

YVON VAN DER PIJL

LEVENDE-DODEN

**Afrikaans-Surinaamse percepties, praktijken en rituelen
rondom dood en rouw**

De serie *Bronnen voor de Studie van Suriname* (BSS) is een uitgave van de *Stichting Instituut ter Bevordering van de Surinamistiek* (IBS) en Rozenberg Publishers, Amsterdam. De Stichting IBS geeft ook in samenwerking met het KITLV te Leiden *Oso, Tijdschrift voor Surinamistiek* uit, dat twee keer per jaar verschijnt.

De serie *Bronnen voor de Studie van Suriname* (BSS) vormt een voortzetting van de serie *Bronnen voor de Studie van Bosnegersamenlevingen* (BSB) later ook genoemd *Bronnen voor de Studie van Afro-Surinaamse Samenlevingen*.

De Stichting IBS stelt zich ten doel de studie op het gebied van de Surinaamse taal, letterkunde, cultuur en geschiedenis te initiëren, te bevorderen en in stand te houden. Jaarlijks organiseert IBS een colloquium over een actueel thema binnen de Surinamistiek.

Informatie over de Stichting IBS, over *Oso, Tijdschrift voor Surinamistiek* en de *Bronnen voor de Studie van Suriname* is ook op het Internet te vinden. Ga hiervoor naar: www.surinamistiek.nl of www.surinamistiek.net.

Redactie van de serie BSS

Dr. A. Bijnaar

Dr. W.S.M. Hoogbergen

Dr. P. Meel

Dr. H. Ramsoedh

Redactiesecretariaat BSS

P. Sanches

Kon.Wilhelminastraat18

2811 TV Reeuwijk

bestuur@surinamistiek.nl

ISBN: 978 90 5170 923 0

© 2007 IBS, Rozenberg Publishers

Foto omslag: Wim Hoogbergen. Nabestaanden aan het graf van Elisabeth Cornelia Austin Landveld (2004)

Cartografie: Margriet Ganzeveld & Margot Stoete (GeoMedia, Faculteit Geowetenschappen, Universiteit Utrecht)

LEVENDE-DODEN

Afrikaans-Surinaamse percepties, praktijken en rituelen rondom dood
en rouw

Living-Dead

African-Surinamese perceptions, practices and rituals surrounding death and
mourning

(with a summary in English)

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor aan de Universiteit Utrecht op gezag van
de rector magnificus, prof.dr. W. H. Gispen, ingevolge het besluit van het
college voor promoties in het openbaar te verdedigen
op vrijdag 25 mei 2007 des ochtends te 10.30 uur

door

Ivonne Hendrika van der Pijl
geboren op 10 oktober 1970 te Alphen aan den Rijn

Promotor: Prof. Dr. A.C.G.M. Robben
Co-promotor: Dr. W.S.M. Hoogbergen

In dierbare herinnering Theo van der Pijl

De dood (of de zinspeling op de dood) maakt mensen kostbaar en aandoenlijk
Jorge Luis Borges in 'De onsterfelijke' (*De Aleph*, 1949)

INHOUD

<i>Proloog: Anansi en Dood</i>	xiii
H1 Inleiding: we leven lekker hier	19
I Identificaties & attitudes	
H2 Wortels & wording	55
H3 Kruis & kalebas	99
H4 De ander & de observator	165
II Memento mori	
H5 Doodstijding & bekendmaking	197
H6 Rituele organisatie & zorg	237
III Dede oso	
H7 Achtergrond & actualiteit	285
H8 Actoren & symbolen	319
H9 Uitvoering & afsluiting	343
IV Prati & beri	
H10 Wasi dede & afscheid	373
H11 Wuif palmtak, wuif!	425
V A kaba?	
H12 Low: van scheiding naar incorporatie	477
H13 In memoriam, een uitleiding	525
<i>Epiloog: woord van dank</i>	537
Bibliografie	541
Summary	565
Glossarium	571
Bijlagen	585
Curriculum Vitae	591

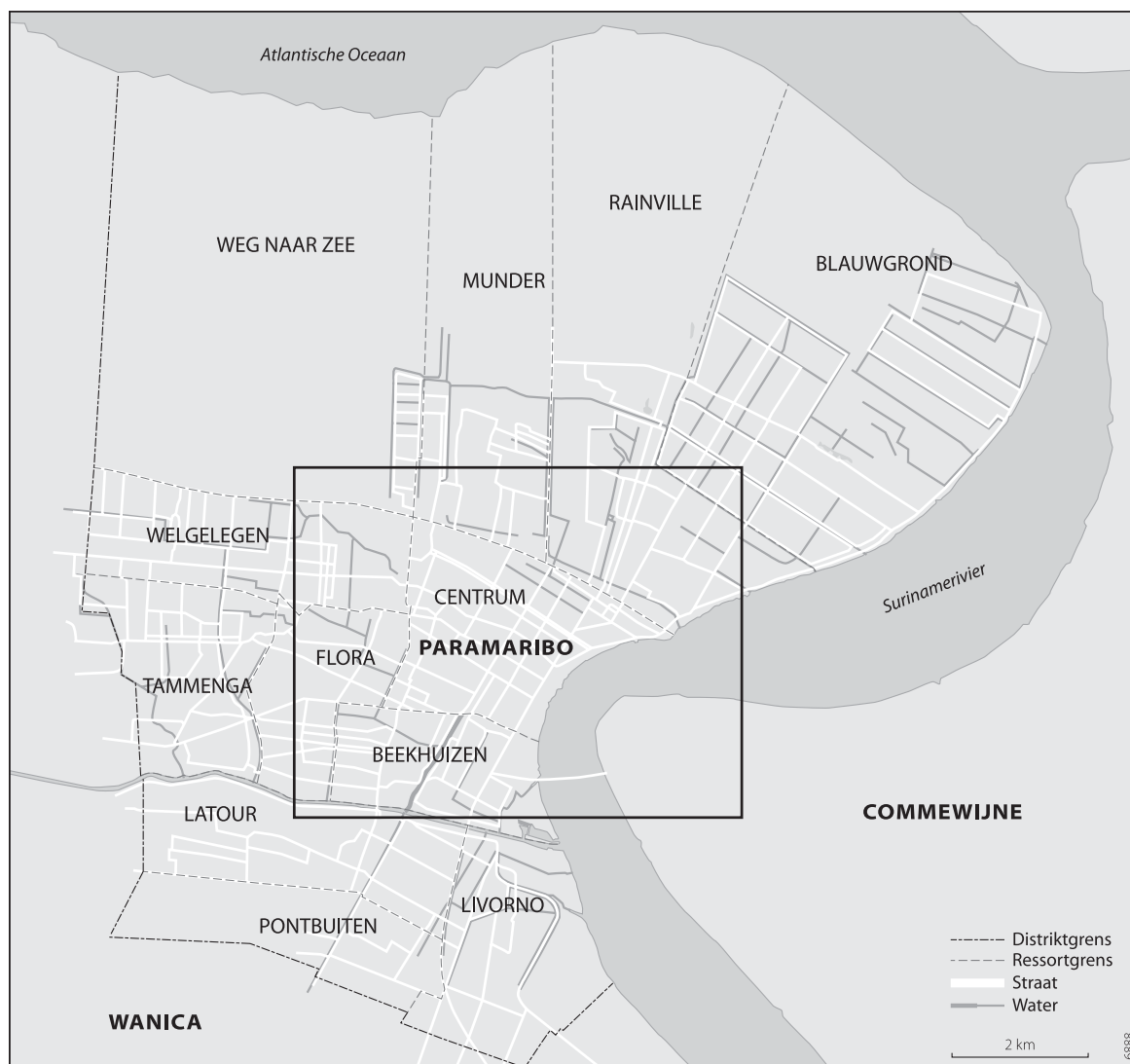
KAART I

Suriname & districten



KAART II

Paramaribo: ressorten



KAART III

Paramaribo: centrum & aangrenzende ressorten



PROLOOG

Anansi en Dood¹

Dit is een verhaal over Anansi. Verhalen over Anansi zijn onuitputtelijk. Dit verhaal gaat over Anansi en Dood. Dood woonde niet in de stad bij de mensen. Waarom was hij hier? Wat bracht hem hier? Anansi! En Dood is nadien niet meer weggeweest.

Op een dag had Anansi niets te doen. Hij had geen eten en zei tegen Akoeba: ‘Moet je horen. Ik ga kijken of ik wat eten kan vinden. Maak alles voor me klaar.’ Akoeba nam een rugzak, een boog en een paar pijlen en visbaken. Ze pakte alles in voor Anansi om mee te nemen.

Anansi vertrok. Hij ging diep 't woud in. De hele dag liep hij, maar hij vond niets. Net toen hij op het punt stond terug te gaan, zag hij een hut een eindje verder 't bos in. En zoals de ouderen zeggen: ‘Waar rook is, daar moeten mensen zijn.’

Anansi liep naar de hut. Hij zag iemand zitten in de deur van de hut. Hij zei: ‘Hallo, vriend.’

De man antwoordde: ‘Goeie dag meneer, wat doet u hier?’

Anansi antwoordde: ‘Ik ben Anansi en heb een hele dag naar werk gezocht maar niets gevonden. Vanmorgen zei ik tegen mijn vrouw, pak wat dingen voor me in, dan ga ik kijken of ik wat vlees kan vinden om mee naar huis te nemen. Maar, zoals u ziet, vader, ik sterf van de honger.’

De man zei: ‘Kom binnen, kom binnen. Blijf niet in de deuropening staan, kom erin.’

Anansi ging de hut in. Hij ging zitten en zei weer: ‘Vader, ik sterf van de honger.’

Broer Dood vroeg: ‘Weet je niet met wie je spreekt? Weet je niet wie ik ben?’

Anansi antwoordde: ‘Nee, vader.’

Dood zei: ‘Wel, ik ben Dood.’

Daarop zei Anansi: ‘Zo, dus hier woont Dood.’

Dood antwoordde: ‘Ja,’ en hij vervolgde: ‘Ga maar naar het kookhuis. Daar zie je gerookt vlees hangen boven de kookplaats. Neem een stuk, ga zitten en eet. Ik geef je er een beetje water bij, want iets anders heb ik niet.’

¹ Anansitori zijn mythische spinverhalen of fabels, die bekend zijn in het gehele Caraïbisch gebied en Afrikaans-Amerika. De verhalen zouden hun origine of achtergrond hebben in West-Afrika (zie e.g. Lichtveld 1930/31; Herskovits & Herskovits 1936; Voorhoeve & Lichtveld 1975). Op de hier weergegeven *tori* ‘Anansi en Dood’ (Hebert & Wilner 1983) zijn verscheidene varianten. De boodschap is echter hetzelfde: Anansi brengt Dood uit het bos de stad of de beschaving in. Volgens Price & Price (1991: 409, noot 125) is dit een van de meest wijdverspreide Afrikaanse en Afrikaans-Amerikaanse verhalen.

Anansi nam een groot stuk van het dijbeen. Hij at en at. Dood keek naar hem en zei: "Nou zeg, je bent wel hongerig!"

Anansi zei: "Nou en of." Hij bleef maar dooreten tot alles op was. Dood gaf hem wat water. Anansi dronk het op.

Nadat Anansi gedronken had, keek hij de hut rond. Dood vroeg: "Waarom kijk je zo rond?"

Anansi antwoordde: "Eén ding zou ik u willen vragen, vader."

Dood zei: "Wat wil je vragen?"

Anansi antwoordde: "Ziet u, de hele dag heb ik gelopen. Mijn vrouw en kinderen thuis hebben nog niet gegeten. Kunt u me ook een stuk voor hen meegeven?"

Dood zei: "Ja hoor, neem een stuk."

Anansi nam zo'n groot stuk dij, dat het bijna niet in zijn rugzak paste. Maar dat hinderde hem niet. Hij duwde en propte, tot dat 't erin zat. Toen vertrok hij.

Fluitend en zingend liep hij de weg terug naar huis. Thuisgekomen riep hij: "Akoeba, Akoeba, ik ben eindelijk thuis. God had medelijden met mij en wees me een plaats waar ik voedsel kan vinden."

Akoeba vroeg: "Waar is het?"

Anansi antwoordde: "Midden in het bos. Ik hoef me geen zorgen meer te maken over werk, want daar is altijd voedsel."

Akoeba waarschuwde hem: "Anansi, wees voorzichtig hoor, als je zo ver weg gaat."

Anansi antwoordde: "Maak je geen zorgen over mij. Daar is voedsel. Ik ga nu eten."

Het verhaal gaat verder. Op een ochtend stond Anansi op. Hij wilde Akoeba niet vertellen waar hij naar toe ging. Hij nam een meelzak mee en gooide die over zijn schouder. Ook nam hij een houwer om zich een weg door 't bos te kappen. Toen vertrok hij. Hij liep en liep. Toen hij niet terug kwam begon Akoeba ongerust te worden: "Waar blijft Anansi zo lang?"

Anansi kwam bij de hut waar Dood woonde. Hij keek rond. Niemand was thuis. Hij opende de deur van het kookhuis, glipte naar binnen en vulde de meelzak met vlees. Toen vertrok hij. Niemand wist wat hij gedaan had, niemand zag hem.

Dood kwam thuis. Ging de kamer in en verkleedde zich. Daarna liep hij naar 't kookhuis.

"Hee?, het lijkt net alsof er iemand geweest is. Ik had zoveel vlees en nu is er zoveel van weg." Hij dacht er niet langer over na.

Een volgende keer deed Anansi precies hetzelfde. Hij ging telkens weer terug. Maar op een dag bleef Dood thuis om hem op heterdaad te betrappen. Hij wist nog steeds niet wie het vlees wegnam. Hij verstopte zich in het huis. Het duurde niet lang of hij hoorde Anansi komen. Anansi keek rond. Alles leek normaal. De deur was niet afgesloten. Hij gluurde in de kamer, maar zag niemand. Hij ging het kookhuis binnen naar de kookplaats. Vulde zijn zak met vlees en gooide hem over z'n schouder.

Toen hij de hut wilde verlaten, pakte Dood hem vast. Hij zei: "Zo, dus jij bent het die dit spelletje met me speelt. Jij bent het die al die dingen van me gestolen hebt."

Anansi zei niets. Plotseling sprong hij het raam uit. Hij rende en rende met de Dood vlak achter hem aan. Ze renden het hele eind door 't bos. Toen ze in de Putter-buurt kwamen (de wijk waar Mevrouw Putter woonde) keek Anansi om. Hij zag Dood vlak achter zich. Hij schreeuwde tegen iedereen daar in

Poelepantje: “Doe de deuren en ramen dicht. Dood komt eraan. Doe de ramen en deuren dicht. Dood komt eraan!”

Zo volgde Dood Anansi tot in de stad en hij is sindsdien niet meer weggegaan. Daarom gaat iedereen nu dood.

“De dood is zo’n belangrijke gebeurtenis dat de meeste culturen hem bekleden met overleveringen en rituelen”, schrijft de antropoloog Nigel Barley (1996: 63). De overleveringen verhalen vooral over de oorsprong van de dood: waar komt de dood vandaan, waarom en hoe is hij gekomen? De rituelen ‘vertellen’ vervolgens hoe met de aanwezigheid van de dood zou moeten worden omgegaan. Barley (1996: 64ff.) geeft aan dat de dood, ondanks zijn gewichtigheid, vaak het resultaat is van een ogenschijnlijk onbelangrijk voorval en dat de mens niet slechts ten prooi valt aan de dood, maar hem ook zoekt en accepteert als oplossing voor de problemen die het leven biedt. “De overlevering creëert een vraag waarop de dood het antwoord is” (Barley 1996: 65).

Bovenstaande *anansitori* is zo’n verhaal over de dood. Het is een populaire vertelling, waarin de oorsprong en de komst van de dood naar de stad centraal staan. De bewoners proberen, ‘sindsdien’, zo goed en zo kwaad als het kan met zijn aanwezigheid om te gaan – door hem te vieren of juist te verhullen, hem te verzoeken of angstvallig te vermijden. De dood, de stad en de bewoners; zij zijn de belangrijkste vormgevers van dit boek. De stad is Paramaribo (*foto*), een historische stad, maar ook een moderne stad, Suriname’s centrum en kruispunt van traditie en vernieuwing. De bewoners (*fotosma*) in dit boek maken deel uit van een van ’s lands grootste bevolkingsgroepen, namelijk die van de Afrikaans-Surinamers. Zij zijn de nazaten van de slaven die vanuit West-Afrika naar de Nieuwe Wereld werden verscheept en zullen de komende hoofdstukken – voor of achter de schermen, actief of passief – een voorname rol spelen in de structuratie en uitvoering van hun ‘eigen’ ambigue doodscultuur.² Dit geschiedt door verhalen, vertogen, structuren, handelingen en legio rituele praktijken. De duiding hiervan richt zich, anders dan de achtergrond van deze bewoners wellicht doet vermoeden, niet of nauwelijks op (vermeende) ‘Afrikaanse’ overblijfsels of continuïteiten – *no more looking for Africa* zoals in de begindagen van de Afro-Amerikaanse antropologie zo gewoon en vreselijk spannend was (zie *e.g.* Price & Price 2003). De focus van deze studie is vooral gevestigd op wat Trouillot (2002) *the miracle of creolization* noemt, ofwel daar waar ‘Afrikaans’ en ‘Surinaams’, de Nieuwe Wereld en andere werelden elkaar ontmoeten, en creolisering, syncretisering of hybridisering de conceptuele vertaling vormen. Anansi’s draden lopen immers onmiskenbaar tot in het Afrikaanse continent, maar hij bracht

² De Afrikaans-Surinaamse bevolkingsgroep valt uiteen in verschillende etnische categorieën, waarbij het onderscheid tussen Creolen enerzijds en Bosnegers of Marrons anderzijds het opvallendst is. De sociale afstand (Eriksen 2002: 25-27) tussen deze twee groepen is vaak groot. In hoofdstuk 2 zal ik uitvoerig ingaan op deze etnische classificatie en subclassificaties.

in dit geval Dood *Srananfasi* (op zijn Surinaams) het bos uit *foto* (Paramaribo) in, de plaats waar mijn onderzoek grotendeels heeft plaatsgevonden.

Anansi staat bekend als een slimmerik en soms een bedrieger (*trickster*), die zich in verschillende gedaantes binnen het Caraïbisch gebied en verder, tot in Noord-Amerika, manifesteert. Anansi blijkt telkens weer de kameleontische zelfde, maar ook het spingeworden creoliseringswonder wiens web altijd en overal op bijzonder specifieke, contextgebonden wijze van betekenis wordt voorzien. Aan de harige hand van deze Anansi wil ik tonen hoe de bewoners, de vertolkers en vertellers van dit boek ‘vastzitten’ in de betekeniswebben van dood, rouw, sterven en begraven, die zij zelf spinnen als antwoord op (de problemen in) hun leven en als reactie op de (on)eindigheid hiervan. Mijn schrijven is een narratieve poging de verscheidene Afrikaans-Surinaamse percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw te beschrijven en te begrijpen. Het boek verhaalt derhalve over overledenen, stervenden en (potentiële) nabestaanden, alsmede over de geschiedenissen die hun levens en (over)lijden bewust of onbewust richting hebben gegeven. Daarnaast vertelt het over talrijke andere actoren die mede vormgeven aan het rituele overgangsproces, dat elk sterfgeval impliceert, en over de figuranten die onderdeel zijn van Paramaribo’s levendige doodsindustrie. Door hun soms zeer persoonlijke verhalen en ervaringen kon deze studie uitgroeien tot wat het is. Er is echter nog een andere vormgever in het spel geweest.

De onderzoekster (etnografe/antropologe) is evengoed een verteller met een ‘eigen’ verhaal en een specifieke interpretatie van datgene wat bestudeerd wordt, ‘de dood’ in mijn geval. Zolang er dood is, wordt erover gesproken en geschreven. Niet één discipline kan daarbij het alleenrecht over de studie of de verbeelding van de dood opeisen. Een holistische of interdisciplinaire benadering is daarom wenselijk als we het (geschied)verhaal van de dood willen vatten en zijn aanwezigheid in de wereld van de levenden willen schetsen. De dood roept immers vele vragen op (Bleyen 2005: 19-21). Ik heb me daarom in mijn zoektocht naar mogelijke antwoorden niet laten beperken door disciplinaire grenzen. Zowel in de conceptualisering van doodscultuur, attitudes en rituelen als in de benadering van de Afrikaans-Surinaamse geschiedenis, cultuur en identiteit heb ik geput uit een veelheid gegevens. Met name historische, sociologische en antropologische bronnen, en de etnografische en literaire verbeelding (in de ruimste zin des woords) zijn bijzonder waardevol geweest. En dáár begint mijn ‘eigen’ verhaal, want interdisciplinaire rijkdom of wenselijkheid impliceert een onvermijdelijke selectie: een weloverwogen schifting weliswaar, doch hoe dan ook die van de onderzoekster. Subjectiviteit ligt altijd op de loer, althans in mijn wetenschapsopvatting. Dit geldt wellicht nog meer voor het medium van de antropoloog: het veld.³

³ Wanneer ik de term ‘antropologie’ of afgeleiden hiervan gebruik, refereer ik net als Geertz (1988: v-vi) aan een specifieke vorm hiervan, namelijk de sociaal-culturele antropologie en in het bijzonder dat deel dat etnografisch georiënteerd is: “works based on ethnography”.

Ondanks de holistische, interdisciplinaire pretenties van deze studie, heeft een belangrijk deel van het onderzoek een specifieke etnografisch-methodologische insteek gehad: *Being There*. De etnografe (en mijn grote voorbeeld) Nancy Scheper-Hughes (1993: xii) omschrijft het veld en daarmee ‘ons medium’ treffend als “a place both proximate and intimate [...] as well as forever distant and unknowably ‘other’ [...]”. “In the act of ‘writing culture’ what emerges”, vervolgt ze dan nog treffender, “is always a highly subjective, partial, and fragmentary – but also deeply felt and personal – record of human lives based on eyewitness and testimony”. Ik zou het niet beter kunnen zeggen en laat het daarom onvertaald. De boodschap moge duidelijk zijn: antropologisch veldwerk, met zijn zogenoemde participerende observatie en kwalitatieve on- of semi-gestructureerde interviews, geeft de schrijver-verteller en de lezer een intieme blik op het leven en in dit geval ook het sterven van mensen (onderzoeksparticipanten of informanten) waar hij of zij tegelijkertijd nooit helemaal onderdeel van kan of wil zijn. Daarbij maakt de onderzoeker ook in het veld weer keuzes (vaak aan de hand van de wat discutabele sneeuwbalmethodode) en is er, weten we inmiddels met de socioloog Anthony Giddens, sprake van een meerduidige hermeneutiek. De vertaling van het veld in een antropologische tekst is tenslotte een bijzonder ambacht waarbij de auteur veelal met behulp van metaforen en een eigen stijl appelleert aan de verbeelding en empathie van de lezer, die vervolgens zijn of haar eigen interpretaties op de tekst zal loslaten – hoe *thick* (en dus ‘betrouwbaar’) de beschrijvingen ook zijn.

Deze studie is een narratief en in zekere zin een persoonlijk – de antropoloog Crapanzano (1986) zou wellicht zeggen fictief – verslag over leven en dood, over de komst en aanwezigheid van dood in de levens van mijn informanten en over het voortbestaan van hun overledenen. Ik verhaal over de levende-dood zoals die ervaren en verteld wordt in en door het veld, de bronnen en de verbeelding. Voor bepaalde critici is een antropoloog, die op deze wijze te werk gaat, net als Anansi hooguit een slimmerik of zelfs een bedrieger, die de wetenschappelijke objectiviteit beschaamt. Ik kan dat niet ontkennen noch weerleggen. Clyde Kluckhohn (1954: 254 in Pack 2006: 105) stelde al: “No two researchers will ever see ‘the same’ culture in identical terms any more than one can step twice into the same river”. Ik ben in de Surinamerivier gestapt en met vele verhalen teruggekeerd. Niemand kan me op exact dezelfde wijze navertellen, maar toch is de nu volgende studie méér dan een “clever expression of opinion” of een “mere game of words” (Geertz 1988: 2). *Levende-doden* vertelt het (geschied)verhaal van individuen en groepen mensen, van geobserveerden en observatoren. Alles wat gaat komen is gezegd, geschreven of waargenomen. De selectie en duiding zijn de mijne. Dood is geen gemakkelijk onderwerp. Ik vertrouw er evenwel op dat ik mijn levende en dode bronnen, en vooral alle mensen over wie ik schrijf met zorg, nauwkeurigheid en liefde (re)presenteer. Zij hebben mij in vertrouwen genomen. Zonder hen zou dit boek niet bestaan, aan hen ben ik verantwoording en dank verschuldigd: *grantangi*.

WE LEVEN LEKKER HIER

Surinaamse Lente¹

Als we die 400.000 mensen die hier wonen niet gezond willen houden [...] dan moeten we gewoon grotere begraafplaatsen en meer begrafenisondernemers hebben, want we gaan elkaar bij bosjes moeten begraven...²

April 1999: ik ben net in het veld en krijg maar weinig tijd om te ‘ontdooien’.³ De sfeer in Paramaribo (*foto*) raakt met de dag meer verhit, het woord ‘crisis’ ligt op ieders lip en de kranten staan bol van exorbitante prijsstijgingen, op hol geslagen wisselkoersen, politieke instabiliteit en (drugs)criminaliteit. Er wordt zelfs gerefereerd aan de kritieke situatie van vóór 1980, en de toenmalige onvrede over ’s lands politiek-economische koers. Destijds pleegden zestien sergeanten een staatsgreep, een actie die door de coupplagers al snel werd omgedoopt tot ‘ingreep’. Grote delen van de bevolking steunden ‘de coup’ aanvankelijk, omdat ze het wanbeleid en de ‘showprojecten’ van de ‘oude politiek’ meer dan zat waren (zie Buddingh’ 2000: 320ff.; Hoogbergen & Kruijt 2005: 9ff.). Bijna twintig jaar en vele illusies later bevond het land zich (wederom) aan de economisch-politieke afgrond en leidden bestuurlijk onvermogen en incompetent leiderschap tot groot maatschappelijk onbehagen. De verpaupering onder een aanzienlijk deel van de Surinaamse populatie was zichtbaar en voelbaar. Buddingh’ (2000: 407) beschrijft in zijn veelgeprezen standaardwerk *Geschiedenis van Suriname* deze recente ontwikkeling onder meer als volgt:

Artsen waarschuwden voor een toename van ondervoeding en diarree onder kinderen. Bejaarden vertelden over hun maaltijd die enkel uit ‘brood en thee’ bestond. Voor veel huishoudens werden pakketten en financiële steun van familie in Nederland onontbeerlijk om te overleven.

¹ De term ‘Surinaamse Lente’ is ontleend aan Brave (1999) die (de belofte van) de Surinaamse massademonstraties in het voorjaar van 1999 beschrijft in zijn gelijknamige artikel ‘De Surinaamse Lente’ in *De Groene Amsterdammer* van 2 juni 1999.

² Arts en medisch directeur Grunberg van de Stichting Lobi, een niet-gouvernementele organisatie op het gebied van seksuele en reproductieve gezondheid.

³ ‘Hij/zij is nog niet ontdooid’ wordt regelmatig gezegd over personen die Suriname bezoeken. Vooral wanneer de bezoekers uit het kille *Bakrakondre* (Nederland) komen, zouden ze letterlijk en figuurlijk een beetje moeten opwarmen en loskomen.

‘We leven lekker hier’ spraken verschillende stadsbewoners (*fotosma*), die ik langzaam ‘verzamelde’ voor mijn ‘informantennetwerk’ in die eerste broeierige weken. De uitspraak zou gedurende mijn veldverblijf in 1999 en het daaropvolgende jaar regelmatig terugkeren. Het verwarde me soms, want tegelijkertijd zag ik hoe marginalisering en armoede om zich heen grepen, ook onder mijn groeiende groep informanten, kennissen en vrienden. Buddingh’s observaties aanschouwde ik met eigen ogen of anders brachten de expertinterviews die ik had met bijvoorbeeld artsen, gezondheidswerkers en bepaalde ‘landsdienaren’ (ambtenaren) ze wel tot leven. “We leven lekker hier, maar die politiek gaat ons doodmaken”, tekende ik eens op uit de mond van een van mijn hosselende begraafplaatsvrienden, Nolly zaliger (†14 juni 2000), die we verderop in dit boek nog zullen ontmoeten. “Dodelijke politiek!”, schreef ik driftig in mijn aantekeningenboekje. Het onderzoek naar ‘dood en rouw’ leek gestart. Zouden de mensen elkaar ‘bij bosjes’ moeten gaan begraven, zoals de arts Grunberg later in een interview voorspelde, of trok (ook) deze crisis weer voorbij? Hoe zouden Surinaamse burgers reageren en welke implicaties zou de chaotische situatie hebben voor mijn veldwerk? ‘Suriname weer in situatie als vóór de coup’ kopte het dagblad *De Ware Tijd* op 12 mei 1999. Was de toestand werkelijk zo hachelijk?

Context/proces: de-/retraditionalisering & twee-dingen

Dit is geen boek over armoede. Waarom niet? Omdat ik misschien, net als Hoogbergen & Polimé (2002: 239), niet een economisch arm maar een cultureel rijk (‘lekker’) leven wil beschrijven, of omdat ik de kritiek van Hoefte & Meel (2001) ter harte heb genomen en wil proberen voorbij de stereotype gruwelbeelden van marginalisering, wanbestuur, corruptie, drugshandel, witwaspraktijken en mensenrechtenschendingen te komen. De belangrijkste reden is echter, wat oneerbiedig gezegd, dat de hierboven genoemde dodelijke politiek en het proces van verarming hooguit de *context* vormen van mijn onderzoek. En dat is, laten we wel wezen, een niet gemakkelijk te veronachtzamen en soms bijzonder schrijnende context, ook al is hij niet zonder meer levensbedreigend. “Er zijn veel belangrijke ziekten waaraan mensen niet doodgaan”, drukte arts Wim Bakker me op het hart. “Deze gevallen, deze mensen komen nóóit in ziekenhuizen en ook niet in sterftestatistieken, maar het zijn juist deze ziektes die met armoede gepaard gaan en de kwaliteit van het leven van de mensen nog verder achteruit brengen”. Deze observatie heeft ertoe geleid dat ik de crisissituatie ten tijde van mijn veldwerk, de verpaupering, het protest hiertegen, de belofte van de Surinaamse Lente in de vorm van een massale volksofstand en de desillusies die erop volgden, verderop toch in grote lijnen uiteenzet. De schets komt voort uit een soort morele verplichting, maar vormt bovenal een poging om de onderzoekslocatie en het (over)leven en (over)lijden van mijn onderzoekspopulatie hierbinnen te situeren en te bevatten.

Het oorspronkelijke en nog steeds centrale streven van deze studie is te beschrijven en begrijpen hoe nazaten van Afrikaans-Surinaamse slaven in de Nieuwe Wereld omgaan met

dood en invulling geven aan rouw; en hoe of waardoor hun hedendaagse percepties, praktijken en rituelen worden vormgegeven. Een van de onderliggende aannames daarbij is dat Suriname een door-en-door (laat)modern en traditioneel land is. Verderop in dit schrijven refereer ik enkele malen aan Rebhuns (1999: 3) ‘multitemporele heterogeniteit’, waarmee deze antropologe zich een analytisch instrument verschaft om haar noordoost Braziliaanse onderzoeksveld te presenteren: een ruraal (‘perifeer’) gebied waarin “traditions have not yet disappeared and modernity has not completely arrived”.⁴ Paramaribo, daarentegen, is urbaan en in alles het centrum van Suriname. Moderniteit en ook laatmoderniteit zijn allang gearriveerd, om Rebhuns beeldspraak maar even door te trekken. Toch biedt haar ‘multitemporele heterogeniteit’ een helder venster op Suriname’s enige echte stad én op zijn onmiskenbare dorpspe trekken. *Foto* en zijn bewoners zijn Surinaams, Caraïbisch, Latijns-Amerikaans, Europees en, vooruit, Afrikaans.⁵ Ze zijn traditioneel en modern; willen traditioneel zijn en zijn nooit modern geweest (Latour 1994 [1991]). Ze zijn bovendien allesbehalve te reduceren tot de niet-westerse categorie, waartoe veel sociaalwetenschappers, antropologen niet uitgezonderd, nog steeds geneigd zijn (cf. Rebhun 1999: 3). De Afrikaans-Surinaamse stadsbewoners zijn, net als andere ‘wereldburgers’, onderdeel en makers van een *imagined space-time continuum*, waarin (fysieke) territoriale grenzen bijzonder fluïde zijn en de tijdperceptie heden, verleden en toekomst beslaat. Verbeelding en handelen zijn daarbij onlosmakelijk met elkaar verbonden; verbeelding (van een ander leven, een andere plaats, een andere tijd) impliceert sociaal handelen: *imagination as a social practice* (Appadurai 1996).

Net zo goed als moderniteit nooit een enig-echte eindbestemming kan zijn, is traditie niet zomaar verdwenen noch heeft deze een archimedisch punt. Beide condities zijn met elkaar verbonden; ze houden elkaar in stand of trachten elkaar weg te duwen – via de menselijke *agency* waardoor ze gevormd worden en waarvan ze vormgevers zijn. Moderniteit en zeker laat- of postmoderniteit, wordt wel beweerd, zouden onder andere door processen als individualisering en secularisering geleid hebben tot een erosie van traditionele richtlijnen, zoals dat zo mooi heet in sociologische en antropologische literatuur (zie Van der Pijl 2003). Bepaalde postmodernisten spreken zelfs over detraditionalisering: “plausibility structures [zoals religie] lose their credibility – even collapse” (Heelas 1996a: 4). Deze ‘radicale these’ is echter op zijn retour. Het is mijns inziens ook vruchtbaarder en ‘correcter’ te denken in termen van coëxistentie. Zonder te ontkennen dat bepaalde vormen van detraditionalisering plaatsvinden of hebben plaatsgevonden, is het argument dat dit niet heeft geresulteerd in een systematische verstomming van “authoritative cultural voices” (Heelas 1996a: 9). Integendeel, traditie lijkt op sommige momenten juist aan terrein te winnen en dat is vervolgens weer, paradoxaal ge-

⁴ Rebhun ontleent de term en de hier geciteerde omschrijving aan het werk van Canclini (1995).

⁵ Daarnaast is er natuurlijk ook nog de ‘Aziatische component’ als gevolg van de aanwezigheid van vele Hindostanen en Javanen, die ooit als contractarbeiders voor de kolonie werden geronseld. Dit geldt ook voor de tegenwoordig nog steeds groeiende populatie Chinezen.

noeg, een bijzonder postmodern of individualistisch fenomeen, dat ook wel met de term re-traditionalisering wordt benoemd, ofwel (Heelas 1996a: 15):⁶

[T]he development of ‘tradition’ itself, so that paradoxically, ‘traditional’ communities are ‘communities beyond tradition’.

De ‘coëxistentiethese’ verwijst naar het naast elkaar bestaan of gelijktijdig plaatsvinden van beide processen: de-/retraditionalisering. In navolging van Heelas en de samenstellers van de bundel *Detraditionalization*, Heelas, Lash & Morris (1996), zou ik het hedendaagse Suriname van mijn Afrikaans-Surinaamse onderzoekspopulatie en hun doodscultuur willen plaatsen in deze denktraditie en *times* (Heelas 1996a: 11):⁷

We see our times as a mixture of various trajectories, from the more tradition-informed to the more individualized.

Het begrippenpaar de-/retraditionalisering zal net als het leidmotief levende-dood in het gehele boek, expliciet of tussen de regels door, aanwezig zijn. Hieraan verbonden zijn verscheidene andere begrippenparen, paradoxen, dubbelzinnigheden of ‘twee-dingen’, zoals de door mij veelvuldige opgevoerde Creoolse schrijver Edgar Cairo († november 2000) het op zijn Cairojaans noemt. Volgens deze woordkunstenaar en kenner van de *Krioro* (Creoolse) ‘levensfilosofie’ kan de Afrikaans-Surinaamse denkwijze, cultuur en doodscultuur pas begrepen worden “wanneer men twee werelden doorgrondt” (Cairo 1984: 390-391). Deze werelden zullen we beter leren kennen als zwart/wit, Suriname/Europa, winti/christendom, bovennatuurlijk/natuurlijk, sacraal/profaan, niet-westers/westers, collectief/individueel, traditioneel/modern, gesloten/open, en in termen van eigenheid/vervreemding, verdriet/verzet, verlies/herstel, ding/proces, et cetera. De wat postmodernistische / wil er daarbij op wijzen dat de begrippen niet per definitie elkaars tegenpolen zijn, maar veelal door processen als creolisering, syncretisering en hybridisering samenkomen. Al deze werelden en ‘twee-dingen’ ontvouwen zich gedurende mijn langdurige reis door de literatuur en, nog meer, mijn verblijf in het veld. Maar dat ging uiteraard niet zonder slag of stoot...

In de eerste, aanvankelijk wat chaotische periode van mijn veldwerk (april-december 1999) stortte ik me vrij snel in wellicht de meest voor de hand liggende, openbare (in Suriname althans) en altijd doorgangvindende ceremonie die de dood kent: de begrafenis. Het (pragmatische) besluit om mijn onderzoek min of meer op de begraafplaats te laten starten was vooral ingegeven door de ‘simpele’ vraag: wat doen mensen als iemand overleden is, wat gebeurt er

⁶ Heelas baseert zich hierbij op Morris (1996) die in zijn bijdrage het idee van de-traditionalisering en “communities beyond tradition” verder uitwerkt.

⁷ Vergelijkbaar is Cliffords (1988: 17) these over de aard van hedendaagse etnografische geschriften: “[...] ethnographic histories are perhaps condemned to oscillate between two metanarratives: one of homogenization, the other of emergence; one of loss, the other of invention”.

ná de dood? De begrafenis (observeren: ‘zien’ wat er gebeurt) leek me geen slecht vertrekpunt, juist omdat begraven een relatief openbare aangelegenheid is en daarom ‘makkelijk’ toegankelijk. Maar alras beseftte ik dat ik verder terug moest gaan (in het rituele proces) om daadwerkelijk te kunnen beschrijven wat er op de begraafplaats plaatsvindt en rondom de dood gebeurt. Nu was ik sowieso van plan om me naast het begrafenisritueel te richten op allerlei andere cruciale praktijken en overgangsrитуelen, zoals de lijkverzorging en de dodenwake (*dede oso*). Ik bewoog dus vanzelf heen en weer in het complex van *rites de passage* dat een sterfgeval omlijst. Maar dat was niet genoeg. Voor een daadwerkelijk begrip van de vaak uitgebreide rituele praktijken en het uitvoerige rouwbeklag, moest ik nog verder terug of achteruit, en wel naar het sterfproces zelf, de opvattingen over doodsoorzaak (goede en slechte dood), gezondheid/ziekte, voor- en tegenspoed. De literatuur die ik vóór de start van mijn veldwerk had geraadpleegd, was in deze vrij helder, maar daardoor ook wat beperkt (zie ook Van der Pijl 2006).

Zeker wat Marrons betreft, bestaat er vaak een nogal eenduidig beeld. De antropoloog Thomas Polimé (1998: 71), die zelf een Bosneger (Ndyuka) achtergrond heeft en ingewijd is als grafdelver, schrijft bijvoorbeeld: “In de visie van de bosnegers wordt de dood altijd veroorzaakt door een bovennatuurlijke macht”. Over de visie van Creolen is minder geschreven en komt ook een minder ondubbelzinnig beeld naar voren, wat vaak in verband wordt gebracht met de kersteninggeschiedenis die op deze groep een veel grotere invloed heeft gehad dan op de Marrons (zie ook Hoogbergen 1998).⁸ Een van de gevolgen zou zijn geweest dat ‘bovennatuurlijke macht’ in de opvattingen over ziekte, sterven en doodsoorzaak min of meer is geërodeerd. Ik kom op deze rol van kerstening, het christendom en de hiermee verbonden syncretiseringsprocessen nog uitvoerig terug. We zullen dan vooral zien wat de invloed is geweest op de uiterlijke en publieke doodsrитуelen en vormen van rouwbeklag. Ziekte en sterven daarentegen zijn privé-aangelegenheden, waartoe de christelijke priester of dominee (net als de dokter en de onderzoeker in zekere zin) beperkte toegang hebben (gekregen) en hun denkbeelden relatief weinig invloed hebben (gehad).

Cultureel vormingswerker Eveline Timmer (1999: 2), die onderzoek heeft gedaan naar het sterfproces en stervensbegeleiding onder Creolen, stelt: “Naar buiten toe gedragen zij zich als christenen, maar als er problemen optreden, hebben ze de neiging terug te grijpen naar de gebruiken van hun voorouders”. Deze neiging kwam ik inderdaad geregeld tegen en leidde tot twee bevindingen. Allereerst maken veel Creolen (en christelijke Marrons) vaak een onder-

⁸ De ‘doodsliteratuur’ die ik vóór mijn veldwerkperiode (1999-2000) over Creolen heb geraadpleegd: Buschkens (1973); Brana-Shute & Brana-Shute (1979); Banna & Moy (1991); Stephen (1992); Bot (1998); Hoogbergen (1998); Stellema (1998, 1998a); Tjon A Ten (1998). Over sterven, doodsoorzaken en begrafenisrituelen bij Afrikaans-Surinamers in het binnenland, Marrons, was wat meer bekend: *e.g.* Kahn (1931); Herskovits & Herskovits (1934); Van Wetering (1973); Thoden van Velzen (1966, 1995); Köbben (1979); Thoden van Velzen & Van Wetering (1988); Price (1973, 1990); Price & Price (1991); Pakosie (1990); Scholtens *et al.* (1992); Hoogbergen (1996); Polimé (1998). Het werk van De Beet & Sterman (1981) is een geval apart. De Matawai, waaronder het onderzoek van De Beet & Sterman plaatsvond, zijn in tegenstelling tot andere Marrongroepen in de negentiende eeuw al massaal tot het christendom ‘bekeerd’.

scheid tussen ‘doktersziekten’ en ‘magische ziekten’ of ‘problemen in het culturele’. Dit onderscheid vertaalde zich, ten tweede, in opvattingen over doodsoorzaken, namelijk in een verschil tussen enerzijds de natuurlijke en anderzijds de onnatuurlijke of bovennatuurlijke doodsoorzaak. Dikwijls sprak ik met nabestaanden over dit soort zaken. Zeker de zogenaamde *kerkisma* (‘kerkmensen’) onder hen benadrukten de biomedische, natuurlijke oorzaak van overlijden: een hartaanval, een auto-ongeluk, een terminale ziekte zoals kanker (meestal aangeduid met *takeru siki*: slechte of kwaadaardige ziekte). Maar niet zelden, na enig doorvragen, kwam men met nóg een verklaring of eigenlijk een (retorische) vraag: wie of wat had die hartaanval dan veroorzaakt? Op zo’n moment werd er vaak teruggegrepen op de ‘bovennatuurlijke macht’, ofwel de invloed van ‘geesten’ (*winti*), in het bijzonder die van overledenen en voorouders (*yorka* en *kabra*), of de rol van ‘zwarte magie’ (*wisi*). Ik heb dit de dubbele doodsoorzaak genoemd.⁹

Christelijke Afrikaans-Surinamers lijken, in de woorden van Timmer (1999: 2), vooral terug te grijpen “op de gebruiken van de voorouders” in geval van ‘spirituele nood’ (*nowtu*), dat wil zeggen wanneer andere verklaringen en middelen geen uitkomst meer bieden. Er wordt wel gezegd dat Creolen, in tegenstelling tot veel Marrons, zich voornamelijk onder negatieve omstandigheden wenden tot hun levende-doden (voorouders en geesten van overledenen) en andere *winti*, terwijl deze ‘spirituele entiteiten’ (cf. Appiah 1992: 181-182) in het alledaagse leven van veel (niet-gekerstende) Bosnegers een meer vanzelfsprekende plaats hebben. De “talrijke rituelen rondom de dood tot rouwopheffing”, waar bijvoorbeeld Polimé (1998: 71) over spreekt, en de preoccupatie met het zielenheil van de overledene hangen nauw samen met de wijze van sterven en de bovennatuurlijke doodsoorzaak. Vaak geldt dit zowel voor ‘traditionele’ als ‘christelijke’ Afrikaans-Surinamers, hoewel deze laatsten er dus een wat dubbelzinnigere attitude op na houden.

Het ‘twee-ting’ in (de verklaring voor) ziekte en sterven zal in het hiernavolgende minder descriptieve aandacht krijgen dan het rituele proces dat ná het overlijden in gang wordt gezet. Dat is een bewuste keuze geweest (het boek zou anders nog omvangrijker zijn geworden), maar is ook het gevolg van wat ik maar ‘veldbeperking’ noem. Ziekte en het sterfproces zijn namelijk in tegenstelling tot doodsrutuelen als de begrafenis “niet erg bespreekbaar”, beweert ook Timmer (1999: 2). Het zijn veel meer privé-aangelegenheden, die zich binnen de huiselijke muren en de beslotenheid van het familienetwerk afspelen (cf. Roemer 1992 in Stellema 1998: 35-36). Van der Geest (2000, 2004) komt tot een soortgelijke conclusie. Hij stelt zelfs dat “[p]eople may not know about someone’s poor physical condition and sickness until it is all over” (Van der Geest 2004: 902). Dat laatste heb ik of hebben mijn informanten eveneens

⁹ Het woord perceptie in de ondertitel van het proefschrift heb ik onder meer vanwege deze dubbele doodsoorzaak zorgvuldig gekozen. Perceptie: zintuiglijke waarneming door ‘de geest’. Die ‘geest’ kan dubbelzinnig opgevat worden als het brein of de *winti*. De meest voorkomende bovennatuurlijke doodsoorzaken werden in verband verbracht met *wisi* (‘zwarte magie’), *kunu* (‘vooroudervloek’), *kir’winti* (het, per ongeluk, doden van *fodusneki*, de gevreesde tapijtslang) of *fyofyo* (‘magische ziekte’ veroorzaakt door familie- of relatieconflicten, waarvan vooral kinderen het slachtoffer kunnen worden).

regelmatig meegemaakt en dat maakte onderzoek, in het bijzonder participerende observatie, naar deze specifieke aspecten van Afrikaans-Surinaamse doodshoudingen en doodscultuur veel minder eenvoudig. Informatie over ziekte/gezondheid, sterven en doodsoorzaken heb ik daarom vooral (achteraf) verkregen uit gesprekken en interviews met nabestaanden, ouderen en bepaalde experts zoals artsen, *duman* ('ritueel specialisten') en personen als Eveline Timmer, die we verderop nog tegen zullen komen. Het verslag hiervan krijgt relatief weinig ruimte in de straks volgende hoofdstukken. Desalniettemin dragen ook deze bevindingen in belangrijke mate bij aan de contextschets van het onderzoek. Niet in de laatste plaats omdat de wijze van sterven en de doodsoorzaak (goede of slechte, natuurlijke of onnatuurlijke dood) een belangrijke rol spelen in de zorg voor en het zielenheil van de overledene, alsmede in het rituele proces van breken en binden van de nabestaanden.

Om het doen en laten van deze (potentiële) nabestaanden en hun achterliggende percepties goed-genoeg (Scheper-Hughes 1993: 28-32) te kunnen doorgronden, dienen we ten slotte nog eenmaal verder terug of achteruit te gaan, namelijk in het verleden of de geschiedenis van de onderzochten, en hun collectieve en individuele beleving hiervan. Hoewel individuen geen willoze *cultural dopes* of *dupes* zijn, wordt hun handelen (deels) bepaald door abstracte structuren als cultuur, religie, traditie, historie en samenleving. De Franse socioloog Pierre Bourdieu introduceerde de begrippen veld (*champ*), zoals kunst, politiek of wetenschap, en habitus om de wisselwerking tussen het individuele handelen en deze bovenindividuele structuren te begrijpen. Op soortgelijke wijze ontwikkelde zijn Britse collega Anthony Giddens zijn structuraaltheorie, waarmee hij simpelgezegd aangeeft dat menselijk handelen (*agency*) en bovenindividuele structuren elkaar veronderstellen en vormgeven. Structuren beperken individueel handelen, maar zijn tegelijkertijd bronnen van macht, kapitaal (Bourdieu) zingeving en kennis. Handelende actoren op hun beurt 'maken' of veranderen die structuren of houden ze in stand. Habitus is een vergelijkbaar samenspel. Mensen ontwikkelen (vaak onbewust) in verschillende velden een duurzame manier van waarnemen, denken en handelen, waarmee ze zich staande kunnen houden en verder kunnen komen. Bourdieu (1990: 56) beschouwt habitus daarom ook wel als *embodied history*, een soort geïnternaliseerde 'tweede natuur'.

Doodscultuur als onderdeel van grotere verbanden als samenleving en religie zouden we als een veld kunnen beschouwen, waarin handelende actoren zo'n habitus ontwikkelen. Hoewel habitus gesitueerd is in het heden, en het samenspel tussen structuur en *agency* in het hier en nu plaatsvindt, is ook het verleden (in de vorm van bijvoorbeeld iemands symbolisch, cultureel of sociaal kapitaal) onderdeel van deze wisselwerking. Bourdieu's *embodied history* is met andere woorden intergenerationeel en wel zodanig dat het ook de levens van voorouders bevat. *Embodied history* wordt sowieso voortdurend opnieuw 'verteld' of beleefd (cf. Ghorashi 2003). Wanneer we, zoals mijn streven is, Afrikaans-Surinaamse percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw willen begrijpen is het derhalve bijzonder zinvol, misschien wel noodzakelijk om ook het verleden, dat wil zeggen de geschiedenis van de betreffende onder-

zoekspopulatie in ogenschouw te nemen. Dit is uiteraard een selectieve exercitie. Ik heb me moeten beperken tot de mijns inziens meest relevante gebeurtenissen – ik schrijf immers geen historisch boek over dood en rouw. Met name het eerste deel van dit proefschrift, ‘Identificaties & Attitudes’, heeft een sterk historische insteek, waarbij overigens de doorwerking in het heden uitgebreid aan bod komt (geen ‘dode geschiedenis’, maar eerder geschiedenis als ‘levende-dood’). Vóórdat we hiertoe overgaan, wil ik eerst even teruggaan naar de eerste weken van mijn veldwerk, waarin de maatschappelijke onvrede over ’s lands economisch-politieke beleid ontaardde in een enorm volksprotest en herinnerde aan de kritieke toestand van vóór de coup in 1980. De wanhoop was groot, de verwachtingen waren gespannen – een Surinaamse Lente?

Hoop doet leven: over opstand, *pinaren* & voortbestaan

De crisissituatie op de drempel van het nieuwe millennium vertoonde inderdaad overeenkomsten met die van vóór de coup. Politieke verdeeldheid en financieel-monetair wanbeleid tartten ’s lands bestuur en de zo kwetsbare, importafhankelijke economie raakte meer en meer in het slop. De zittende regering-Wijdenbosch had daarbij zijn eigen geldverslindende en volgens sommigen ronduit megalomane prestigeprojecten, zoals de (Chinese) volkswoningbouw, de asfaltering van Groot-Paramaribo en vooral de bouw van twee bruggen over de Coppename- en Surinamerivier, die een enorm beslag legden op de toch al schaarse middelen (Buddingh’ 2000: 402). De kiem voor de recessie en de groeiende maatschappelijke onvrede was wellicht al eerder gelegd, maar de coalitie onder leiding van president Wijdenbosch leek niet in staat of van zins het tij te keren (Buddingh’ 2000: 386*ff.*). Integendeel, de overheidsfinanciën dreigden totaal te ontsporen. De pogingen om de ontevredenheid in de samenleving af te kopen met verhogingen van ambtenarsalarissen en ouderdomsuitkeringen leidden tot niets. De oplopende inflatie en devaluatie van de Surinaamse gulden verzwakten de koopkracht van burgers alleen maar verder. Bovendien waren belangrijke overheidsvoorzieningen als onderwijs en gezondheidszorg ernstig aangetast. Het Staatsziekenfonds functioneerde bijvoorbeeld amper en ziekenhuizen raakten in problemen, waardoor patiënten verplicht werden contant te betalen of in geval van onvermogen onbehandeld huiswaarts te keren. Justitie en Politie hadden tot overmaat van ramp door verscheidene dwalingen hun krediet bij de bevolking grotendeels verspeeld. “[D]e opeenstapeling van incompetentie, corruptie en wanbeheer [ondermijnde uiteindelijk] het vertrouwen van de samenleving in haar regeerders volledig”, concludeert Buddingh’ (2000: 387) dan ook. En dat bleef niet zonder gevolgen.

De gezamenlijke oppositie had zich reeds georganiseerd in een brede beweging: het Gestructureerd Samenwerkingsverband. Hierin participeerden naast politieke oppositiepartijen ook de vakbeweging en het verenigde bedrijfsleven. In de roerige Surinaamse Lente van 1999 sloten steeds meer organisaties zich bij het Samenwerkingsverband aan. Het verzet tegen de regering groeide en kwam in mei 1999 in een stroomversnelling nadat de Surinaamse gulden

in enkele dagen met veertig procent in waarde was gedaald, wat bijna een halvering van de koopkracht betekende (Brave 1999; Buddingh' 2000: 388, 405-406). Het protest van het Ge-structureerd Samenwerkingsverband culmineerde in een volksofstand. In dagelijkse betogingen eiste men het aftreden van president Wijdenbosch. De demonstraties in het centrum van Paramaribo groeiden uit tot massabijsenkomsten, waaraan tienduizenden burgers deelnamen (Brave 1999; Buddingh' 2000: 388). 'Zuiplap' Wijdenbosch, Bosje, moest samen met zijn 'boeven en moordenaars' vertrekken. Had men drie jaar eerder nog optimistisch geroepen 'We want Bosje!' en 'Bosje komt zo!', nu scandeerde men 'Bosje go home!' en 'Bosje mus' go!'. Spandoeken droegen dezelfde leuzen of waren voorzien van strijdvaardige kreten als 'Nu of nooit' en 'Een verenigd volk zal altijd overwinnen'. Naarmate het aftreden langer op zich liet wachten werden de betogingen en het politieoptreden tegen de demonstranten grimmiger. Een als president Wijdenbosch verklede pop werd fanatiek gestompt, geslagen en in brand gestoken. In de proteststoet werd een zwarte doodskist megedragen. In de laatste meidagen van het protest kwam de "kopgroep van de mars strijdhoussend op z'n Zuid-Afrikaans bij het presidentskabinet [aan]" (Brave 1999). De metalige klappen op potten, pannen en blikken zetten de onvrede keihard luister bij. Bosje's dagen leken geteld.

Maandag 31 mei stonden er, volgens verschillende media, tussen de vijftig- en honderd-duizend betogers op straat. Een grove schatting, maar het was de grootste demonstratie in de geschiedenis van Suriname (Brave 1999). De volgende dag sprak een meerderheid van de Nationale Assemblee (het parlement) een motie van wantrouwen uit. Meneer de president liet zich echter niet zomaar afzetten. Pas in de tweede week van juli, na aanhoudende protesten, stakingen en tanende steun binnen de eigen Nationale Democratische Partij (NDP), riep Wijdenbosch vervroegde verkiezingen uit. De datum van de stembusgang werd na veel getouwtrek op 25 mei 2000 vastgesteld, een jaar eerder dan de reguliere datum.¹⁰ De al meerdere malen aangehaalde journalist Iwan Brave sluit zijn beschouwing over de volksofstand euforisch af:

Alle rassen vonden elkaar in de Surinaamse Lente, die toch nog vóór het nieuwe millennium is aangebroken. De angst uit de militaire jaren tachtig is weggespoeld. Onder de jonge broze democratie is een eerste stevige pilaar geplaatst. Eigenhandig door het volk. Als er iets wankelt, dan is het de NDP, een bolwerk van list, bedrog, volksverlakterij en valse predikers. Halleluja!

De vraag is of het volk zélf Brave's optimisme kan (blijven) delen, want met het aftreden van Wijdenbosch kwam niet zomaar een einde aan de dodelijke politiek van de oude partijen en de voortdurende verarming van grote delen van de bevolking.

¹⁰ Met name oppositiepartijen hadden de verkiezingen graag eerder gezien. Volgens de coalitie zou dat echter om 'technische redenen' niet haalbaar zijn. 'Ingewijden', commentatoren en tegenstanders noemden een andere reden, die had te maken met de bouw van de brug over de Surinamerivier. Deze zou ergens in april/mei 2000 door Ballast Nedam worden opgeleverd. De verkiezingsdatum van Wijdenbosch zou zijn ingegeven door zijn wens de brug te openen tijdens de verkiezingscampagne, in de hoop op electoraal voordeel (zie ook Buddingh' 2000: 390; 'Verkiezingen in Suriname in mei' in *NRC* van 16 juli 1999).

Bosje is dood! Lang leve...

Natuurlijk leidde de nederlaag van Wijdenbosch en de zijnen tot een tijdelijke hallelujastemming en een zekere overwinningsroes. Dit kwam het duidelijkst tot uiting bij de stembusuitslag een jaar na de massale demonstraties. De verkiezingen betekenden een daverende overwinning voor Nieuw Front, een alliantie van (oude) oppositiepartijen, dat 33 van de 51 parlementszetels behaalde. Wijdenbosch sleepte met zijn nieuwe Democratisch Nationaal Platform 2000 (DNP 2000) slechts twee zetels in de wacht. Het Surinaamse electoraat had hem flink afgestraft voor zijn desastreuze beleid. In en rond het partijcentrum van de Nationale Partij Suriname (NPS), een van de winnende Nieuw Front-partijen, heerste kort na het bekend worden van de eerste verkiezingsresultaten een feeststemming. Onder uitbundig zingen en dansen werd een doodskest Grun Dyari binnengedragen.¹¹ Uitgelaten aanhangers dromden zich rond de kist, waarop een bord was geprikt met de woorden: ‘Bosje is dood’ (Brave 2000).¹²

Net ná deze verkiezingen arriveerde ik voor een tweede veldwerkperiode in Suriname. Ik verwachtte iets van de hier beschreven euforie onder mijn informanten, bekenden en vrienden terug te vinden. De reactie was echter gelaten, zelfs wat achterdochtig; moe en murw door de politieke praatjes werd vooral geanticipeerd op een gebrek aan daadkracht van de ‘nieuwe’ politieke leiders. Velen leken al gedesillusioneerd vóóordat de regering-Venetiaan überhaupt was aangetreden (medio augustus 2000). Zelfs degenen die op Vene’s NPS hadden gestemd, hartstochtelijk voor de overwinning hadden ‘gekraakt’ of als *stonfutu* (steunpilaren) en ‘propagandeurs’ opgetreden hadden om stemmen te winnen, hadden weinig fiducia in een omwenteling of verbetering van ‘s lands armzalige situatie. ‘Nieuw Front, zelfde stront’, reageerden bijvoorbeeld de dragers en delvers van de verschillende begraafplaatsen die ik regelmatig bezocht. Zij verwoorden hiermee het wantrouwen en de ontgoocheling van vele stads- en dorpsgenoten, die een jaar eerder nog strijdlustig hadden meegelopen in de dagelijkse proteststoet. Bosje was weliswaar ‘dood’, maar de ‘nieuwe’ (‘oude’) leiders hadden weinig ‘lekkers’ voor het volk in petto. De angst voor saneringsmaatregelen á la ‘sap’, zoals het Surinaams Structureel Aanpassings Programma in de volksmond werd genoemd, stak men niet onder stoelen of banken. “*Sari, Angri nanga Pina*” (“Verdriet, Honger en Armoede”) vatte een van de *dragiman* (draggers) het programma snedig samen (zie ook Breeveld 1993).¹³ Van een ‘Surinaamse Lente’

¹¹ Grun Dyari (Groen Erf) is de naam voor het terrein van het NPS-partijcentrum. Groen is de partijkleur van de NPS.

¹² Brave (2000) deed verslag van de uitslagen en gebeurtenissen in het Nederlandse tijdschrift *De Groene Amsterdammer*. De Surinaamse media besteedden uiteraard uitvoerig aandacht aan de verkiezingsuitslag en de hierop volgende uitbundige viering. Veel van mijn informanten maakten nadien vooral melding van de lijkkest met het opschrift ‘Bosje is dood’.

¹³ De regering-Venetiaan had in een vorige regeerperiode (1991-1996) het geduchte aanpassingsprogramma eigenhandig, dat wil zeggen zonder hulp van uitvoerders als de Wereldbank en het Internationaal Monetair Fonds, ingevoerd. President Wijdenbosch had het programma vervolgens enkele maanden na zijn aantreden (1996) weer stopgezet (zie Buddingh’ 2000: 401-402; Kruijt & Maks 2004). De ‘begraafplaatsmannen’ uit mijn onderzoek waren overigens bijzonder gevat in het omzetten van acroniemen. Zo werd Bosje’s nieuwe partij DNP 2000 al snel omgedoopt tot *Dede Nanga Pina* (Dood En Armoede) of *Dansi Nyan Prisiri* (Dan-

was weinig (meer) te bespeuren. Het gros van de bevolking probeerde zo goed en zo kwaad als het ging ‘lekker’ door te leven of gewoonweg te overleven. De economische en maatschappelijke crisis, die zich al begin jaren negentig (of eerder) had ingezet, smaakte bitter en liet diepe sporen na in *switi* Sranan (Zoet/Heerlijk Suriname). Het land is steeds meer gaan lijken, in de negatieve zin des woords, op de Caribische en Latijns-Amerikaanse samenlevingen, waarmee het zich nooit erg heeft willen identificeren (zie *e.g.* Buddingh’ 2000: 402ff.; Jacobs 2000; Kruijt & Maks 2002).

Latijns-Amerikaanse toestanden, polarisatie & epidemiologische tweedeling

In 1998 publiceerde de Wereldbank het rapport *Suriname: A Strategy for Sustainable Growth and Poverty Reduction*. De conclusie luidde dat Suriname’s economie een van de meest verstoorde en slechtst presterende in de regio was (Buddingh’ 2000: 394). De economische malaise blijkt bovendien van structurele aard. Het gevolg is een aanhoudend en omvangrijk proces van verarming en informalisering (Kruijt & Maks 2002: 247). Hoewel systematisch onderzoek naar Surinaamse armoede, verpaupering en marginalisering pas recentelijk op gang gekomen is en harde cijfers nog maar mondjesmaat voorhanden zijn, komen bestaande publicaties op dit gebied allemaal tot dezelfde slotsom: Suriname kan thans gerekend worden tot een van de armste landen van de regio, zelfs van het westelijk halfrond (Egger 1996; Menke 1998; Buddingh’ 2000; Jacobs 2000; ABS 2001; Van Dijk 2001; Martin 2001; Vos, De Jong & Dijkstra 2001; Kruijt & Maks 2002; De Vries Robbé 2005). De schattingen en enkele cijfers die beschikbaar zijn, schetsen inderdaad een vrij schokkend beeld. Zo verrichtte Menke (1998) een survey onder vierhonderd huishoudens in Groot-Paramaribo. Hij berekende de inkomensarmoede op zeventig procent.¹⁴ Een rapport van het Algemeen Bureau voor de Statistiek (ABS) uit 2001 kwam tot de conclusie dat het percentage arme personen in Groot-Paramaribo in drie decennia is gestegen van 21 tot 65 procent.¹⁵ Stichting Planbureau Suriname berust zich in haar *Meerjaren Ontwikkelingsplan 2001-2005* onder meer op de gegevens van het ABS (2001) en stelt onomwonden vast dat door de sociaal-economische crisis van de laatste jaren de levensstandaard van vele gezinnen nog meer achteruitgegaan is en dat zowel het percentage arme huishoudens als arme personen in de periode 1969-2000 meer dan verdubbelde.¹⁶

Een zorgwekkende en ‘typisch’ Latijns-Amerikaanse ontwikkeling is daarbij dat de verdeling van welvaart en armoede steeds meer polariseert. Vooral de eertijds omvangrijke stedelij-

sen Eten Plezier). Het laatste predikaat viel ook Bouterse’s NDP ten deel, ofwel de *Nyan Dringi Partij* (Eten Drinken Partij), waarmee men verwees naar de zelfzuchtige zakkenvullerij en machtsongor van bepaalde politici.

¹⁴ Menke nuanceert deze schatting overigens door te wijzen op de onderschatting van aanvullende inkomens (hosselen) en andere verdiensten uit informele activiteiten. Zo’n nuancering ontbreekt in het eerder aangehaalde rapport van de Wereldbank uit 1998 (zie Kruijt & Maks 2002).

¹⁵ Het betreft de periode 1968/1969-1999/2000. ‘Arm’ is geïndiceerd via ‘voedselarmoede’, ofwel de kosten van een basisvoedingspakket bestaande uit de minimale behoeften aan voedsel volgens de standaarden van de WHO/FAO.

¹⁶ Zie <http://www.planbureau.net/mop%20final.htm>.

ke midden- en arbeidersklasse is zwaar getroffen door de economische neergang. Kruijt & Maks (2002: 246) stellen dat “een groot contingent verpauperde leden” uit deze sociaal-economische laag van de bevolking terecht is gekomen in “de maatschappelijke onderklasse”. Sommige informanten spraken over de (soms puissant rijke) ‘elite’ of *gudusma* (rijkelui) enerzijds en de *poti* (armelui) of *tye poti* (zeer armen, paupers) anderzijds. Tussen deze twee uitersten is nagenoeg een heel segment relatief welvarende burgers weggeslagen. De polarisatie doet zich schrijnend gelden op het terrein van de volksgezondheid en hygiëne. De “fragmentering van de traditionele klassenstructuur”, door een “desintegratie van de stedelijke midden- en arbeidersklasse” (Kruijt & Maks (2002: 254) en parallelle processen van verpaupering en (extreme) verrijking, heeft mijns inziens geleid tot een betrekkelijk nieuw fenomeen in de Surinaamse samenleving, namelijk dat van een ‘epidemiologische tweedeling’ (*cf.* Scheper-Hughes 1993).

Zo dreigt de gezondheidszorg door de hoge kosten en een gebrekkig ziekenfondssysteem voor steeds meer Surinamers ontoegankelijk te worden (zie *e.g.* Buddingh’ 2000: 387, 407-408), terwijl een klein deel beter gesitueerden voor medische zorg en voorzieningen zijn toevlucht zoekt tot particuliere instellingen of het buitenland. Hoewel ook op dit gebied weinig studie is verricht en nog minder (betrouwbare) cijfers te vinden zijn, wijzen verscheidene rapporten en documenten meer of minder expliciet op een verslechterende volksgezondheid, problemen in de gezondheidszorg, ‘epidemiologische tweedeling’ en verwante ontwikkelingen.¹⁷ Verscheidene interviews met deskundigen in het veld bevestigen de (voorzichtige) aanname dat bepaalde ziektebeelden en doodsoorzaken (in toenemende mate) armoede- en klas-segerelateerd zijn.¹⁸ In sommige gevallen wordt daarbij nadrukkelijk gesproken in termen van ‘risicogroepen’, zoals kinderen (diaree, ondervoeding) en alleenstaande (tiener)moeders (seksueel overdraagbare aandoeningen, reproductieve gezondheid). De groeiende groep verarmde, alleenstaande bejaarden baart eveneens zorgen (slechte voedingstoestand, sociale dood). In het geval van bepaalde infectie-/virusziekten, zoals hiv/aids, lijkt er bovendien een correlatie

¹⁷ Ik heb me hierbij vooral gericht op verschillende rapporten en documenten van het Ministerie van Volksgezondheid en haar subdepartementen of deelprojecten als het Bureau voor Openbare Gezondheidszorg (BOG), Afdeling Epidemiologie en Pro Health. Verder heb ik studies van het Pan American Sanitary Bureau, Regional Office of the World Health Organization (WHO)/Pan American Health Organisation (PAHO), de Medische Zending Suriname en de Vereniging van Verpleegkundigen in Suriname (VVS) geraadpleegd. Op het gebied van seksuele en reproductieve gezondheid heb ik me verder gewend tot documenten en onderzoeken van de Stichting Lobi (een ngo) en voor gegevens over hiv/aids heb ik me gericht op speciale studies van de PAHO, het Nationaal AIDS Programma en het Nationaal SOA/HIV Programma (Ministerie van Volksgezondheid/Dienst Dermatologie) en de Stichting MAMIO Namen Projekt (eveneens een ngo). Ten slotte waren de rapporten van Krishnadath & Caffé (1991), Terborg (1991) Hanekamp (1992), O’Carroll *et al.* (1994), Bakker (1996), Del Prade *et al.* (1998) bijzonder waardevol. De geraadpleegde studies en rapporten zijn te vinden in (een aparte sectie van) de bibliografie bij dit boek.

¹⁸ De volgende personen (in willekeurige volgorde) hebben mij een of meerdere malen te woord gestaan: Wim Bakker (arts, ‘radiodokter’), dhr. Grunberg (arts/medisch directeur Stichting Lobi), professor Vrede (patholoog-anatoom Academisch Ziekenhuis), Carmen Scholsberg (gezondheidswerkster, borstvoedingdeskundige BOG), Wilma Doorenkamp (verloskundige), Willy Alberga (Mamio Namen Project), Muriël van Russel (Stichting Maxi Linder), Jenny Simons (voorzitster Nationaal Aids Programma) en Heynes Landveld (Odany Jewa, kruidengeneeskunde). Ik dank hen allen voor de medewerking.

te bestaan tussen etniciteit en klasse, hoewel we hier bijzonder voorzichtig mee moeten zijn (zie *e.g.* Eriksen 2002: 8). Met name onder de lage-/onderklasse Creolen en Marrons is een relatief hoog percentage hiv/aids-geïnfecteerden te zien.¹⁹



Afbeelding 1: Wateroverlast Paramaribo-Centrum (Yvon van der Pijl)

Op het gebied van hygiëne en sanitaire voorzieningen is de tweedeling wellicht het zichtbaarst. Met name wateroverlast, als gevolg van slechte (open) riolering en gebrekkige afwatering, vormt een serieus probleem voor de stedelijke bevolking van Paramaribo. Volgens een onderzoek van Jacobs (2002) is het in bepaalde wijken als Pontbuiten, Winti Wai, Latour, en Hanna's Lust bijzonder slecht gesteld met cruciale infrastructurele en sanitaire voorzieningen. Het betreft zogenoemde volkswijken, waar betrekkelijk veel arme Creolen en Marrons gehuisvest zijn. De studie geeft aan dat er een directe relatie bestaat tussen wateroverlast en gevaar voor de volksgezondheid, vooral als gevolg van met fecaliën besmet regen- en oppervlaktewater. Ziekten en verschijnselen als diarree, braken, hoesten, koorts, ziekte van Weil, huid- en wormziekten (*filaria*, *bilharzia*) werden door Jacobs' respondenten veelvuldig genoemd (naast een algemeen gevoel van onbehagen door beperkte bewegingsvrijheid, materiele schade aan de behuizing en gevaarlijke situaties door aanwezigheid van kaaimannen, slan-

¹⁹ Verschillende bronnen wezen me hierbij op het risico van 'vertekening': met name Creolen zouden zich eerder of 'makkelijker' laten testen, wat tot een hogere respons en percentage Creoolse geïnfecteerden in onderzoeken zou kunnen leiden. Er bestaat sowieso een behoorlijke mate van terughoudendheid in het hanteren van etniciteit als variabele in studies naar gezondheid, ziekte, doodsoorzaken en mortaliteit.

gen, ratten en ander ongedierte).²⁰ Tijdens mijn verblijf in 1999 en 2000, dat deels samenviel met Jacobs' onderzoek, vormden de wateroverlast en de daaraan verbonden gezondheidsrisico's een aanzienlijk probleem. Vooral tijdens de regentijd bleef het water na een flinke tropische hoosbui langdurig op de erven en in de straten staan. De overlast deed zich overigens ook veelvuldig buiten de door Jacobs onderzochte wijken voor en beperkte zich niet louter tot de zogenoemde volkswijken. Desalniettemin zijn de (*tye poti*) een groter slachtoffer, omdat zij niet of nauwelijks toegang hebben tot alternatieve oplossingen wanneer de overheid bij de zorg voor en het onderhoud van publieke voorzieningen in gebreke blijft. Bovendien bevinden zij zich, volgens de arts Wim Bakker, sowieso al in een achterstandspositie:

De riolering in Paramaribo-Noord ['elitebuurt'] is vrij goed geregeld. Je hebt wel overstromingen, maar die zijn alleen in perioden van zware regenbuien en daarna trekt het weer weg... Maar die volksbuurten, die zijn vaak gebouwd in kommen, die eigenlijk nooit bebouwd hadden mogen worden [...] en dan komen daar de arme mensen en dat zijn de gebieden waar dan dagenlang water blijft staan [...] gecombineerd met slechtere sanitaire voorzieningen... Dus ze hebben geen septic tank, maar open plees of helemaal niks, waardoor het risico van contact met besmet water groter wordt. En behalve dat, hebben de rijkere vaak meer insulatiemogelijkheden om zichzelf te beschermen, waardoor ze minder risico's lopen.

De polarisering van gezondheidsrisico's is naarmate de staatskas in de jaren negentig leger raakte, dramatisch versneld. Trenchen, riolen, goten, afwateringsslootjes en -kanalen zijn inmiddels ernstig verwaarloosd of verontreinigd.²¹ En ook andere openbare voorzieningen laten te wensen over.²² Zo functioneerde de vuilophaaldienst ten tijde van mijn onderzoek bijzonder gebrekkig. Als gevolg van stakingen (omdat salarissen niet werden uitbetaald) bleef huis- en ander afval regelmatig dagen en op bepaalde plekken soms weken aan de straat staan. Stankoverlast, ongedierte, verontreiniging van oppervlaktewater en allerlei hygiënische ongemakken waren het gevolg.

De verloedering was eind jaren negentig van de vorige eeuw een duidelijk waarneembaar onderdeel geworden van het straatbeeld en het dagelijkse bestaan van steeds meer *fotosma* en bleek, ondanks de poging 'lekker te leven', steeds moeilijker te verhullen of te vermijden. "Het leven in Paramaribo, de kwaliteit ervan, is bijna ondragelijk geworden", aldus Wim Bakker. Hij wees daarbij op de gevolgen van "die grote urbanisatie".²³ "De infrastructuur van de

²⁰ Ook werd de sterk in opkomst zijnde infectieziekte dengue (knokkelkoorts) met wateroverlast in verband gebracht. Volgens arts Wim Bakker zijn sommige van deze ziekten een "comeback" aan het maken.

²¹ Dat het waterprobleem onverminderd voortduurt bewijst het artikel 'Overvolle trenchen sieren Pontbuiten' in *Dagblad Suriname* van 9 oktober 2006, waarin bewoners klagen over jarenlang achterstallig onderhoud, verstopte kokers en "eeuwigduurende overvolle trenchen".

²² Wim Bakker besteedde er enkele jaren geleden een paginagroot artikel aan in het zaterdagkatern 'Kompas' van *De Ware Tijd*: 'Ongezonde situaties bedreigen het leven' (29 januari 2000). In het artikel bespreekt hij naast wateroverlast ook andere, milieugerelateerde gezondheidsbedreigingen die bijvoorbeeld veroorzaakt worden door zwerfvuil en de ophoping van afval. Volgens de arts wordt elke stadsbewoner hiermee geconfronteerd, maar lopen 'volksbuurtbewoners' van wijken als Land van Dijk, Latour, Winti Wai en Menckendam een verhoogd risico.

²³ Bakker doelde hiermee vooral op het migratieproces van Marrons uit het binnenland naar de stad, dat als gevolg van de binnenlandse oorlog in de jaren tachtig en negentig van de vorige eeuw behoorlijk massale vormen heeft aangenomen en sindsdien blijft doorgaan (zie *e.g.* ook Kruijt & Maks 2002: 246).

stad kan het niet meer aan!”, meende hij. “Het afval dat overal ligt, die ziektes die daardoor verspreid worden en vooral ook de criminaliteit... dat zijn allemaal verschijnselen, die met de huidige situatie en rechtstreeks met sterven te maken hebben”, sprak Bakker bezorgd uit. Hiermee raakte de arts aan een ontwikkeling die nauw verbonden is met die van verpaupering en armoede, namelijk die informalisering en toenemende of nieuwe vormen van criminaliteit.

Informalisering & criminaliteit

“Door de grote armoede, de gebrekkige sociale voorzieningen en het tekort aan formele werkgelegenheid, ging de Surinaamse bevolking op zoek naar allerhande meer of minder legale economische bezigheden (hosselen) die zich buiten de formele economie afspeelden om toch aan inkomsten te komen”, schrijft De Vries Robbé (2005: 305). Veelal betreft het dan, volgens deze antropoloog, kleinschalige, parttime hoeselactiviteiten die het schamele inkomen uit een formele betrekking (vaak bij de overheid) of pensioen moeten aanvullen. Ik kan zijn bevinding onderstrepen. Een aanzienlijk deel van mijn informanten-, kennissen- en vriendenkring kwam niet of moeilijk rond van het formele (ambtenaren)salaris, dat ze door *lanti* (overheid) of een andere werkgever uitgekeerd kregen. Velen hoeselden door allerhande nevenactiviteiten, naast of tijdens hun formele baan, een aanvullend inkomen bij elkaar.²⁴ We zullen verderop in dit boek zien dat de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur in zekere zin gebaat is bij deze toestand, maar dat hij door ‘s lands verslechterende economische situatie ook industrieachtige vormen aanneemt en snel commercialiseert.

Hosselen is, leerde ik al snel, een wijdverspreide, vrij onschuldige Surinaamse overlevingsstrategie. “Te-der-een doet het!”, verzekerde een hoge ambtenaar me. Een kleiner deel van de (stedelijke) bevolking zoekt zijn heil in een wat minder onschuldig, grijs of illegaal circuit. Belastingontduiking, (tweedehands) autohandel, drugscriminaliteit, goudwinning en daaraan verbonden witwaspraktijken (bijvoorbeeld via een snel groeiend aantal casino’s) blijken binnen dit circuit bijzonder lucratieve activiteiten. Ze krijgen de laatste jaren steeds meer aandacht in het (kwalitatieve) onderzoek naar informalisering en criminalisering (zie *e.g.* Heemskerk 2000; Hoogbergen, Kruijt & Polimé 2001; Kruijt & Maks 2002; De Vries Robbé 2005). De impact van deze veelal illegale activiteiten en allerhande *backyard*-bedrijvigheid op de Surinaamse samenleving en economie is enorm, en zorgt er zelfs voor dat de armoede in zekere zin wordt ‘gedempt’ (Kruijt & Maks 2002). Minder (academische en politieke) aandacht gaat er uit naar kleinere criminaliteit en verwante zaken, terwijl juist deze praktijken ‘de man en de vrouw van de straat’ zo bezighouden.

Roofovervallen, diefstal, straatgeweld, prostitutie en kleinschalige drugshandel voorzien een onbekende hoeveelheid *fotosma* in een aardig (aanvullend) inkomen. Hun activiteiten bezorgen een groot deel van de stadsbevolking flinke overlast en toenemende gevoelens van

²⁴ De ‘hosselaars’ komen uit alle lagen van de bevolking: van lage ambtenaren (*lantiman*) zoals wachters, die bijvoorbeeld bijverdienden met taxi-rijden, tot gepensioneerden, die loten verkochten, en universiteitsmedewerkers, die met *consultancy*-werkzaamheden hun inkomen aanvulden.

onveiligheid. In een onderzoek van de Dienst Criminele Informatie Verzorging (Wills 1999) wordt opgemerkt dat de zware roofovervallen die eind jaren negentig van de vorige eeuw in en rond Paramaribo zijn gepleegd een duidelijke maatschappelijke onrust teweeg hebben gebracht, waarbij vooral de ‘verruwingsgraad’ een escalerend effect heeft gehad op de onrustgevoelens. Over de daders meldt het rapport dat deze vooral afkomstig zijn uit de Creoolse en Marrongemeenschappen, in het bijzonder die van de volksbuurten Flora, Ramgoelan, Abra-broki en Sophia’s Lust. De overvallers, signaleert de opsteller van het rapport verder, komen veelal uit eenoudergezinnen (moeder en kinderen), waarvan de sociaal-economische situatie slecht is te noemen. Zowel de politie als de burgerij (met name de kleine middenstand, die relatief vaak het slachtoffer is) ziet zich de afgelopen jaren steeds vaker geconfronteerd met deze vorm van criminaliteit. Roofovervallen met een dodelijke afloop (voor dader of slachtoffer) waren ten tijde van mijn onderzoek geen uitzondering en hielden de gemoederen van de inwoners van Paramaribo behoorlijk bezig. Vooral het steeds gewelddadigere karakter en toenemende gebruik van (zware) wapens baarden zorgen, evenals de gebrekkige armslag van Politie en Justitie.²⁵ Zij werden (en worden) in preventie en bestrijding gefrustreerd door een gebrek aan middelen en menskracht. “De snel verslechterende algemene sociaal-economische toestand had ook zijn weerslag op het KPS [Korps Politie Suriname]”, meldt het Strategisch Businessplan 1999-2003 van de KPS (1999: 14) bijvoorbeeld zonder veel omwegen. Santokhi (2001: 13) signaleert eenzelfde ontwikkeling:

The consequences of the economical decline let the insecurity and feelings of insecurity become higher in a society, that could not be controlled adequately by the police. The worsening of the economical situation also provided new forms of criminality [...]

Vooralsnog heeft de politie geen adequate strategieën ontwikkeld om deze nieuwe vormen van meer of minder zware criminaliteit te beheersen of te bestrijden, concludeert Santokhi. Het is onder dit soort omstandigheden dan ook niet vreemd dat de maatschappelijke onvrede en apathie groeien (in plaats van afnemen, zoals de ‘Surinaamse Lente’ wellicht beloofde).

Een grote groep burgers is gemarginaliseerd of voelt zich kansloos, ongezond, onveilig en bedreigd in een stad, waar langdurig bestaande klassenstructuren uiteenvallen en de sociale cohesie dreigt te verbrekken. Het wantrouwen in publieke veiligheids- en gezondheidsinstellingen, in de democratie en de rechtstaat is bovendien groot, zelfs overweldigend volgens Kruijt & Maks (2002: 254-255), wat voor hen een van de bewijzen vormt dat Suriname af-

²⁵ Een dramatische toename van dit soort criminele activiteiten was, volgens bepaalde ingewijden, (nog) niet aangetoond. Zij spraken vooral van een ‘verruwing van de criminaliteit’. Bronnen spreken elkaar echter tegen. Ook hier geldt weer dat systematisch (kwantitatief) onderzoeksmateriaal schaars is (of niet openbaar). De trends die ik voorzichtig signaleer, werden bevestigd door enkele studies/rapporten (Wills 1999; Santokhi 2001; KPS 1999) en interviews met verscheidene experts in het veld (in willekeurige volgorde): commissaris Santokhi en dhr. Ong-A-Kie van het Korps Politie Suriname (KPS), inspecteur Arduin (Narcotica Brigade Suriname), inspecteur Lala (Recherche Geijersvljijt), Ulrich Wills (Dienst Criminele Informatie Verzorging, DCIV), onderinspecteur Lachman (afdeling onderzoeksdienst) en John S. Saharie (Moiwana ’86, mensenrechtenorganisatie). Ik dank hen allen voor de medewerking.

glijdt naar Latijns-Amerikaanse toestanden (met als reële consequentie de opkomst van anti-politieke krachten en neo-populistisch leiderschap).

Zeker in de tweede periode van mijn veldwerk (juni-december 2000) ben ik me meer gaan verdiepen in de hier geschetste processen van verarming, informalisering, criminalisering, onbehagen en onveiligheid. Behalve dat ik een goed beeld wilde hebben van de context van mijn onderzoek (locatie en populatie), was de achterliggende vraag of en hoe deze ontwikkelingen de percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw van mijn onderzoeksgroep zouden beïnvloeden. Net als andere Surinaamse bevolkingsgroepen leed een aanzienlijk deel van de Afrikaans-Surinaamse bevolking in meer of mindere mate onder de sociaal-economische crisis, die in de jaren negentig en tweeduizend zo voel- en zichtbaar was. Veel Creoolse gezinnen en individuen (mannen en vrouwen) zagen zich geconfronteerd met een sterk teruglopende koopkracht. Relatief veel Creolen zijn werkzaam in de ambtenarij en het bleek met name voor hen vrij ingewikkeld om met een *lanti*-inkomen nog behoorlijk rond te komen. Vooral steeds meer één-ouder (moeder) gezinnen zijn onder de armoedegrens gezakt en een toenemend aantal vrouwen zet, als sekswerker of buitenvrouw, het eigen lichaam, de seksualiteit, intimiteit of zorg in om de eindjes aan elkaar te kunnen knopen. Zo meldt een studie van het Nationaal AIDS Programma dat:²⁶

[S]treet-based prostitution is thriving. And as the general socio-economic situation deteriorates, there is evidence that many more are forced into prostitution as a means of survival.

Aids, stijger in de doodsoorzakenlijst, is in toenemende mate onderwerp van zorg en aandacht. In het vaktijdschrift *AIDS Weekly Plus* werd halverwege de jaren negentig van de vorige eeuw al een bijzonder somber beeld geschetst van de aids-problematiek en de toestand van het land in het algemeen (Key *et al.* 1995: 23):

AIDS, along with prostitution, civil unrest and economic decay, is now a fact of life in what was once South America's wealthiest country.

Bij monde van enkele medewerkers van het Nationaal AIDS Programma laten de auteurs weten dat vooral Marrons een specifiek probleem vormen: “Epidemiological data indicate that HIV prevalence among this ethnic group is disproportionately high”. Al eerder zagen we dat veel personen uit deze bevolkingsgroep in de verslechterende context van *foto* een moeizaam, soms gevaarlijk bestaan leiden: “ze zitten in Paramaribo helemaal onderaan de maatschappelijke ladder en kampen met hele grote armoede en [allerhande] gezondheidsrisico’s”, stelde bijvoorbeeld Bakker (*cf.* Jacobs 2002). “In Paramaribo zijn de meeste Marrons komen te wonen in de slechte buurten”, concluderen Hoogbergen & Polimé (2002). Het onderzoek van Sanderse (2006) en mijn eigen bevindingen tonen eenzelfde beeld: het is voor velen *pina-*

²⁶ In O’Carrol *et al.* 1994, dl. II ‘Female Sex Worker Project Suriname: An Update’, pp. 4. Zie ook Kromhout (2000, 2001) en Terborg (2002).

ren (ellende/armoe lijden). Het (kinder)sterftecijfer zou bovendien relatief hoog liggen en kansloze Marronjongeren zouden ‘gemakkelijker’ in het illegaal-criminele circuit verzeilen. De sociaal-economische crisis lijkt, met andere woorden, een nog grotere invloed te hebben op deze bevolkingsgroep. De arts Bakker geeft volmondig toe dat de medische zorg voor met name deze Surinaamse burgers slechter en ontoegankelijker is geworden. “Acute beelden, zoals vrouwen die overlijden ten gevolge van bloedingen na een bevalling, dat is toegenomen, omdat gewoon de toegankelijkheid is verminderd en de zorg te duur is om te betalen”.

Verzachting

“Bepaalde aandoeningen en ontwikkelingen [veroorzaken] meer sterfte”, concludeerde Wim Bakker in ons interview over dood en armoede. Toch geven sterftecijfers geen erg afwijkend beeld. Jacobs (2000: 300-301) laat zien dat “door de verslechterde (economische) leefsituatie [...] *over all* niet meer mensen gestorven zijn”.²⁷ En ook Kruijt & Maks (2002: 254) geven aan dat de Surinaamse armoede niet levensbedreigend is. Dit zou volgens deze auteurs komen doordat de armoedesituatie gedempt of verzacht wordt door een viertal gerelateerde fenomenen (Kruijt & Maks 2002: 249ff.), waarvan enkelen al genoemd zijn. Ten eerste, vindt verzachting plaats door de aanwezigheid van een aanzienlijke informele economie en microbedrijvigheid (hosselen en *backyard*-bedrijvigheid). Ten tweede, door het bestaan van een informeel mijnbouw-circuit, met name goudelving in het binnenland, en daaraan verbonden activiteiten, zoals handel, transport, opkoop, verwerking, smokkel. Demping geschiedt, ten derde, door de verdiensten uit het grijze- en drugscircuit. En, ten slotte, door financiële bijdrages (*remittances*) en andere steun van familie uit het buitenland.

Met name dit laatste verschijnsel vormt voor veel ‘gewone’ burgers een belangrijke verzachtende factor en speelt binnen het kader van mijn onderzoek ook een opmerkelijke rol. Verschillende studies wijzen erop dat de armoede in Suriname voor een aanzienlijk deel wordt opgevangen door Nederlandse Surinamers (De Bruijne & Schalkwijk 1994; Schalkwijk 1994; Kromhout 1995; Bröer 1997; Jacobs 2000; Willemsen 2001; Kruijt & Maks 2002). Jacobs (2000: 307) komt tot de slotsom “dat grosso modo één op de drie huishoudens in Paramaribo in min of meerdere mate steun van familie uit Nederland krijgt”. Creolen ontvangen volgens

²⁷ Hij geeft daarbij, met een verwijzing naar cijfers van het ABS uit 1997, wel aan dat sterfte onder de allerarmsten wel hoger zou kunnen zijn. Volgens Widya Punwasi, hoofd van de Afdeling Epidemiologie van het BOG, verschillen Suriname’s sterftecijfers (uit het rapport *Doodsoorzaken in Suriname 2001*) niet van die van andere Caribische landen. Doodsoorzaken- en mortaliteitsonderzoek leveren echter, door bijvoorbeeld onderrapportage van sterfgevallen, niet altijd even betrouwbare cijfers, lieten verscheidene deskundigen uit het medische veld me weten. Volgens sommigen heeft Suriname juist een van de hoogste sterftecijfers in de regio. Registratie, verwerking en rapportage van gegevens verloopt soms erg traag, waardoor een heel recent beeld van sterftecijfers moeilijk te schetsen is. Na de welbekende hart- en vaatziekten, doodsoorzaak nummer één, bezetten ‘externe oorzaken’ (verkeersongevallen en geweld, waaronder moord en zelfmoord) overigens de tweede plaats in de doodsoorzakenlijst van het eerder genoemde rapport uit 2001. Het sterftecijfer van mannen is bovendien veel hoger dan dat van vrouwen. Het BOG is bezorgd over deze trends. Een en ander toont dat er toch ‘iets’ aan de hand is (zie ook het artikel ‘Sterftecijfer mannen veel hoger dan vrouwen in 2001’ in *De Ware Tijd* van 4 december 2003).

zijn bevindingen relatief de meeste steun. Deze bestaat uit geldovermakingen en goederen, zoals levensmiddelen, kleding, schoeisel en (minder vaak) witgoed, meubilair, een fiets of een auto. De laatste jaren lijkt het erop dat de opgestuurde pakketten steeds meer gericht zijn op primaire levensbehoeften, wat volgens Jacobs (2000: 307) op een toenemende armoede wijst. Ik heb niet altijd de inhoud van deze pakketten kunnen bekijken, maar signaleerde eenzelfde trend. Binnen mijn eigen netwerk van informanten, kennissen en vrienden was het ontvangen van dit soort ‘voedselpakketten’ zeker niet ongewoon en, inderdaad, de laatste jaren bijzonder welkom of gewoonweg noodzakelijk. Ik woonde niet ver van Nieuwe Haven, Paramaribo’s belangrijkste terminal voor goederen en containers, waar het inklaren van veel pakketten plaatsvindt. Vlakbij was eveneens een kantoor van Jos Steeman, vervoerder van een groot aantal zeevrachtpakketten tussen Nederland en Suriname (zie ook Jacobs 2000). De omgeving was er een van ‘mensen met dozen’. De familiehulp uit het buitenland is, kortom, belangrijk en voor arme huishoudens essentieel. *Remittances* en de andere genoemde ‘dempingsfactoren’ verzachten, inderdaad, maar creëren ook een ‘nieuwe onderklasse’. Volgens Jacobs (2000: 306-307; in navolging van Bröer 1997) is het namelijk bijzonder aannemelijk dat er een groep zeer armen ontstaat, die geen steun uit *P’tata* (Nederland) ontvangt. Juist de allerarmsten, waaronder een groeiende groep Marrons in Paramaribo, hebben relatief minder familieleden in den vreemde (Jacobs 2000: 302). Wellicht vormen zij die tien procent uit de statistieken van het Algemeen Bureau voor de Statistiek die wel een hoger sterftecijfer kent. Niet iedereen kan immers profiteren van pakketten en geldovermakingen. De ‘echte’ rijkdom of overdaad ligt sowieso buiten bereik.

Paradox of plenty... en andere paradoxen

“*Mi de, Vonne, angri n’e kir’ mi?*” (“Het gaat, Yvon, ik heb geen honger [letterlijk: honger maakt me niet dood]”) is de bijna standaarduitdrukking, waarmee een van mijn hosselende vrienden me sinds ons eerste contact in 1999 op de hoogte houdt. Sporadisch stuurt een van zijn zussen uit Nederland wat euro’s op. Bij zijn moeder in *foto* kan hij altijd terecht voor een bord BBR (bruine bonen met rijst) of rijst-kip, als het een beetje meezit. Van de honger ‘gaan wij niet doodgaan’ werd me regelmatig met een (pijnlijke, licht sarcastische) lach verzekerd. Over Suriname wordt vaak gezegd dat het land zo vruchtbaar is, dat je maar een stok in de grond hoeft te steken of er groeit wel wat eetbaars aan. Het wrange is evenwel dat zo weinigen echt profijt hebben van ‘s lands vruchtbaarheid en overvloed (in de vorm van natuurlijke hulpbronnen en ruwe grondstoffen). Sterker nog, ondanks de grote natuurlijke rijkdom blijft een groot deel van de bevolking arm en is zelfs nog verder verarmd. Dit is wat in de ontwikkelingssociologie en -economie wel de *paradox of plenty* wordt genoemd.²⁸ Net zo paradoxaal is de hier geschetste crisiscontext van voortdurende verpaupering van aanzienlijke delen van de bevolking (inclusief mijn onderzoekspopulatie) en een ongeveer gelijkblijvend sterftecijfer. En

²⁸ Zie ook het achtergrondartikel ‘De Surinaamse ‘paradox of plenty’ in *De Ware Tijd* van 7 juli 2003, waarin uitvoerig ingegaan wordt op deze Surinaamse spagaat of schijnbare tegenstelling.

wellicht nóg paradoxaler is de bevinding dat Paramaribo's doodsindustrie onder deze omstandigheden bijzonder levendig is. Dat laatste is dan niet zozeer het resultaat van een verhoogde mortaliteit – meer mensen die eerder doodgaan – maar van de breedgedragen opvatting dat de dood hoe dan ook 'gevierd' moet worden...

Onderzoek doen, bestaat misschien wel voor een groot deel uit het ontdekken en (willen) ontmantelen van paradoxen, zoals Ernest Gellner eens heeft opgemerkt. Zelfs mijn introductie in het veld was een verwarrende ervaring die gevoed werd door paradoxale gevoelens: Paramaribo stond door het dagelijks aanzwellende volksprotest op zijn kop, bruiste in zekere zin, maar lag tegelijkertijd helemaal plat door de steeds massalere stakingen, winkelsluitingen, een slechte of niet-functionerende publieke dienstverlening en algehele malaise. "Alleen het begraven gaat door", vertrouwde ik mijn dagboek een tikkeltje gegeneerd toe. Het voelde wat ongepast om onder de hierboven geschetste crisismoments en volkswoede verheugd en gerustgesteld te zijn over het gegeven dat mijn onderzoek, 'wat er ook gebeurde', doorgang kon vinden: het begraven ging immers altijd door. Dus in die broeierige Surinaamse Lente bezocht ik dagelijks de verschillende begraafplaatsen die verspreid waren over de stad. De eerste bezoeken vormden eveneens een verwarrende ervaring. Ofschoon ik geraakt was door het leed en het vaak luidruchtig rouwbeklag van de aanwezige nabestaanden, overheerste vooral een andere gewaarwording mijn observaties en belevingen. De begrafenissen hadden vaak een uitermate feestelijk karakter en leken meer op een sociaal evenement, dan op een sacrale of religieuze plechtigheid. De wanhopige en gefrustreerde geluiden over de economische crisis en het politieke wanbeleid uit de massademonstraties iets verderop in het centrum van de stad, verstomden zodra ik voet zette op *beripe* (de begraafplaats), waar het *pinaren* zijn boze gezicht had verloren.

Ondanks mijn weerstand op zoek te gaan naar Afrikaanse *survivals*, deden de sfeer en de praktijken me gaandeweg het onderzoek (en met terugwerkende kracht) steeds meer denken aan de beschrijvingen van bepaalde Ghanese begrafenissen (zie *e.g.* Van der Geest 1990, 2000; De Witte 2001). Deze begrafenissen hebben niet zelden en misschien wel steeds vaker het karakter van een 'ordinaire *show-off*' of, andersgezegd, ze zijn dikwijls een manifestatie van sociale, politieke en economische competenties, reputaties of (gewenste) statussen en *conspicuous consumption*. De antropoloog Van der Geest beweert daarom dat de begrafenissen er niet zozeer zijn voor de overledenen, maar voor de levenden: "Funerals for the living" (Van der Geest 2000). De Afrikaans-Surinaamse begrafenissen en doodsattitudes uit mijn onderzoek vertonen hier en daar grote overeenkomsten met Ghanese uitvaartpraktijken, opvattingen en recente ontwikkelingen. De gelijkenis ligt met name in de opvatting dat een begrafenisis hét ultieme eerbetoon aan de overledene is. Het mag, of beter gezegd móet dan ook een lieve duit kosten. Dat de nabestaanden, dat wil zeggen de familieleden van de overledene, in hun dagelijks leven vaak moeten sappelen om het hoofd boven water te houden, is in de liminale ruimte van *beripe* zelden te merken. Sterker nog, nabestaanden geven dikwijls meer geld uit aan begrafenissen en andere doodsrituelen (ook als ze dit geld niet hebben) dan aan de zorg voor

hulpbehoevende zieken, bejaarden of stervenden binnen de familie.²⁹ ‘Wij éren onze doden’ heet het dan trots of quasi verontwaardigd, waarbij dit éren, overigens, vaak pas kan geschieden met hulp van die eerder genoemde buitenlandse *remittances* – ook de enorme begrafenislusten en andere uitgaven rondom dood en rouw worden ‘gedempt’.

De begrafenisrituelen en aanverwante *rites de passage* zijn er echter niet lóuter voor de levenden, wat bovenstaande opmerking al enigszins laat doorschemeren. De biologische dood betekent in een wat gegeneraliseerde Afrikaans-Surinaamse perceptie namelijk niet een abrupt einde van het leven, maar impliceert eerder de continuering van leven in een andere vorm. De doden zijn niet dood luidt dan ook de overkoepelende paradox en is het leidmotief van mijn onderzoek en dit boek; zij zijn *levende-doden* die te allen tijde kunnen interfereren in het aardse, alledaagse bestaan. Dit voortbestaan kan verschillende vormen aannemen en wordt gevoed door uiteenlopende onsterfelijkheidconstructies (Lifton & Olson 1974; Bauman 1992; Seale 1998), zoals een geloof in de natuurlijke cyclus van leven en dood, in reïncarnatie of de overtuiging en religieus-spirituele ervaring van een altijd voortlevende geest of ziel (zie Robben 2004b: 11). We zullen zien dat met name deze laatste theologische of spirituele onsterfelijkheid een belangrijke rol speelt in de doodsattitude (Ariès 1974, 1987 [1977]) van menig Creool en Marron. En dat maakt dat begrafenissen en andere overgangsrituelen er evenzeer voor de doden zijn, en wel om te zorgen dat lichaam, geest en ziel aankomen op de gewenste plek van bestemming, opdat de overledene vredig voort kan leven in een of ander hiernamaals, het dodenrijk of de dierbare herinnering.

Goed afscheid (separatie), uitgebreide zorg en eerbetoon lijken hierbij onontbeerlijk, wat de langdurigheid van het Afrikaans-Surinaamse rituele proces rondom een overlijden, alsmede de omvang van dit boek verklaart. Voor dit laatste is ook nog een andere verklaring aan te dragen, die schuilt in nóg een paradox die een belangrijke plaats zal innemen in de komende hoofdstukken: de wens of taak van nabestaanden om de banden met hun overledenen, en in zekere zin hun verleden, te verbreken en tegelijkertijd te blijven koesteren, gedenken of (her)beleven. De dood heeft een januskop, de dood heeft vele gezichten en, net als het land en de stad waarin hij rondwaart, heeft de dood een bijzonder paradoxaal karakter. Breken en binden, sterven en voortbestaan zijn onvermijdelijke ingrediënten van de levende-dood, die letterlijk of overdrachtelijk zo’n grote rol speelt in het leven van alledag en die ik, zo goed en zo kwaad als dat ging, heb geprobeerd te duiden.

***Panta rhei?* Het cultuurconcept & andere kern-/containerbegrippen**

Etnografie (en ook monografie zou ik daaraan willen toevoegen) is een hybride activiteit, beweert James Clifford (1988: 13), “[and] appears as writing, as collecting, as modernist collage,

²⁹ Van der Geest (2000: 106) zegt hierover dat families meer geïnteresseerd lijken te zijn in post-mortem dan in pre-mortem zorg en dat roept, net als in Afrikaans-Surinaamse gevallen zullen we nog zien, uiteenlopende, ambivalente reacties op.

as imperial power, as subversive critique”. Hoewel niet alle door Clifford genoemde ‘verschijningsvormen’ van de etnografie een doelbewuste keuze zijn geweest, is ook dit boek, net als de etnografische werken waar Clifford en de zijnen over schrijven (e.g. Clifford & Marcus 1986; Marcus & Fisher 1986), ontegenzeggelijk het resultaat van een incomplete verzameling gegevens en indrukken, waarbij mijn eigen waarden, opvattingen en sympathieën bewust of onbewust een rol hebben gespeeld (cf. Scheper-Hughes 1993: 23ff.). Door het verzamelen van verhalen en het verwerken van gegevens in de vorm van een narratief is dit schrijven bovendien niet alleen een academisch of wetenschappelijk product te noemen, maar vormt het ook een meer of minder geslaagde literaire poging (cf. Rebhun 1999: 3).

Een van de resultaten is dat de hoofdstukken variëren in vorm, stijl en boodschap. Soms ligt de nadruk op geschiedschrijving en literatuur, op historische bronnen en teksten of de literaire verbeelding, dan weer op de eigen veldervaringen en de beschrijvingen hiervan, op interviewmateriaal of observaties, en een andere keer prevaleren, ten slotte, de wat abstractere theoretische noties en interpretaties van de verzamelde verhalen en gegevens. Toch is dit boek niet zonder meer een product van het *post-everything* tijdperk (Geertz 2001: 102), waarin het *panta rhei* of *anything goes* tot een nieuw soort waarheid is verheven. Alles stroomt en niets is in die zin blijvend want, schreef ik al in de proloog, men kan nu eenmaal niet tweemaal in dezelfde rivier stappen (zoals Herakleitos al ver voor Kluckhohn stelde). Voor mijn cultuurbegrip, dat ik als een antropologisch kernconcept beschouw, sluit ik me daarom aan bij de benadering van de antropoloog Baumann (1999: 26): “If culture is not the same as cultural change, then it is nothing at all”. Toch moet deze (postmodernistische?) opvatting niet verward worden met een visie op de werkelijkheid waarin een afwezigheid van structuren, structurerende vertogen of een soort totaalvoluntarisme wordt gevierd. De grote verhalen hebben hun absolute autoriteit of zeggingskracht weliswaar verloren (en wellicht nooit gehad), maar individuen zijn, zo zagen we al met Bourdieu en Giddens, nooit helemaal vrij in het ontwerp van hun bestaan (en wat daar mogelijkwijs op volgt). Opgevoed in de ‘Wageningse School’ van de *actor-oriented approach* (zie e.g. Arce & Long 2000; Long 2001) en Giddens’ structuratietheorie ben ik evengoed overtuigd van de (structurele) beperkingen van *agency*.³⁰

Ook tel ik niet louter de zegeningen van het constructionisme, ofschoon bovenstaande referentie aan Baumanns denken daar wel erg op lijkt. Maar juist Baumann heeft, als een van de weinigen durf ik te stellen, ook serieuze aandacht voor de vermeende tegenhanger van een constructionistische benadering van cultuur en verwante begrippen. Als theorie mag het essentialisme, want daar heb ik het dan over, weerlegd en passé (zelfs blasé) zijn, maar in de alledaagse interacties en interpretaties (ook in die van de sociaalwetenschapper) wordt om verschillende (pragmatische) redenen nog altijd een essentialistisch, reïficerend vertoog gehanteerd. Mensen – zowel de onderzochte ‘zij’ als de onderzoekende ‘wij’ – hoeven ook niet te kiezen tussen twee zogenaamd concurrerende theorieën, maar beschikken volgens Baumann

³⁰ Mijn academische habitus, als resultaat van een opvoeding in een specifiek wetenschappelijk veld, leidt er overigens toe dat ook ik niet totaal vrij ben in het ontwerp en verslag van mijn onderzoek.

over de bekwaamheid en hebben de behoefte beide benaderingen, afhankelijk van de context waarin zij zich bevinden, te hanteren. Dit laatste noemt hij duale discursieve competentie, waarop ik in hoofdstuk 2 nog wat verder in zal gaan. Baumanns visie verzoent welbeschouwd het twee-ding essentialisme/constructionisme in de benadering van cultuur, maar zegt nog weinig over de inhoud van cultuur. Cultuur is een *grown-up concept* beweert de Noorse antropologe Wikan maar, zo laat ze in haar werk zien, het is evengoed een verwarrend containerbegrip, dat te pas en te onpas kan worden ingezet (Wikan 2002: 85ff.).

Cultuur vormt het hart van de culturele antropologie, dat is zeker, maar het is (juist daardoor) voortdurend onderwerp van (inter)disciplinaire twist. In en buiten het vakgebied bestaat onduidelijkheid over de betekenis, het nut en de noodzaak van het concept cultuur. Er wordt gewichtig (bezorgd) gesproken over de *Fate of Culture* (Ortner 1999) of wat ironischer over *Culture War* (Geertz 2001), en volgens sommigen kunnen we het cultuurconcept maar beter afschaffen (Lutz & Abu-Lughod 1990; Ingold 1993). De vraag wat we precies met cultuur bedoelen, is kort gezegd niet eenvoudig te beantwoorden. Kroeber & Kluckhohn (1952) selecteerden en systematiseerden in de jaren vijftig van de vorige eeuw tientallen definities uit de duizenden die toentertijd in de literatuur van het concept gegeven werden. Wikan (2002: 75ff.) verzorgt enkele decennia later een geactualiseerd overzicht van het problematische cultuurbegrip. Ook zij vraagt zich af of het concept niet beter over boord gegooid kan worden. Het antwoord is nee (Wikan 2002: 82).

“Walking barefoot through the Whole of Culture is really no longer an option” beweert Geertz (2001: 93) met lichte spot.³¹ Maar, schrijft hij verderop: “In our confusion is our strength” (Geertz 2001: 97). En dat is, wat mij betreft, exact wat antropologie en etnografie, met juist cultuur als kloppend hart, de moeite waard maken: niet de schijnzekerheid van statische begrippen en strak geformuleerde eenduidige definities, maar de verwarring, dubbelzinnigheid en het theoretische twee-ding, waarmee we wellicht het meeste van de werkelijkheid kunnen zien. In zijn poging het concept *worldview* te definiëren, komt Sire (2004: 124) tot de volgende conclusie: “Rather we think *with* our worldview and *because of* our worldview, not *about* our worldview”. Bovendien, meldt hij mijns inziens terecht, “[is] the very concept of worldview itself worldview dependent” (Sire 2004:122). Iets soortgelijks zouden we over het cultuurconcept kunnen beweren. Ik schrijf daarom in het hiernavolgende niet zozeer óver het cultuurbegrip, maar wat de mensen uit mijn onderzoek ermée of erdóór doen (of laten). Daarbij heb ik wel een heel belangrijke keuze gemaakt: wanneer ik naar cultuur of afgeleiden daarvan (zoals doodscultuur) verwijs, staan betekenis en zingeving, als gedeelde, geleerde en symbolisch overdraagbare menselijke eigenschappen (zie *e.g.* Bodley 2000), veelal centraal. En dat brengt me bij de semiotische, interpreterende benadering van Clifford Geertz (2000 [1973]), die ik eigenlijk al in de proloog heb laten doorschemeren. In navolging van Max We-

³¹ De opmerking heeft zowel theoretische als methodologische implicaties en dat (laatste) heeft dan vooral te maken met de *loss of research isolation*: “Those people with pierced noses or body tattoos, or who buried their dead in trees, may never have been the solitaries we took them to be, but *we were*” (Geertz 2001: 92).

ber conceptualiseert Geertz de mens als een dier dat vastzit in ‘webben van betekenis’ die hij zelf geweven heeft. Het geheel van betekenissen verschaft mensen dan zowel een model van als een model voor de werkelijkheid (Geertz 2000 [1973]: 93ff.), een inmiddels klassieke frase waarmee Geertz’ cultuurbegrip vaak kernachtig wordt weergegeven. Net als Geertz beschouw ik cultuur als een symbolisch systeem dat betekenis geeft aan de wereld en deze begrijpelijk maakt. Doodscultuur en rituelen zijn daarbinnen als symbolische middelen – als dragers en verleners van betekenis – te beschouwen waardoor actoren zichzelf zien als deelnemers aan en makers van een manier van leven (en sterven).

Religie, dat als tweede belangrijke kern-/containerbegrip in dit boek figureert, is op eenzelfde wijze te beschouwen als (onderdeel van) een cultureel of symbolisch systeem. Religie is volgens Geertz (1973: 87-126), die hiermee ook vaak ritueel bedoelt, zelfs een van de constituerende perspectieven die cultuur vormen.³² Binnen het geheel van betekenissen is het religieus perspectief dan op te vatten als een poging om door middel van de symbolische constructie van een ‘algemene zijnsorde’ de wereld of het leven begrijpelijker, draaglijker en in zekere mate ook rechtvaardiger te maken (hier komen ethos en *worldview* samen). Religie vormt in zekere zin een houvast in chaos en wordt daarbij of daardoor (door gelovigen) niet zelden als stabiel, eeuwig en absoluut beschouwd in plaats van als cultureel veranderlijk. De werkelijkheid is evenwel anders en complexer. Ook hier helpt de benadering van Baumann (1999). Hij gebruikt in zijn beschouwing van religie als beeldspraak de sextant, die altijd rekening houdt met de relatieve tijd en locatie van de navigator (de navigerende gelovige), in plaats van het kompas, dat waar je ook heen gaat altijd naar hetzelfde punt wijst, of de veelgebruikte bagagemetafoer. Religie wordt volgens Baumann namelijk niet zomaar mee of overgedragen, noch voorziet religie in een vast oriëntatiepunt, maar verandert wanneer de gelovige zelf van positie verandert of met een andere context te maken krijgt. Zijn of haar overtuiging van of vertrouwen in bepaalde basisprincipes of waarheden hoeft daarmee overigens niet per definitie te veranderen.

Religie gaat verder niet louter om betekenis en symbolische constructie, althans in mijn onderzoek, maar heeft ook een meer instrumentalistische waarde, een functie – “relative to sacred things” (Lambek 2002: 9).³³ Dit betekent dat ook meer Durkheimiaanse opvattingen over religie (en ritueel) aandacht verdienen. Ik wil me daarbij echter niet beperken tot een strikt sociologische focus op het (individu binnen het) collectief, maar evengoed aandacht hebben voor de innerlijke religieuze beleving, zoals door William James (2003 [1902]) is gepercipieerd.³⁴ De verschillende benaderingen hoeven elkaar, wederom, niet uit te sluiten, maar

³² Hiernaast noemt de antropoloog nog het wetenschappelijke perspectief, het esthetische perspectief en het perspectief van het gezonde verstand (*common sense*).

³³ Ik ben sowieso niet altijd geneigd om alle religieuze praktijken en percepties in Geertz’ *system of symbols* te passen. We zullen zien dat niet alle handelingen voor de uitvoerders (‘gelovigen’) een symbolische betekenis hebben, maar ook veel letterlijker opgevat kunnen (moeten) worden. Geertz’ symbolische, interpretatieve antropologie biedt mij met andere woorden geen alomvattende, waterdichte benadering.

³⁴ De filosoof, psycholoog en arts William James wordt wel beschouwd als een van de belangrijkste pioniers op het gebied van de godsdienstpsychologie. Binnen de antropologie (religieuze antropologie), met name

kunnen als complementair beschouwd worden (zie *e.g.* Taylor 2003). Religie kan, ten slotte, niet alleen op vele disciplinaire wijzen benaderd worden, maar kenmerkt zich ook door uiteenlopende dimensies. Smart (2003: 13-22) onderscheidt zeven verschillende dimensies van religie, waarvan vooral de ervaringsgerichte (*experiential*), emotionele, praktische en rituele dimensies binnen mijn onderzoeksveld een belangrijke plaats innemen. In het bijzonder de rituele dimensie krijgt in dit boek alle ruimte. Sterker nog, een groot deel van de tekst wordt ingenomen door de beschrijving en duiding van het *rituele proces* rondom dood en rouw.

Rituelen zijn een complex en bijzonder geliefd antropologisch onderzoeksobject (zie *e.g.* Bell 1992, 1997; Bowie 2000: 151-190; Grimes 2000). Ze heten zelfs terug te zijn van weggeveest, met alle academische belangstelling van dien (Cortois & Neckebrouck 2005: 7). Aan benaderingen opnieuw geen gebrek. In dit geval heb ik een duidelijke keuze gemaakt. Hoewel ik geneigd ben de behoefte aan, aandacht voor en uitvoering van ritueel door de lens van *invention* en de-/retraditionalisering te bekijken (*cf.* Wagner 1981; Hobsbawn & Ranger 2003 [1983]; Heelas, Lash & Morris 1996), baseer ik me in eerste en laatste instantie op een bijzonder klassiek model, namelijk dat van de overgangsrituelen.³⁵ Het rituele proces en de vele doods- en rouwrituelen die in dit boek de revue zullen passeren, beschouw ik dan met name vanuit het gedachtegoed van de reeds genoemde Van Gennep (1960 [1908]) en Hertz (1960 [1907]). Zoals gezegd, komen we deze auteurs verderop nog uitvoerig tegen. Ik zal mijn visie op rituelen op deze plaats daarom kort houden, door nog eenmaal Geertz (in Danforth 1982: 29) aan te halen: “rituals ‘talk about’ important cultural themes”. “They are stories people tell themselves about themselves”, in de woorden van Danforth. En hiermee zijn we terug bij de kern van mijn schrijven: het veld en het narratief.

A little like Hermes...

Dat de antropoloog of etnograaf een beetje met Anansi kan worden vergeleken, zoals ik in de proloog opperde, wordt door iemand als Crapanzano (1986) volmondig onderkend. Hij hanteert alleen een iets andere en wellicht wat verder reikende vergelijking. “The ethnographer is a little like Hermes”, ofwel een stiekeme boodschapper die door de eigen (finale) interpretatie zijn of haar verhaal overtuigend moet maken. Maar impliceert dit automatisch dat etnografie niet veel meer is dan fictie? Dat hoeft niet. Door zowel de theoretische als methodologische keuzes, hoe dubbelzinnig ze ook mogen zijn, duidelijk te maken, onthult de onderzoeker in

studies naar evangelisch charismatische bewegingen, krijgt hij ook steeds meer aandacht (zie *e.g.* Versteeg 2001).

³⁵ Omdat rondom dood en rouw ook nog legio andere handelingen worden uitgevoerd, die niet zozeer binnen het model van *rites de passage* ‘passen’, spreek ik daarnaast over praktijken. Het betreft dan allerlei gebruiken (en ook gewoonten) die buiten het religieus-spirituele en symbolische kader van overgangsrituelen vallen. Langdurigheid, overdrachtelijkheid en ‘traditie’ zijn minder doorslaggevend in het onderscheid. De praktijken hebben bijvoorbeeld betrekking op formeel-seculiere handelingen rondom een overlijden (zie Brana-Shute & Brana-Shute 1979). Rituele praktijken hangen eenvoudigweg wat tussen de twee classificaties in.

ieder geval zijn of haar interpretatieve bedoelingen en selectief-contingente werkwijzen. Hierboven heb ik mijn visie op een aantal belangrijke kernconcepten, dragende stellingen en het leidmotief van dit boek uit de doeken gedaan. Rest me nog de gehanteerde methodologie uit de veldwerkpraktijk toe te lichten. Daar kan ik relatief kort over zijn, want in het narratief onspint zich straks ook grotendeels het methodologische verhaal van de ontmoetingen, introducties, waarnemingen, interviews en gesprekken.

De periode, locatie en populatie van onderzoek zijn reeds genoemd: in de jaren 1999 en 2000 heb ik tweemaal voor langere tijd (respectievelijk negen en zeven maanden) Suriname bezocht. In 2001 ben ik nog voor een kort bezoek teruggekeerd. Standplaats en belangrijkste onderzoekslocatie betrof de hoofdstad Paramaribo, maar dat wil niet zeggen dat ik niet buiten de stadsgrenzen ben getreden. Ik moest wel, want de hoofdzakelijk stedelijke Afrikaans-Surinaamse onderzoekspopulatie onderhoudt warme (familie- en voorouder)banden met *pranasi* ('plantage') en *busi* ('bos', het Surinaamse binnenland).³⁶ Daarnaast kon ik ook de transnationale of diasporische relatie met vooral Nederland en het verbeelde 'Afrika van de voorouders' niet veronachtzamen. Concreet betekende dit dat door meereizen en aanwezig zijn vooral de kustdistricten Para, Coronie, Wanica en Saramacca, en de binnenlanddistricten Brokopondo en Sipaliwini fysiek onderdeel vormden van het onderzoeksterrein. *P'tata* (Nederland) kwam letterlijk naar de stad toe door een behoorlijke stroom Nederlands-Surinamers die voor vakantie, familiebezoek of remigratie *switi* Sranan (weer) opzochten. En andersom brachten mijn informanten *Bakrakondre* (Nederland) het onderzoek in door te verhalen over de contacten (familieleden) die ze *drape* (daar) hebben en de fantasieën die ze over migreren of 'een beetje wandelen daar' koesteren. Afrika en de Afrikaanse diaspora, zo zullen we vooral in hoofdstuk 2 zien, zijn veelal onderdeel van de hypermoderne constructie van een *imagined community* door bepaalde *roots*-zoekers, van wie een enkeling het 'land van de voorouders' ook daadwerkelijk bezoekt. *Research isolation* (Geertz 2001: 92) of 'eilandjesonderzoek' (Baumann 1999: 153) was alleen al door deze bewegingen en verbeeldingen onmogelijk.

Voor het onderzoek in *foto* zelf heb ik al vóór mijn daadwerkelijke verblijf een belangrijke keuze gemaakt. Ik wilde me niet beperken tot wijkonderzoek of maar een bepaald deel van de stad bestrijken. Integendeel, ik had de intentie heel Par'bo en daarmee ook zoveel mogelijk lagen van de onderzoekspopulatie te doorkruisen. De schaal van de stad maakt dat mogelijk – dus waarom niet? Een geografische afbakening van wijken (ressorten) valt in grote lijnen samen met sociaal-economische klasse (volksbuurten versus elitewijken), terwijl ik juist geïnteresseerd was in (veranderende) doodshoudingen door alle geledingen heen. Bovendien, een niet onbelangrijke overweging, wilde ik niet het gevoel hebben een lijkenpikker te zijn, die in de vooraf geselecteerde onderzoeksbuurt zat te wachten op een sterfgeval. Twee strategieën ble-

³⁶ Binnen deze populatie is de nadruk komen liggen op het Creoolse volksdeel. In het veld zijn evenwel behoorlijk wat Afrikaans-Surinaamse *common denominators* (Eriksen 1998) te noemen. In verschillende hoofdstukken sta ik stil bij deze gemene delers, de overeenkomsten en verschillen. Marrongroepen, informanten en hun specifieke percepties, praktijken en rituelen komen daarbij, zo nu en dan wat in de marge van de tekst, evengoed aan de orde.

ken bijzonder vruchtbaar te zijn. Allereerst, zo konden we al lezen, was ik zo ongeveer vanaf dag één te vinden op een viertal hoofdstedelijke dodenakkers waar het gros van de Creolen en Marrons hun overledenen begraven. De aldaar actieve dragers, delvers en enkele andere lieden waren al snel een vertrouwd onderdeel van mijn groeiende informantennetwerk. Een tweede belangrijke introductie in het doodsveld werd mogelijk gemaakt door de zogenoemde *dinari*- of afleggersverenigingen. Door contacten met verscheidene verenigingen en individuele *dinari*, die onder meer het lijkenhuis als werkterrein hebben, stond ik letterlijk met mijn neus bovenop de dood. Het mortuarium herbergt simpelweg alle soorten lijken, van alle rangen en standen, en dito nabestaanden, die met name voor het afscheid een bezoek aan het lijkenhuis brengen.

Zowel de *dinari* als de *dragiman* konden me bovendien wegwijs maken, introduceren en begeleiden in de vele verschillende aspecten van het rituele proces. Hun werkterrein, zo zullen we nog zien, beperkt zich namelijk niet tot het lijkenhuis of de begraafplaats. Als *singiman* en (zelfbenoemde) ritueel deskundigen zijn zo ook actief in de uitvoering of begeleiding van tal van andere overgangsrituelen. We vinden ze met name bij de verscheidene *dede oso* (rouwbijeenkomsten) die na een overlijden plaatsvinden. Ik kon altijd met hen mee, waardoor ik toegang had tot de meest uiteenlopende sterfhuizen en rouwende families, die door het relatief open, publieke karakter van dit soort ceremonies ook geen probleem hadden met mijn aanwezigheid. Tijdens de min of meer openbare plechtigheden als de begrafenis en dodenwake/rouwbijeenkomst, maar ook de meer gesloten aangelegenheden, zoals *dinariwroko* en het afscheid (*prati*), waren vooral (participerende) observatie en informele gesprekken de geijkte ‘technieken’ om aan materiaal te komen. Daarnaast heb ik tal van interviews gehad met verschillende *dinari* (mannen en vrouwen van verschillende leeftijd) en waren veel dragers dagelijkse gesprekspartners.

De interviews die ik gedurende het veldwerk heb gehouden, kunnen onderscheiden worden in een aantal verschillende types. Naast de expertinterviews met bijvoorbeeld bepaalde *dinari*, heb ik legio andere experts geïnterviewd om een goed of algemeen beeld te krijgen van de context van mijn onderzoek of juist heel specifieke onderdelen ervan. Eerder in de inleiding noemde ik al de experts in het veld van de gezondheidszorg en dat van politie, veiligheid en criminaliteit. Daarnaast heb ik begrafenisondernemers, geestelijken, wetenschappers, therapeuten, *duman* (ritueel specialisten) en verscheidene *sabiman* (kenners van winti en verwante zaken) gesproken en veelal mogen meemaken in hun dagelijkse werkzaamheden. Enkele van deze experts groeiden al snel uit tot sleutelinformanten, die ik veelvuldig heb geïnterviewd en die mij regelmatig op sleeptouw namen. In de epiloog zal ik nog terugkomen op hun zo belangrijke rol in mijn onderzoek. Onder deze deskundige sleutelinformanten (*professionals* en *sabiman*) bevonden zich ook enkele poortwachters, maar die vond ik net zo gemakkelijk of misschien nog wel gemakkelijker ‘op straat’ (op de begraafplaats, ‘court’ of bij *omu Sneisi*) of het erf waar ik woonde – ook voor hen nog aandacht in de epiloog bij dit schrijven. Zij bleken enorm waardevol, simpelweg omdat ze een bijzonder rijk sociaal leven of netwerk hadden

en mij onderdompelden in het alledaagse leven. Het grootste deel van mijn onderzoekspopulatie zal ik verder in de tekst zelf introduceren of toelichten. Het betreft de personen die ik vooral door dagelijks contact, via toevallige ontmoetingen, de sneeuwbalmethode en mijn aanwezigheid tijdens cruciale gebeurtenissen en op relevante plaatsen heb ontmoet, gesproken en geïnterviewd. In bepaalde gevallen ging ik wat systematischer te werk. Zo heb ik verschillende bewoners van het bejaardentehuis Fatima Oord geïnterviewd. Ook hen komen we verderop in dit schrijven tegen.



Afbeelding 2: Sabiman P'pa Monti (rechts) en onderzoeksassistent Carlo Jeffrey (Yvon van der Pijl)

Veel informanten en andere passanten in dit onderzoek heb ik geanonimiseerd. In bijlage I achterin dit boek heb ik evenwel een lijst opgenomen, waarin ik alle op cassette vastgelegde interviews vermeld. Bijlage II geeft een overzicht van de belangrijkste casussen, situatieanalyses en observaties. Ook geraadpleegde dagbladen, rapporten, documenten en secundaire bronnen zijn aan het einde van het boek (in de bibliografie) te vinden. Een deel van mijn veldantekeningen heb ik tot mijn spijt niet of nauwelijks (letterlijk) gebruikt, maar heeft mijn begrip van het veld hoe dan ook vele malen vergroot. Ik zou in het bijzonder de vele (participerende) observaties in de wintiwereeld willen noemen. Net als ik geen boek over armoede wilde schrijven, wilde ik geen boek over winti schrijven, maar ik merkte al snel dat ik me toch meer moest verdiepen in deze *kulturun* (cultuur, *worldvien*) om de levensstijl en doodsattitudes van mijn onderzoekspopulatie te begrijpen. Vooral het bijwonen van talloze *wintiprei* binnen, maar vooral buiten *foto*, en mijn bezoeken aan de praktijk (*boiti*) van bepaalde *duman* hebben

mijn begrip en kennis van Afrikaans-Surinaamse cultuur en religie enorm gevoed.³⁷ Hiermee heb ik, “a little like Hermes”, het boek kunnen schrijven dat nu voor u ligt.

Zoals gezegd, heeft met name het eerste deel van dit proefschrift, ‘Identificaties & attitudes’, een sterk historische insteek; het verhaalt over geschiedenis als levende-dood. Hoofdstuk 2 vertelt het verhaal over het slavernijverleden en het Nederlands kolonialisme. Ik ga dan vooral in op de vraag welke rol deze geschiedenis speelt in de (hedendaagse) identiteitsvorming van en binnen mijn onderzoekspopulatie. De veronderstelling is dat er een wisselwerking bestaat tussen doodsattitudes en identificaties, en dat Afrikaans-Surinaamse identiteitsconstructies mede ontstaan (zijn) door het verleden van slavernij, (het spook van) de Nederlandse koloniale aanwezigheid, het ‘bestaansverdriet’ hieromtrent en het verzet ertegen. We zullen daarbij zien dat Marrons en Creolen verschillende trajecten hebben afgelegd en hun wortels en wording, ondanks een gedeelde geschiedenis, op verschillende wijzen ervaren. Identificatie krijgt in dit hoofdstuk (analytisch gezien) vooral een etnische of etno-nationalistische invulling. Dit besluit is enerzijds ingegeven door een vrij basale onderzoeksvraag, namelijk ‘wie zijn zij?’ of ‘waar behoren zij toe?’ en anderzijds door de behoefte een geschakeerd beeld te geven van mijn onderzoekspopulatie tegen de achtergrond van culturele assimilatie, creolisering, de weerstand hiertegen en de strijd voor eigenheid. De twee-dingen zwart/wit, Suriname/Europa, niet-westers/westers, enzovoort, zullen hier hun eerste duiding krijgen. Als tegenstellingen worden ze vervolgens overstegen door de realiteit en theorie van creolisering. Om de lezer niet op deze plek te blijven vermoeien met allerlei academische stokpaardjes, heb ik besloten mijn conceptuele bril en relevante theoretische benaderingen pas daar te tonen waar het nodig is. In hoofdstuk 2 richt ik me daarom naast geschiedschrijving allereerst op een conceptueel-analytische interpretatie van de begrippen identiteit en zelf, en zal ik een blik werpen op het creolisingsconcept.

Hoofdstuk 3 neemt het stokje bijna als vanzelf over, omdat ik daar het verhaal doortrek naar religieuze identificaties en het proces van syncretisering. Dit hoofdstuk start eveneens met een kleine begripsverkenning (syncretisme/anti-syncretisme). Hiermee kunnen we ons vervolgens storten in de verschillende religieus-spirituele werelden van mijn onderzoekspopulatie, die van groot belang blijken in de vormgeving van doodscultuur. We zullen de werelden eerst apart betreden (wederom een analytische overweging), wat betekent dat allereerst de ‘volksreligie’ winti als bont agglomeraat van opvattingen, betekenissen en praktijken onder de loep zal worden genomen. We zullen uitgebreid stilstaan bij de kosmologie, het wereldbeeld

³⁷ Naast de vele *wintiprei* die ik heb bijgewoond op verscheidene *boiti*, ben ik regelmatig aanwezig geweest bij uiteenlopende behandelingen die als doel hadden magische ziekten te genezen of problemen op te lossen in de sfeer van *kunu*, *wisi*, *fyofyo* of *kir’winti*. Hele families, maar ook individuen zag ik hier soms dagenlang verblijven voor ‘rituele reiniging’ (*sreka*) en verschillende soorten *wasi* (rituele kruidenbaden). Samen met hen heb ik ook verschillende *tafra* bijgewoond (offermaaltijden voor ziel of de geesten van overledenen en voorouders). In de epiloog kom ik nog terug op de enorme gastvrijheid en openheid die ik hier heb ervaren.

en vooral het mensbeeld binnen winti, omdat deze nauw verbonden zijn met opvattingen over de dood, de bestemming van de overledene en het belang van spiritueel-symbolische of rituele zorg bij een sterfgeval. De kolonisator bracht ook zijn religie, het christendom, en ik gaf eerder al vluchtig aan dat dit geloof een niet geringe invloed heeft (gehad) op de Afrikaans-Surinaamse wijze van en opvattingen over sterven, begraven en rouwen. Na de winti betreden we daarom de wereld van het christendom en kijken we vooral naar de kerstening-geschiedenis die min of meer in gang werd gezet door de tegenwoordig twee grootste christelijke kerken in Suriname: de evangelische broedergemeente (hernhutterzending) en de katholieke kerk (missie).

Net als in hoofdstuk 2 zullen we in deze geschiedenis geconfronteerd worden met een zekere vorm van assimilatie dwang, verzet en (religieus-spirituele) dubbelzinnigheid. Veel Afrikaans-Surinamers bewegen zich (noodgedwongen) heen en weer tussen kruis (christendom) en kalebas (winti). Hoewel dit voor sommigen een verwarrende of frustrerende ervaring is, vormt de beweging ook een uitgesproken voorbeeld van *agency*. Individuen hebben zo hun eigen pragmatische visie op het christendom, en construeren door versmelting (syncretisering) en verzet (anti-syncretisering) hun eigen geloof. Recentere ontwikkelingen binnen het spiritueel-religieuze veld bieden een blik op het eclectische (*shoppende*) gedrag van hedendaagse gelovigen, waarmee ze in toenemende mate ruimte creëren voor de eigen, individuele en spirituele wensen. Het hoofdstuk sluit af met de vraag in hoeverre kruis en kalebas versmolten zijn en welke rol de koloniale kerkgeschiedenis in het syncretiseringsproces en daarmee de ontwikkeling van Afrikaans-Surinaamse doodsattitudes heeft gehad.

‘Kolonie’ en ‘kerk’ hebben onbewust, maar vaak ook heel bewust een behoorlijk stempel willen drukken op bepaalde Afrikaans-Surinaamse percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw. In hoofdstuk 4 laat ik zien hoe verschillende autoriteiten, in de vorm van de Observator, een (bijzonder negatief) beeld of vertoog hebben gecreëerd over de stervende, de dode en de rouwende Ander. Ik neem daartoe een duik in verscheidene historische geschriften en traktaten die vaak overduidelijk een uitdrukking zijn van afkeuring en walging die bestonden ten aanzien van ‘afgodische dodenfeesten’. Gebod en verbod waren dan ook dikwijls het gevolg, maar tradities laten zich niet zomaar wegvagen. De afwijzende vertogen en dito optredens hebben vooral geleid tot het ontplooiën van vaak zeer (nog meer) ambivalente doodsattitudes, waarin de aandacht voor de levende-dode op een of andere manier is blijven bestaan. Dit hoofdstuk laat daarom zien welke rol de overledene en zijn of haar voortbestaan heeft in de vormgeving van doodscultuur. Hierbij richt ik me eerst, vanuit het historisch vertoog, op specifieke Afrikaans-Surinaamse opvattingen over onsterfelijkheid, aan de hand waarvan ik een uitstapje zal maken naar een kleine antropologie van de dood en andere relevante doodsstudies. Het einde van hoofdstuk 4 vormt op die manier het theoretische scharnier tussen het eerste en tweede deel van dit boek, ‘Memento mori’, waarin we langzaam overgaan van context naar proces. We verlaten daarmee in zekere zin de historische wereld

van de geschreven tekst, doch niet als *embodied history*, en zetten een eerste stap in de empirische veldwerkelijkheid van de stervende, de dode en de rouwende ander.

Vóórdat we hiertoe overgaan, heb ik ook mezelf als observator willen positioneren, aangezien de hier gegeven etnografische beschrijving in zekere zin gestut wordt door bepaalde theoretisch-analytische vertogen en benaderingen. Ik wil met name aandacht vragen voor wat recente ontwikkelingen en mogelijke lessen, die ons wijzen op de gevaren of beperkingen van een (onbewuste) exotisering, parochialisering en folklorisering van de dood. Aan de hand van onder meer de antropologen Fabian (1973), Danforth (1982) en Robben (2004b) zou ik de academisch-antropologische twee-dingen als westers/niet-westers, modern/traditioneel, wij/zij, gewoon/ongewoon willen overstijgen door een wat meer geïntegreerde visie op doodsattitudes en rituelen voor te stellen. De ervaring van dood is dan niet zozeer of louter een geïsoleerde sensatie, maar onderdeel van een min of meer universele taal (Danforth 1981: 5ff; zie *e.g.* ook Rosaldo 1993). De rituelen en symbolen, waardoor deze taal wordt gevormd, helpen vervolgens mensen – wanneer en waar dan ook – om te gaan met de dood en de dreiging die ervan uit kan gaan. De uitvoering van de soms bijzonder omvangrijke en tijdrovende rituelen rondom dood en rouw is daarbij te beschouwen als een poging te bemiddelen tussen leven en dood of, sterker nog, vormen een bewijs dat leven en dood niet elkaars tegengestelden zijn, maar dat de dood integraal onderdeel van leven is. De dood, beweert Danforth (1982: 6) dan ook, “provides an opportunity to affirm the continuity and meaning of life itself”. Het gedenk te sterven, dat het tweede deel van dit boek aanvoert, wordt dan ook voor een belangrijk deel vertaald in de symbolen en rituelen die een sterfgeval omlijsten en betekenis geven. Het zo belangrijke rituele proces dat we nu gaan volgen, wordt daarbij conceptueel geduid met behulp van de nog steeds actuele klassiekers van de antropologen Hertz (1960 [1907]) en Van Gennep (1960 [1908]). In de nu volgende hoofdstukken zullen we deze *founding fathers* samen met een aantal contemporaine vrienden regelmatig tegenkomen.

De hoofdstukken 5 en 6 zetten het rituele proces in met de aankondiging en bekendmaking van de dood, de handelingen rondom het sterfbed en, vervolgens, de rituele organisatie en zorg die een overlijden (de overledene!) eist. De vele voorbereidingen, *pre-funeral preparations* (Brana-Shute & Brana-Shute 1979), zijn voor een belangrijk deel gericht op een goed vertrek en afscheid en (toekomstige) separatie tussen overledene en nabestaanden. We zullen daarbij zien hoe dissonanties tussen wens en werkelijkheid op het terrein van ideaal sterven, goed waken of eren en fatsoenlijk begraven de organisatie van de verschillende overgangsrituelen kunnen frustreren of onderdeel maken van een ingewikkeld onderhandelingsproces. Aan de hand van Ariès' (1974; 1987 [1977]) perceptie van verschuivende doodsattitudes en bepaalde moderniseringsprocessen, zoals medicalisering, privatisering, technologisering, institutionalisering, professionalisering en commercialisering, wil ik het Afrikaans-Surinaamse doodsveld invulling geven. We zullen ten slotte bemerken dat de hierbinnen ontwikkelde habitus een bijzonder hedendaags, zelfs hypermodern (*cf.* Castells 1996-1998) product of voorlopig resul-

taat is van de even eigentijdse de-/retraditionaliseringsprocessen zoals eerder in dit inleidende hoofdstuk uiteengezet.

Dit laatste zien we wellicht nog sterker terug in de voorbereiding en viering van de denwake en rouwbijeenkomst aan de vooravond van begraven, waarover het derde deel van dit boek, *Dede Oso*, verhaalt. De hoofdstukken 7 en 8 gaan daarbij allereerst in op de achtergrond en actuele interpretaties van deze belangrijke ceremonie binnen de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur. Vervolgens maken we uitgebreid kennis met een aantal gezaghebbende, zowel gelauwerde als verguisde, actoren binnen de *dede oso*: de *singiman* (voorzangers en leiders). Tevens staan we stil bij de functie en betekenis van allerhande symbolische attributen en interpretaties die de wake op een ernstige manier *jeu* geven, en kijken we naar de uiteenlopende wijzen waarop de rouwbijeenkomst opgebouwd en georganiseerd wordt. Kruis en kalebas vragen hier beide, al dan niet in syncretische vorm, de aandacht van zowel rouwende nabestaanden als beschouwende *interpreters* (Bauman 1989). In hoofdstuk 9 zijn we dan, ten slotte, van acht uur 's avonds tot het ochtendgloren te gast bij de *dede oso* zelf, en wel zoals ik ze regelmatig tijdens mijn veldwerk bijgewoond heb. Hiermee geef ik een uitvoerige beschrijving van een belangrijk onderdeel van het rituele proces, waarin afscheid en binding, verdriet en plezier, troost en hoop, eindigheid en voortbestaan afwisselend of gelijktijdig bezongen, betreurd, gevierd en op uiteenlopende manieren ervaren worden. Pas ná deze bijeenkomst kan de overledene gescheiden worden van zijn of haar nabestaanden en richting het graf gaan. Hierover verhaal ik in het vijfde deel, *Prati & Beri*, van dit schrijven.

Separatierituelen nemen een belangrijke plaats in binnen de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur en het model van *rites de passage*. De 'ont-binding' en het afscheid van de overledene worden gekenmerkt door zeer uiteenlopende dimensies, die alle op eigen wijze aandacht vragen van de rouwenden, maar ook van verschillende experts die verantwoordelijk zijn voor de lijkverzorging en de begeleiding van het rituele scheidingsproces. De dreiging van 'pollutie', zullen we zien, speelt hierin een bijzonder grote rol (Hertz 1960 [1907]; Douglas 1966; Huntington & Metcalf 1979). In hoofdstuk 10 zal ik daarom uitgebreid aandacht besteden aan de rituele zorg voor het lijk van de overledene, dat vaak een 'gevaarlijke' bron van besmetting vormt. Een belangrijke vraag hierbij is welke opvattingen over het 'dode' lichaam dominant zijn. In het verlengde van de reeds geformuleerde multitemporale heterogeniteits-gedachte pleit ik voor een geïntegreerde benadering, waarin zowel natuurlijke als bovennatuurlijke percepties een plaats hebben. Deze benadering vindt haar vertaling in het werk van de Afrikaans-Surinaamse *dinari* (lijkbewassers, afleggers), die van oudsher een belangrijke invulling geven aan de fysieke, spirituele en sociale dimensies van lijkverzorging. Om het werk van deze experts, *wasi dede* of *dinarivroko* (lijkbewassen of afleggerswerk), voor de lezer inzichtelijk te maken, zal ik in dit hoofdstuk allereerst de historisch-organisatorische achtergrond en hedendaagse subcultuur van de *dinari* beschrijven en duiden. Tevens geeft het hoofdstuk een beschrijving van hun werkzaamheden en de recente ontwikkelingen waaraan *dinarivroko* en zijn uitvoerders blootstaan. Ook hier is weer sprake van een soms wat moeizame tango tussen

traditie (liefdewerk, ‘natuurlijke’ methodes) en moderniteit (technologisering, commercialisering). Dit neemt evenwel niet weg dat veel nabestaanden de zorg voor hun lijk onverminderd aan de lijkbewassers overlaten. Niet in de laatste plaats omdat rouwende familieleden bij het afscheid van de overledene ook vaak zélf (rituele) zorg en begeleiding nodig hebben. Voordat men gaat begraven, vindt namelijk een meestal emotioneel en religieus-symbolisch cruciaal scheidingsritueel plaats, waarmee de (ziel of geest van de) overledene min of meer wordt losgemaakt van de meest directe nabestaanden. De rituele handelingen hebben afhankelijk van de religieuze oriëntatie (kruis of kalebas) een sterk spirituele, psychologische en/of sociale betekenis en hebben als doel dat beide partijen verderop in het rituele proces hun eigen weg kunnen gaan. Ook in dit onderdeel (*teki afscheid & prati*) spelen *dinari* vaak een deskundige en voor niet weinig nabestaanden noodzakelijke, maar soms ook wat irritante rol.

De *dragiman* (draggers) op de begraafplaats, die een zelfde soort positie en functie hebben als de *dinari*, nemen in het volgende hoofdstuk het stokje over. Ook zij bemiddelen in rituele zin tussen leven en dood, waarbij hun werk enorm wordt gewaardeerd, maar tegelijkertijd bekritiseerd. In ieder geval gaan we in hoofdstuk 11 dan eindelijk begraven, wat zowel een plechtige en verdrietige als een feestelijke gebeurtenis is. Voordat we tot het daadwerkelijke ritueel overgaan, zullen we eerst met de overledene, via wat omwegen, meereizen op weg naar de begraafplaats en een bezoek brengen aan de voor mijn onderzoekspopulatie belangrijkste dodenakkers van Paramaribo. Daarbij leren we naast de dragers ook tal van andere actoren kennen, die een opvallende functie of plaats hebben op *beripe*. Langzaam verzeilen we dan in de begrafenisstoet zelf en zijn we getuige van de vele verschillende wijzen waarop deze zich manifesteert. De meeste begrafenisserijen zijn groot of groots te noemen (*bigi beri*), waarbij *conspicuous consumption*, *show-off*, maar (vreemdgenoeg?) ook soberheid en altijd weer kruis en kalebas naast of door elkaar om aandacht schreeuwen. In de aula op de begraafplaats, waar de meeste uitvaartdiensten zich voltrekken, worden we voor de zoveelste maal geconfronteerd met de religieuze meerduidigheid, dubbelzinnigheid en niet zelden wrijving tussen de clerus enerzijds en het rouwende, vierende begrafenisvolk anderzijds. Daaromheen dansen de *dragiman* op gede- of geretraditioneerde wijze hun eigen uitvaart, waarop de overledene ten slotte – met wuivende palmtak – ten grave gedragen wordt. Is het dan voorbij? Nee. Het laatste deel, *A kaba?*, vormt met de blik op verliesverwerking, rouw en de afsluiting van de rouwperiode het slot van dit boek.

Hoofdstuk 12 richt zich vooral op verscheidene overgangsrituelen die de overledene en nabestaanden ‘definitief’ van elkaar scheiden en zorg dragen voor de incorporatie in en terugkeer naar respectievelijk een nieuw bestaan en de alledaagse orde. Deze rituelen maken een einde aan de formele rouw (*mourning*), wat echter niet automatisch betekent dat het ook gedaan is met het persoonlijke verdriet (*grief*). Dit hoofdstuk gaat in op verschillen in verliesverwerking en de theoretische benadering daarvan. Het zwaartepunt in de beschrijving ligt bij de sociaal-culturele voorschriften en constructies rondom rouwen, waarbij de gedeelde liminale positie van overledene en rouwende familieleden nog steeds aandacht verdient, maar lang-

zaam verdrongen wordt door het (therapeutisch) vermaak van en voor de nabestaanden tijdens de rouwbijeenkomsten. Met de *puru blaka* (een afsluitende rouwceremonie), waarin uiteenlopende rouwtrajecten worden besproken, maken we de overgang naar het laatste afsluitende hoofdstuk. Hoofdstuk 13 is het *In memoriam* bij/van dit boek. Daarin sta ik stil bij de functie en betekenis van herdenken en de dierbare herinnering. Maar bovenal gedenk ik, samen met mijn informanten, het leidmotief van dit onderzoek: de levende-dode of in meer overdrachtelijke zin de levende-dood, die heden, verleden en toekomst beziet. Het hoofdstuk vormt een afsluitende en vooruitblikkende reflectie, waarin de dood nog een laatste maal, eens en voor altijd, een plaats krijgt in het leven – de hoofden, de harten en ervaringen – van de mensen over wie ik zo uitvoerig heb willen verhalen.

Identificaties & attitudes



LEVENDE-DODEN

Afbeelding 3: 'Heiden begrafenis op plantaadje', 1850
(collectie KITLV, Leiden, Nederland, nr. 36 C – 339)

WORTELS & WORDING

Mi a no mi, mi na mi...

Het Nederlands aandeel in de transatlantische slavenhandel en de slavernij in de Nederlandse koloniën heeft buiten een kleine academische kring altijd weinig belangstelling gekend. De laatste jaren is daar verandering in gekomen. Surinaamse en Antilliaanse nazaten van slaven en andere betrokkenen hebben het slavernijverleden uit een stilzwijgen weten te halen, waarna een publieke discussie ontspon over de plaats die dit verleden moet krijgen in het collectief bewustzijn van zowel de voormalig kolonisator als de voormalig gekoloniseerden. In Nederland heeft dit onder andere geresulteerd in de onthulling, op 1 juli 2002, van een nationaal monument ter herdenking van het slavernijverleden en, een jaar later, in de opening van het Nationaal instituut Nederlands slavernijverleden en erfenis (NiNsee).¹ Ook in Suriname is er sprake van een opleving van de interesse in de slavernijgeschiedenis, het Nederlands kolonialisme en de doorwerking hiervan in het heden. Naast de jaarlijkse viering van de afschaffing van de slavernij op 1 juli, een nationale feestdag, zijn er het afgelopen decennium talloze initiatieven ontplooid die specifiek gericht zijn op de zogenoemde Afrikaans-Surinaamse wortels en wording.² Binnen de broze constellatie van de Surinaamse staat, waar zowel de verscheidenheid als de eenheid wordt gevierd (*cf.* Eriksen 1998), lijken Creolen en Marrons steeds nadrukkelijker een identiteitspolitiek te voeren die haar pijlen richt op zelfrespect, erkenning en eigenheid. De bijbehorende vertogen staan veelal in het teken van het (betreurde) verlies van de eigen cultuur en tradities of de eigen identiteit en bepleiten een zoektocht naar vergeten of genegeerde wortels. Het verleden van slavernij en kolonialisme speelt hierin dikwijls een toonaangevende rol: het heeft de ontwikkeling, ontplooiing en autonomie van het Afrikaans-Surinaamse volksdeel ernstig gefrustreerd. De dramatische toon is echter net zo veelzeggend als relativierend. Het is namelijk de vraag wie zich nu werkelijk bedienen van dergelijk vertoog, wie er daadwerkelijk lijden aan ge-

¹ Zie <http://www.slavernijverleden.nl>. Zie ook Oostindie (1999, 2000b) en McLeod & Hasseth (2002). De publicaties beogen een bijdrage te leveren aan het debat over de slavernij en de manier waarop dit verleden een plaats moet worden gegeven.

² De afschaffing van de slavernij wordt sinds haar verwezenlijking op 1 juli 1863 gevierd. In 1960 werd de viering 'Dag der Vrijheden' gedoopt, om de herdenking voor alle Surinaamse inwoners een feestdag te laten zijn en niet alleen voor de nazaten van de slaven. De (nationale) feestdag heeft in de loop der tijd verschillende (officiële en officieuze) benamingen gekend. De gebruikelijke naam is Ketu Koti (Gebroken Ketenen) of Manspasi (Emancipatie) (zie Werners 1993; Gobardhan-Rambocus 2003).

noemd verlies en wie er actief zoekende zijn. Baumann (1999: 65-67, 82-83) beschouwt deze preoccupatie met roots vooral als een ‘ultramodern idee’ en een metropolitaan fenomeen, dat aanvankelijk door een specifieke, beperkte groep wordt uitgedragen (Baumann 1999: 83):

Those who feel they have roots do not need to search for them, and many of those who “have” them want to get away from them. It is the uprooted who start and keep talking of roots.

Ook binnen de Afrikaans-Surinaamse context zou het wat al te gemakkelijk zijn om te spreken van breed ervaren ontworteling of een collectief of cultureel trauma, zoals in Afrikaans-Amerikaanse studies wel gebruikelijk is (*e.g.* Eyerman 2001). Dit onderzoek heeft ook niet het doel om deze kwestie centraal te stellen. Toch is het zinvol en mijns inziens onvermijdelijk om stil te staan bij vragen en gevoelens rondom identiteit. Niet zozeer om bij te dragen aan de bloeiende industrie waarmee identiteitsstudies wel vergeleken worden (Bauman 2001: 121), maar omdat een verkenning van ‘doodsattitudes’ (Ariès 1985 [1983]; 1987 [1977]; 1994 [1974], 1994 [1974]) onlosmakelijk verbonden is met mechanismen van sociaal-culturele identificatie en (on)zekerheden omtrent zelfidentiteit.

Door diverse disciplinaire velden heen is de relatie tussen dood en identiteit onderwerp van studie. Hierbij staat onomstotelijk vast dat de dood behoorlijke implicaties kan hebben voor de beleving van identiteit en sociale status. Iemands identiteit verandert niet alleen (tijdelijk) door het verlies van een persoon, die diende als bron van identificatie, maar ook door nieuwe verantwoordelijkheden en rollen die nabestaanden op zich dienen te nemen (Davies 1997: 3-4). Met name in de zogenoemde survivor theories staat hierbij het probleem van binding en verstorning centraal. Verdriet en rouw worden beschouwd als reactie op een extreme beschadiging van de sociale band die veroorzaakt wordt door een sterfgeval. Freudiaanse perspectieven geven in deze bijvoorbeeld de persoonlijke, psychologische gevolgen voor het zelf weer. Durkheimiaanse benaderingen benadrukken vooral de rituele en collectieve inspanningen die gericht zouden zijn op het herstel van de sociale orde. Van psychologie en filosofie tot sociologie en antropologie heerst de breedgedragen, klassieke opvatting dat reacties op overlijden alsmede de praktijken en rituelen die daarop volgen een dubbel doel dienen, namelijk het herstel van ontologische (persoonlijke) zekerheid en bevordering van sociale cohesie. Zelfs in moderne samenlevingen, en daartoe reken ik ook de Surinaamse, waar als gevolg van processen als secularisering, individualisering, medicalisering en mondialisering sociale verbanden veranderen en de dood in toenemende mate zou worden verdrongen of ontkend (Gorer 1965; Kübler-Ross 2000 [1969]; Ariès 1987 [1977], 1994 [1974]; Illich 1976; Elias 1984; Bauman 1992; Baudrillard 1993), is deze interpretatie, mits aangepast, houdbaar (zie *e.g.* Becker 1973; Baumann 1992; Seale 1998). De crux is evenwel hoe mensen zich onder dwingende of juist bevrijdende omstandigheden en ingrijpende veranderingen verhouden tot zich zelf, verwanten, gemeenschap, de Ander en, in het verlengde hiervan, de dood. Deze vraag werpt een ander licht op de relatie tussen identiteit en dood. Zij bevraagt namelijk niet welke implicaties de dood heeft voor identificatie-

processen en zelfbewustzijn, maar, vice versa, op welke wijze identificatie doodsattitudes, percepties, praktijken en rituelen rondom overlijden, begraven en rouw vorm en invulling geeft.

Het *memento mori*, of de *death imprint* (Lifton 1988: 18), dwingt mensen namelijk, onder welke omstandigheden dan ook, hun houding te bepalen ten opzichte van de dood, ook al is deze voor velen niet meer dan een onkenbare zekerheid. Hoewel de manieren waarop mensen met de dood omgaan niet simpelweg afspiegelingen zijn van de manieren waarop mensen leven, bestaat er wel degelijk een verband tussen deze twee: doodsattitudes worden gekleurd door levenswijzen en opvattingen over de materiële en immateriële wereld (cf. Kloos 1990: 11; Barley 1996: 25). Net zoals de *ars moriendi* een *ars vivendi* impliceert – de kwaliteit van je leven is de graadmeter van je sterven – is in de omgang met en het denken over de dood de menselijk conditie geïmpliceerd. Ofschoon ik betwijfel of het verlies van wortels en identiteit karakteriserend is voor de Afrikaans-Surinaamse conditie, ben ik wel van mening dat het slavernijverleden en het Nederlands kolonialisme in meer of mindere mate tekenend is (geweest) voor de identiteitsconstructies en belevingen van vele Creolen en Marrons en derhalve voor hun houdingen ten opzichte van de dood. Zeker in de Creoolse context heeft deze historie geleid tot een ‘dubbelheid’ of ‘dubbelleven’ (Cairo 1984: 42) die wordt uitgedrukt in de aanhef van deze inleidende paragraaf: *Mi a no mi, mi na mi*.

Met *mi a no mi* (Ik ben mezelf niet) horen we de poëet Trefossa spreken, die zich in zijn werk, zowel qua inhoud als vorm, toelegt op de synthese tussen ‘eigenheid’ en ‘vervreemding’, tussen ‘oorspronkelijkheid’ en ‘moderniteit’.³ Trefossa is de vertolker van een bekend verschijnsel: het heen en weer getrokken worden tussen Suriname en Europa, het plaats geven aan ‘zwart’ en ‘wit’ gedachtegoed. Hierbij maakt hij gebruik van beelden uit beide werelden (zie Van Kempen 1989: 24-25, 28; Van Kempen 1999: 13; Cairo 1984: 42). Het weifelende *mi a no mi* vormt een contrast met het sterke *mi na mi* (ik ben ik) van volksdichter Dobru die, zoals we verderop zullen zien, één van de belangrijkste vlaggendragers was van het ‘zwart zelfbewustzijn’ en het Creools nationalisme.⁴ Beide schrijvers hebben met hun werk niet alleen bijgedragen aan de ontwikkeling van de Surinaams-Creoolse literatuur, maar ook aan de erkenning van de ‘eigen’ taal, het Sranantongo, en cultureel-religieuze beleving. De Creoolse auteur Edgar Cairo noemt de frases *mi a no mi* en *mi na mi* daarom ook zelfbewustwordingsuitspraken en identiteits- of strijdvaardigheidbekenntnissen (Cairo 1984: 42). Hij presenteert de uitspraken als dierbare monumenten, maar tegelijkertijd lijken ze niet meer dan momentopnamen te zijn geweest. Ten tijde van mijn veldwerk bleken het zelf- en collectief bewustzijn nog steeds in een spagaat te verkeren, waarbij mensen aangaven zowel zichzelf als niet-zichzelf te zijn.⁵

In het hiernavolgende wil ik de achtergrond en mogelijke voedingsbodem van deze gesteldheid schetsen. In zekere zin poog ik, losjes geïnspireerd door Foucaults werk⁶, een kleine

³ Trefossa is een pseudoniem van Henny de Ziel (1916-1975).

⁴ Dobru staat voor dubbel R en is pseudoniem van Robin Raveles (1935-1983).

⁵ *Nota bene*: deze observatie impliceert niet dat het anders zou moeten zijn.

⁶ Met name zijn opvattingen over de verhoogmatige disciplinerende van wetenschap, die identiteiten ‘produceert’.

‘geschiedenis van het heden’ te schrijven, waarbij de bewustwordingsuitspraken van Trefossa en Dobru als leidraad dienen. In de Afrikaans-Surinaamse wordingsgeschiedenis speelt zowel de orale traditie als de geschreven literatuur een belangrijke rol. In mijn beknopte duiding van deze geschiedenis wil ik daarom allereerst putten uit het werk en gedachtegoed van de schrijver Edgar Cairo. De thema’s zelfbewustwording, eigenheid en de strijd die hierom geleverd moet worden, lopen als een rode draad door zijn oeuvre. Hierbij put hij veelvuldig uit het Creoolse stads- en plantageleven en de Krioro (Creoolse) ‘levensfilosofie’. Geen enkele andere schrijver is, in de woorden van kenner Michiel van Kempen, “zo ver gegaan in het peilen van de diepte van de Creoolse cultuur”. Cairo’s werk draait om “het negerschap in al zijn facetten”, hetgeen ook doorklinkt in zijn stijl, die sterk beïnvloed is door de Creoolse orale traditie en doordrenkt is van “uitroepen, spreekwoorden en taalvirtuositeit die de beste vertellers in hun arsenaal hebben” (Van Kempen 1999: 13, 18; Van Kempen 1989: 161). Cairo’s schrijven beoogt echter veel meer dan stilistische hoogstandjes, het vormt een onderdeel van zijn onophoudelijke aanklacht en strijd: de strijd om erkenning van taal, cultuur en traditie, de aanklacht tegen slavernij, (neo)kolonialisme en de vervreemding die daarvan het gevolg is. Dit laatste element vertaalt hij in de ‘Cairojaanse’ begrippen ‘negerverdriet’ of ‘bestaansverdriet’, welke als het leidmotief van zijn werk en leven opgevat kunnen worden en die ik heb aangegrepen om een aanvang te maken met mijn verhaal. Het gaat mij in het gebruik van Cairo’s werk en andere literaire bronnen overigens niet zozeer om het ‘waarheidsgehalte’, maar om de manier waarop er geschreven en gesproken wordt over slaven en hun nazaten, die vervolgens weer gereproduceerd wordt in hedendaagse vertogen, beeldvorming en identificaties.

Cairo’s ‘bestaansverdriet’ belicht vooral de pijnlijke gevolgen van een gebrek aan harmonie, maar het heeft ook een keerzijde. Goffman (1968) en Scheff (1990) geven bijvoorbeeld aan dat, in de alledaagse interactie, ervaringen van verlies, uitsluiting en vernedering voortdurend worden afgewisseld met momenten van herstel, en dat de beschadiging van sociale banden altijd weer aanleiding vormt voor reparatie.⁷ Ook de door Cairo geschetste disharmonie roept reacties op, die hij vertaalt in termen van verzet en strijdvaardigheid. Beide facetten zal ik verderop duiden aan de hand van twee gedichtfragmenten, waarna ik ze koppel aan respectievelijk (de verbeelding van) het slavernijverleden, de wreedheid hiervan en de weerstand die het plantocratisch slavernijstelsel heeft opgeroepen. Via het historische moment van de emancipatie, de afschaffing van de slavernij in 1863, zal ik vervolgens de discussie aanzwengelen over het beeld van de Afrikaans-Surinaamse gemeenschap zelf en de rol van creolisering in deze. Het proces van creolisering wordt daarbij, middels een klein intermezzo, vanuit het antropologisch debat beschouwd, teneinde aan te geven dat het vertoog en de wens van harmonie en eenheid (vooralsnog?) een illusie zijn. Dit laatste neemt niet weg dat het nationalistisch streven, dat vooral

⁷ Net zoals in verscheidene theorieën rondom dood en rouw bestaat ook hier de reactie op verdriet en verlies uit pogingen om de verstoring te repareren. Er lijkt een interessante analogie te bestaan tussen reacties op de dood en andere vormen van verlies (zie *e.g.* Green 2000; Seale 1998: 193-194).

vanaf halverwege de vorige eeuw opgeld deed, en de recente inspanningen, waaraan in het begin van deze inleiding is gerefereerd, een aanmerkelijke rol hebben gespeeld in de constructie van een *imagined community* (Anderson 1991 [1983]). In de paragraaf *Wi na wi?* beschrijf ik deze ontwikkelingen en verken ik de grenzen van een mogelijk gedeelde identiteit. In de reflectie, getiteld *wor(s)teling*, zal ik tenslotte aankomen bij een voorlopige conclusie ten aanzien van Afrikaans-Surinaamse identificatieprocessen en de mogelijke implicaties hiervan voor houdingen ten opzichte van dood en belevingen omtrent religiositeit. Vragen als ‘wie ben ik?’, ‘waar kom ik vandaan?’, ‘waar behoor ik toe?’ en ‘waar ga ik heen?’ krijgen in deze slotbeschouwing een eerste duiding. Dit laatste is echter niet mogelijk zonder een beknopte plaatsbepaling ten aanzien van het veelgebruikte en niet zelden kameleontische identiteitsbegrip. Voordat we overgaan tot Cairo’s ‘bestaansverdriet’ daarom allereerst een kleine verkenning van identiteit en verwante begrippen.

De vele gedaantes van zelf en identiteit

Bovenstaande inleiding suggereert een bepaalde positie ten opzichte van begrippen als identiteit en het zelf. Sterker nog, door bijvoorbeeld te verwijzen naar Cairo’s ‘dubbellevens’ en processen als creolisering heb ik me ogenschijnlijk al in het identiteitsdebat opgesteld. Genoemde verwijzingen dienen inderdaad een duidelijk doel, namelijk het verwerpen van mogelijke essentialistische benaderingen van identiteit en verwante begrippen. Geheel in de traditie van de huidige academische canon distantieer ik me van de notie van een coherente, vaststaande en oorspronkelijke identiteit, zoals deze bijvoorbeeld door de psycholoog Erikson (1950, 1968) is geïntroduceerd (*cf.* Appiah & Gates 1995: 1). Zelf en identiteit ‘ontstaan’ in interactie met anderen en binnen de context van de sociale leefwereld, hetgeen Amerikaanse pragmatisten en symbolisch interactionisten als James (1961[1892]), Cooley (1964[1902]) en Mead (1934) al aan het einde van de negentiende en begin van de twintigste eeuw beweerden. Goffmans (1959) *The presentation of self in everyday life* vormt in zekere zin de sublimatie van deze sociologische interpretatie. De idee van ‘het zelf in de sociale context’ is, ondanks kritiek (*e.g.* MacIntyre 1985: 32; Jenkins 1996: 68-69; Cohen 2000: 5), naar mijn mening nog steeds bruikbaar.⁸ Niet in de laatste plaats vanwege Goffmans dramaturgische terminologie en zijn bijzondere aandacht voor rituele aspecten van interactie.

In tegenstelling tot wat velen denken, hadden bovengenoemde interactionisten ook al aandacht voor de meervoudigheid van het zelf.⁹ Toch was het pas in het kielzog van de antropoloog Fredrik Barth (1969), die duidelijk beïnvloed is door Goffmans werk (Cohen 1994: 10; Jenkins 1996: 23), dat een notie als meerduidigheid onlosmakelijk verbonden raakte met opvat-

⁸ Zie Branaman (2001: 169-281) en Holstein & Gubrium (2000: 17-38) voor een hedendaagse discussie over de sociale dimensies van zelf en identiteit en het belang van sociale relaties, rollen, status en macht in deze.

⁹ James, Mead en Goffman spreken zich hierover expliciet uit (*e.g.* James 1890: 294; Mead 1934: 142; Holstein & Gubrium 2000: 27-38).

tingen over identiteit. Barths werk heeft sowieso aan de basis gestaan van een aantal baanbrekende ideeën ten aanzien van het identiteitsbegrip, die ook mijn opvattingen hebben gevormd. Met name zijn nadruk op (etnische) grenzen in plaats van de “cultural stuff that it encloses” (Barth 1969: 15), heeft een belangrijke rol gespeeld in de huidige opvattingen over identiteit en verwante begrippen. Volgens Barths benadering zitten (groepen) individuen niet gevangen in hun sociale en culturele setting, maar zijn ze nadrukkelijk handelende actoren die bewust hun doelen nastreven. Grenzen en identiteiten ‘ontstaan’ derhalve niet alleen in relatie tot anderen, maar worden (bewust) gecreëerd om zich te onderscheiden van de Ander. Identiteiten zijn binnen deze analyse te beschouwen als fluïde en situationeel contingente subjecten en objecten van onophoudelijke onderhandeling (Jenkins 1996: 23). Dit soort inzichten hebben geleid tot het hedendaagse, breedgedragen begrip van identiteiten als sociale, culturele constructies of processen, en hebben bijgedragen aan de idee van fragmentatie of meerduidigheid van identiteit en het zelf (*e.g.* Appadurai 1986; Clifford 1988; Ewing 1990; Giddens 1991; Friedman 1994; Hall & Du Gay 1996). Het werk van Fredrik Barth heeft welbeschouwd aan de wieg gestaan van allerlei constructionistische benaderingen van het identiteitsbegrip.

Studies naar de laat- of postmoderne conditie hebben deze benaderingen verder aangescherpt.¹⁰ In een wereld waar geen plaats meer is voor ‘grote verhalen’ (Lyotard 1983), en waarin een overvloed aan levensstijlkeuzes en een gebrek aan traditionele richtlijnen lijken te bestaan, is het zelf verre van eenduidig en worden identiteiten voortdurend ge(re)construeerd. Een probleem dat veelvuldig aan de orde komt binnen deze gedachtegang, is de onzekerheid ten aanzien van identificatie binnen een omgeving die gekarakteriseerd wordt door voortdurende verandering (Branaman 2001: 173). Toonaangevende auteurs als Giddens (1991) en Gergen (1991) bijvoorbeeld presenteren een inconsistent en verdeeld of gefragmenteerd zelf, dat verteerd wordt door twijfel en zwaar gebukt gaat onder het juk van keuzevrijheid en erosie of afwezigheid van richtinggevende tradities. Er zijn zelfs stemmen die in navolging van Baudrillard (1983) beweren dat er geen echte of authentieke identiteit meer bestaat. Binnen deze visie is er hooguit sprake van een hyperreële identiteit, waarbij werkelijkheid en verbeelding continu vermengd en verward worden met elkaar, en een voortdurende mix van stijlen en referentiepunten plaatsvindt (zie Holstein & Gubrium 2000).

Hoewel zeker het debat over hyperrealiteit nog lang niet uitgekristalliseerd is, kan er hoe dan ook vastgesteld worden dat er in het identiteitsdebat een verschuiving heeft plaats gevonden van een primordialistische, essentialistische visie naar een instrumentalistische, relativistische en constructionistische benadering. Tegenwoordig worden identiteit en het zelf als bijzonder flexibel, reflexief en meerduidig gepresenteerd.¹¹ Het hedendaagse leven en iemands mogelijke antwoorden op vragen als ‘wie ben ik?’ en ‘waar behoort ik toe?’ zijn in dit vertoog, als

¹⁰ Vooral binnen feministische benaderingen en *cultural studies* heeft het identiteitsbegrip zich radicaal verwijderd van vroegere essentialistische opvattingen (zie Otto & Driessen 2000: 15-16; Holland *et al.* 2001: 7).

¹¹ Dit rijtje kan bijna eindeloos worden aangevuld met veelgebruikte termen als relationeel, dialogisch, meervoudig, contextueel, geconstrueerd, betwistbaar, onderhandelbaar, veranderlijk, creatief, inventief en zelfs hyper- of onwerkelijk.

gevolg van modernisering en mondialisering en onder druk van laat- of postmoderne condities, in toenemende gefragmenteerd en disembedded (Giddens 1991) of disencumbered (MacIntyre 1985). Er wordt daarom ook wel gepleit voor de term identificatie in plaats van identiteit of identiteiten, teneinde de actieve, processuele, immer voortdurende en incomplete dimensies van het begrip en verschijnsel te benadrukken (*e.g.* Hall 1996; Otto & Driessen 2000; Bauman 2001; Van Meijl & Driessen 2003).

Ook mijn opvattingen over identiteit en zelf zijn sterk constructionistisch geïnspireerd: identiteit is geen eenduidig, vaststaand gegeven, maar een dynamisch, veranderlijk proces. In de geest van Giddens (1991) beschouw ik de constructie van identiteiten en het zelf als een meerduidig, reflexief project. Actoren (re)presenteren zich door voortdurende reflectie op zichzelf en anderen in een min of meer coherent geconstrueerd biografisch verhaal, waarbij ervaringen uit het verleden en een voorgestelde toekomst met elkaar verenigd worden. Om al te statische voorstellingen te vermijden, prefereer ik dan ook de hierboven voorgestelde term identificatie. Ik wil echter wel een paar kanttekeningen plaatsen bij het gretig omarmde constructionisme en de zojuist gepresenteerde benaderingen. Allereerst zou ik het huidige tijdsgewricht en de daarbij behorende identificatieprocessen niet eenzijdig willen kenmerken door (ontologische) onzekerheid en radicale twijfel, zoals Giddens, Gergen en anderen (zie *e.g.* Bauman 1993, 1997; Munters 1998) nogal gemakkelijk doen, noch beschouw ik fragmentatie en meerduidigheid als een recent filosofisch en reflexief probleem (zie Bauman 1996; Siebers 2000).¹² Ten tweede zijn processen van identificatie in al hun dynamiek en veranderlijkheid nooit los te koppelen van een zekere mate van continuïteit. Ghorashi (2003: 27-29) spreekt in dit geval van gesitueerde verandering en gebruikt Bourdieu's habitus-begrip – als embodied history (Bourdieu 1990: 56) – om de rol van continuïteit en de plaats van verleden in hedendaagse identificatieprocessen te duiden. Hiermee geeft ze aan dat mensen niet altijd vrij en ongehinderd hun identiteiten kunnen veranderen, noch bewust kiezen voor een bepaalde identiteit. Ook in het hiernavolgende zullen we zien hoe gebeurtenissen en vertogen uit het verleden bewust of onbewust, gewild of ongewild hun stempel drukken op huidige processen van identificatie. Zelf en identiteit zijn, kortom, embodied en worden voortdurend sociaal, cultureel en historisch gemedieerd (*cf.* Cohen 2000). Hierdoor zijn er grenzen aan de constructionistische benadering en dit laatste geldt, ten slotte, ook voor opvattingen en connotaties omtrent het processuele, relativistische karakter van identificatie.

Identiteiten zijn, net als culturen, niet statisch. De constructionistische twijfel aan bijvoorbeeld onveranderlijkheid en oorspronkelijkheid is daarom terecht. Desalniettemin worden zowel identiteiten als culturen voortdurend statisch gemáákt. Met name media en (populistische) politieke retoriek kenschetsen zich regelmatig door uitermate essentialistische zienswijzen. Maar ook in de alledaagse interactie bedienen mensen zich van een dergelijk perspectief. Baumann

¹² De onzekerheden die er kunnen bestaan worden bovendien niet eenvoudigweg door 'de samenleving' of laatmoderne condities voortgebracht, waarnaar actoren zich maar moeten voegen (zie Cohen 1994: 21-22; Van der Pijl 2003).

(1996; 1999) geeft op overtuigende wijze weer hoe en waarom essentialistische benaderingen onherroepelijk deel uitmaken van de dagelijkse werkelijkheid. Zo beroepen actoren zich vanwege opvoedkundige redenen, vanuit een behoefte aan eenheid of continuïteit, of teneinde bepaalde collectieve rechten te kunnen opeisen voortdurend op hun vermeende homogene, authentieke en vaststaande cultuur of identiteit. Dit geschiedt middels een proces of mechanisme dat Baumann, in navolging van Berger & Luckmann (1967: 106) en Comaroff & Comaroff (1992: 61), aanduidt met de term reification. Kort gezegd komt het erop neer dat mensen bewust of onbewust allerlei sociale en culturele fenomenen beschouwen of begrijpen als een wezenlijk ding, een stoffelijk product, en dat verschillende vormen van identificatie, nationaal, etnisch of religieus, samenvallen met of gereduceerd worden tot een bijzonder beperkt, essentialistisch cultuurbegrip. In tegenstelling tot verstokte constructionisten, echter, verwerpt Baumann dit laatste niet. De informant heeft immers altijd gelijk. Het getuigt volgens Baumann daarom ook van grote arrogantie of simplisme om populaire essentialistische opvattingen en overtuigingen af te doen als ‘valse ideologieën’ of ‘vals bewustzijn’, gezien deze hoe dan ook onderdeel vormen van de werkelijkheid die bestudeerd wordt. Onderzoekers dienen daarom in eerste instantie te begrijpen hoe deze opvattingen en overtuigingen in elkaar steken, waarom mensen ze gebruiken en met welk doel of verlangen. Verrassend genoeg, voegt Baumann er aan toe, blijkt bij nader onderzoek dat juist diegenen die een gereïficeerde, essentialistische opvatting van cultuur of identiteit belijden, in hun handelen vaak gekenmerkt worden door een processuele, constructionistische houding: “The rhetoric is essentialist, yet the activity is processual” (Baumann 1999: 91; cf. Appiah & Gates 1995: 436). Er hoeft daarom ook geen keuze gemaakt te worden tussen de twee vermeende tegengestelde theorieën – de essentialistische benadering enerzijds en de constructionistische visie anderzijds. Mensen, inclusief wetenschappers, blijken namelijk in hun denken, praten, schrijven en handelen zowel essentialistische als constructionistische benaderingen (afwisselend) te hanteren. Baumann duidt deze bekwaamheid aan als ‘duale discursieve competentie’, waarmee beide theoretische benaderingen als vertogen van en over cultuur en identiteit worden beschouwd en actoren zich afhankelijk van context, wens of doel van het één of andere vertoog kunnen bedienen. Ofschoon ik binnen het academische bedrijf een constructionistische benadering prefereer, kan ik, als veldwerker, niet anders dan Baumanns ‘duale discursieve competentie’ onderstrepen en navolgen. Ook in mijn onderzoek werd ik namelijk voortdurend geconfronteerd met het reïficeren van de eigen of anderzins identiteit en cultuur. Bovendien maak ik in mijn eigen schrijven ook gebruik van een essentialiserende terminologie – het zou anders onmogelijk zijn de onderzoekspopulatie te benoemen en te beschrijven. Het (tijdelijk) bevrozen van identiteiten is, met andere woorden, zo nu en dan onvermijdelijk in de alledaagse sociale en wetenschappelijke praktijk. In de hiernavolgende hoofdstukken zal ik me daarom, in navolging van Baumann, vooral richten op de vraag hoe en waarom mensen zich van verschillende vertogen bedienen, in plaats van me bezig te houden met de bewijsvoering van één bepaalde theoretische mogelijkheid.

In het duiden van de mogelijke verlangens en doelen zal ik daarbij zowel proberen te wijzen op instrumentalistische als symbolische aspecten en benaderingen van identificatie.¹³ Wederom gaat het hier niet om dichotome, elkaar uitsluitende visies. Identificaties kunnen afwisselend of tegelijkertijd een bepaald nut of strategisch doel dienen, alsmede tegemoet komen aan niet-utilitaire verlangens op het gebied van zingeving en uiting geven aan gevoelens van verbondenheid. In het eerste geval wordt (etnische) identiteit vooral beschouwd als organiserend principe of instrument teneinde bepaalde politieke doelen te bereiken en toegang te verkrijgen tot schaarse hulpbronnen (A. Cohen 1974a, 1974b, 1981). In het tweede geval wordt er gerefereerd aan de moeilijker te bevatten psychologische en emotionele dimensies van (etnische) identificatie en onderscheid (cf. A. P. Cohen 1985; A. P. Cohen 1994: 120-121). Net als Eriksen (1998; 2002 [1993]: 141) onderschrijf ik de coëxistentie van beide kwaliteiten, hetgeen Eriksen onder andere uitdrukt in de term *dual ethnicity*.

Zoals uit bovenstaande verwijzing naar Eriksen onder andere blijkt, hebben een deel van de door mij gebruikte referenties hoofdzakelijk betrekking op etniciteit. In dit hoofdstuk ligt de nadruk ook op de zogenaamde etnische identificatie.¹⁴ In veel gevallen gaat het hier echter vooral om een analytisch onderscheid. In de praktijk blijken nationale, culturele, etnische en religieuze identificaties vaak door elkaar heen te lopen, hetgeen in dit hoofdstuk bijvoorbeeld zal blijken uit de relaties tussen Creools nationalisme, 'Afrikaanse wortels', kulturu en winti, waarmee respectievelijk wordt geappelleerd aan volk, afkomst, cultuur, levensstijl en religie. Bovendien zijn er talrijke andere velden waarin convergentie (Baumann 1996; 1999) plaatsvindt, of die vorm geven aan *common denominators* (Eriksen 1998).¹⁵ Door identificatie en solidariteit met en binnen dit soort velden worden etnische identiteiten voortdurend gerelativeerd. De ene identificatie wordt met andere woorden altijd weer doorkruist door de andere, hetgeen door Baumann (1999: 118, 127, 139, 141) wordt aangeduid met *cross cutting cleavages*. Hoewel het onmogelijk en niet mijn intentie is om op deze plaats zicht te geven op allerlei verschillende identificaties en mogelijke intersecties, wil ik wel ruimte geven aan de diverse stemmen ten aanzien van etnisch-culturele identificatie en Afrikaans-Surinaamse historiciteit. Want al zijn identificatieprocessen in meer of mindere mate *embodied* en *gedisciplineerd*, ze geven geen gelegen-

¹³ Hierbij zullen zowel (uiterlijke) kenmerken (*markers*), bijvoorbeeld taal en kleding, als bepaalde eigenschappen (*qualities*), zoals ontheemdheid en protest, de aandacht verdienen.

¹⁴ Etniciteit en cultureel-etnische identificatie hebben dan binnen mijn conceptualisering vooral betrekking op de relationele dimensie die Eriksen eraan geeft. Etniciteit is een aspect van een sociale relatie en wordt met andere woorden geconstrueerd in relatie tot de Ander, waarmee in ieder geval op minimale basis interactie is. In dit proces is het zelfervaren of -benoemde *emic* onderscheid de belangrijkste indicator. Gevoelens en politisering met betrekking tot (imaginaire) verwantschap, herkomst en gedeelde historie spelen hierin een dominante rol. Ik wil in deze studie dus niet zo ver gaan als bijvoorbeeld Cohen (1974b), die ook Londense beurshandelaren een etnische identiteit toekent. Hoewel ik dit laatste theoretisch gezien mogelijk acht, heb ik me in dit onderzoek verlaten op de classificaties die in de Surinaamse samenleving gelden en die in eerste instantie verwijzen naar enigszins gereïficeerde (migratie)geschiedenissen en geografische herkomstgebieden. Zo wordt de Surinaamse bevolking onderscheiden in onder meer Indianen of Inheemsen, Hindostanen, Creolen en Marrons (Afrikaans-Surinamers), Javanen en Chinezen. Vervolgens zijn hierbinnen en hiertussen, afhankelijk van sociale afstand, weer andere classificaties te vinden, bijvoorbeeld op basis van religieuze oriëntatie (cf. Eriksen 1998).

¹⁵ Denk hierbij aan klasse en *gender*, maar ook (nieuwe) politieke partijen, vakbonden, verenigingen, vrijwilligerswerk, buurtinitiatieven en emancipatiebewegingen.

heid voor eenduidige lezing. Vooral op het gebied van Afrikaans-Surinaamse religie en spiritualiteit, in het bijzonder winti, wordt er in toenemende mate gewezen op een soort Bakhtiniaanse polyfonie of multivocaliteit (e.g. Van Wetering 1998a, 2001), hetgeen vanaf hoofdstuk 3 de aandacht zal krijgen. Ook het verhaal over Afrikaans-Surinaamse wording en wortels kenmerkt zich echter door meerstemmigheid.

De mens maakt zijn eigen geschiedenis, stelt onder andere Said (2003 [1978]: 4-5) in navolging van de filosoof Vico. Dit laatste moge geen verrassing zijn onder het contemporaine post-structuralistische en -modernistische gesternte. Echter, het gaat Said niet zomaar om de constructionistische idee van 'maakbaarheid', maar vooral om het humanistische vermogen van de mens om weer zijn of haar eigen geschiedenis te herontdekken, te scheppen, te herscheppen, te vertellen en op te schrijven, ook al is dat hem of haar afgenomen. Dit vermogen of verlangen is in toenemende mate aanwezig in de Afrikaans-Surinaamse realiteit en biedt aan verschillende mensen verschillende mogelijkheden voor de beleving van identiteit. Een van de vele stemmen is die van wijlen Edgar Cairo. Deze verteller toont onder meer aan dat het verhaal niet alleen een geschikte metafoor is voor de menselijke identiteit, maar ook bij uitstek het medium is met behulp waarvan identiteiten worden vormgegeven. Hierin herkennen we, ter afsluiting van deze begripsverkenning, Ricoeurs (1984-1988) narratieve identiteit, die in Cairo's geval vooral wordt gevormd door onderstaand 'bestaansverdriet'.

Bestaansverdriet

Een belangrijke plaats in Cairo's werk wordt ingenomen door de Afrikaanse oorsprong van 'de Surinaamse neger'. Het is bijvoorbeeld een terugkerend thema in de stellingen waarmee hij zijn verzamelbundel *Lelu! Lelu! Het lied der vervreemding opent* (Cairo 1984: 9). Tot Cairo's spijt en woede is deze Afrikaanse oorsprong echter grotendeels onderdrukt, vergeten en genegeerd (Cairo 1984: 58):

Doordat men veel te weinig onderzoek van de eigen cultuur pleegde, konden vele gegevens aldus verloren gaan, bang als men was geen eer te behalen met 'domafgodische negerachtige dinges'. Ja, er dreigde zelfs iets besmettelijks: men zou neger z'n schande op zich laden. Dat heet dan in het Surinaams-Nederlands: een hebi op je nemen. Nóg erger: als je je inliet met negerdinges kwam je er nooit meer vanaf! Boze geesten... ze zouden je hatelijk trefpen! Je zou nooit meer ophouwen 'Winti's te dansen en Dinges te dienen in afgoderij!' Vervloekt was je, vervloekt met de kunu's van neger z'n buik!

Het dreigende stigma vernegerd te zijn, heeft volgens Cairo velen ervan weerhouden zich onbezwaard te vereenzelvigen met het eigen culturele erfgoed en is volgens veel van mijn respondenten inderdaad een obstakel geweest in de overdracht van kennis en tradities. Kinderen werden onwetend gehouden en bij te veel nieuwsgierigheid weggestuurd en beticht van vrijpostigheid: "Jo neger jo! Mars! Ga leren! Wat wil je van negerdinges weten, jo domkoe!" (Cairo 1984: 146). Uitbranders als deze zijn vooral een wat oudere generatie Creolen niet onbekend en sluiten naadloos aan bij de ervaringen uit hun eigen kindertijd. De koloniale gesel van miskening,

verbodsbepalingen en het al dan niet geïnternaliseerde assimilatiestreven, waarbij met name het onderwijs en christelijk geloof als instrument werden gebruikt, heeft vele generaties Creolen doen opgroeien in een sfeer van taboe en schaamte.¹⁶ Simpler gezegd: alles wat niet Hollands was, was fout... en tot op de dag van vandaag wordt er, door alle Creoolse geledingen heen, gerefereerd aan deze norm. Onderstaand beklag is opgetekend uit de mond van Andres Denz, een kosmopolitisch ingestelde vijftiger, die op verschillende plaatsen in Europa en Zuid-Amerika heeft gewoond en gewerkt en uit een kring van actieve dinari (lijkbewassers) komt. Hij is in zekere zin de belichaming van Cairo's 'dubbelleven': een middenklasse Creool, die tussen verschillende leefwerelden beweegt en met een zekere wrok op zijn eigen opvoeding en jongere jaren terugkijkt:

Mensen, vroeger... Als wij praatten, zeiden we: ach, je bent van de Heerenstraat... dan bedoel ik je bent elite. Die mensen die in de Heerenstraat woonden, die probeerden zo Hollands mogelijk te zijn. Dus hoe Hollandser je was, hoe beter geaccepteerd je was [...] Ik was vernegerd als ik Surinaams sprak... Men heeft je nooit geleerd van jezelf te houden... Postkoloniale tijd, of koloniale tijd in de postkoloniale tijd, want vandaag loopt dat spook nog rond.

Het spook waar Denz het over heeft, loopt inderdaad nog rond. In de komende hoofdstukken zal bijvoorbeeld beschreven worden hoe een consult aan een duman (een ritueel specialist/e), het bijwonen van een winticeremonie, of het uitvoeren van bepaalde voorschriften na een overlijden nog regelmatig verhuld worden voor de omgeving. Tegelijkertijd klinkt meer dan eens de verzuchting: "mi na nengre, ma mi no e sabi kulturuni sani" ("ik ben neger, maar ik weet niet van culturele dingen").¹⁷ Soms klinkt hierin spijt door, zoals bij een goed bevriende informant het geval was: maar wat graag zou hij ingevoerd zijn in de wereld van de winti, maar een strenge "Hollandse opvoeding" heeft hem altijd verre gehouden van de zaken, die voor zijn gevoel heimelijk op de achtererven in zijn buurt plaatsvonden. Andere keren heeft de uitspraak meer het karakter van een weggewuifd excuus: je kan het mij wel vragen, maar ik weet van niks. Onder het mom van de *odo* (gezegde) *ala nyan bun fu nyan, ma ala taki no bun taki* leerde ik in ieder geval dat er over bepaalde kulturuni zaken maar beter gezwegen kon worden.¹⁸

Cairo (1984: 90-91) schrijft deze houding toe aan een voortdurend 'halfgeworteld-zijn'. Een toestand die hij bijvoorbeeld ook waarneemt in problemen rondom taalgebruik – "we are half-tongued people, never speak the whole" – en die hij uiteindelijk aanduidt met een soort existentieel 'bestaansverdriet':¹⁹

¹⁶ Assimilatie paste in de heersende koloniale gedachte, dat slaven en hun nakomelingen geen eigen cultuur hadden en was gericht op een de-Afrikanisering van de Creoolse onderzoeksgroep (zie *e.g.* Buddingh' 2000: 229-231). De rol van kerk en onderwijs hierin zal in het volgende hoofdstuk nog aan de orde komen.

¹⁷ De veel gebruikte term *kulturuni* betekent letterlijk cultuur, maar is een meerduidig begrip dat zowel kan verwijzen naar zoiets als de Creoolse leefstijl als het religieus-spirituele complex van winti.

¹⁸ *Odo* zijn spreekwoorden of gezegden, die een diepe, historische betekenis kunnen hebben en parallellen vertonen met West-Afrikaanse gezegden (zie Herskovits & Herskovits 1936; Benram-Matriotte 1978; Schouten-Elsenhout & Van der Hilst 1974). *Ala nyan bun fu nyan, ma ala taki no bun taki* betekent vrij vertaald: alle voedsel is eetbaar, maar niet alles moet worden gezegd, ofwel het is in bepaalde gevallen beter om niets te zeggen.

¹⁹ Verwoord door Moor (2001). "Nengre no lob den srefi" ("Negers houden niet van zichzelf") beweerde Cairo ook regelmatig (<http://www.sraga.com/modules>).

[D]ie pijn, die last die de neger draagt, [voorvloeiend] uit een geschiedenis waarin de neger in een onderdrukte positie niet vrij genoeg was om zijn zelfbewustzijn te ontplooien en die nu nog als een overgeërfd last op hem drukt. Wantrouwen en jaloezie, voortkomend uit een minderwaardigheidsgevoel maken zelfvertrouwen dat gebaseerd is op het positieve bewustzijn van een eigen cultuur onmogelijk.

Ondanks verschuivingen binnen zijn aandachtsveld is deze pijn altijd aanwezig gebleven in Cairo's schrijversloopbaan. Naast 'verhollandsing' is vooral het verloren contact met de 'eigen, zwarte levensfilosofie', waarvan onderstaand gedichtfragment een uiting is, debet aan het 'bestaansverdriet'.

Verbroken evenwicht, verloren eenheid

Ik ben een ruiter zonder paard
Ik ben het paard dat onbereden
De weide niet meer draven ziet.²⁰

De zwarte levens- of bestaansfilosofie waaraan Cairo refereert, is synoniem met de Creoolse levensbeschouwing die aangeduid wordt met *winti* of *kulturu*. Wezenlijk in *winti* is volgens Cairo dat alles, elk wezen en elk ding, binair is. Op alle denkbare niveaus schuilt donker en licht, goed en kwaad, en gaat het om het behouden of aanbrengen van een evenwicht tussen deze twee-eenheden.²¹ Het te behouden of herscheppen evenwicht beheerst de meest uiteenlopende domeinen, zoals die van geluk-ongeluk, armoede-welstand, ziekte-gezondheid, leven-dood en aards bestaan-geestelijke wereld. En een verstoord evenwicht betekent simpelweg problemen of vice versa: "alles wat niet in orde is betekent: een verbroken evenwicht" (Cairo 1984: 535-536). Bovenstaand gedichtfragment geeft één van de essenties van verbroken evenwicht weer: de desintegratie van het zelfbeeld door de verloren harmonie tussen de aardse en geestelijke wereld. Cairo ziet de mens hier als "het Paard der Goden". Men raakt volgens hem "immers bezeten van goden en geesten", de zogenoemde *winti*.²² Echter door vervreemding van de eigen cultureel-religieuze ervaringswereld kan men het contact met de *winti* kwijtraken, waarmee de harmonie tussen de geestelijke en aardse wereld wordt doorbroken en de mens zijn of haar identiteit of eigenheid verliest (Cairo 1984: 138, 181).

Het beeld van het onbereden paard toont allereerst een persoonlijk drama, het verhaal is niettemin groter. In overdrachtelijke zin lezen we hier over een collectieve vervreemding. De uit West-Afrika getransporteerde slaven en hun nakomelingen waren in meer of mindere mate gedwongen afstand te doen van hun levensbeschouwing en cultureel-religieuze stijlen, waardoor het nastreven van het beoogde evenwicht een hachelijke zaak werd. Dit had niet alleen

²⁰ Fragment van 'Tir'o miwan/Het lied der vervreemding' uit de bundel *Obja sa tan brewa/Er zal geen einde zijn aan brounsels van magie* (Cairo 1975).

²¹ Ik wil me op deze plaats beperken tot een korte Cairojaanse beschouwing van *winti*. In de volgende hoofdstukken zal deze levensbeschouwing nog uitvoerig aan bod komen.

²² Deze *winti* kunnen de mens als medium kiezen en hem of haar in trance brengen. Wanneer iemand in bezit wordt genomen, dan wordt deze persoon 'bereden' door zijn of haar *winti*. Hij of zij wordt dan – ook in de volksmond – als *asi* (paard) betiteld (e.g. Wooding 1972: 146).

persoonlijke gevolgen, maar had aldus Cairo ook zijn weerklank op bovenindividueel niveau. De sociale cohesie werd ernstig ondermijnd. Het onbereden paard vormt derhalve ook een metafoor voor de desintegratie van een collectief beeld, voor een verloren eenheid, een uit elkaar geslagen kudde. Maar dit vermeende verlies van eigenheid en eenheid gaat uiteraard niet zonder slag of stoot. “If the victims of progress and empire are weak, they are seldom passive”, stelt James Clifford (1988: 16) en dit geldt zeker ook voor de Surinaamse slaven en hun nazaten, die in het hiernavolgende acte de presence geven van hun weerstand en rebellie.

Verzet en strijdvvaardigheid

Het uur waarop mijn paard en ik
in vol galop gaan, is geslagen:
uur van het zelfbewuste uitbreken
van Mens als Paard der Goden!²³

Ook in dit fragment ontmoeten we weer de “Mens als Paard der Goden”, maar nu strijdbaar. Er wordt een beeld geschetst van een woeste ruiter, een opstandeling te paard. Dit is, net als hierboven, niet louter een ruiter in de letterlijke zin des woords. Cairo presenteert hier wederom een persoon waarin het aardse en het geestelijke samenkomen. En deze persoon trekt ten strijde – bewust. Voor de dichter staat dit fragment met name voor “[r]evolutie bedrijven met hart en ziel” (zie Cairo 1984: 138-139) en het vormt in die hoedanigheid onderdeel van een serie ‘revo-verzen’ of protestgedichten.²⁴ Het protest wordt echter wel nadrukkelijk “vanuit de zwarte cultuur, vanuit het negerzijn” geproclameerd (Cairo 1984: 136-141), hetgeen de ‘revo-verzen’ tevens een meer tijdloos karakter geeft.

De dichter roept namelijk op tot een bewuste cultureel-religieuze profilering door het praktiseren van winti, hetgeen al vanaf de slaventijd als bedreiging, daad van protest of vorm van verzet ervaren werd. Zo werd bijvoorbeeld de extatische watramama-dans met haar in bezit genomen dansers door blanke planters gevreesd, onder andere omdat zij aan zou zetten tot rebellie. Over de daadwerkelijke invloed van winti en trance als revolutionaire dreigingen, gevaar voor de bestaande machtsverhoudingen en bron van opstand verschillen de meningen, maar dat het een voortdurende aanleiding tot onrust en discussie was, valt moeilijk te ontkennen (zie Hartsinck 1770: 909; Blom 1786: 391-392, 398; Landbouwkundig Genootschap de Eensgezindheid 1804: 17; Benoit 1980 [1839]: 64; Schiltkamp & Smidt 1973: 896; Buddingh’

²³ Fragment van ‘Bar’ puru/Man en Paard’ uit Cairo’s bundel *Oroskopu/Horoskoop* (1969). Later in de verzamelbundel *Lelu! Lelu! Lied der vervreemding* (1984: 136ff.) opgenomen onder de titel ‘Revo powema/Revolutionaire verzen’.

²⁴ In deze gedichten uit Cairo zijn hartstochtelijke woede over misstanden in zijn vaderland. We moeten dit fragment dan ook allereerst lezen in de tijdgeest waarin het geschreven is: 1969, in de einddagen van het bewind van minister-president Pengel (zie *e.g.* Breeveld 2000). Suriname verkeerde in grote onrust, er zouden verkiezingen komen en de steeds luidere roep om onafhankelijkheid, met name onder Creolen, maakte de etnische tegenstellingen in het land manifester dan ooit. De bundel *Oroskopu/Horoskoop* (1969), waar dit fragment oorspronkelijk uit komt, was bedoeld als verkiezingspamflet en staat boordevol revolutionaire *powesie* (poëzie).

2000: 103-104).²⁵ Niet alleen zijn er voorbeelden van geslaagde vluchtpogingen die vooraf gegaan zijn door bepaalde winti-gerelateerde danspartijen, er zijn door de tijd heen ook talrijke andere momenten aan te wijzen waarin zowel gevoelens van trots en strijdbaarheid voor een belangrijk deel tot uitdrukking komen in de veelbevochten eigen kultuur, in het bijzonder religie en taal. Cairo's dichtregels verwoorden daarom ook een uiting van verzet van alle tijden, omdat ondanks onderdrukking de zwarte geschiedenis van de voormalige slavenkolonie vanaf het vroegste begin een gevecht om autonomie vertoont. Deze geschiedenis kent net als Cairo's poëzie twee verhalen: verstoring, vernietiging en vernedering enerzijds en inventiviteit en strijd-lust anderzijds. Laten we deze historie wat nader beschouwen.

Beelden van het slavernijverleden

De volksplanting Suriname was al bijna een eeuw in Hollandse handen toen de Schots-Nederlandse huurling John Gabriel Stedman na een zeereis van enkele weken voet op Surinaamse bodem zette. Zijn aanvankelijke enthousiasme sloeg al snel om in teleurstelling en ontzetting. We schrijven 1773 en volgen de kapitein naar de wal van Paramaribo (Stedman 1987 [1799-1800]: 10-11):

Verscheiden Compagnieën, terwyl wy op de reede lagen, gingen dikwils aan land, en ik vergezelde hen op hunne tochten; maar het genoegen, dat ik mij had voorgesteld, met een zoo aangenaam land te doorkruissen, en vooral na zoo lang op een Schip als gevangen gezeten te hebben, wierd zeer verstoord door een voorwerp, dat zig na myne ontscheeping, het eerst aan myn gezicht vertoonde. Het was eene jonge Negerin, wier geheele kleding bestond in een lap linnen, om de lenden vast gemaakt, en welke, even als de huid van haar lichaam, op verscheidene plaatsen was van één gescheurd. De misdaad van dit ongelukkig slachtöffer der dwingelandye bestond daar in, dat zy haare taak, waarschynlyk voor haar te zwaar, niet had afgewerkt. Zy werd gevolgelyk verweezen om tweehonderd geessel-slagen te ontfangen, en eenige maanden lang een gewicht van ten minsten tweehonderd ponden voort te trekken, het welk aan een keten van verscheide voeten lang gehecht was, en waar van het ander einde aan een ring om de voet by den enkel was vast gemaakt. Over zulk een wreed schouwspel ten sterksten aangedaan, teekende ik dit ongelukkig schepsel af, en behield eene smartelyke nagedagtenis over de onmenschelykheid der planters, omtrent de ongelukkigen, die aan hunne magt onderworpen zyn.

Stedman had zich als kapitein van een Schotse brigade verhuurd aan het Staatse leger voor een expeditie tegen rebellerende slaven in de kolonie. Gedurende zijn verblijf in Suriname legde hij zijn belevenissen vast in een dagboek, dat later, in 1796, werd uitgegeven onder de titel *Narrative of a five year's expedition against the revolted negroes of Surinam*. In dit werk tekent de kapitein in woord en beeld een breed panorama van de Surinaamse kolonie ten tijde van de Boni-oorlogen.²⁶ In zijn verslag van de expedities in het oerwoud worden sensationele anekdo-

²⁵ Ellen Klinkers (1997: 55-68) staat wat uitvoeriger bij deze kwestie stil. Aan de hand van benaderingen van met name Lewis (1991) en Scott (1990) vraagt ze zich af of en hoe trance een vorm van verzet kan zijn. Ze komt tot de conclusie dat winti geen werkelijke bedreiging voor de planters vormde, maar wel mogelijkheden bood om woede en frustraties te ventileren (Ellen Klinkers (1997: 60). Bovendien, zo zullen we later zien, verschaftte juist de voor blanken ondoordringbare wereld van winti ruimte voor een zekere autonomie.

²⁶ Met de Boni-oorlogen wordt gerefereerd aan het verzet van een groep weggelopen slaven, de Cottica-negers (later aangeduid als Boni's, naar hun onverschrokken en legendarische leider Boni), die de planters tientallen jaren hebben bevochten in een strijd die al snel het karakter van een oorlog kreeg (zie Hoogbergen 1985, 1992).

tes afgewisseld met beschrijvingen van flora en fauna en wijsgerige contemplaties, maar het zijn vooral de talrijke en uitvoerige beschrijvingen van de wreedheden tegen de slavenbevolking die het boek grote bekendheid hebben gegeven. Na zijn eerste ontmoeting met de “onmenschelykheid der planters” zou Stedman nog vele malen getuige zijn van de gruwelijke behandeling van de slaven, welke hij niet zelden omstandig heeft opgetekend. Het was uiteraard niet alleen deze opmerkelijke kapitein die de wreedheden en excessen in de kolonie vastlegde. In verscheidene vroege beschrijvingen vinden we de gewelddadige planterspraktijken terug (e.g. Hartsinck 1770). Lange tijd was de slaaf in de ogen van kolonisten niet meer dan een dier of een ding, een kapitaalgoed of bezit. Voor de wet waren slaven slechts een rechtsobject: ze konden geen eigen bezit hebben, niet getuigen in een rechtszaak, noch in het huwelijk treden. Surinaamse slaven waren daardoor volledig overgeleverd aan de willekeur van hun eigenaars, planters of opzichters, die voor het lichtste ‘vergrijp’ al tot de gruwelijkste straffen in staat waren. Vooral de Spaanse bok staat in deze bekend als een veel gebruikt en zeer gevreesd tuchtigingsinstrument.²⁷

Afgaande op de huiveringwekkende beschrijvingen van Stedman en anderen is het niet verwonderlijk dat de Surinaamse kolonie bekend staat als de meest weerzinwekkende en onmenselijke belichaming van slavernij in de Nieuwe Wereld. Het blijft evenwel de vraag of het er in andere kolonies beter aan toe ging en vooral of we niet te maken hebben met een te eenzijdige representatie. Hoewel er bepaalde unieke condities zijn aan te geven, zoals het absentisme waar Hartsinck (1770) al op wees, die een extreem repressief en hardvochtig regiem mogelijk maakten, gaan er ook academische stemmen op die het beeld enigszins willen nuanceren. Zo beargumenteert Oostindie (1991a, 1993, 2000a: 68ff.) bijvoorbeeld dat er een ware Stedman-canon is ontstaan, waarin bijzonder weinig ruimte is voor kritische reflectie en methodologische scherpte. Kort gezegd heeft een stoet auteurs en zegslieden nogal klakkeloos de wederwaardigheden van ‘chroniqueur’ Stedman overgenomen, hetgeen tot een behoorlijk eenzijdig beeld van de Surinaamse kolonie en slavernij heeft geleid.²⁸ Ondanks bovenstaande poging tot nuancering echoën Stedmans impressies en verontwaardiging nog steeds na en worden zijn beelden voortdurend gebruikt om het slavernijverleden te illustreren en tot leven te laten komen. Het verhaal van de Schots-Nederlandse avonturier vormt bijvoorbeeld een dankbare bron voor toneelvoeringen en documentaires. Ik ontmoette zelfs een jonge Creools-Nederlandse man die aangaf door Stedman zijn lotsbeschikking en onrustige gemoedstoestand eindelijk te begrijpen: “Nu ik Stedman heb gelezen, wéét ik waarom ik me zo verloren voel”.

Een halve eeuw na Stedman bezocht Benoit de kolonie. Deze reiziger probeerde reeds het door de kapitein geschetste beeld hier en daar te corrigeren (e.g. Benoit 1980 [1839]: 73). Hoe-

²⁷ Van Stipriaan (1993a: 372) omschrijft de toepassing van deze lijfstraf als volgt: “Het slachtoffer werd kromgetrokken rond een in de grond staande stok, waarna hij met een bos twijgen zolang op de billen werd geslagen tot er geen huid meer op zat. Het kwam nogal eens voor dat slaven een dergelijke afstraffing niet overleefden.”

²⁸ Overigens bestond er al vóórdat Stedman naar Suriname vertrok een bijzonder negatief, doch wankel onderbouwd beeld. De (Engelse) slavenhouders werden in 1668 bekritiseerd door Aphra Behn in haar *Oroonoko, or the History of the Royal Slave*. In 1759 is het Voltaire die in *Candide ou l'optimisme* de Hollandse kolonisten en hun wreedheden kapittelt (zie ook Kolfin 1997: 48; Oostindie 1993: 1-4).

wel we Benoits observaties eveneens met de nodige korrels zout moeten nemen, biedt zijn werk een welhaast verfrissende blik. Benoit geeft namelijk inzicht in de macht en room for manoeuvre van de slaven in plaats van ze louter als hulpeloze slachtoffers af te schilderen. Niet alleen beschrijft Benoit hoe de blanken zich bedreigd voelden door de grote overmacht van de slaven (Benoit 1980 [1839]: 33), maar ook hoe de slavenbevolking buiten medeweten van slaveneigenaren, planters en opzichters om haar eigen leven leidde door onder andere in het geheim hun “orakels” te bezoeken (Benoit 1980 [1839]: 38-39) en de al eerder genoemde verboden danspartijen te houden. De slaven hadden, aldus deze vertolker, een culturele autonomie of eigen leefwijze die niet overschat maar ook niet onderschat mag worden. En net zoals de barbaarsheden uit het koloniale verleden hun sporen hebben nagelaten, heeft deze autonomie – de strijd hiervoor en het verlangen hiernaar – eveneens de slavenafstammelingen van vandaag een gezicht, een verleden, een heden en een toekomst gegeven.

Slavenmacht en marronage

Een slavenopstand, die hier voorvalt jaar op jaar,
(Meest door der blanken schuld, die door gevloek, misbaar,
Onmenselijke straf, en ontucht met de wyven,
De Negers tergen, en tot woede en wanhoop dryven).²⁹

De “onmenschelykheid der planters” nogmaals in acht nemende, is het weinig verrassend dat slaven in opstand kwamen. De rebellie kon verschillende vormen aannemen en was naast de directe verantwoordelijkheid van de kolonisten, zoals Mauricius in bovenstaande versregels beweerde, ook een consequentie van een zeer onevenwichtige ‘zwart-wit ratio’, waardoor de blanken steeds grotere moeite kregen met de beheersing van de ‘slavenmacht’ (zie *e.g.* Oostindie 1993: 19-21; Buddingh’ 2000: 116-117). Extreem gewelddadige repressie was, zeker vanaf het midden van de achttiende eeuw, niet langer afdoende om de bedreigende massa slaven in toom te houden. Op allerlei manieren werd er verzet gepleegd, uiteenlopend van het veinzen van ziektes, het saboteren van opgedragen werk, het stichten van brand, het vergifigen van de meester, tot het besluit de plantage te ontvluchten.

Reeds in de tijd dat Suriname nog een Engelse kolonie was, probeerden slaven zich aan het juk van dwangarbeid te ontrukken. Ze kwamen in opstand of smeedden een heimelijk plan om weg te lopen van hun meedogenloze overheersers – soms om hun eigen gemeenschappen te stichten, ver in de bossen van het binnenland. Deze vorm van verzet staat bekend als marronage, afgeleid van het Spaanse *cimarron*.³⁰ Vooral tijdens roerige periodes in de Surinaamse plan-

²⁹ In dit vers, een fragment uit ‘Gezang op Zee’, horen we de dichter en gouverneur van Suriname (van 1742-1751) Mauricius spreken die de kolonisten zelf verantwoordelijk stelde voor opstandig gedrag van slaven (Buddingh’ 2000: 92-93). ‘Gezang op Zee’ is integraal te vinden in Lichtveld & Voorhoeve (1980: 164).

³⁰ Met *cimarron* werd op het eiland Hispaniola het loslopend vee dat de bergen introk bedoeld. Dezelfde term werd later gebruikt voor Indianen die hun Spaanse onderdrukkers ontvluchtten. Vanaf het einde van de zestiende eeuw worden weggevluchte slaven uit het hele Caraïbisch gebied en de Amerika’s met Marron aangeduid (Buddingh’ 2000: 116). Er kan een onderscheid gemaakt worden tussen kleine marronage, waarbij slaven zich tijdelijk aan het

tagegeschiedenis namen veel slaven de benen. Wrede straffen, de invoering van de doodstraf voor ‘weglopers’, in 1721, en verscheidene militaire acties die tegen de Marrons werden uitgevoerd en een ware guerrilla-oorlogvoering in het binnenland ontketenden, weerhielden slaven er niet van een eigen bestaan te zoeken. Volgens schattingen namen op een slavenbevolking van zo’n 50.000 jaarlijks driehonderd slaven de wijk, van wie een derde uiteindelijk ook wegbleef (Hoogbergen 1985: 54). De koloniale autoriteiten zagen zich uiteindelijk gedwongen om vrede te sluiten met de Marrons, teneinde de rust in de volksplanting te doen wederkeren. Ook na de vredesverdragen met verschillende Marrongroeperingen in 1760, 1762 en 1767 waren er echter nog vele slaven die hun onderdrukkers al dan niet tijdelijk ontvluchtten, hetgeen zich tot de afschaffing van de slavernij in 1863 bleef voordoen. De Marrons hebben zich sindsdien weten te consolideren en vormen thans zo’n tien procent van de Surinaamse bevolking. Er zijn zes verschillende tribale gemeenschappen te onderscheiden met een eigen ‘traditionele’ gezagsstructuur: de Ndyuka (Aukanisi of Aukaners), Saamaka (Saramaka of Saramakaners), Matawai (Mattoeriërs), Pamaka (Paramaka of Paramakaners), Kwiinti en de Aluku of Boni (Zie Price 2002 voor recente demografische gegevens).

Het zijn vooral deze Marrons die bekend staan om hun opstandige en heldhaftige historie. Met name dankzij het werk van Richard en Sally Price kunnen we getuige zijn van de vlucht, strijd, overleving en overlevering alsook de creatie van gemeenschap en zelfbeeld van deze vrijheidsstrijders (zie *e.g.* R. Price 1983, 1990; S. Price 1984; Price & Price 1991, 1999). Maar ook de slaven die op de plantages en/of binnen de invloedssfeer van hun onderdrukkers bleven, voldoen niet aan het stereotiepe beeld dat bijvoorbeeld Elkins (1959) schiep van de slaaf als volgzaam, passieve Sambo (*cf.* Oostindie 1993: 22; Beeldsnijder 1994: 211-212; Klinkers 1997: 25). Het statische beeld van slavengemeenschappen, dat werd geschetst door Elkins en auteurs als Tannenbaum (1946), heeft een stroom aan kritische onderzoeken opgeleverd, waarin juist verzet, creativiteit en inventiviteit werden benadrukt als belangrijke onderdelen van het slavenbestaan (*e.g.* Genovese 1969; Mintz & Price 1992 [1976]). Ook recentere Surinaamse studies (*e.g.* Oostindie 1989; Van Stipriaan 1993a; Klinkers 1997) grijpen hier op terug. Deze studies laten onder meer zien dat een bestaan als slaaf niet zelden was te ‘verkiezen’ boven een schaars en opgejaagd bestaan in het bos (zie ook Hoogbergen 1985: 63). Oostindie (1993a: 19-20) noemt slaven in deze zelfs calculerende wezens en er zijn inderdaad motieven te noemen die pleiten voor een slavenbestaan. Zo was de langzame doch gestage verbetering van de levensstandaard en behandeling van de slaven een reden om zich niet aan te sluiten bij de Marrons en zelfs tegen hen te strijden. Bovendien is het niet onaannemelijk dat slaven, zeker diegenen die op de plantages geboren waren, zich toch verbonden voelden met de plaats waar de meeste van hun verwanten en voorouders hadden geleefd, waren gestorven en begraven (zie Oostindie 1993a:

arbeidsproces onttrokken en zich meestal in de buurt van de plantage verschuilden, en grote marronage, waarbij slaven zich individueel of in groepjes permanent onttrokken aan de plantage. Zie Price (1973, 1976, 1979, 1983); De Beet & Sterman (1981); De Beet & Price (1982); Hoogbergen (1985, 1992); Thoden van Velzen & Van Wetering (1988); Dragtenstein (2002) voor uitvoerige studies naar marronage.

21; Klinkers 1997: 34). De belangrijkste drijfveer moet evenwel gezocht worden in de sociaal-culturele sfeer.

De witte plantocratie was simpelweg te klein om naast toezicht te houden op arbeid ook nog controle uit te oefenen op andere domeinen van het slavenbestaan. Hierdoor bleef veel van het leven dat zich afspeelde in de slavenkwartieren op plantages en erven verborgen voor eigenaren, directeuren en opzichters. Op deze plaatsen, buiten het bereik van het toezicht oog van de meester en zijn slavenzweep, brachten de slaven hun spaarzame vrije tijd door. Hier werd het dagelijks leven besproken, werd kritiek geuit, werden frustraties gedeeld en ontstonden verbintenissen en families. Niet zelden was er sprake van heuse dorpen, waar ruimte was voor religie en ceremonies, voor het spirituele leven en de winti van de slaven. Klinkers (1997: 25) beschrijft dit bestaan, in navolging van Scotts (1990) hidden transcript, als het “leven achter de coulissen”. Hoewel de ruimte achter de schermen beperkt was en het eigen leven zich grotendeels in het geheim en in de marges van het koloniale bestaan moest afspelen, ontwikkelde er zich al vrij iets als een slavencultuur.

Eén van de eerste pijlers van deze cultuur werd gevormd door de zogenoemde schepelingenverwantschap, die een basis boden voor het ontwikkelen van nieuwe netwerken. Vergelijkbaar met het Jamaicaanse shipmate kende Suriname de sipi (afgeleid van schip), waarmee verwezen werd naar mensen die dezelfde ontberingen op een slavenschip hadden meegemaakt, waardoor een sterke band ontstond. Dit begrip werd later ook gebruikt voor het delen van ervaringen en ellende op de plantages, hetgeen aan de basis kon staan van hechte verwantschappen.³¹ Taal vormde een andere belangrijke pijler. De Creoolse lingua franca, het Sranantongo, vond al in een vroeg stadium van de slavernijgeschiedenis haar vaste vorm, hetgeen voor Oost-indie (1993a: 21) zelfs een argument vormt voor de beperkingen van de koloniale macht: “[...] they did not even manage to impose their language on the peoples they introduced there”. Met en door deze taal ontstond een rijke orale traditie, die een enorme hoeveelheid tori (verhalen), singi (liederen) en odo (zegswijzen) heeft voortgebracht (zie *e.g.* Herskovits & Herskovits 1936; Voorhoeve & Lichtveld 1975). Naast de taal als culturele expressie speelden dans, zang en muziek een voorname rol in het leven van de slaven en in het verlengde hiervan de rituelen en ceremonies die binnen de winti werden gepraktiseerd.

Ondanks pogingen van verschillende koloniale autoriteiten om deze culturele uitingen aan banden te leggen, bestond er door onmacht, angst of onwetendheid van de plantocratie ruimte en een zekere vorm van autonomie om gezamenlijk een eigen leefwijze te beleven en door te geven. Soms was de slavenmacht zelfs zo sterk dat plantagehouders of directeuren moesten onderhandelen over arbeid en die pas verkregen in ruil voor vrije tijd voor de slaven om bijvoorbeeld ceremonies uit te voeren. Daarnaast bestond er een verrassend frequent contact tussen plantages, waardoor verspreiding van cultureel gedachtegoed en innovaties konden plaats

³¹ In Jamaica is *shipmate* synoniem voor broer of zus en heeft het dezelfde verwantschapswaarde, hoewel er geen bloedverwantschap bestaat. Integendeel, vaak was de relatie zo dichtbij dat er geen seksuele relatie kon ontstaan. Het ging eerder om wederzijds hulpbetoon en omgangsvormen.

vinden (Oostindie 1993: 22). In plaats van volgzaamheid en passiviteit, waar ook de eigenaren en opzichters zo graag in wilden geloven, kenmerkten slavengemeenschappen zich door culturele dynamiek, inventiviteit en creativiteit. Deze context bleek zich vervolgens bijzonder goed te lenen voor de reeds eerder genoemde subtiele en dikwijls moeilijk herkenbare vormen van verzet en protest. Zo waren dansrituelen vaak minder onschuldig dan ze er op het eerste gezicht uitzagen en liederen niet zelden een verhuld of openlijk protest tegen de toestand op de plantage en het handelen van de meester. Onderstaand susa-lied, nog steeds bekend, bleek een kritiek op de slechte voedselvoorziening en de zondagarbeid.³²

Basja taki pondo doro,
Ma njannjan no kon.
Katibo Nengre o (...)
Pondo doro ma njannjan no kon.
O katibo sonde,
O katibo sonde.

[De Basja zegt dat de boot is aangekomen,
Maar heeft geen eten gebracht.
Wel, negers in slavernij (...)
De boot is aangekomen, maar zonder voedsel.
Slavernij op zondag,
Slavernij op zondag.]

Hoe het slavenleven er nu wérkelijk heeft uitgezien, is en blijft een moeilijke vraag. Het gebrek aan betrouwbare bronnen – slaven lieten nu eenmaal geen geschreven documenten na (Klinkers 1997: 24-29) – en de grote terughoudendheid van slaven en hun nazaten om hun cognitieve oriëntaties en cultureel-religieuze tradities en praktijken te delen met de blanke overzeese elite en andere bakra (Nederlanders) heeft een leemte achtergelaten, die door Oostindie (1989: 13) wel een “verloren verleden” wordt genoemd. Wat wél kan worden vastgesteld is dat door een actief en bewust handelen van de slaven enerzijds en door onmacht, onwetendheid en angst van de koloniale autoriteiten anderzijds er een autonome slavenwereld kon ontstaan, die onbereikbaar en vaak onzichtbaar was voor het overgrote deel van de blanke bevolking. Naast de spectaculaire en wellicht sterker tot de verbeelding sprekende vrijheidsstrijd van de Marrons, hebben eveneens de slaven in hun situatie van dwangarbeid en vernedering voortdurend geprobeerd om hun belangen te verdedigen en autonomie te bevechten. Daar waar het verzet van de Marrons vaak verbonden wordt met heroïsche guerrilla-strijd, is het slavenverzet veeleer onzichtbaar gebleven of wordt het geassocieerd met subtiel protest. Beide vormen van verzet hebben evenwel aan de wieg gestaan van nieuwe culturele instituties en uitingsvormen als antwoord op onderdrukking en opgelegde leefstijlen van het koloniale systeem. Het historische verhaal van slavernij kent, kortom, naast slachtofferschap ook vertogen over vrijheid, auton-

³² Het lied is onder andere te vinden in Wooding (1981: 254), die tijdens zijn onderzoek in de jaren zeventig ontdekte dat het lied onder ouderen in het district Para nog steeds bekend was. Ook onder mijn informanten in Paramaribo genoot het lied nog bekendheid. Zie ook Helman (1977: 365).

mie en eigenheid, die door afschaffing van de slavernij op 1 juli 1863 een verdere invulling kregen.

De lange weg naar vrijheid

De emancipatie van 1863 luidde een moeizame zoektocht naar een nieuw bestaan in, waarbij wezenlijke autonomie niet zomaar bemachtigd kon worden. De slavernij was dan wel afgeschaft, maar de Hollandse meester bleef heerszuchtig, waardoor de verkregen vrijheid, in de vorm van vrije arbeid, in feite niet veel meer betekende dan een eerste stap op weg naar een volledig loskomen van het koloniale juk. Uit archiefmateriaal kan opgemaakt worden dat de slavenbevolking logischerwijs verheugd was over de vrijverklaring, maar dat er tegelijkertijd veel zorg en angst bestond over het nieuwe tijdperk (zie *e.g.* Klinkers 1997: 106-111). De houding van de plantocratie ten opzichte van de vrijverklaarden was bovendien bijzonder wantrouwend en stigmatiserend. Het menselijk kapitaal van weleer werd afgeschilderd als lui, verwilderd, lichtzinnig en hoogmoedig (Klinkers 1997: 145-146, 154). Tezamen met het verzet tegen het oude systeem en de weerstand tegen de zware plantagearbeid (zie Mintz 1974: 146, 151-152) leidde dit tot een gestaag en onomkeerbaar vertrek van de plantages. Vooral de stad Paramaribo had een sterke aantrekkingskracht op de voormalige slaven, hoewel er ook ex-slaven en hele gemeenschappen waren die een grote verbondenheid toonden met elkaar en hun plantages. Met name de districten Coronie en Para hielden veel van hun bewoners vast. De culturele invloed hiervan is nog steeds merkbaar. Tot op heden blijven veel nazaten van Coroniaanse en Paraanse slaven de band met hun pranasi (plantage), kabra (voorouders) en culturele erfgoed trouw – ook wanneer ze inmiddels al generaties in foto (Paramaribo) wonen of naar P'tata (Nederland) zijn gemigreerd. Paramaribo vormt daarom binnen mijn onderzoek ook hoogstens een geografische afbakening. Identificaties en verbondenheid van een groot deel van de onderzoekspopulatie zijn niet eenvoudig te koppelen aan een bepaalde locatie en dienen gedeterritorialiseerd te worden (*cf.* Malkki 1992; Appadurai 1996; Andersson 2002; Inda & Rosaldo 2002a, 2002b; Hannerz 1989; Ghorashi 2003), ofschoon de (voorouderlijke) pranasi in veel gevallen wel een belangrijk referentiepunt vormt.

Hoe de Marrons op de afschaffing van de slavernij reageerden is nauwelijks bekend. Een aantal negentiende eeuwse Marrons keerde meteen na de emancipatie terug uit het binnenland (zie Hoogbergen 1996: 115-120). Het gros van de Marrons bleef echter waar het zich na het sluiten van de vredesverdragen gevestigd had. Sinds de vrede hadden ze alle ruimte gehad hun gemeenschappen te stichten en in te richten. Ze werden niet meer belaagd en opgejaagd door koloniale patrouilles en er was voldoende grond beschikbaar. Zij hadden, kortom, hun vrijheid, soms na een verbeterde guerrilla-strijd, al veel eerder afgedwongen en hun plaats reeds gevonden. Een zekere trots hierover is nog steeds voelbaar onder Marrons en vormt soms een wig tussen de nazaten van de 'heldhaftige' rebellen enerzijds en de 'laffe' slaven anderzijds. Tegelijkertijd grijpen bepaalde Creolen de heroïsche Marrongeschiedenis aan in hun streven naar zwart be-

wustzijn en eenheid. Zo lijkt het Creools nationalisme zijn inspiratie deels te ontleen aan de vrijgevochten slaven, worden op bijeenkomsten Marronleiders als Boni, Baron en Jolie Coeur aangeroepen als “vaders van het nieuwe vaderland” en bezong de intellectueel en politicus Bruma de dood van aanvoerder Boni in zijn toneelstuk ‘De dood van Boni’ (Jansen van Galen 2001: 59-60; Marshall 2003: 71-73). Ook in de contemporaine Creoolse literatuur worden de heldendaden van de Marrons regelmatig fier uitgemeten (e.g. McLeod 1997: 136).

Het romantische beeld van de Marron behoeft echter enige nuance. In weerwil van het bejubelde zelfbewustzijn en de gemeenschappelijkheid, kennen de binnenlandbewoners een moeizame geschiedenis van (onderlinge) strijd, waarin de bevochten vrijheid voortdurend bevaakt en geherdefinieerd dient te worden. Hoewel de marronage als grote gemene deler beschouwd kan worden, kenmerken de Marrongemeenschappen zich eveneens door fragmentatie en verscheidenheid. Niet alleen bevochten de ‘weglopers’ elkaar tijdens de roerige tijd van marronage en, vrij recentelijk, de binnenlandse oorlog (1986-1992), ook worden de vermeende hechte samenlevingen voortdurend getergd door interne verdeeldheid (e.g. Thoden van Velzen & Van Wetering 1988). Ontwikkelingen, zoals migratie en urbanisatie, dragen bovendien bij aan een erodering van de politiek-bestuurlijke orde van de Marrongemeenschappen. In toenemende mate zijn Marrons in en rond Paramaribo gaan wonen. Vooral toen veel jongeren na de onafhankelijkheid van Suriname in 1975 steeds vaker het bos verruilden voor de stad, verschenen er barstjes in de tribale gezagsstructuur. De binnenlandse oorlog, die een stroom vluchtelingen op gang bracht, maakte er flinke scheuren in. Zo komt de autoriteit van ‘traditionele’ gezagsdragers steeds meer onder druk te staan. Bijvoorbeeld door een grote ontevredenheid die er bestaat over het functioneren van verscheidene gaama (stam- of grootopperhoofden) en hun vertrouwelingen.³³ Tegelijkertijd lijkt er in de stedelijke context van Paramaribo een opleving van de Marronidentiteit te ontstaan. Maar ook de urbane retoriek van wapenbroeders en gemeenschappelijkheid geeft de Marrons geen eenduidig gezicht. Naast het gegeven dat de Marronpopulatie wordt gevormd door zes verschillende groepen, draagt ook een toenemende mobiliteit en tijd-ruimte distantiatie (Giddens 1991) bij aan een niet te veronachtzamen diversiteit.

³³ Er zijn bijvoorbeeld jarenlange spanningen geweest tussen de inmiddels overleden Saramakaanse *gaama* Songo Aboikoni († 27 november 2003) en zijn volk. Aboikoni raakte eind 1996 in opspraak na zijn heimelijke aanvraag voor een grootschalige hout- en goudconcessie in het Saramakaanse grondgebied. Pogingen van *kabiten* (kapiteins, dorpschoudeurs) om over de aanvraag te praten, liepen op niets uit. De *gaama* weigerde herhaaldelijk hen te ontvangen voor een gesprek. Uit protest richtte men een eigen vereniging, Wan Ati, op, teneinde op te komen voor het behoud van het Saramakaans woongebied. Aboikoni erkende deze vereniging niet, waardoor beide partijen nog verder van elkaar kwamen te staan. Totdat het stamhoofd in augustus 2001 publiekelijk zijn verontschuldiging aanbood voor zijn in het verleden gemaakte fouten. Bij die gelegenheid liet hij weten bereid te zijn tot nader overleg. In december van hetzelfde jaar zijn tijdens een verzoenings-*kerutu* (vergadering) uiteindelijk alle meningsverschillen bijgelegd. Tot en met zijn dood is de *gaama* echter omstreden geweest. Hij werd er onder andere van beschuldigd te verwesterd te zijn. Ook tijdens zijn begrafenis kwam de spanning tussen traditie en moderniteit duidelijk tot uitdrukking. Recentelijk is de neef van Ndyuka *gaama* Matodja Gazon in opspraak gekomen. Hij zou onder andere de handtekening van de *gaama* vervalst hebben om een instemmend advies te geven voor goudexploratieaanvragen (*De Ware Tijd*, vrijdag 13 februari 2004). Ook onder Matawai (jongeren) bestaat onvrede over het functioneren van hun *gaama* Lafanti. Hij wordt verweten zich niet of weinig in te zetten voor de belangen van het binnenland en zijn bewoners. Het feit dat het hoofd, volgens de ontevredenen, meer in de stad vertoeft dan bij zijn eigen volk in het bos is, vormt een bewijs voor zijn desinteresse.

De zogenoemde Creolen maken evenmin deel uit van een homogene bevolkingsgroep. In de slaventijd gebruikte men de term ‘Creolennegers’ om de in de kolonie geboren slaven te onderscheiden van de direct uit Afrika aangevoerde ‘zoutwaterslaven’. Tegenwoordig wordt het label Creool gebruikt voor de bonte menigte nakomelingen van de voormalige ‘stads- en plantageneers’ (al dan niet met Europese voorouders) uit Paramaribo en de kuststreek van Suriname. Maar ook de groeiende categorie moksi (mix, gemengden) rekent zich doorgaans tot de Creoolse bevolkingsgroep.³⁴ Dit laatste impliceert processen van culturele versmelting en meerduidige identificatie, die Drummond (1980), Wagner (1981), Hannerz (1987) en velen na hen duiden met het begrip creolisering of in toenemende mate hybridisering (zie *e.g.* Clifford 1988; Hall 1991; Miller (1994); Hall & Du Gay 1996; Gilroy, Grossberg & Moynihan 2000). Binnen de huidige mondialiseringgekte geven deze processen en begrippen vooral contemporaine verschijnselen weer. Afrikaans-Amerikaanse culturen kennen echter een langdurige traditie van “moving and mixing” (Drummond 1980: 363). Clifford (1988: 15, 175-181) spreekt, geïnspireerd door Aimé Césaire’s *négritude*, zelfs van een “Caribbean experience”, waarin: “[...] culture and identity are inventive and mobile and need not take root in ancestral plots, but live by pollination and historical transplanting”.

Deze constatering verwerpt nadrukkelijk alle mogelijke essentialistische connotaties en vertogen die zich beperken tot binaire tegenstellingen als wit/zwart, meester/slaaf, Europees/Afrikaans en geciviliseerd/primitief (*cf.* Balutansky & Sourieau 1998: 3). Cliffords citaat vormt de keerzijde van een voorbije academische retoriek van unitaire identiteiten, etnische zuiverheid, raciale classificatie en de inferieure Ander, en verwijst naar typische Nieuwe Wereld processen als *métissage*, *mestizaje* en wederom creolisering.³⁵ Deze processen veronderstellen, al vanaf het vroegste begin van kolonisatie, interactie tussen onderdrukkers en onderdrukten en impliceren bovendien een bepaalde mate van interne variatie en diversiteit. Vooral dit laatste aspect heeft het antropologisch debat binnen Afrikaans-Amerikaanse studies behoorlijk gevoed, hetgeen ook implicaties heeft voor mijn interpretaties van de Afrikaans-Surinaamse cultuur in het algemeen en de Creoolse gemeenschap in het bijzonder, alsmede de weg naar vrijheid, het streven naar zelfbeschikking, collectieve identificatie en de constructie van zelfbeelden. Met name de Amerikaanse auteurs Mintz en Price hebben hun stempel gedrukt op het denken en schrijven over Afrikaans-Surinaamse creoliseringprocessen en heterogeniteit. Hieronder volgt

³⁴ Hoewel etniciteit, als organiserend principe, altijd een dominante rol heeft gespeeld en in zekere mate nog steeds speelt in de Surinaamse *moksi patu* (gemengde pot) (zie Kruijer 1973; Brana-Shute 1976, 1990; Van Lier 1977 [1949]; Dew 1978; Hoefte 1997; Hoefte & Meel 2001), worden etnische classificatie en identificatie minder belangrijk en tegelijkertijd complexer door een groeiend aantal postetnische en/of *moksi* Surinamers. Processen als individualisering, secularisering en mondialisering dragen bij aan het afnemende belang van zogenaamde etnische netwerken en de groei van gemengde relaties. De ‘etnische anomalieën’ of ‘liminale categorieën’ (Eriksen 2002 [1993]: 173) die hier het gevolg van zijn, kunnen zowel de rol van *cultural broker* hebben of oneerbiedig als restgroep beschouwd worden, hetgeen net zo vaak positieve als negatieve connotaties oproept (*cf.* Eriksen 1998; Eriksen 2001).

³⁵ Creolisering wordt dan beschouwd als: “[...] a syncretic process of transverse dynamics that endlessly reworks and transforms the cultural patterns of varied social and historical experiences and identities.” (Balutansky & Sourieau 1998: 3; *cf.* Fernández Olmos & Paravisini-Gebert 2003: 4-7).

daarom een kleine hermeneutiek van hun gedachtegoed, dat veelal samengevat wordt in ‘de geboorte van de Afrikaans-Amerikaanse cultuur’.

Intermezzi - creolisering

In 1972-1973 schreven de antropologen Sidney Mintz en Richard Price een essay dat in 1976 werd gepubliceerd onder de titel *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*. In korte tijd is dit werk uitgegroeid tot een klassieker binnen de Afrikaans-Amerikaanse studies. Met hun verhandeling wilden de auteurs, die al de nodige faam hadden opgebouwd met eigen publicaties op dit gebied, oproepen tot meer nuance in het onderzoek naar en de voorstellingen over Afrikaans-Amerikaanse gemeenschappen en culturen. Wat oorspronkelijk bedoeld was als een credo en een (methodische) inleiding, kreeg al snel de status van een provocerende studie. Ondanks of dankzij de kritiek die Mintz en Price op het oorspronkelijk betoog kregen, is hun opstel in 1992, zonder noemenswaardige wijzigingen doch onder een nieuwe titel, *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*, opnieuw uitgegeven. Als zodanig fungeert het werk tot op de dag van vandaag als één van de belangrijkste bronnen binnen het Afrikaans-Amerikaanse studiegebied. Voor het Nederlands taalgebied is er zelfs onlangs nog een vertaling verschenen (Mintz & Price 2003).³⁶

De geboorte van de Afrikaans-Amerikaanse cultuur bevat een duidelijk programmatische boodschap. De auteurs stoorden zich aan de simplistische en ideologisch gevoede polarisaties, die toentertijd de Afrikaans-Amerikaanse studies beheersten. Eenvoudigweg bestond het studiegebied uit voor- en tegenstanders van het bestaan van een overgebrachte en voortlevende Afrikaanse cultuur in de Nieuw Wereld – door Mintz en Price Afrikaanse continuïteiten genoemd. Vooral de voorstanders krijgen het in het betoog van de auteurs flink te verduren.³⁷ Middels een kritische beschouwing van het ‘encountermodel’ ontkrachten ze zowel het veronderstelde bestaan van een generiek, homogeen West-Afrikaans cultureel erfgoed, dat in grote mate cultuur en gemeenschap in de kolonies van de Amerika’s gevormd zou hebben, als de aanname dat kolonies of delen hiervan bevolkt zouden worden door Afrikaanse migranten uit één bepaalde gemeenschap, ‘stam’ of cultuurgroep.³⁸ Bovendien nemen ze stelling tegen het destijds gangbare holistische, doch starre cultuurconcept, dat nauwelijks aandacht had voor sociologische processen van continuïteit en discontinuïteit. Hiertegenover zetten de antropolo-

³⁶ Deze vertaling ontbeert, helaas, een geactualiseerde inleiding of iets dergelijks en voegt in die zin niets toe aan de publicatie uit 1992. Zie voor een bespreking Van der Pijl (2003). De tekst in deze paragraaf is deels ontleend aan deze bespreking.

³⁷ De kritische pijlen van Mintz en Price waren vooral gericht op Melville en Frances Herskovits, pioniers in het onderzoek naar Afrikaans-Amerikaanse en -Surinaamse culturen. Zij meenden dat de Afrikaanse afkomst duidelijk herkenbaar bleef in de context van de Nieuwe Wereld. De ‘bewijzen’ hiervoor werden onder andere gevonden in de organisatie van verwantschap, wijze en regels ten aanzien van landbewerking en landbezit, religie, verhaalkunst en muziek (Herskovits & Herskovits 1936; Herskovits 1937, 1958, 1966).

³⁸ Zo zou Suriname ‘typische Ghana’, Cuba ‘typisch Yoruba’ (zuidwest Nigeria) en Haïti ‘typisch Dahomey’ (Benin) zijn. Wooding (1972: 17-51) heeft zelfs getracht de ‘tribale herkomst van Afro-Surinamers te traceren’. Ook koloniale verslagen verwijzen overigens naar stamnamen van bepaalde slaven. Meer dan een globale geografische benadering van de herkomst van slaven blijkt echter niet mogelijk (zie *e.g.* Hoogbergen 1992: 12).

gen het beeld van een bijzonder heterogene ‘massa’ Afrikaanse slaven, die geografisch, etnisch, cultureel, linguïstisch en sociaal gezien verre van uniform was. Ze betogen vervolgens dat de slaven vanuit deze diversiteit culturen creëerden met onmiskenbaar eigen instituties, religieuze tradities, gebruiken, kunstvormen en verwantschapsrelaties. Door mogelijk gedeelde ‘grammaticale principes’ en cognitieve oriëntaties à la Foster (1988 [1967]), maar meer nog door sociale interactie en gedeelde ervaringen ontwikkelden de slaven, volgens Mintz en Price, al vanaf de overtocht naar de Nieuwe Wereld een nieuwe Afrikaans-Amerikaanse cultuur.

Aanvankelijk waren de Afrikanen in de Nieuwe Wereld dus op geen enkele wijze leden van een homogene gemeenschap.³⁹ Pas na verloop van tijd begonnen slaven en ‘weglopers’ onder invloed van de ter plekke heersende sociaal-culturele omstandigheden gemeenschappen te ontwikkelen, zoals kort aangegeven in bovenstaande paragraaf ‘Slavenmacht en marronage’. Het is echter de vraag of de aanvankelijk zeer heterogene massa als het ware gecreoliseerd is in een gedeelde cultuur en we, met andere woorden, kunnen spreken van de geboorte van de Afrikaans-Amerikaanse cultuur. Van Stipriaan (1993, 1994, 2000) betwijfelt, net als ik, dit laatste en heeft de opvattingen van Mintz en Price van een aantal interessante kanttekeningen voorzien. Hij heeft zich hierbij gericht op de historische ontwikkeling van Afrikaans-Surinaamse dans en muziek, waarin de begrippen creolisering, integratie en segregatie centraal staan. Van Stipriaan spreekt aan de hand van zijn bevindingen van een dubbele gelaagdheid van Afrikaans-Surinaamse culturen, waarin een externe en een interne dimensie valt waar te nemen. De externe dimensie, die in het teken stond van de dagelijkse confrontatie van slaven met de wereld van hun kolonisator, lijkt te wijzen op een hoge mate van homogeniteit – precies zoals de Hollandse overheersers het graag wilden zien. Volgens Van Stipriaan gebruikten slaven echter hun ogenschijnlijke uniformiteit om de interne dimensie van hun culturele leefwereld af te scherm. Hier is de verscheidenheid niet versmolten tot een homogeen, gecreoliseerd geheel, maar is zij juist versterkt en geritualiseerd.

Mintz en Price hebben het, kortom, bij het rechte eind wanneer ze beweren dat uit de heterogene massa uiteindelijk gemeenschappen zijn gegroeid, maar verliezen hierbij, aldus Van Stipriaan, uit het oog dat de kracht hiervan nu juist lag in het bestaan, de acceptatie en het beschermen van de verscheidenheid. Deze verscheidenheid, zo zullen we verderop nog zien, wordt tot op de dag van vandaag bijzonder gekoesterd. Hoewel Van Stipriaan met name de ontwikkelingen van en binnen de slavengemeenschappen en Creoolse leefwerelden benadrukt, gaat het aangescherpte heterogeniteitargument van Mintz en Price eveneens op voor de Marronsamenlevingen. Ook hun afstamming was zo heterogeen dat van een gemeenschappelijke Afrikaanse erfenis moeilijk kan worden gesproken. Ondanks de zogenaamde West-Afrikaanse kenmerken die de Marronculturen vertonen en hun vermeende authenticiteit, waar vooral bui-

³⁹ Ondanks de grote aantrekkings- en overtuigingskracht van het werk van Mintz en Price, zijn hun opvattingen echter niet kritikloos overgenomen. Zo hadden Afrikaanse cultuurelementen volgens Thorton (1992: 183-205) veel meer overlevingskansen dan Mintz en Price beweren. Ook de bevindingen van Mosquera (1992), Warner-Lewis (1991) en Postma (1990) duiden hier op. Mintz en Price zelf wijzen overigens ook op overeenkomsten, bijvoorbeeld op het gebied van religie (1992: 45).

tenstaanders in willen geloven, hebben Marrongemeenschappen en hun culturele tradities, opvattingen en gebruiken vooral vorm gekregen in Suriname. Dat blijkt voor Marrons zelf geen onbelangrijk historisch gegeven te zijn: hoewel zij zich zeer bewust zijn van hun Afrikaanse afstamming en verhalen over deze fositen (begintijd), begint hun orale geschiedenis pas goed bij loweten (weglooptijd) (zie *e.g.* Hoogbergen 1985: 72; Hoogbergen 1996: 31).

Melville Herskovits was, kortom, een van de eerste antropologen die het belang van ‘Afrika’ benadrukte in het begrip en de interpretatie van de culturele leefwereld van de slaven en hun nazaten in de diaspora, waarbij hij zich, als onmiskenbare leerling van ‘vader’ Boas, wist te distantiëren van allerlei discriminerende en etnocentrische classificaties (zie Bourguignon 2000). Sidney Mintz en Richard Price hebben – desondanks, maar terecht – zijn visie hevig bekritiseerd en genuanceerd, zonder overigens het belang van die Afrikaanse erfenis totaal te negeren. Wat het Afrikaans-Surinaamse gebied betreft, heeft Alex van Stipriaan op zijn beurt gewezen op een niet te negeren verscheidenheid ná de vermeende geboorte van de Afrikaans-Amerikaanse cultuur. Deze verdiensten brengen ons bij de volgende academische consensus in notendop: wanneer er gerefereerd wordt aan Afrikaans-Amerikanisme of -Surinamisme, dient er ondanks de suggestie van uniformiteit of authenticiteit rekening gehouden te worden met een niet geringe historische variatie, heterogeniteit, reflexiviteit en een vóórtdurende creolisering. Om nogmaals met Clifford (1988: 179-180) te spreken:

The ties with Africa were real, but notions of a ‘collective memory’ or of cultural ‘survivals’ could not fully account for the specific Afro-American forms constructed from diverse tribal traditions, from the new ‘slave cultures’, from various creolizing processes, and from local, properly historical experiences.

Desalniettemin krijgen de Afrikaans-Surinaamse cultuur en afgeleiden hiervan in hedendaagse praktijken en vertogen regelmatig de functie van Kunnemans (1996) theemuts toegespeeld, waarmee en waaronder juist de collectieve deugden van culturele eenheid worden gedefinieerd en gevierd. Met name door de reïficatie van afkomst en identiteit wordt een ‘wij’ ge(re)presenteerd welke, zo zullen we hieronder zien, in toenemende mate wordt verpakt in het neologisme van de Afrikansrananman.

Wi na wi?⁴⁰

Bij de herdenking van de 196ste sterfdag van Kodyo, Mentor en Present op 26 januari, zal de Feydrasi fu Afrikan Srananman - een federatie van Afro-Surinamers - Baron, Boni en Joli Coeur vereeuwigen middels het neerzetten van een standbeeld. De federatie stelt zich op het standpunt dat deze slaven - die op 26 januari 1833 in het openbaar werden verbrand wegens brandstichting - geen criminelen zijn geweest, maar verzetsstrijders. De verbranding vond plaats waar nu het busplein aan de Heiligenweg is.

⁴⁰ *Wi na wi* betekent letterlijk ‘wij zijn wij’, maar heeft ook de betekenis van ‘ons bij ons’ (of ‘wij zijn wie wij zijn’). Het is tevens de naam van een Creoolse sociaal-culturele vereniging (ook wel bekend in de oude spelling *Wie na wie*), waar verderop in deze tekst nog aan gerefereerd zal worden.

‘Standbeeld Baron, Boni en Joli Coeur op Heiligenweg’ kopte Suriname’s dagblad *De Ware Tijd* op dinsdag 22 januari 2002. Het journalistieke bericht is allereerst het resultaat van nieuwsgaring, maar vormt tevens een inleiding op een groter verhaal over vereenzelviging, erkenning, (eer)herstel, back-to-the-roots en eigentijdse strijd. We maken hier kennis met de Feydrasi fu Afrikan Srananman (FAS), een jonge organisatie die zich richt op het kennen en erkennen van de eigen cultuur van Surinamers van Afrikaanse afkomst, die met nadruk Afrikansrananman of Afrikansranansma worden genoemd. Eén van de doelen van de FAS is het decriminaliseren van de strijders van weleer en de geschiedenis als het ware te herschrijven. Voorzitter Iwan Wijngaarde brengt een en ander als volgt onder woorden:⁴¹

Na jarenlange strijd gelukte het eindelijk van de regering gedaan te krijgen dat het busplein naar de drie helden [Kodyo, Mentor en Present] werd vernoemd. Het ligt in de bedoeling om op dit plein de helden Baron, Boni en Jolie Coeur te vereeuwigen middels het neerzetten van een standbeeld. Dit om te symboliseren dat Surinamers van Afrikaanse afkomst uit de stad en in het binnenland hebben gestreden voor één enkel doel, namelijk de afschaffing van de slavernij.

We doen te weinig om onze eigen mensen met Afrikaanse roots die veel geleden hebben en een duidelijke bijdrage hebben geleverd, de juiste plaats in de geschiedenis te geven die zij verdienen. Kodyo, Mentor en Present zijn personen die anders in de geschiedenis moeten worden beschreven [...] De gedachte is dat het goed is om de jeugd te confronteren met de geschiedenis van Suriname, zoals die in werkelijkheid is.

De voorzitter drukt zich nadrukkelijk uit in termen van strijd en daarbij doelt hij niet louter op een strijd uit het verleden. Ook in het hier en nu moet er volgens hem gedongen worden naar erkenning en een juiste weergave van historische gebeurtenissen.

Opmerkelijk in deze is de identificatie met Marronleiders als Baron, Boni en Joli Coeur. De Feydrasi en haar activiteiten kennen namelijk een overwegend Creoolse basis. In een poging tot constructie van een gezamenlijke biografie worden echter keer op keer de verzetsdaden van de Marrons onder de aandacht gebracht. Aan Marrons lijkt deze drang naar gemeenschappelijkheid en de erkenning hiervan evenwel minder besteed. Dat wil niet zeggen dat laatstgenoemden de ‘Afrikaanse wortels’, als één van de sleutelwoorden in de vermeende lotsverbondenheid, verloochenen. Marrongemeenschappen en hun vertegenwoordigers zijn zich, zoals eerder gezegd, zeer bewust hun herkomst. Het ‘Afrika’ van de voorouders wordt zelfs letterlijk opgezocht. In 1970 maakten vier gaama een reis naar West-Afrika (zie De Groot 1974) en de afgelopen jaren bezochten verscheidene hoogwaardigheidsbekleders, zoals gaama Songo Aboikoni, het Pan African Historical Theatre Festival (PANAFEST) te Ghana. Ook op andere internationale podia laten de Surinaamse Marrons van zich horen.⁴² Dichterbij huis profileren met name jonge Marrons zich onder andere middels muziek en kunst. Hierbij worden verzetsgeschiedenis

⁴¹ In respectievelijk ‘Standbeeld Baron, Boni en Joli Coeur op Heiligenweg’ in *De Ware Tijd* van dinsdag 22 januari 2002 en ‘Herdenking executie verzetsstrijders Kodyo, Mentor en Present’ in *De Ware Tijd* van zaterdag 24 januari 2004.

⁴² Een aantal *gaama* heeft zich tijdens het *Smithsonian Institution 1992 Festival of American Folklife* in een verklaring uitgesproken over hun gemeenschappen, waarbij in een begeleidende tentoonstelling de Marron leefwerelden werden gepresenteerd onder de veelzeggende titel *Creativity and Resistance: Maroon Cultures in the Americas*. Zie <http://www.si.edu/maroon>.

en voorouderlijke overlevering regelmatig gememoreerd, zoals bijvoorbeeld blijkt uit onderstaande, geparafraseerde liedtekst van de Wailing Roots, een reggae groep die bestaat uit jonge Aluku Marrons uit Frans Guyana:⁴³

We waren slaven en we hielden tranen van bloed, maar Boni bevrijdde onze voorouders uit gevangenschap zodat wij kunnen genieten van het leven.

In navolging van Wailing Roots zijn er talrijke muziekgroepen en muzikanten te noemen die een groot gevoel voor hun geschiedenis en culturele tradities aan de dag leggen (zie *e.g.* Sanderse 2006). Een wandeling door de Saramaccastraat kan je thuisbrengen met een rijke verzameling cassettes met uiteenlopende soorten geëngageerde Marronmuziek.⁴⁴ Hierbij worden ook ‘traditionele’ muziekgenres als de Saramakaanse sekete en Aukaanse aleke, enigszins aangepast aan de muzikale voorkeuren van deze tijd, opgenomen in het repertoire van populaire muziekgroepen.⁴⁵ Langs andere wegen krijgt het historisch en cultureel bewustzijn van Marrons eveneens stem en publiek. Zo is de Aukaans-Saramakaanse sociologe en voordrachtskunstenares Louise Wondel inmiddels een bekende verschijning op Surinaamse en internationale podia, alwaar zij op creatieve en eigentijdse wijze uitdrukking geeft aan haar boodschap. In een combinatie van dans, muziek, poëzie en orale traditie weet ze overlevering en actualiteit een plaats te geven en vraagt ze aandacht voor haar culturele erfgoed.

Met name Paramaribo biedt evenwel in toenemende mate een podium of etalage aan jonge Marrons. In de culturele mozaïek (Helman 1977), waarmee de hoofdstad vaak gekarakteriseerd wordt, heeft elke bevolkingsgroep zijn eigen specifieke festiviteiten, waaronder de talloze, populaire miss-verkiezingen. Sinds 1995 gebruiken ook Marronjongeren ‘schoonheidskoninginnen’ in de constructie en presentatie van zelf en ‘Marronidentiteit’ (*cf.* Cohen, Wilk & Stoeltje 1996). Ter herdenking van het eerste officiële vredesverdrag, dat op 10 oktober 1760 werd gesloten tussen de koloniale overheid en Aukaners, wordt jaarlijks in oktober bijvoorbeeld de Sa Ameva verkiezing georganiseerd.⁴⁶ Het initiatief hiertoe werd genomen door een groep Marron-

⁴³ Zie ook ‘Creativity and Resistance: Maroon Cultures in the Americas’ van Kenneth Bilby & Diana Baird N’Diaye op de webstek <http://www.si.edu/maroon>. In april werd er een tentoonstelling gehouden over Marrons in het Smithsonian Museum in Washington, die bezocht werd de gezagsdragers Babaya Gazon en Ba Joti Velanti (*De Ware Tijd* van 17 januari 2004).

⁴⁴ De Saramaccastraat is één van de hoofdstraten van het stadscentrum van Paramaribo. De straat loopt langs de Centrale Markt en is de vertrekplaats van de vele Daftrucks of ‘Jumbo’s’ die dagelijks mensen naar het binnenland vervoeren. De Saramaccastraat vormt daarom een verzamelpunt voor het groeiende aantal Marrons dat tijdelijk of permanent in de stad verblijft: er wordt gekocht en verkocht en er is een bloeiende handel in muziekcassettes.

⁴⁵ *Sekete* en *Aleke* zijn van oudsher muziekvormen waarin maatschappijkritiek wordt geventileerd en deze functie hebben ze nog steeds (zie *e.g.* Bilby 1990; 1991, 1995: 226-232, 2000; 2001b, 2003; Agerkop 1982, 2001; Sanderse 2006). Een befaamd vertolkster van hedendaagse *aleke* is Sa Wowie. Vooral bij vrouwen is ze bijzonder populair, omdat ze op een realistische en kritische manier hun positie bezingt. Een bekend voorbeeld is het lied *Mambele fika mi baka* (schoonfamilie laat me met rust), waarin Sa Wowie zingt over vrouwen die hard gewerkt hebben en hun succes verdienen. In mei 2003 vond het eerste *Aleke*-festival plaats: *Alepop I*.

⁴⁶ De naam *Ameva* is afgeleid van het woord *ameku* wat in de spirituele *komanti*-taal van de Aukaners respectabele vrouw betekent. De uitverkozen *Sa* (zus) *Ameva* staat voor een mooie, waardige zus die volgens de Marronmaatstaven een welgeschapen uiterlijk heeft. Verder heeft ze verstand van de *matukonde* (bosland) cultuur en een uitgesproken mening over actuele zaken.

jongeren die zich zorgen maakte over het stigma dat op hen begon te rusten als gevolg van de negatieve publiciteit die werd gegeven aan het (vermeende) criminele gedrag van Marrons in de stad. De verkiezing moet, aldus de initiatiefnemers, bijdragen aan een positieve beeldvorming en interne vorming van Marronjongeren in foto (Paramaribo). De nadruk ligt op het uitdragen van de ‘bosnegercultuur’ en haar ‘traditionele waarden’. Zo moeten deelneemsters onder meer een fosten ondروفenitori (overleveringsverhaal) vertellen over het dorp waaruit ze afkomstig zijn en hun kunde vertonen op het gebied van specifieke zang- en dansstijlen. Er is hierbij echter een duidelijke integratie van traditie, actualiteit en eigentijdse meningsvorming waarbij onderwerpen als tienerzwangerschap, anticonceptie, traditionele seksuele hygiëne, busdresi (kruidengeneeskunde), polygynie en drugsgebruik aan de orde komen.⁴⁷ Naast de Sa Ameva kent Paramaribo inmiddels tal van andere Marron contests, die allen op hun eigen manier de bevordering van de matukonde (bosland) cultuur tot doel hebben (zie verder Van der Pijl 2005).⁴⁸ De kunstenaar Marcel Pinas geeft weer op een andere wijze invulling aan Marronidentificatie. Onder thema’s als kibii a kulturu (bescherm de cultuur) maakt hij schilderijen, waarin hij typische materialen en symbolen verwerkt, zoals pangi-stof, tembe (geometrisch gevormd, fel beschilderd Aukaans houtwerk, zie Price & Price (2000 [1999]) en het Aukaner Afakaschrift (zie Dubelaar & Pakosie 1999). In navolging van Pinas presenteren Marronkunstenaars, zoals het collectief Totomboli uit het Saramakaanse dorp Pikin Slee, zich steeds vaker met exposities in Paramaribo.

Genoemde kunstenaars, muzikanten en organisatoren hebben gemeen dat ze veelal jong zijn en met trots wijzen op de vrijheidsstrijd van hun voorouders en de leefvormen en tradities die daar uit voortgekomen zijn. Naast de symbolische waarde van het voorouderlijk cultuurgoed in de identificatie van jonge Marrons in een veelal urbane omgeving, dient het verleden op instrumentalistische wijze bij te dragen aan een positieve beeldvorming in het heden. De term Marron, die aanvankelijk vooral in het academisch vertoog werd gebruikt, wordt daarbij in toenemende mate als een soort geuzennaam gehanteerd, teneinde af te rekenen met het negatieve imago van loweman (wegloper) of de verfoeide Creoolse vinding ‘Boslandcreool’. De wat oudere generatie hanteert de term daarentegen nog met enig ongemak, zoals blijkt uit onderstaande reactie van een van mijn Aukaanse informanten in Paramaribo:

Nou ja, ik ben Marron eigenlijk, zoals ze zeggen. Ja, we zijn geen weglopers, we waren vrijheidsstrijder, we wilden niet onder druk, mijn voorouders wilden niet onder druk staan van blanken en we zijn teruggetrokken in het binnenland om te vechten om de vrijheid... En daar zijn we gebleven, we hebben onze eigen wereld gebouwd.

In het algemeen identificeert een groot deel van de Marrons zich, in de naamgeving althans, veelal met de Surinaamse plaats van herkomst en ‘oorspronkelijke’ leefomgeving, ofwel ‘het bos’. De benaming Bosneger of, in de eigen taal, Busnenge is daarom naast de term Marron

⁴⁷ *De Ware Tijd* van 9 en 10 oktober 1999.

⁴⁸ Zoals de *Sa Ndyuka contest*, de *Banamba* verkiezing, de *Kvé-uma contest*, *Miss Aleke pangi contest* en de *Lowe uma pansu pangi* verkiezing.

zeer gebruikelijk. De uitspraak van Jozefzoon (1959: 9), een van de eerste Saramaka die over zijn eigen stam schreef, is in deze nog steeds relevant:

Wanneer een Bosneger zich voorstelt, noemt hij eerst de rivier waaraan hij woont, daarna zijn lo [bundeling van matrilineaire families], dan het dorp, vervolgens nadere onderscheidingen van zijn familiegroep en tenslotte zijn naam.

Naast het verzetsverleden vormen kortom ‘het bos’, ‘de rivier’, ‘het binnenland’ en de tribale achtergrond, ook in de urbane context van Paramaribo, al met al belangrijkere identificaties dan de ‘Afrikaanse’ origine (ik zal me in de rest van dit schrijven daarom afwisselend bedienen van de termen Marron, Bosneger, Busnenge en desbetreffende stamnamen). Een interview met Louise Wondel geeft dit treffend weer. In het interview noemt de voordrachtskunstenares haar Surinaamse vertegenwoordiging tijdens het PANAFEST in Ghana in 1996 een hoogtepunt, waarna het artikel de volgende wending neemt:

Niet om Afrika verduidelijkt ze daarbij, ik heb nooit zo verlangd naar het land te gaan waar de broeders wonen die mijn voorouders als slaven aan de blanken hebben verkocht. Daarentegen ervaart ze dat speciale geluksgevoel van trots als ze vaart op één der Surinaamse rivieren naar het verre binnenland waar haar ouders en voorouders met taai vasthoudendheid in een hard bestaan hebben stand gehouden. Waar de Aucaanse en Saramaccaanse cultuur [...] gevormd werd.⁴⁹

De Afrikaanse wortels worden door veel Busnenge pleitbezorgers kortom op bijzonder reflexieve en kritische wijze benaderd en spelen veelal een geringe rol in de constructies van hun Marronbiografie. Het blijken vooral bepaalde (Creoolse) buitenstaandervertogen te zijn die ‘Afrika’ met graagte reïficieren. Zo is de leus ‘ontdek een stukje authentiek Afrika in het Amazonewoud’ buitengewoon geliefd binnen de groeiende toerisme-industrie.

Lotsverbondenheid met Creolen en het idee van een gezamenlijke, historische strijd spelen evenmin een grote rol in de (re)presentaties en identificaties van vele Marrons. Er is zelfs eerder sprake van irritatie en animositeit. Nog steeds zijn er Bosnegers die een zekere minachting hebben voor Creolen die, “laf en te koop”, nooit zijn weggevlucht en zelfs de wapens tegen hen hebben opgepakt (Jansen van Galen 2001: 60). Bovendien roept het vaak grote wrevel op wanneer Marrons onderdeel gemaakt worden van Creoolse trauma’s, die het gevolg zouden zijn van de slaventijd (zie Pakosie 2001). Temeer omdat Creolen wel pronken met de heldendaden van de Marrons en deze als instrument inzetten in de eigen identiteitspolitiek, maar Bosnegers zich in het dagelijks leven keer op keer verraden, miskend en achtergesteld voelen door Creolen en hun stigmatiserende houding en beleid (Pakosie 2001; Bilby 2001a). Een scala gebeurtenissen en situaties, van Suriname’s onafhankelijkheid in 1975, de binnenlandse oorlog, de moeizame wederopbouw die hier op volgde, tot en met de huidige marginale positie van Marrons in stad en binnenland, wordt met name Creolen en Creoolse politici aangerekend. Veel Bosnegers voe-

⁴⁹ *De Ware Tijd* van 7 april 1999. De vier *gaama* die in 1970 een reis naar West-Afrika maakten, houden er overigens een zelfde soort mening op na (De Groot 1974: 18-19).

len zich op allerlei vlakken tekort gedaan, hetgeen niet bepaald bijdraagt aan eendrachtigheid en gemeenschappelijke identificatie. Andersom bestaat er ook onder Creolen een zekere ambivalentie ten aanzien van Bosnegers en beperkt de lauwer zich vaak tot het historische en culturele domein. Hierbuiten zijn Marrons regelmatig het slachtoffer van Creoolse vooroordelen met betrekking tot bijvoorbeeld primitiviteit en criminaliteit. De constructie van een gemeenschappelijke Afrikaans-Surinaamse biografie en identiteit blijkt in een dergelijke sfeer al met al een hachelijke onderneming te zijn. Bovendien heb ik de indruk dat het nogal een selecte groep Creolen is die zich eenzijdig en strategisch richt op de merites van gezamenlijke afkomst en strijd. Dit leidt tot een enigszins paradoxale situatie waarin bijvoorbeeld Marronhelden worden ingezet in grotendeels Creoolse aangelegenheden, waar Busnenge zélf vervolgens niet of nauwelijks bij betrokken zijn (zie ook *e.g.* De Kom 1975[1934]: 9, 16). Er kunnen derhalve vraagtekens geplaatst worden bij het gepropageerde en gepolitiseerde wij-gevoel. Het Creools nationalisme geeft verder zicht op de mogelijkheden en grenzen van een overkoepelde identificatie.

Wi Egi Sani

De activiteiten en doelen van de Feydrasi fu Afrikan Srananman, die de paragraaf ‘Wi na wi?’ inleidden, staan niet op zichzelf. De aandacht voor zoiets als eigen cultuur en wortels is nauw verbonden met emancipatoire ontwikkelingen, bekend geworden als het Creools (cultuur) nationalisme, die vanaf 1950/1960 de wind flink in de zeilen kregen. De culturele beweging Wi Egi Sani (Wie Egie Sanie, Onze Eigen Zaak of Ons Eigene), die halverwege de jaren vijftig van de vorige eeuw opgericht werd, vormt hierin de spil. De vereniging heeft haar oorsprong in Nederland en bestond grotendeels uit Creoolse intellectuelen die nationalistische ideeën omtrent politieke en culturele autonomie en bewustwording hoog op de Surinaamse agenda wilde. Anders dan eerdere initiatieven was Wi Egi Sani geformeerd rondom donkergekleurde Creolen, veelal uit Nederland teruggekeerde academici, die betrokken waren met arbeiders uit de volksklasse en zich inzetten voor ‘verheffing van het eigene’ en ‘je durven uiten in je eigen taal’.⁵⁰ Nog steeds wordt deze beweging, met als stuwende kracht Eddy Bruma, genoemd als mijlpaal waarna een nieuw tijdperk van toenemende openheid en cultureel-religieuze vrijheid kon aanvangen. Wi Egi Sani was, in navolging van de Creoolse onderwijzer Papa Koenders (zie *e.g.* Gobardhan-Rambocus 1995), onder meer een warm pleitbezorger van het Sranantongo. De Nederlandse taal, die gold als norm en belangrijk identificatiemiddel voor een ieder die zich wilde opwerken in de koloniale standenmaatschappij, werd ernstig ter discussie gesteld en het veelal geïnternaliseerde verbod op Sranantongo werd hartstochtelijk bestreden, hetgeen het

⁵⁰ Jansen van Galen (2001: 78) en Buddingh’ (2000: 272) vergelijken Wi Egi Sani bijvoorbeeld met de cultureel en politiek georiënteerde Unie Suriname, die in 1943 werd opgericht door de licht gekleurde Creoolse elite. In 1961 kwam de Partij Nationalistische Republiek (PNR) uit Wi Egi Sani voort. De oprichters hiervan koesterden grote bewondering voor Afrikaanse nationale leiders als Kwame Nkrumah in Ghana en Patrice Lumumba in Kongo. De partij had sterk nationalistische uitgangspunten en streefde volledige onafhankelijkheid na (zie Buddingh’ 2000: 284-285; Bruma 1963). Zie verder Meel (1997) en Marshall (2003) voor een uitvoerige beschouwing over het ontstaan en ontwikkeling van het Creools nationalisme en Wi Egi Sani.

nodige stof deed opwaaien. De socioloog Jap-A-Joe kan zich één en ander nog goed herinneren. Ook bij hem thuis was Nederlands de voertaal en heerste er een verbod op het gebruik van het ‘neger-engels’:

[...] doe niet zo vernegerd, dat was de term... Ik herinner me nog dat op een gegeven moment, in het begin van de jaren zestig, op Radio Apinti een plaatje, dat ik nog steeds thuis heb, gedraaid werd [...] Verpliktie paiman van Big Jones, dat draaiden ze op Apinti, en toen mijn vader dat hoorde, toen zei hij, uitgerekend in het Surinaams... a kba. Dat is: dit is het einde [...] Als ik mijn vader, laat maar zeggen, op de kast wilde hebben... dan moest ik naar Wi Egi Sani gaan, op 500 meter afstand van mijn huis, wat ik dan ook regelmatig deed...

Eén van de mijlpalen in deze taalstrijd was de publicatie van de poëziebundel ‘Trotji’ (‘Aanhef’) (1957) van de dichter Trefossa, die we aan het begin van dit hoofdstuk al tegenkwamen. De trias cultuur, taal/literatuur en politiek bleek zeer aantrekkelijk en effectief te zijn. Niet verwonderlijk, wanneer we realiseren dat het vooral de Creoolse bevolkingsgroep was die door de koloniale autoriteiten, met hun assimilatiebeleid, het meest in het Europees-Nederlandse keurslijf was gedwongen. Langzamerhand, door de emancipatorische aanspraken van Creoolse voorvechters als Bruma, Dobru, maar ook een politiek leider als Jopie Pengel (zie Werners 1995; Breeveld 2000) vond er een opwaardering van de egi kulturu (eigen cultuur) plaats. Het zogenoemd zwart bewustzijn kreeg hiermee een flinke injectie. Zo is het fenomeen opo yu kleur (je kleur oplichten), ofwel zo blank mogelijk trouwen, vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw aanmerkelijk in belang afgenomen. De koloniale sociale piramide, “waarin je lager stond naarmate het pigment toenam” (Jansen van Galen 2001: 88), brokkelde meer en meer af en bewegingen als Wi Egi Sani vormden een inspiratiebron voor weer nieuwe verenigingen met verheffende namen als Wi Na Wi, die zich allemaal organiseerden rondom de grondgedachte lespeki yu srefi, ofwel respecteer jezelf. Een ander hoogtepunt binnen deze ontwikkelingen vormt de publicatie in 1972 van het proefschrift ‘Winti: een Afroamerikaanse godsdienst in Suriname’ van de hand van Charles Wooding. ‘Doctor Wooding’ was de eerste Creool die winti in de vorm van een dissertatie duidde. Met dit werk heeft hij bijgedragen aan een belangrijke wending in het denken over een specifiek onderdeel van de Creoolse cultuur, te weten winti. Wooding leverde voor velen het bewijs dat winti geen afgoderij was, zoals de koloniale overheid en clerus deed geloven, maar een godsdienst met een duidelijke (Afrikaanse) oorsprong. Winti werd daardoor, net als taal, een belangrijk instrument in Creoolse identificatieprocessen en erkenning. Tot op de dag van vandaag wordt Wooding, van theoloog tot hosselaar, geprezen om zijn rol hierin.

“De durf te schrijven bliksemt/het slapend volk op de been” dichtte Corly Verlooghen⁵¹ (1960) en met een literaire knipooog kan inderdaad gesteld worden dat de taal, de pen, de literatuur en nu dus ook de wetenschap ‘de trots van de neger’ en ‘de cultuur van het Creoolse volk’ een plaats hebben gegeven in de Surinaamse samenleving (zie Van Kempen 1989: 24-29, 10-80). De schrijver Hugo Pos stelt zelfs dat de dichters de Surinaamse onafhankelijkheid hebben

⁵¹ Corly Verlooghen is pseudoniem van Rudy Bedacht (1932-).

gebracht. In zijn toneelstuk 'De tranen van Den Uyl' (1988) laat hij journalist en schrijver Jozef Slagveer zeggen (in Van Kempen 1989: 79):

Ja, de dichters. De bevrijding van binnenuit, dat was het pijnlijke groeiproces waar we doorheen moesten, onze eigen kra ontdekken, laat ik dat maar heel christelijk voor u met zoiets als ziel vertalen. Toen dat stadium eenmaal was bereikt, het gevoel van eenheid, van alles te kunnen, toen was de onafhankelijkheid geen punt meer.

Werkelijkheid of verbeelding, in 1975 was de onafhankelijkheid een feit. Formeel gezien kwam daarmee een einde aan de koloniale bevoogding en leken de deuren geopend voor een grotere bewegingsvrijheid alsmede de lang gekoesterde wens van eenheid: Wan kondre! Wan pipel! (Eén land! Eén volk!). In weerwil van particularistische sentimenten, is er verwoed gebouwd aan één Surinaamse natie-staat, waarbij in de vinding van legitimiteit en eenheid alle geijkte symbolische registers zijn opengetrokken en allerhande politieke instrumenten gehanteerd (*cf.* Gellner 1983; Anderson 1991 [1983]); Hobsbawn 2002 [1990]; Eriksen 1998; Eriksen 2002 [1993]). De creatie van de nieuwe natie-staat bleek evenwel geen sinecure en het aanvankelijk enthousiasme, met name onder het Creoolse deel van de bevolking, sloeg al snel om in deceptie, malaise en een toenemende ontevredenheid. De ontwikkelingen na de onafhankelijkheid, met voor velen als dieptepunten de staatsgreep (1980), decembermoorden (1982) en binnenlandse oorlog (1986-1992), hebben geresulteerd in een hoge mate van verdeeldheid en een bijzonder wankele politieke, economische en sociale situatie. Ondanks de relatieve rust en harmonie in switi Sranan (zoet, mooi Suriname) wordt het land regelmatig en op velerlei fronten vergeleken met een broko pransi (kapotte plantage) (zie Meel 1990; Buddingh' 2000: 272-425; Jansen van Galen 2001; Hoefte & Meel 2001; Ramsodh 2001).

Binnen deze constellatie beleeft de Creoolse culturele bevrijding een opvallende doorstart, die zich nu niet meer alleen richt op de daden van de voormalig kolonisator maar ook op erkenning in de eigen, in zekere zin nog steeds gesegmenteerde samenleving. Creoolse culturele en back-to-the-roots-achtige bewegingen verrijzen als paddestoelen uit de grond. Het media- en cultuurnieuws van de grote Surinaamse dagbladen van de afgelopen decennia vertonen bijvoorbeeld een keur aan comités, organisaties, activiteiten en exposities met sprekende namen als Sabi ju rutu (ken je wortels), Lespeki yu srefi (respecteer jezelf), Egi Du (eigen kunst/eigen kunnen), Leri lobi san ju abi (leer te houden van wat je hebt), Culture promotion, Mofu (letterlijk mond, er wordt bedoeld op culturele overdracht) en Memre ju culturu (gedenk/herinner je cultuur).⁵² Ook tijdens mijn verblijf werd ik welhaast overvallen door een enorm aanbod aan Creoolse activiteiten gericht op zelfrespect, bewustwording en roots. Een kleine greep uit mijn observaties levert een gevarieerd, doch qua boodschap vrij eenduidig beeld. Het theaterstuk Kobogo (kom, laten we weggaan) zet in deze aardig de teneur. De voorstelling, die eerder in Nederland werd uitgevoerd, is gebaseerd op een historisch scenario dat zich afspeelt tussen

⁵² Ik heb hiervoor de knipselmappen van de afdeling Cultuurstudies (Ministerie van Onderwijs en Volksontwikkeling) geraadpleegd, die vanaf 1980 nieuws op het gebied van cultuur en media uit *De Ware Tijd* en *De West* archiveren.

Saramakaners, Aukaners en Creolen ten tijde van de slavernij. Kobogo verwijst naar de eeuwenlange fluistering om de onderdrukking te ontvluchten, waarbij auteur en regisseur Henk Tjon het belang van saamhorigheid tussen Bosnegers en Creolen benadrukt. Een bindend element, dat in het stuk uitvoerig aan bod komt, is de traditie van ‘voorouderverering’. Tjon motiveert de thematiek van zijn stuk in een krantenartikel als volgt:⁵³

Voor Suriname dat tot vandaag worstelt om definitief af te kunnen rekenen met de overgebleven kwellingen en trauma's van de eeuwenlange slavernij, is de beeldvorming van de geschiedenis [en] de voorouderceremonie van groot belang om zo de bittere nasmaak en de littekens uit het verleden te kunnen verwerken.

De viering van blakamandei (dag van de zwarte beschaving) kenmerkt zich eveneens door dergelijke argumentatie en retoriek. De initiatiefnemers van de viering stellen, net als de oorspronkelijke initiators van deze dag, het zwart bewustzijn voorop.⁵⁴ Uit de mond van minister Ronald Assen, een van de sprekers tijdens de viering van 2002, werd bijvoorbeeld het volgende opgetekend:⁵⁵

De zwarte mens moet niet langer zijn afkomst, cultuur en mogelijkheden verloochenen. Met moet weten wie men is, waar men vandaan komt, voor men kan weten waar men naartoe gaat.

Deze manier van spreken, redeneren en uitdrukken komt terug in talloze lezingen, bijeenkomsten en voordrachten die de afgelopen jaren de revue hebben gepasseerd. Het al eerder genoemde Egi Du bedient zich ervan in haar kulturukonmakandra (cultuurbijeenkomsten), die bijvoorbeeld in het teken staan van het ‘verhaal van de Surinaamse Afrikanen’.⁵⁶ De hard aan de weg timmerende dichter en voordrachtskunstenaar Harvey Fraser drukt zich veelvuldig uit in termen van “zelfrespect van de Afrikaanse Surinamers en Afro Sranan kulturu”. Activiteiten van de groep Krin Konsensi (rein geweten/bewustzijn) en ontmoetingsavonden van Schrijversgroep '77 staan regelmatig in het teken van typisch Creoolse onderwerpen en tradities, terwijl Creoolse dans- en muziekvormen, osodresi (“traditionele geneeswijzen”), dede oso kulturu (doodscultuur) en winti in toenemende mate inzet zijn van vurige pleidooien voor zelfbewustzijn, eigenheid en studie naar eigen cultuur en geschiedenis. De actieve Creoolse cultuurvereniging NAKS speelt in dit laatste een toonaangevende rol.

Afrikansrananman

Net als Wi Egi Sani staat NAKS bekend om haar emancipatoire en taboedoorbrekende functie in de Creoolse strijd om culturele erkenning en identificatie. De organisatie, die in 1948 werd opgericht als sportvereniging (Na Arbeid Komt Sport), is uitgegroeid tot de grootste en actief-

⁵³ *De Ware Tijd* van 21 mei 1999. Tevens ook *De Ware Tijd* van 10 mei 1999.

⁵⁴ De UNESCO heeft in 1978 het initiatief tot deze dag, *solidarity day* in Engelssprekende landen, genomen en iedere eerste zondag van het jaar uitgeroepen tot ‘dag van de zwarte beschaving’. In Suriname wordt *blakamandei* sinds de jaren negentig van de afgelopen eeuw gevierd.

⁵⁵ *De Ware Tijd* van 8 januari 2002.

⁵⁶ *De Ware Tijd* van 7 juli 1999.

ste Creoolse culturele vereniging.⁵⁷ Ze verzorgt onder meer dans- en muzieklessen, shows en cursussen op het gebied van Creoolse klederdracht en herbergt drie verschillende muziekformaties. De laatste jaren kende de vereniging een enorme bloei en vormde ze regelmatig de motor achter gevoelige lezingen en debatten over bijvoorbeeld de relatie tussen winti en christendom en de positie van Afrikanrananman hierin. NAKS is bovendien nadrukkelijk aanwezig bij openbare festiviteiten en vieringen als Keti Koti, de herdenking van de afschaffing van de slavernij. In het laatste geval wordt het publieke podium onder meer gebruikt om de hedendaagse emancipatie van Creolen, of het ervaren gebrek hieraan, binnen de nationale Surinaamse context ter discussie te stellen. Afrikaans-Surinaamse identificatie en saamhorigheid worden dan aangemoedigd en beschouwd als middel om een plaats te verwerven op de politieke agenda. Shows en cursussen, waar dans, muziek en esthetiek centraal staan, appelleren veelal aan symbolische aspecten van de Creoolse identiteit, ofschoon bijvoorbeeld kleding op bepaalde momenten ook uiting kan geven aan de letterlijke wens ‘om gezien te worden’. De al eerdere genoemde Keti Koti viering op 1 juli is hier een aardig voorbeeld van.

Al dagen voor de eerste juli verschijnen vooral vrouwen in typisch Creoolse dracht op straat. Met hun speciaal gebonden angisa (hoofddoeken) en koto (vrouwelijke kledij uit de slaventijd) laten ze hun stadsgenoten weten dat smanspasidei (emancipatiedag) in aantocht is. Plaatselijke ondernemers pikken hierin een aardig graantje mee. Rond juli zijn de Keti Koti acties niet van de lucht en met name koto, angisa, pangi en African print stoffen zijn scherp geprijsd. De viering zelf kan gekenmerkt worden als een grote parade, waarin zogenoemde Creoolse tradities de hoofdrol spelen. Op verschillende plaatsen in de stad zijn er bigi koto dansi of kotomisi shows (evenementen waar de typisch Creoolse dracht wordt benadrukt) en odo competities (wie kan zich het beste uitdrukken in Creoolse gezegdes?). Veel festiviteiten vinden plaats onder begeleiding van Creoolse kawina muziek en het publiek kan zich tegoed doen aan sraften nyan (gerechten uit de slaventijd). Het beeld van Kwakoe, de weggelopen slaaf die zich op zijn sokkel ontdoet van zijn ketenen, krijgt op deze gedenkwaardige dag een mooie pangi om. Hoogtepunt voor velen is echter de Miss Alida verkiezing aan de vooravond van Keti Koti. Jonge meiden strijden hierbij om de Miss Alida titel door zich onder andere te onderscheiden in welbespraaktheid, odo, dans en klederdracht.⁵⁸

Festiviteiten als Keti Koti bevatten elementen als show, folklore, herdenking en de viering van vrijheid en eigenheid. Tegelijkertijd is er de voortdurende roep om aandacht en erkenning. Net als deze viering van de afschaffing van de slavernij, representeren alle hier genoemde activiteiten en organisaties een opmerkelijke mix van sentiment, amusement, pamflettisme en het

⁵⁷ Ten tijde van mijn onderzoek bestond NAKS uit ongeveer driehonderd actieve leden.

⁵⁸ Volgens de ‘overlevering’ was Alida slavin van de wrede slavenhoudster Susanna Du Plessis, wier echtgenoot zich bijzonder aangetrokken voelde tot de mooie slavin. De jaloerse meesteres zou een borst van Alida afgesneden hebben en deze als maaltijd opgediend hebben aan haar man, met ongeveer de woorden: ‘Je wilde haar borsten zo graag, hier heb je ze’. Alida, die haar waardigheid niet zou hebben verloren, is uitgegroeid tot symbool voor ‘de Surinaamse slavin’ en moderne, geëmancipeerde Creoolse vrouw. Susanna Du Plessis, mevrouw S... in Stedman (e.g. 1987 [1799-1800]: 71), die nog meer gruwelijkheden op haar naam heeft, vormt zinnebeeld voor de onmenselijkheid van de slavernij (zie Hoogbergen 1996: 16-17; Neus 2002, 2003).

duiden van de onvoltooid verleden tijd. De nadruk op respect en bewustzijn vormt hierin een continuïteit, hoewel sommige evenementen louter gericht lijken te zijn op het etaleren van eigenheid en het onderstrepen van onderscheid. Dit laatste heeft als gevolg dat de aandacht verplaatst naar een soort verschilmulticulturalisme (zie *e.g.* Grifioen & Tennekens 2002) en zoiets als smanspasidei tegenwoordig vooral folkloristische waarde heeft. Dit laatste wijst op een soort red boots parading (Baumann 1999: 122) binnen Suriname's multi-etnische samenleving, waarvan Creoolse burgers in toenemende mate hun beklag over lijken te doen. Interessant hierin is de verschuiving van taal als symbool en instrument in Creoolse emancipatie en identificatieprocessen naar de rol van 'Afrika' in de beleving van eigenheid en identificatie. Uiteraard hadden ook de nationalistinnen uit de Wi Egi Sani tijd al aandacht voor hun Afrikaanse navelstreng, maar 'Afrika' werd vooral beschouwd als de plaats waar revolutionaire ideeën konden worden opgedaan. Négritude en Black Power werden in eerste instantie verbonden aan politieke, programmatische doelen en minder aan zaken als persoonlijke beleving en gevoelens van eigenheid – aan het 'wie ben ik?' en 'waar kom ik vandaan?'. In de loop der jaren is 'Afrika' steeds wijder verbreid en heeft daarbij andere accenten gekregen in identificatieprocessen. Niet alleen zijn allerlei vertogen allengs verafrikaanst, ook de ongesproken taal van uiterlijkheden kent in toenemende mate een Afrikaanse toon. Tijdens evenementen als Keti Koti en Blakamandei hullen steeds meer mensen zich bijvoorbeeld in Afrikaanse of Afrikaans getinte kleding en ook op wintiprei en begrafenissen is de Afrikaanse trend in kleding te zien.

De invloed van Nederlandse Surinamers, soms denigrerend blakabakra (zwarte Nederlanders) genoemd, mag niet onvermeld blijven in deze. Niet zelden zijn het deze Creolen, door een van mijn informanten betiteld als heimweetoeristen, die zich de Afrikaanse snit hebben laten aanmeten en in relatief grote getale bepaalde bijeenkomsten en evenementen in Suriname bijwonen. Het 'Ghanatoerisme' werkt eveneens een 'Afrikaanse' identificatie in de hand. Ook hier betreft het veelal Nederlands-Surinaamse Creolen die bijvoorbeeld PANAFEST bezoeken, (een deel van) de slavenroute volgen of het contact met "de verloren broeders overzee" willen herstellen (Beijering 2002; Botje 2002). Het in Nederland gevoerde debat over het slavernijverleden, tenslotte, draagt evenzeer bij aan de constructie van de Afrikanranansma identiteit. Net als het nationalisme van Wi Egi Sani in eerste instantie werd ontwikkeld door Creoolse intellectuelen in Nederland, zo heeft ook het slavernijdebat via Nederland een weg gevonden naar de Surinaamse fora die in het teken staan van emancipatie, eenheid en eigenheid. Organisaties als de Feydrasi fu Afrikan Srananman en Stichting 1 juli Keti Koti werpen zich in toenemende mate op als woordvoerders en pleitbezorgers in de strijd om genoegdoening en herstelbetalingen. Zij en anderen worden hierbij geïnspireerd en bijgestaan door hun brada en sisa (broeders en zusters) uit Bakrakondre (Nederland) en de Afrikaanse diaspora wereldwijd. De Nederlands-Creoolse Barryl Biekman vormt bijvoorbeeld een opvallende, transnationalistische schakel in de roep om erkenning en de constructie van identiteit. De voorzitter van onder meer het Nederlands Landelijk Platform Slavernijverleden weet zich steeds vaker gehoord en gezien in allerlei Surinaamse initiatieven of discussies. Recentelijk vertegenwoordigde ze bijvoorbeeld de Euro-

pese afdeling van het Global African Congress (GAC) op een bijeenkomst te Paramaribo. Deze bijeenkomst stond sterk in het teken van “de reünie van de Afrikaanse familie op het continent en elders”, waarbij de nadruk werd gelegd op het belang van intercontinentale solidariteit.⁵⁹

Bovenstaande bijeenkomsten en initiatieven veronderstellen en creëren een imagined community die verschillende werelddelen (de Amerika's, Afrika en Europa) verbindt. Een dergelijke gemeenschap is net zo denkbeeldig als reëel, daar haar leden zich met elkaar verbonden voelen ofschoon het merendeel elkaar nooit kan en zal ontmoeten (Anderson 2001 [1983]). De Creool Edgar Cairo heeft met zijn uitspraak “Ik ben een kind van drie continenten” (in *De Kruijf* 1986: 5-6) wel eens aangegeven zo'n wereldburger te zijn, maar het is de vraag hoever dit wijgevoel in Suriname reikt, alwaar zelfs zoiets 'simpels' als een eenduidige benaming als Afrikanrananman, die steeds vaker wordt gepropageerd, al op verzet stuit.⁶⁰ Pogingen tot overkoepelende identificatie worden namelijk telkens weer ondermijnd of op zijn minst doorkruist door andere classificaties en identificaties en zijn als éniġ politiek of symbolisch streven derhalve een illusie. Imagined communities kennen bovendien schaalverschillen en het blijkt dat de Afrikanrananman voor velen vooralsnog wel érg abstract is. De benaming heeft zonder meer waarde of potentie in de creatie van een common denominator en speelt een zekere rol in convergentie tussen Creolen enerzijds en Marrons anderzijds, maar de symbolische en politieke constructie van gemeenschap en processen van identificatie spelen zich voornamelijk in andere, kleinere onderscheidende velden af. Zoals eerder aangegeven identificeren Busnenge zich vooral en het liefst exclusief met hun marronagegeschiedenis en, daarbinnen, de eigen tribale achtergrond. De oprichting van de Aukaanse Federatie fu 12 Lo's is een recent voorbeeld van dit laatste. De nieuwbakken Federatie streeft eenheidsbevordering onder Aukaners na en wil activiteiten ontplooiën “in het belang van de stam”.⁶¹ Ook Creolen, in het bijzonder stadscreolen, blijven zich voortdurend langs de eigen lijnen onderscheiden, onder andere door her-uitvinding van tradities uit de egi Krioro kulturu (eigen Creoolse cultuur).⁶² Culturele en (trans)nationalistische bewegingen als Wi Egi Sani, Wi Na Wi, NAKS en een stroom aan nieuwe initiatieven hebben een belangrijk aandeel in deze opleving en constructie van een Creoolse imagined community, die aan een grensoverschrijdende, metaforische verwantschap appelleren. Processen van in- en

⁵⁹ Het GAC werd opgericht tijdens de *Africans and African Descendants World Conference Against Racism* (Barbados 2002), dat volgde op de *United Nations World Conference Against Racism* in Durban, Zuid Afrika (2001), en heeft als de doel de hereniging van en genoegdoening (*reparations*) voor Afrikanen op het Afrikaanse continent en de nazaten in de diaspora (zie <http://www.globalafrikancongress.com>). De eerste regioconferentie vond plaats in Nederland (oktober 2003). Suriname heeft sinds 2004 een nationale GAC-afdeling, inclusief een jeugdafdeling. Iwan Wijngaarde, voorzitter van de Feydrasi fu Afrikan Srananman is één van de initiatiefnemers (zie *De Ware Tijd* van 11 februari 2004, *De Ware Tijd* van 9 februari en 28 januari 2004).

⁶⁰ Zie e.g. 'Eenduidige naam voor eenheidsbevordering Afro-Surinamers' in *De Ware Tijd* van 29 december 2003.

⁶¹ 'Federatie fu 12 Lo's gaat voor eenheidsbevordering' in *De Ware Tijd* van 1 maart 2004.

⁶² Zo is begin 2000 het overgangsrитуel *kisi koyo ku kamisa* weer onder de aandacht gebracht (overigens Aukaans-Creools initiatief) en werd in 2003 de Sranan Tori Academia opgericht met als doel de vertelkunst in Suriname te bevorderen en de traditie van de *tori* (verhaal) te doen herleven. De initiatiefnemer Paul Middellijn is tevens oprichter van de Tori Academia Nederland, die al tien jaar eerder in het leven werd (*De Ware Tijd* van 26 januari 2004 en 12 februari 2004).

uitsluiting en de begrenzing van het wi na wi blijken zich zo voortdurend op verschillende identificatieniveaus af te spelen, waarbij de worsteling met wortels een onophoudelijk dialectisch en discursief proces blijkt te zijn.

Wor(s)teling

But what good are roots, if you can't take them with you?⁶³

Wortels verwijzen naar zaken als oorsprong, afkomst, voorouders, ofwel 'daar waar men vandaan komt'. Maar hebben wortels ook een archimedisch punt? Waar begint afkomst, welke plaats vormt de wieg en wat is de 'levensduur' van voorouders? Dit zijn vragen die, zo moge uit dit hoofdstuk blijken, niet eenduidig beantwoord kunnen worden en onderwerp zijn van vóórt-durende en veranderlijke creoliserings- en identificatieprocessen. De verwijzing naar 'Afrika' in academische, populistische of alledaagse vertogen bijvoorbeeld is reëel – mensen gebruiken het en identificeren zich ermee – maar tegelijkertijd niet meer dan verbeelding of zelfs bron van kritiek. Vanaf het moment dat Melville en Francis Herskovits de studie naar de New World Negro als nieuw onderzoeksveld introduceerden, is de Afrikaanse achtergrond van slaven en hun nazaten onderdeel geweest van antropologisch debat. De huidige stand van zaken wijst op een geringe rol voor 'Afrikaanse overblijfselen' (retentions en survivals) en benadrukt in plaats daarvan de geboorte van een Afrikaans-Amerikaanse cultuur, die pas in de Nieuwe Wereld vorm kreeg en een grote mate van verscheidenheid onderkent. De roots-thematiek van de talloze lezingen, tentoonstellingen, bijeenkomsten en voorstellingen die ik bijgewoond heb, leidde ongeacht dit academische paradigma regelmatig tot verhitte discussies, verwarring of onenigheid. In weerwil van vurige betogen vóór de Afrikansrananman bleek 'Afrika' niettemin als onderscheidingsmechanisme en voorouderlijke standplaats vaak genoeg niet steekhoudend. "San na Afrikansrananman?" ("Wat is een Afrikaans-Surinamer?") vroeg eens iemand uit het publiek na een lezing georganiseerd door NAKS. Ik parafraseer de inleider:

Als je een Hindostaan vraagt waar hij vandaan komt, zal hij zeggen uit India, als je een Javaan vraagt waar deze vandaan komt, zal hij zeggen uit Java of Indonesië, een Chinees uit China... en wat moet de Creool zeggen? Uit Afrika! Want daar komen zijn voorouders vandaan, daar zijn zijn roots...

Een meerderheid van de toehoorders kon zich hier echter niet in vinden en ook binnen mijn kring van informanten stuitte ik regelmatig op weerstand en scepsis wanneer de vermeende Afrikaanse wortels ter sprake kwamen. Frow (mevrouw) Wanda gaf me eens als respons:

Ik weet niet hoor... Kijk ik zeg mijn voorouders komen uit Afrika. Oh ja, accepteer ik hoor, maar om mij te gaan verdiepen dat ik Afrikaans ben... Ik ben in Afrika geweest hoor! Zij kennen jou niet en zij willen jou niet kennen [...] en ik praat met hun en zij zeggen: kijk, wij zijn anders, your language is another tongue. Ik zeg inderdaad [...] Ik apprecieer als men zegt: denk aan je voorouders, die komen van daar. Dat apprecieer ik, maar ik ga niet zeggen

⁶³ Getrude Stein in Sontag (2003 [2001]: 289).

ik ben Afrikaans. Al wat je nu hebt van Afro... nee, ik doe er niet aan mee. Nee, ik ben geboren in Zuid-Amerika, ik ben Zuid-Amerikaan. Ze kunnen me doodslaan...

De vraag naar de 'Afrikaanse nalatenschap' in Suriname kon zelfs bijzonder heftige, afkeurende reacties opleveren, getuige onderstaand antwoord:

[...] met name die puristen onder ons, die vinden dat het allemaal zo, bij wijze van spreken, in z'n oorspronkelijke vorm hier naartoe is gebracht... Met belangrijkste reden dat veel mensen daar de laatste tijd nogal druk mee bezig [zijn] om dat allemaal te bewijzen hoe, wat ze wel zijn... Mijn god, hou op... aan m'n hoela man, kom! [...] klopt geen bal van, daar klopt niks van [...] Afrika in Suriname, Afrika in Zuid-Amerika... NO WAY!

Soms distantieerde men zich zelfs nadrukkelijk van mogelijke Afrikaanse associaties, zoals een vooraanstaande landsdienaar die mij er op wees dat zijn African print hemden, die hij bijvoorbeeld graag op Ketu Kotu draagt, geenszins verband hebben met verre voorouders of afkomst:

Het heeft niets te maken met het feit dat ik me een halve achter, achternazaat van Ghana ofzo [beschouw]. Ik voel me dat echt niet, ik heb niet dat gevoel...

De historica Mildred Caprino geeft, mijns inziens, in grote lijnen de huidige teneur weer:

MC: [...] heel simpel genomen heb je de intellectuelen, die echt op de lijn zitten van Afro-Surinamers. In die groep heb je anderen, die zeggen African Surinamese enzo. Een beetje de lijn van Amerika willen [ze] volgen of kijken wat er in het Caraïbisch gebied gebeurt, en dan heb je gewoon de mensen van de straat...

YP: Ja, die zeggen nog steeds mi na blakaman [ik ben een zwarte man]...

MC: Precies ja, die zeggen: ik ben Creool... of mi na nengre [ik ben neger], weet je wel [...] Persoonlijk ben ik niet zo Afrikaansgericht. Mijn uitgangspunt is, net als Pakosie, van ik weet, wij weten dat we inderdaad Afrikaanse roots hebben, daar aan de overkant van de oceaan, maar waar precies weet ik niet en waar zou ik eigenlijk zoveel tijd aan besteden om dat te gaan onderzoeken. Kost me geld, kost me tijd, kost me heleboel energie, terwijl als ik ervan uitga dat ik een kind van de Nieuwe Wereld ben, ik met dat gegeven beter in staat kan zijn, denk ik, juist die identiteit te vinden en me wèrkelijk kind van die Nieuwe Wereld te maken [...] De identiteit is hier en als het gaat om de werkelijke roots, dan ga ik terug naar de plantage. Dat weet ik te lokaliseren en niet in Ghana en niet in Nigeria!

Caprino raakt met haar uitspraken een aantal cruciale zaken. Allereerst noemt ze het verschil tussen "de intellectuelen" enerzijds en "de mensen van de straat" anderzijds. "Heel simpel genomen" zegt ze hierbij en dat is een belangrijke toevoeging, gezien uiteraard niet elke intellectueel op genoemde Afrikaans-Surinaamse lijn zit. Caprino is hier zelf het bewijs van en met haar zijn er meerderen die het Afrikaans-Surinamisme als persoonlijke beleving, als historisch gegeven of ideologie pertinent afwijzen. Vice versa zijn er natuurlijk uitzonderingen op "de mensen van de straat" te vinden. Dit neemt niet weg dat Afrikaans-Surinamistische en back-to-the-roots-achtige bewegingen, zoals de Feydrasi fu Afrikan Srananman, merendeels hoger opgeleide roergangers kennen, niet zelden in de vorm van mondige wereldburgers die een haat-liefde relatie onderhouden met het voormalig moederland. De bijeenkomsten en activiteiten, die ik zelf gedurende mijn veldwerk heb bijgewoond, kregen mede hierdoor al snel een herkenbaar gezicht dat gevormd werd door stevast dezelfde sprekers en deelnemers. De Afrikanrananman-beweging lijkt, met andere woorden, uit een niet al te grote, doch bijzonder actieve groep bood-

schappers te bestaan, die telkens weer een flink deel van het publiek beslaat en onmiskenbaar het debat en verhoog invulling geeft. Dergelijke observaties roepen een vergelijk op met de cultuurnationalisten uit de roerige decennia vóór Suriname's onafhankelijkheid. Groot verschil is echter de primair politieke dadendrang van de vroegere generatie voorvechters, hoewel de erkenningstrijd van de nieuwe pleitbezorgers weldegelijk verbonden is met het politieke krachtenveld.⁶⁴

Al met al beijvert de Afrikansrananman-beweging eigenheid, erkenning en bewustwording binnen een tot nu toe vrij elitair, besloten domein, waar ik met Baumanns citaat in de inleiding van dit hoofdstuk op heb gewezen.⁶⁵ Caprino's "kinderen van de Nieuwe Wereld" noemen zich veelal geen Afrikansrananman en vereenzelvigen zich niet verregaand met het 'Afrikaanse' huis van hun verre voorouders. "[...] what good are roots if you can't take them with you" lijkt Caprino te zeggen in het hierboven geplaatste interviewfragment. Waar in Afrika zouden mensen het moeten zoeken? Is de wordingsgeschiedenis van Creolen en Marrons niet in de eerste plaats een Surinaamse geschiedenis? Uiteindelijk is het volgens Caprino 'de plantage' (of voor Busnenge 'het bos') waar velen wortel geschoten hebben. Het is deze gron (grond, plaats) waar (familie)geschiedenissen zijn begonnen, die bezongen wordt en voeding geeft aan ontelbare tori (verhalen). Het is ook deze gron die de voorouders, de kabra (vooroudergeesten), herbergt en waarmee velen zich (spiritueel) verbonden voelen. Zo vormt zoiets als 'de plantage' niet alleen een metafoor voor het slavernijverleden en een geschiedenis van onderdrukking (cf. Balutansky & Sourieau 1998: 5-6), maar ook een reële, tastbare plek waar de overledenen voortleven en die, zo zullen we ook in volgende hoofdstukken zien, bron voor 'genezing' en identificatie vormt.

Daar waar de "de intellectuelen" of "puristen" zich kortom in toenemende mate wensen te presenteren en onderscheiden middels hun Afrikansrananman-identiteit en zich soms zelfs geen Creool meer wensen te noemen, grijpen anderen juist terug op hun Surinaamse wortels en hun Krioro achtergrond. Deze laatsten laten zich bovendien kenmerken door het verfoeide gebruik van neger of nengre. Vooral onder de zogenoemde volkscreolen zijn deze benamingen nooit in onbruik geraakt, hoewel het lange tijd beladen termen waren: ze riepen negatieve associaties op en werden als scheldwoord beschouwd. Vernegerd zijn, zo zagen we al, en neger genoemd worden vielen niet samen met de wens van opwaartse mobiliteit. Tegenwoordig echter is de benaming meer en meer geaccepteerd, soms zelfs bon ton, getuige het betoog van Carla Lams-

⁶⁴ De roep om genoegdoening en herstelbetalingen is hier een voorbeeld van, net zoals het benadrukken van de vermeende achterstand van de Afrikansrananman binnen de eigen multiculturele samenleving (zie e.g. 'Bij viering *Blakaman Dey* in Nickerie: Nog steeds ongelijkheid tussen mensen van verschillende rassen en culturen' in *De Ware Tijd* van maandag 5 januari 2004). Ook de Nationale Afro-Srananman Partij laat weinig aan de politieke verbeelding over. De in 1999 opgerichte partij zegt zich volledig te willen concentreren op de belangen Afrikaans-Surinamers, die volgens de voorzitter Frits Rellum niet voldoende behartigd worden (*De Ware Tijd* van 31 augustus 1999).

⁶⁵ Het geringe animo voor de beweging wordt door initiatiefnemers en woordvoerders met verbazing, maar ook enige teleurstelling waargenomen. De slechte opkomst bij bijvoorbeeld de bijeenkomst van de Global African Congress in Paramaribo (februari 2004) werd in persberichten nadrukkelijk naar voren gebracht. Onder andere de afwezigheid van Marronparticipanten werd betreurd (*De Ware Tijd* van 9 en 11 februari 2004).

berg, die ondanks haar hooggewaardeerde positie (ze is directrice van een openbare school) haar eigenheid wil blijven onderstrepen:

Ik noem mezelf geen Creool, ik zeg ik ben een neger. Ik vind de naam Creool niet goed gekozen, want Creool is oorspronkelijk een Europeaan in Zuid-Amerika geboren, dat is die Creool. Ik wil mezelf geen Creool noemen. Kijk, de neger heeft het altijd erg gevonden om neger genoemd te worden. Ik weet van mijn school, van mijn lagere schooljaren, als iemand zei je bent een neger, dan... Ik weet nog [toen het tegen een vriendinnetje werd gezegd:] ze heeft verschrikkelijk gehuild, vreselijk gehuild. [Thuisgekomen van school vertelde CL het voorval aan haar pleegmoeder] toen zei mijn pleegmoeder: wat is ze dán? Want onthoud goed: je bent een negerin en dat is geen scheldwoord... jij behoort tot het negroïde ras, je bent een negerin! Vanaf dat moment, ik moet een jaar of acht geweest zijn, toen begon ik er trots op te worden dat ik een negerin was. Dus ik weiger, als mensen me zeggen dat ik een Creool ben, dan weiger ik het te accepteren. Ik ben een negerin.

Door de opwaardering van het Sranantongo, de eigen kleur en kulturu, hebben woorden als nengre een andere gevoelswaarde en boodschap gekregen.⁶⁶

Ik ben een Creool, maar ik heb me ook laten vertellen dat Creool geen echte... dat we blakaman [letterlijk zwarte man/mens] zijn... Ze zeggen het [Creool] is een mix, het is een gemengd ras [...] Ja, mi na nengre [ik ben neger].

Bovendien lijken termen als nengre, blakaman en blakabuba (letterlijk zwarte huid) in de populaire cultuur steeds vaker met trots, als provocatie of als geuzennaam gebruikt te worden. De gevierde zanger Papa Touwtjie († 9 juni 2005) bezingt bijvoorbeeld in ‘Blakkaman Torie’ nadrukkelijk de blakaman en roept hen op tot eenheid (zie Van der Pijl 2006). In de muziek van deze populaire muzikant en andere vertolkers van hedendaagse zwarte Surinaamse popmuziek zijn overigens onmiskenbaar invloeden uit de Caraïbische dancehall en Amerikaanse hiphop en rapcultuur te bespeuren. Zo kennen woorden als nengre en blakaman, ter onderstreping van het wij-gevoel, net als het Amerikaanse nigger of nigga een zekere exclusiviteit. Hiermee wordt zowel afstand genomen van het gepropageerde ‘Afrika-gevoel’ als classificaties door buitenstaanders, met name bakra (blanken, Nederlanders) die zich niet kunnen bedienen van, laat staan identificeren met nengre en zijn of haar blakabuba (zwarte huid).⁶⁷ Dit laatste kan in zekere zin beschouwd worden als een eigentijdse vorm van weerstand en eigenheid. Het is echter tegelijkertijd een bevestiging van de min of meer alledaagse, gebruikelijke wijze van zelfbenaming en identificatie (zie ook Sanderse 2006).

Het lijkt soms, zoals Clifford (1988: 15) opmerkt, gemakkelijker om het verlies van traditionele onderscheidingsmechanismen waar te nemen dan de opkomst van nieuwe. Anderzijds zien we in de handhaving van ‘traditie gebruiken’ te snel een reactie op zaken als verandering en moderniteit. Het is daarom de opgave om zowel oog te hebben voor hedendaagse, hybride vormen van expressie en vereenzelving als globale narratieven van continuïteit en herstel. Het

⁶⁶ *Nengre* is in het Sranantongo sowieso veel minder negatief geladen dan het Nederlandse neger. *Nengre* verwijst bijvoorbeeld ook naar mens. Zo wordt met *pkin-nengre* (letterlijk kleine neger) een kind bedoeld en in die betekenis slaat het woord net zo goed op Javaanse en Hindostaanse als op Creoolse kinderen.

⁶⁷ Cf. Kennedy (2002: 36-38) die onder meer de zwarte Amerikaanse rapper Ice Cube opvoert om één en ander te verduidelijken: “Als wij elkaar *nigger* noemen dan doen we daar geen kwaad mee. Maar als een blanke het gebruikt, dan is het anders, dan is het een racistisch woord”.

Afrikaans-Surinaamse onderzoeksveld heeft mij gedwongen met zo een dubbele blik te beschouwen en wel in eerste instantie ten aanzien van vraagstukken rondom identiteit en verwante begrippen. Afrikaans-Surinaamse identificatieprocessen, en dan bedoel ik de manieren waarop zowel Busnenge en Creolen hun identiteiten ervaren en vormgeven, blijken bijzonder meerduidig en polivoocaal.⁶⁸ Het creoliserings- en hybridiseringsdebat zoals dat vanaf Mintz & Price wordt gevoerd wijst op deze dynamiek, maar ondanks de voortdurende creolisering is een en ander niet te begrijpen zonder een notie van continuïteit. Dit laatste is onder meer gelegen in de embodiment van de geschiedenis van slavernij, van onderdrukking en verzet, en de discursieve houdingen en identificaties ten opzichte van dit verleden. Hierin bewegen de doden zich immer voort – als slachtoffers en helden, als levende-doden in de hedendaagse maatschappij. Verschillende vertogen hebben hierin hun aandeel.

Een Europese canon heeft op een welhaast oriëntalistische wijze (Said 2003 [1978]; cf. Sheller 2003) bijgedragen aan de constructie van een ‘superieure wij’ (kolonisten en hun nazaten) en ‘inferieure zij’ (slaven en hun nazaten). Hoewel het gemakzuchtig gebruik van bepaalde dominante bronnen, zoals Stedman en Voltaire, hierin sinds kort wordt bekritiseerd (e.g. Oostindie 1993a), vormen dezelfde bronnen en daarop gebaseerde gevolgtrekkingen en praktijken evengoed stof voor het recente debat en de vertoogmatige constructie en beleving van identiteit. Met name het Creoolse vertoog van slachtofferschap uit zich in recente discussies rondom slavernijverleden, erkenning en genoegdoening. Maar de Afrikaans-Surinaamse geschiedenis laat zich niet alleen herinneren door geweld, vernedering, discriminatie en gemiste kansen. Ze laat zich evenzeer kenmerken door verhalen over verzet, creativiteit en inventiviteit.⁶⁹ Ook deze laatste karakteristieken spelen een rol in identificatie en de markering van eigenheid. Met het werk van Edgar Cairo heb ik willen wijzen op dit naast-en-door-elkaar bestaan van slachtofferschap en strijdvaardigheid, welke zich respectievelijk manifesteren in ‘bestaansverdriet’ of vervreemding en het opeisen van autonomie of erkenning van eigen cultuur en identiteit. Afhankelijk van doel, beleving, effectbejag en publiek worden deze verschillende aspecten over- of ondergecommuniceerd. Zo is er in de pleidooien en discussies rondom herdenking van slavernijverleden, herstelbetaling en genoegdoening vaak een eenzijdige benadrukking van schade, pijn en slachtofferschap. In de roep om solidariteit en gemeenschappelijkheid wordt daarentegen met graagte het heroïsch verzetsverleden overgecommuniceerd. Opmerkelijk in dit laatste is de reïficatie en essentialisering van een overkoepelende Afrikaans-Surinaamse identiteit door de constructie van een gemeenschappelijk biografie over strijd en protest. Met name Marrons distantiëren zich van deze lezing van de geschiedenis en verzetten zich eveneens, net als niet weinig Creolen overigens, tegen de ervaring van een collectief trauma ten gevolge van de slavernij

⁶⁸ De term Afrikaans-Surinaams zal ik gebruiken om Bosnegers en Creolen tezamen te noemen. Ik suggereer hierbij niet noodzakelijkerwijs een gemeenschappelijke wording, queeste, identificatie of strijd.

⁶⁹ Het academisch vertoog laat zich daarom sinds de jaren tachtig, negentig van de vorige eeuw steeds vaker typeren door frases als *art of resistance*, *creative resistance* en *day-to-day-resistance* (zie e.g. Bush 1990) en titels als *Born out of resistance* (Hoogbergen 1995) zijn tegenwoordig bijzonder gebruikelijk binnen het Afrikaans-Amerikaanse studieveld.

(Pakosie 2001a). Ook worden de Afrikaanse afkomst en het vertoog hierover in zekere zin gereïficeerd door een bijzonder actief en constructionistisch handelen van een relatief kleine groep actoren. Op allerlei fronten zijn we getuige van Afrikaans-Surinaamse duale discursieve competenties: daar waar verschillende actoren betogen over hun unieke wortels en wording, representeren ze een hoge mate van verscheidenheid, maakbaarheid en hybriditeit – “pure products always going crazy” (Clifford 1988: 5).

In zekere zin zijn Creolen en Marrons vanaf hun vroegste geschiedenis te beschouwen in termen van Baumanns (1996, 2001) metaforen van de vagebond en toerist. Net als de vagebond hebben slaven en hun nazaten zich nooit geheel kunnen vereenzelvigen met “[...] ‘the native’, the ‘settled one’, the ‘one with roots in the soil’” (Bauman 1996: 28). Net als de toerist zijn Creolen en Marrons altijd in staat (geweest) room for manoeuvre te creëren en verscheidende identiteiten te (re)construeren (zie Van der Pijl 2003). Ook dit laatste demonstreert wederom aspecten van zowel vervreemding als autonomie en eigenheid. Het voortdurende Afrikaans-Surinaamse proces van identificatie én onderscheiding is, met andere woorden, gewild of ongewild onlosmakelijk verbonden met het koloniale verleden. Eén van de consequenties hiervan is dat er op een of andere manier bewogen moest en moet worden tussen ‘witte’ en ‘zwarte’ leefstijlen, waarden en respectieve identificaties, hetgeen Cairo uitdrukt in zijn ‘dubbelleven’. Hoewel er in dit leven dankzij allerlei culturele, politieke en nationalistische ontwikkelingen meestal geen sprake (meer) is van keiharde tegenstellingen, waren veel van mijn informanten, net als Trefossa of Dobru, op bepaalde momenten zoekende naar een middelpunt, synthese of bevestiging. Ook in de hedendaagse “world in pieces” (Geertz 2000: 218ff.) hoeven dergelijke ambivalente gevoelens en twijfels rondom zelf (mi na mi) en niet-zelf (mi a no mi) niet per definitie een probleem of drama te betekenen. Het ‘dubbelleven’, waarin bestaansverdriet, strijdvaardigheid, verhollandsing, verwestersing, vernegering, traditie en moderniteit over elkaar heen buitelen, heeft echter wel consequenties voor identificatie, houdingen ten opzichte van anderen en allerlei eschatologische opvattingen, in het bijzonder die met betrekking tot de dood en fysieke eindigheid.

Er is binnen de Afrikaans-Surinaamse context geenszins sprake van verlies van cultuur en bedreiging van authenticiteit (alsof het dier- of plantsoorten zijn die gevaar lopen uit te sterven). Mensen hebben evenmin hun roots verloren, maar bewandelen gedwongen of vrijwillig specifieke routes van de laatmoderniteit. Zij ervaren en definiëren daardoor op verschillende wijzen hun verbondenheid en identiteit. De vragen en vertogen omtrent zelfbeeld (‘wie ben ik?’) en gemeenschap (‘waar behoor ik toe?’), zoals hierboven opgetekend, weerspiegelen zich vervolgens in meer existentiële kwesties rondom leven (‘waar kom ik vandaan?’) en dood (‘waar ga ik heen?’). Hiermee betreden we het terrein van de religiositeit en spiritualiteit, waarover het volgende hoofdstuk zal verhalen. ‘Dubbelleven’ zal hier wederom een centrale plaats opeisen, want ook binnen het domein van religieus-spirituele identificaties is sprake van een voortdurend

heen-en-weer bewegen, van ambiguïteit en dualiteit, van syncretiserende processen, die zich voornamelijk afspelen tussen 'kruis en kalebas'.

KRUIS & KALEBAS

Tussen kruis en kalebas

Kruis en Kalebas

Hij had gehoord over aartsvaders
en van Jezus.
Hij had meegevoeld hoe schrijnend diep
de dood was van de beste mens,
voor allen: ook voor hem.

Toen werd hij ziek.

Hij nam een nieuwe kalebas met water
en op het achtererf sprak hij zeer stille woorden,
terwijl het vocht geplengd werd in devotie:

‘O moeder van de grond
misschien heb ik uw naam geschonden,
puur regenwater offer ik aan U,
wijl ik ook rein wil zijn.’

Toen ging hij zijn masanga binnen.

Die avond spreidde hij voldaan
zijn slaapmat op de vloer
en dacht nog even aan de ander,
die koortste aan een kruis.

In het voorgaande hoofdstuk ontmoetten we de dichter Trefossa en maakten we kennis met zijn worsteling tussen verschillende werelden alsmede zijn poging tot synthese. In bovenstaand gedicht geeft hij hier wederom uitdrukking aan (Trefossa 1969).¹ Ditmaal worden werelden bezocht, die zowel vanzelfsprekend als omstreden zijn en die net zo vaak besproken als verzwegen worden. Het zijn de leefwerelden waarin een groot deel van Cairo’s dubbelbe-

¹ Het gedicht ‘Kruis en Kalebas’ werd voor het eerst gepubliceerd in de *Kerkebode der EBG* (30 maart 1969), het wekelijks verschijnende orgaan van de Evangelische Broeder Gemeente in Suriname. Van Raalte (1973) en Jap-A-Joe (1993) nemen in hun werk eveneens het gedicht op om te verwijzen naar “de nauwe verbondenheid tussen christendom en heidendom [winti]” (Van Raalte 1973: 172). *Masanga* betekent boshut, een onderkomen dat wordt gebruikt tijdens het verblijf op de kostgrond.

staan zich afspeelt (*e.g.* Cairo 1976, 1980) en die gesymboliseerd worden door kruis en kalebas, ofwel christendom en winti.

Kruis en kalebas zijn zinnebeelden, maar ook voorwerpen waaraan gedurende mijn veldwerk regelmatig werd gerefereerd. Soms gebeurde dit terloops, soms getuigde het van een bezonnen eruditie. Zo figureerden de symbolen als vanzelfsprekende passanten in een ver-
toog:

[..] kijk dat kruis dat willen we vasthouden, maar we vergeten niet dat je soms ook die kalebas... niet mag weg-
gooien... afzweren, die is er ook...

In andere omstandigheden fungeerden ze als voor de hand liggende gebruiksvoorwerpen:

Ik greep m'n kruis en begon te bidden, ik heb gebeden, gezongen, stichtelijke liederen, gezongen, gezongen, gezongen... En toen heb ik die kalebas gepakt, alles wat erin moet, heb ik gezet [...]

En ik als buitenstaander, onderzoekster, was aanvankelijk een slechte verstaander van de reikwijdte en grilligheid van deze symboliek. Totdat ik kennis maakte met Trefossa's gedicht en de aangever hiervan, de socioloog Harold Jap-A-Joe, die kruis-kalebas gebruikt om "de spanning tussen officiële en niet-officiële religie, tussen voorgeschreven orde en geleefde praktijk" aan de orde te stellen (Jap-A-Joe 1993: 1). In een aantal gesprekken heeft hij zijn visie uiteengezet, mede waardoor ik inzicht kreeg in een fenomeen, dat veelal conceptueel geduid wordt met de omstreden term syncretisme.

Net zoals etnisch-culturele identificaties en bijbehorende creoliseringsprocessen een belangrijke rol spelen in de vorming en invulling van doodsattitudes, zijn ook religieus-spirituele identificaties en mogelijke syncretiseringsprocessen onlosmakelijk verbonden met percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw. In veel gevallen overlappen beide identificaties en processen of liggen ze op zijn minst in elkaars verlengde. In dit hoofdstuk wil ik niettemin een blik werpen op de voornaamste religieus-spirituele oriëntaties en identificaties binnen mijn Afrikaans-Surinaamse onderzoeksveld en hoe deze zich tot elkaar verhouden.² We zullen ons, kortom, heen en weer bewegen tussen kruis en kalebas. Deze twee zullen, om analytische redenen, in dit hoofdstuk vooral afzonderlijk geduid worden.³ Hierbij start ik met een klein

² Het blijft een terugkerende vraag of er nadrukkelijk (analytisch) onderscheid gemaakt moet worden tussen deze verschillende 'vormen' van identificatie en, in het verlengde hiervan, tussen 'cultuur' en 'religie'. Gezien religieuze oriëntaties en praktijken vaak, net als in de rest van het Caraïbisch gebied (zie *e.g.* Fernández Olmos & Paravisini-Gebert 2003), cruciale elementen vormen in Afrikaans-Surinaamse levensbeschouwing, handelen en allerhande transculturatieprocessen, ben ik van mening dat specifieke aandacht voor 'religie' en bijbehorende ontwikkelingen op zijn plaats is. Net als 'religie' als cultuuruiting of onderdeel van 'cultuur' beschouwd kan worden, kunnen syncretiseringsprocessen vervolgens als specifiek en belangrijk aspect van creolisering worden geconceptualiseerd. Daar waar creolisering, hybridisering en syncretisme tegenwoordig veelal als synoniemen worden opgevat, ben ik echter van mening dat syncretisering niet per definitie samenvalt met die andere twee processen van voortdurende verandering en 'vermenging'.

³ Een afzonderlijke duiding maakt het mogelijk om een aantal specifieke verschijnselen, karakteristieken en historische gebeurtenissen bloot te leggen. De symbolen kruis en kalebas zijn in dit opzicht te vergelijken met de

verhaal over winti – kalebas – dat zich vanaf de eerste slaventransporten uit West-Afrika ontwikkeld heeft tot een bijzonder meerstemmige vertelling. Op deze plaats zal ik me beperken tot winti als religieus-spiritueel complex, dat wat wel de kosmologie wordt genoemd (cf. Wooding 1972, 1988; Van Wetering 1988; Stephen 1986, 1998a, 1998b, 2002a). Ondanks een verscheidenheid aan opvattingen en belevingen valt hierbinnen namelijk een tamelijk herkenbaar ‘grondpatroon’ te onderscheiden. Het verhaal is gebaseerd op de literatuur die over dit onderwerp bestaat en hetgeen informanten (experts en ervaringsdeskundigen) me verteld hebben. In latere hoofdstukken zal winti ook meer als praxis en therapeutisch complex aan de orde komen, met name in relatie tot bepaalde *rites de passage*, en zullen bijvoorbeeld de rol en functie van verscheidene ‘religieus specialisten’ en ‘magische’ praktijken worden belicht. Pas als het ‘grondpatroon’ duidelijk is, kunnen beleving en handelen van actoren immers geïnterpreteerd worden.

Na het kleine verhaal over winti vervolgt dit hoofdstuk met een korte kersteninggeschiedenis en de plaats die het christendom heeft ingenomen in de Surinaamse samenleving en Afrikaans-Surinaamse leefwerelden in het bijzonder – kruis. Met name de evangelische broedergemeente en de katholieke kerk, die tezamen het gros van de Afrikaans-Surinaamse christenen herbergen, krijgen uitvoerig aandacht. Daarnaast is er aandacht voor het fenomeen ‘nieuwe religiositeit’. Onder de titel ‘religieus eclecticisme’ wordt stilgestaan bij de snel veranderende christelijke, religieus-spirituele kaart van Suriname. We zullen verderop in deze dissertatie zien wat voor implicaties dit heeft voor belevingen en opvattingen ten aanzien van leven en dood, en percepties en praktijken rondom overlijden en rouw. Op deze plaats wordt vooral nagegaan hoe deze ‘nieuwe religiositeit’ zich verhoudt tot de traditionele christelijke kerken en hun opvattingen, alsmede de wijze waarop winti benaderd wordt. In het laatste geval zijn een aantal interessante ontwikkelingen waar te nemen, die keuzevrijheid en ‘eigenheid’ op het gebied van zingeving en spiritualiteit lijken te bevorderen. Vooral de toenemende populariteit van evangelisch charismatische bewegingen wordt in deze belicht, maar ook de rol van *new age* en het Surinaamse ordewezen passeert de revue. De reacties van de broedergemeente en katholieke kerk op deze ontwikkelingen beschrijf ik in de daaropvolgende paragraaf ‘Surinamisering, creolisering, bosnegerisering’. Deze termen worden door kerkleiders zelf gebezigd en impliceren een welwillendheid ten aanzien van syncretiserende tendensen binnen traditionele christelijke kaders en meer ruimte voor zogenaamde niet-christelijke, *kultuur*-opvattingen en -handelingen. In de afsluitende reflectie, ‘*Ala kerki bun!?*’ sta ik stil bij de (conceptuele) vraag in hoeverre dit het geval is en welke specifieke Afrikaans-Surinaamse visies er uiteindelijk bestaan op syncretisering van kruis en kalebas. Dit vraagstuk is niet onbelangrijk, gezien het naast en door elkaar heen bestaan van verschillende religieus-spirituele oriëntaties en respectievelijke identificaties een zeer duidelijke stempel drukt op ‘de Afrikaans-

“stereotyped poles” van Drummond (1980: 363), die in werkelijkheid en in de rest van dit schrijven vaak geen duidelijk uitersten vormen, maar zich ergens bevinden op een continuüm en juist onderwerp zijn van (tijdelijke) ontmoeting, ongeacht of dit laatste nu gewenst is of niet.

Surinaamse doodscultuur' en alle mogelijke denkbeelden en handelingen daarbinnen, zoals uit het vervolg van dit schrijven zal blijken.

Ik pretendeer geen eenduidig antwoord te geven op genoemde vragen – het (af)vragen zélf staat centraal (*cf.* Bauman 2000: 5). Dit laatste dient twee doelen. Allereerst wil ik de wonderlijke werelden en raakvlakken van kalebas en kruis in kaart brengen, zodat we latere waarnemingen en beschrijvingen op het gebied van dood en rouw beter kunnen duiden. Ten tweede wil ik niet alleen aftasten of en hoe kruis en kalebas zich tot elkaar verhouden, maar ook in hoeverre syncretisme als concept bruikbaar is in een studie naar Afrikaans-Surinaamse religieus-spirituele belevingen, percepties en praktijken, in het bijzonder die binnen het veld van dood en rouw. In dit hoofdstuk wil ik daarom wederom aanvangen met een begripsverkenning, vóórdát we verdergaan met het kleine verhaal over winti. Deze verkenning dient als eerste aanzet en zal in de reflectie en vooral de daarop volgende, meer empirische hoofdstukken terugkerend gehanteerd en gewogen worden.

Grenzen van syncretisme... beleving en beweging

Syncretisme is sinds zijn introductie in de antropologie door Herskovits (*e.g.* 1938, 1964 [1947]) een veelbesproken en omstreden concept. Binnen een Boasiaans paradigma werd het begrepen als een proces van versmelting tussen 'eigen' en 'andere' tradities en gebruiken, in het bijzonder tussen verschillende levensbeschouwelijke en religieuze opvattingen en praktijken (zie *e.g.* Greenfield 2001). Door de gelijkschakeling of associatie met noties als acculturatie en assimilatie kreeg het begrip gaandeweg echter een meer eenduidige invulling: het kon alleen maar teleologisch en progressief begrepen worden, met een 'nieuw systeem' als uiteindelijk resultaat, hetgeen het gebruik ervan niet aanmoedigde. Met name Mintz (1974) en Mintz & Price (1992 [1976]) leverden stevige kritiek op Herskovits' duiding van cultuurcontact en vermeden in hun beschouwingen derhalve het begrip syncretisme zorgvuldig.⁴ Er ontstond niet alleen een ernstige twijfel aan de heuristische waarde van het concept, maar ook de negatieve connotaties ten aanzien van syncretisme vanuit theologische hoek brachten het begrip steeds meer in diskrediet (zie *e.g.* Droogers 1989: 9ff.).

Vanaf eind jaren tachtig/begin jaren negentig van de vorige eeuw is het debat over syncretisme weer heropend. Ondanks de geschonden status, is er een roep om herziening of herinterpretatie van het begrip syncretisme (*e.g.* Droogers 1989). Tijdens de bijeenkomsten van de Amerikaanse Antropologische Associatie in de jaren negentig is syncretisme verschillende malen onderwerp van discussie geweest en er zijn verscheidene bundels verschenen die inspelen op de opleving van syncretisme als antropologisch concept (*e.g.* Stewart & Shaw 1994; Aijmer 1995; Clarke 1998a; Greenfield & Droogers 2001). Uit deze werken spreekt een ver-

⁴ Zelfs bij de conceptualisering van de 'versmelting' van katholieke heiligen met Afrikaanse goden, toch wel de *locus classicus* van het syncretisme zoals Van Wetering (2001: 185) niet onterecht opmerkt, gebruikt Mintz (1974) het concept niet, maar spreekt hij in termen van synthetisering.

nieuwingselan, dat het concept van zijn oude imago afhelpt en bruikbaar maakt voor de huidige etnografische realiteit en het denken over de ontmoetingen tussen kruis en kalebas.

Belangrijkste wapenfeit is de duiding van syncretisme als proces en vertoog. Net zoals de verwante termen bricolage, creolisering en hybridisering wordt ‘syncretisme-nieuwe-stijl’ gekenmerkt door begrippen en praktijken als inventiviteit, creativiteit, mobiliteit, (re)constructie en (her)interpretatie. Meedeinend op de golven van het postmodernistisch denken en deconstructivisme blijkt syncretisme bijgevolg niet alleen even beweeglijk en historisch contingent als de religieus-culturele verschijnselen en grenzen waarnaar het verwijst (Stewart & Shaw 1994), maar is het tevens verworpen tot een bijzonder polyfoon of polyvocaal concept.⁵ Stewart & Shaw (1994) wijzen hierbij bovendien nadrukkelijk op *agency* en macht, waardoor syncretisme wordt gepolitiseerd en geherdefinieerd tot *the politics of religious synthesis*. Deze conceptie veronderstelt niet alleen de mogelijke handelingsvrijheid van actoren, maar schept ook ruimte voor een tegenreactie, anti-syncretisme, ofwel: “the antagonism to religious synthesis shown by agents concerned with the defence of religious boundaries” (Shaw & Stewart 1994: 7).⁶ Deze conceptuele aanvulling biedt een genuanceerde kijk op netelige kwesties als ‘zuiverheid’, ‘uniciteit’, ‘authenticiteit’ en ‘oorspronkelijkheid’. Binnen het huidige denken over syncretisme/anti-syncretisme worden genoemde zaken namelijk allereerst als discursieve vraagstukken beschouwd, die macht, retoriek en overtuigingskracht impliceren. Een uitvloeisel van dit denken is dat zowel vermeende zuivere als vermeende syncretische of gemengde tradities ‘authentiek’ kunnen zijn, zolang mensen maar beweren dat deze tradities als enig in hun soort toebehoren aan hun specifiek cultureel-religieuze erfgoed (zie *e.g.* Spencer 1990; Guss 1994). Dit laatste is geen onbelangrijke constatering, daar vragen omtrent ‘authenticiteit’, ‘oorspronkelijkheid’ en ‘uniciteit’ onverlet of zelfs in toenemende mate een rol spelen in het beleven en percipiëren van, en het praten en denken over kruis en kalebas – binnen en buiten het academische veld.

De impuls die met name Stewart & Shaw (1994) aan het syncretisme-authenticiteits debat hebben gegeven, is bijzonder waardevol. Het kan niet alleen vermeende syncretische ‘volksreligies’ als winti (*vis-à-vis* wereldreligies) een completer aanzicht geven, maar voorziet tegelijkertijd in een conceptueel middel om specifiek Afrikaans-Surinaamse ontwikkelingen op het raakvlak van religie, cultuur, ideologie en politiek te duiden en benoemen. Ik doel hierbij bijvoorbeeld op de emancipatoire inspanningen en ‘nationalistische’ strijd van de Creoolse intelligentsia, die winti onderdeel maakten van de zoektocht naar en erkenning van identiteit, eigenheid en autonomie. De cultureel-nationalistische beweging Wi Egi Sani, die in hoofdstuk 2 al ten tonele verscheen, bracht als eerste kwesties met betrekking tot authenticiteit en syncretisme in de politieke arena, waarbij een sterk antagonistisch standpunt werd ingenomen. Zo-

⁵ Eenduidige theoretische keuzes, zoals in Herskovits’ dagen, zijn dan ook niet wenselijk meer of zelfs niet meer mogelijk, hetgeen de deuren opent voor een academisch eclecticisme, zoals Droogers & Greenfield (2001) voorstaan.

⁶ Studies die hierop specifiek ingaan zijn bijvoorbeeld Clarke (1998c), Ferretti (2001) en Greenfield (2001).

wel in naam (Wi Egi Sani ofwel Onze Eigen Zaak) als in daad (bijvoorbeeld in de vorm van voordrachten, taalstrijd en activisme) werd verzet geleverd tegen het koloniaal imperialisme in het algemeen en de invloed hiervan op de ‘Afrikaanse’ religieuze erfenis in het bijzonder – anti-syncretisme *avant-la-lettre* (zie ook Van Wetering 1998a: 229; 2001: 187). Zoals we hebben kunnen zien in het voorgaande hoofdstuk vormde Wi Egi Sani het startsein voor een bonte verzameling van bewegingen die op één of andere wijze de Afrikaans-Surinaamse cultuur, levensbeschouwing, religie en spiritualiteit onder de aandacht wil brengen en beschermen. Niet allen nemen hierin een strikt anti-syncretische positie, maar velen bewegen of profileren zich wel binnen een breed maatschappelijk domein, waar zowel religieus-spirituele, culturele, ideologische als politieke dimensies van kracht zijn. Met name een academische elite of segmenten uit de hogere- en middenklasse blijken in deze een vrij ideologische invulling aan de winti beleving te geven, waarbij winti en het haar omringende vertoog steeds vaker verwetenschappelijkt, gepsychologiseerd of gemoderniseerd worden (*cf.* Van Wetering 1998a: 237, 1998b).⁷

Religieus-spirituele verbeelding, beleving of identificatie kent, kortom, geen duidelijke scheidslijnen, en ook de grens tussen privé en publiek is vaak bijzonder rekbaar of afwezig. Dit werpt de vraag op waar syncretisme, als verschijnsel en concept, zijn geldigheid verliest of, in navolging van Droogers (1989: 13), wát zich nu eigenlijk vermengt wanneer we van syncretisme spreken: hebben we het louter en simpelweg over de ontmoeting of versmelting van twee (of meerdere) religies of spreken we ook over vermenging met en tussen culturele, ideologische, wetenschappelijke (en politieke, zou ik toevoegen) oriëntaties?⁸

De theoloog Pocornie poneerde eens, in één van de gesprekken die we voerden over het spanningsveld tussen winti en christendom, het volgende: “Creolen? 99 procent christen en 100 procent winti”. De stelling geeft, met enige overdrijving, het religieuze en geestelijke leven van veel van mijn informanten, respondenten en andere passanten in het onderzoek weer. Syncretisme binnen de Afrikaans-Surinaamse, met name Creoolse context betekent allereerst een ontmoeting tussen twee verschillende religieus-spirituele complexen, die hun wortels hebben in een Europees-christelijke traditie enerzijds en een Afrikaanse of Afrikaans-Surinaamse overlevering anderzijds: kruis-kalebass.⁹ Maar in de lijn van onder andere Werbner (1994: 214) zou ik willen beweren dat een focus op het religieus-spirituele domein *an sich* te

⁷ Niet onbelangrijk in deze is de invloed van de professionele stemmen uit ‘eigen gelederen’, die winti ‘van binnenuit’ op de academische kaart hebben gezet. Wooding (1972) en Stephen (1986, 1988, 1990, 1998a, 1998b [1985], 2000a, 2002b, 2002c) gelden als de grote voorbeelden.

⁸ Ook Shaw & Stewart (1994: 10) en Droogers & Greenfield (2001: 31) staan stil bij dit vraagstuk en bevragen net als Droogers (1989) in feite de grenzen van het studiegebied.

⁹ Let wel, dit is het meest gangbare beeld van Afrikaans-Surinaams syncretisme. Winti wordt in dit verband zowel als ‘uitkomst’ of ‘nieuw systeem’ van deze ontmoeting gezien en/of als één van de twee tradities in de ontmoeting. Naast de Europees-christelijke- en de Afrikaans-Surinaamse traditie, zijn er bovendien ook nog andere syncretiserende tendensen in het spel. Zo zijn er in de winti verschillende West-Afrikaanse elementen te traceren (zie *e.g.* Wooding 1972), is er een duidelijk aanwijsbare Surinaams inheemse (Indiaanse) invloed binnen winti en vindt er tot op de dag van vandaag beïnvloeding plaats vanuit Javaanse en Hindostaanse religieus-spirituele hoek (zie *e.g.* Stephen 1998b: 60ff.). Tot slot zijn er ook vanuit esoterische hoek en de wereld van de *new age* invloeden merkbaar (*e.g.* Sankeralli 1995: 219).

beperkt is. Binnen de grillige constellatie van kruis en kalebas speelt naast de politiek-ideologische en wetenschappelijke dimensie, zoals hierboven aangestipt, vooral de culturele factor een aanzienlijke rol. Zo wordt winti (al dan niet als syncretisch ‘product’) binnen en buiten het academische veld en vertoog, niet alleen als religie, maar even zo vaak als cultuur gedefinieerd. De meest letterlijke aanwijzing hiervoor is te vinden in het alledaags taalgebruik, waarin winti veelvuldig wordt omgezet in *kulturu* – de Sranantongo vertaling van het woord cultuur. Dit *kulturu*-idioom verwijst dan naar winti als levensstijl of wereldvisie en een belangrijke bron van *agency* of macht. Binnen deze veel ruimere omschrijving kan winti zich vervolgens manifesteren in en betekenis verlenen aan talrijke aspecten van leven en dood, zoals de liefde, familierelaties, werk, gezondheid, tegenspoed en vergankelijkheid, zónder dat het per definitie of nog langer een religieuze betekenis heeft. De kruidengeneeskunde, de *masi* (‘ritueel kruidenbad’) en de zorg voor de *kra* (ziel) zijn hier voorbeelden van (zie *e.g.* Schoonheym 1980: 41). Het blijkt dat bepaalde religieus-spirituele fenomenen, zoals de *kra*, op een gegeven moment ge(her)interpreteerd kunnen worden als culturele verschijnselen, en vice versa, waardoor de grenzen van het syncretisme bijzonder fluïde worden en in ieder geval niet meer a priori te reduceren zijn tot het zogenaamde religieuze domein.

Wanneer we vervolgens de aandacht verschuiven naar het waarom van syncretisme, dan wordt een afbakening van domeinen en invloedsferen haast onmogelijk. Het is bekend dat allerlei religieuze syntheses en volksreligies (of elementen hieruit, zoals ‘magie’) beschouwd kunnen worden als een reactie op of verzet tegen onderdrukking, uitbuiting, marginalisering en/of economisch-politieke veranderingen.¹⁰ Vaak wordt deze economisch-politieke component in een historische context – kolonialisme, imperialisme, slavernij – of anders wel in termen van omvattende transformaties gevat, maar ook de alledaagse economische realiteit kan zo haar greep hebben op de religieus-spirituele beleving van mensen en het (anti-)syncretisch proces dat in zekere zin onophoudelijk voortduurt. Zo zullen we in de volgende hoofdstukken zien dat de toewijding aan kruis en/of kalebas binnen begrafenissen- en rouwrituelen niet zelden een economische achtergrond heeft en dat de zogenaamde traditie kan staan of vallen bij de financiële impuls die eraan gegeven wordt.

Met bovenstaande wil ik aangeven dat het concept syncretisme (ook) binnen de Afrikaans-Surinaamse context zeer ruim opgevat dient te worden. Ofschoon het begrip in principe de religieus-spirituele beleving en praxis betreft, overschrijdt het tegelijkertijd de begrenzingsen van het ‘religieuze en spirituele’.¹¹ Hiermee blijft het een discutabel en omstreden con-

¹⁰ Zie *e.g.* Taussig (1980); Comaroff (1985); Boddy (1989); Scott (1990); Comaroff & Comaroff (1992); Fernández Olmos & Paravisini-Gebert (2003). Binnen de Afrikaans-Surinaamse studies zijn met name Thoden van Velzen & Van Wetering (1988) vertolkers van een materialistische benadering, die bijvoorbeeld bepaalde religieuze Ndyuka cultussen in verband brengt met veranderingen in het economische veld, in het bijzonder met veranderende productie- en machtsverhoudingen. Van Wetering (1998a: 236, 240-241 noot 7) stelt dat een soortgelijke opvatting ook op kan gaan voor winti.

¹¹ Inmiddels ‘klassieke’ conceptualisering en categorisering van bijvoorbeeld Bastide (1971: 154-156) hebben derhalve nog steeds zeggingskracht, maar dienen dan wel in relatie tot extrareligieuze contexten geplaatst te worden.

cept, want moeilijk te definiëren en operationaliseren. Eventuele discussie en polemieken hebben echter wel een andere voedingsbodem gekregen. Met dank aan diegenen die de herziening van syncretisme hebben geopperd en theoretisch ingezet, heeft het begrip een veel minder paradigmatische, eenduidige betekenis gekregen, waardoor allerlei universalistische, essentialistische en teleologische pretenties hooguit nog maar een deel uitmaken van de conceptuualisering en het (academische) vertoog. En dit geeft zowel theoretische als empirische ruimte. De theoretische ruimte behelst in zekere zin het eclecticisme van Droogers & Greenfield (2001: 31-38), dat syncretisme in zijn nieuwe jasje plaats geeft binnen verschillende benaderingen. Empirisch gezien, kan het herziene syncretisme onderdak bieden aan de symboliek en thematiek van kruis en kalebas.

Problematisch blijft echter het bestaan van verschillende ‘vormen’ van syncretisme. Het gaat hier niet zozeer om de rol en invloed van de zogenaamde extrareligieuze domeinen, maar om het duiden van ‘volksreligie’ in relatie tot ‘wereldreligie’. Zo kan winti (maar ook het christendom) zelf als syncretisme beschouwd worden, terwijl er tegelijkertijd gesproken kan worden over het syncretisme tussen winti enerzijds en christendom anderzijds: syncretisme als ‘product’ en proces. We zullen bovendien zien dat winti, in de perceptie en ervaring van veel betrokkenen, lang niet altijd in contact of een voortdurende dialoog met het christendom blijkt te staan. In niet weinig gevallen lijkt er eerder sprake van twee afzonderlijke werelden die bij gelegenheid, zoals bij geestelijke nood, ziekte of een sterfgeval, gewild of ongewild in aanraking met elkaar komen. Het (tijdelijke) ‘resultaat’ van deze ontmoeting kan dan harmonieus zijn en in termen van verzoening begrepen worden of juist verwarring en conflict opleveren.

Met dit laatste zijn we weer teruggekomen bij de werelden van Trefossa, waartussen de dichter en, zo zal blijken, de personages uit dit etnografisch schrijven heen en weer bewegen. Het zinnebeeldige van kruis en kalebas impliceert niet alleen een ontmoeting of vermenging, maar ook een bestaan temidden van twee zijden of uitersten, dat onduidelijkheid, frustratie, maar ook keuzevrijheid kan impliceren. Trefossa’s symboliek verbeeldt met andere woorden niet alleen een bestaan met, maar eveneens een bestaan tussen kruis en kalebas, hetgeen in zekere zin vergeleken kan worden met Van Genneps (1960 [1908]) *between two worlds* en Turners (1997 [1969]) *betwixt and between*.¹² Het is de vraag of het begrip syncretisme ook hieraan uiting kan geven. Een dergelijke vraag is, tot besluit, wellicht inherent aan het afscheid van de eenduidigheid, het essentialisme en het universalisme, die syncretisme als concept en vertoog eerder omringden. Het bestaan van agenda’s (Greenfield 1998) en een zekere vorm van ‘intellectueel imperialisme’ (Shaw & Stewart 1994: 23) is hiermee evenwel niet bedwongen.¹³ Be-

¹² De liminaliteit die hier geschetst wordt, betreft echter niet een bepaalde, min of meer begrensde periode van ‘opschorting’ of onderbreking, waarbij men de ‘normale’ rol of situatie ontvlucht of tijdelijk verlaat. Integendeel, de tussen- of drempelpositie van tal van Afrikaans-Surinamers betreft een onbepaalde termijn of voortdurende conditie (cf. Eriksen 1993: 62-66; Neck-Yoder 2001: 247-250; Leferink 2002).

¹³ Greenfield (1998) bepleit aannemelijk dat het huidige postmodernistische, multiculturalistische discours, net zoals de Boesiaanse antropologie, gelezen kan worden met een eigen sociale agenda. Shaw & Stewart (1994: 23)

schouwingen en duidingen van de Ander dienen daarom met een onaflatende, misschien zelfs grotere bescheidenheid plaats te vinden. En dat is dan ook de intentie waarmee ik het verhaal over winti, waartoe we nu over gaan, heb willen neerzetten.

Kalebas: een klein verhaal over winti¹⁴

Mi abi wan brada, mi no man si en, mi kan firi en, mi kan smeri en te a de na mi sei. Sondro en mi no kan libi, bikasi na en sorgu fu mi. Suma na en?

[Ik heb een broer, ik kan hem voelen, ik kan hem ruiken, maar ik kan hem niet zien. Zonder hem kan ik niet leven, omdat hij voor mij zorgt. Wie is hij?]

Het is niet ongepast om het verhaal over winti in te leiden met een raadsel: een *laitori*. Niet alleen vormen dit soort raadsels, naast *odo* (zegswijzen) en *tori* (verhalen), een wezenlijk onderdeel van de *Krioro* en *Busnenge kulturu*¹⁵, maar kan bovenstaande *laitori* ons een eerste zicht geven op de complexiteit van de kalebassymboliek. Het antwoord op het raadsel luidt ‘winti’, maar het verwijst niet eenduidig of in eerste instantie naar religie of spiritualiteit. De *laitori* kan namelijk dubbelzinnig of op verschillende manieren opgevat worden (cf. Herskovits & Herskovits 1936: 138; Helman 1977: 87). Zo betekent winti letterlijk wind of lucht en wanneer we het raadsel nogmaals bekijken, is het antwoord wind of lucht bijzonder op zijn plaats.

Onder meer vanwege deze ambiguïteit, die als rode draad door de verschillende hoofdstukken heenloopt, heb ik de *laitori* als inleiding op winti gekozen. Ook de term winti heeft meerdere betekenissen, terwijl het als religieus-spiritueel complex of levensbeschouwing bovendien vaak een ambigue rol speelt in het leven van mensen. Verder wijst het raadsel ook op het levensbelang van winti. In de betekenis van wind/lucht moge dit duidelijk zijn, maar ook in andere betekenissen is winti voor velen noodzakelijk en onvermijdelijk met het dagelijks leven en de dood verbonden – of men daar nu wel of niet openlijk voor uitkomt. Dit komt onder andere tot uitdrukking in de zorg voor de overledenen en voorouders en het verschijnsel *nowtu* of *fanowdu*, dat nood(zaak) of behoefte betekent en betrekking heeft op de cruciale balans tussen de menselijke en geestelijke wereld of het natuurlijke en het bovennatuurlijke, waar Edgar Cairo in het vorige hoofdstuk ook al op wees. Tot slot doet de ambiguïteit zich ook gelden in de beschrijving en interpretatie van winti door talloze aanhangers, ervaringsdeskundigen, onderzoekers, religieus specialisten, *sabiman* (kenners van *kulturu*) en niet in de

vervoerden treffend de valkuil van de hedendaagse antropologie en de debatten die gevoerd worden rondom bijvoorbeeld syncretisme: “[...] just as colonial power entailed the categorizing of people into essentialized ‘tribal’ entities with fixed boundaries (‘you are the Igbo’), anthropological hegemony now entails taking apart practices and identities which are phenomenological realities for those who use them (‘your tradition is invented’). In our enthusiasm for deconstructing syncretic traditions we may have invented another kind of intellectual imperialism.”

¹⁴ Een deel van deze tekst is gebaseerd op Van der Pijl (2002).

¹⁵ Zowel Creolen als Bosnegers hebben een zeer rijke orale traditie, die dateert uit de slaventijd en zelfs daarvoor (zie e.g. Lichtveld 1930/31; Herskovits & Herskovits 1936; Donice 1952/53; De Drie 1959; Voorhoeve & Lichtveld 1975; Helman 1977; Price 1983; Price & Price 1991). Bepaalde *tori* zijn onderdeel van de *dede oso* (dodenwabe/sterfhuis) *kulturu* (zie e.g. Helman 1977: 87). Ik zal er daarom nog op terugkomen.

laatste plaats de (potentiële) nabestaanden, experts en andere informanten uit mijn onderzoek. De idee van polyfonie, poly- of multivocaliteit is hier dan ook zonder twijfel op zijn plaats (*cf.* Van Wetering 2001). Mijn duiding vormt derhalve maar één van de vele geluiden die de wintiwerkelijkheid rijk is. Dit laatste verklaart dan ook de titel van deze paragraaf: een postmodernistische knipoog naar de teloorgang van de ‘grote verhalen’ en de (illusie van) algemene geldigheid.¹⁶ Mijn verhaal over winti is één van de vele verhalen over winti, samengesteld uit verschillende bronnen, relazen en ‘waarheden’ en met een beperkte pretentie: een klein verhaal, dat door een ander op een andere manier verteld zou kunnen worden. Dit geldt zowel voor onderstaande uiteenzetting, waarin een aantal karakteristieken van winti en de kosmologie aan de orde komen, als voor de komende hoofdstukken, die meer in zullen gaan op de praxis, beleving en articulatie van winti of *kulturu* in het alledaagse leven van mijn onderzoekspopulatie.

Kosmologie

Winti heeft haar oorsprong in het Afrikaanse verleden van de naar Suriname gedeporteerde slaven en is aldaar – zo goed en zo kwaad als dat ging – ontwikkeld en van generatie op generatie mondeling overgeleverd. Ondanks de hachelijke situatie waarin vele Afrikaans-Surinamers met hun gedachtegoed hebben moeten zien te overleven, persisteert een aantal ‘Afrikaanse’ voorstellingen in hedendaagse percepties en belevingen (zie *e.g.* Wooding 1972: 1), en is winti tot op de dag van vandaag hoofdzakelijk gebaseerd op een orale, niet gecanoniseerde traditie zonder centraal gezag en specifiek geïnstitutionaliseerde geloofplaatsen of kerken. Winti is, anders gezegd, nergens vastgelegd, althans niet in één of ander ‘heilig boek’, en kan op elk moment door elke sympathisant (of tegenstander) anders geïnterpreteerd worden.¹⁷ Bovendien is het, zo zullen we nog regelmatig bemerken, vooral een ervarings- en praktijkgerichte levensbeschouwing, die zelden systematisch onder woorden wordt gebracht (*cf.* Van Wetering 1988: 17-18; Venema 1992: 65). Tengevolge van deze karakteristieken, bestaat er nogal wat regionale variatie. Zo zijn er grote verschillen tussen het binnenland, de kustdistricten en de stad. Zelfs de verscheidenheid tussen dorpen (plantages) is groot en ook individuele verschillen zijn niet ongewoon (zie *e.g.* Van Raalte 1988; Van Wetering 1988; Venema 1992). Meerduidigheid bestaat er daarenboven in de benaming winti, waar ik al eerder op wees. In het dagelijks taalgebruik is winti, zoals we gezien hebben, synoniem voor wind of lucht en ook adem wordt wel genoemd. Maar de term refereert eveneens aan ‘goden en geesten’, de *winti*, die net als de wind onzichtbaar zijn en bezit kunnen nemen van mensen en na-

¹⁶ Of de kloof tussen idee en werkelijkheid, zoals Lyotard (1983) het placht uit te drukken.

¹⁷ Deze en hier volgende karakteristieken worden gedeeld met andere Afrikaans-Caraïbische of -Amerikaanse religies of *worldviews*, zoals vodou, santería, obeah, candomblé en espiritismo (zie *e.g.* Fernández Olmos & Paravisini-Gebert 2003: 9-13). Ondanks het orale karakter van winti worden er, overigens, door verscheidene auteurs pogingen ondernomen om winti als religie of geloofssysteem op schrift te stellen. De meest toonaangevende zijn Henri Stephen (1986, 1988, 1990, 1998a, 1998b [1985], 2000, 2002a, 2002b) en Charles Wooding (1972, 1981, 1984). Het proefschrift van Wooding (1972) wordt daarbij niet zelden als ‘wintibijbel’ betiteld of aangeprezen.

tuurlijke verschijnselen als bomen en dieren.¹⁸ In dit laatste schuilt nog een andere betekenis van de term *winti*, namelijk die van trance of bezetenheid.

Resumerend kan *winti*, naast de letterlijke betekenis van wind (lucht of adem), op drie verschillende manieren begrepen en gebruikt worden: om het religieus-spirituele complex of de *kulturu* in zijn geheel aan te duiden, om de ‘goden en geesten’ te noemen en om te verwijzen naar een staat van ‘in bezit genomen zijn’ door deze ‘goden en geesten’. Door de verschillende betekenislagen is *winti*, net als veel andere termen in het Sranantongo, bijzonder contextafhankelijk en niet altijd makkelijk vertaalbaar. Dit laatste geldt bijvoorbeeld voor de genoemde ‘goden en geesten’, een Nederlandse vertaling die weinig gebruikt wordt door *winti*-aanhangers en soms zelfs weerstand oproept.¹⁹ Een werkbare definitie van *winti* is al helemaal moeilijk te presenteren. Menig auteur hanteert de definitie van Wooding (1972: 490), waarin *winti* wordt omschreven als:

[E]en Afro-Surinaamse godsdienst waarin centraal staat het geloof in gepersonifieerde bovennatuurlijke wezens, die van een mens bezit kunnen nemen en zijn bewustzijn uitschakelen, waarna zij verleden, heden en toekomst kunnen openbaren en ziekten van bovennatuurlijke aard kunnen genezen.

Hoewel in deze omschrijving de verschillende, hierboven genoemde betekenissen van *winti* bondig geïntegreerd worden, ben ik van mening dat deze definitie toch tekort schiet. Allereerst wordt *winti* hoofdzakelijk gedefinieerd in godsdienstige (Durkheimiaans functionalistische) termen (zie *e.g.* zie Wooding 1972), waardoor de rol van allerlei extrareligieuze domeinen onbenoemd blijft – lang niet iedereen ervaart *winti* als godsdienst. De bijna exclusieve nadruk op bezetenheid heeft bovendien het risico van een overdreven ‘exotisering’ en/of pathologisering van *winti* (*cf.* Venema 1992). Hierdoor dreigen de minder ‘spectaculaire’, meer alledaagse aspecten van *winti* over het hoofd te worden gezien. Gezien *winti* zich kan manifesteren en betekenis kan hebben in vele aspecten van het dagelijks leven, beschouw ik *winti*, in navolging van het gros van mijn informanten, ook als *kulturu* (“*na mi kulturu?*” werd me regelmatig te kennen gegeven). Dit betekent niet dat ik Woodings definitie verwerp. Ik zou hem evenwel graag willen verruimen. Ondanks de onmiskenbaar religieus-spirituele dimensie van *winti* hoeven mensen in een bredere beschouwing niet in bezit genomen te worden door of te gelóven in “bovennatuurlijke wezens” om toch op één of andere wijze (passief of actief, uit

¹⁸ Roemer (1998: 48) verwijst in deze naar het Griekse *pneuma*, dat ook de dubbele betekenis van wind (adem) en geest kent. Ook Van Raalte (1988: 33) staat hierbij stil en refereert daarnaast nog aan de oudtestamentische Hebreeuwse term *m'ach*, die dezelfde dubbele inhoud heeft.

¹⁹ Naast goden en geesten worden ook wel de termen niet-materiële entiteiten, niet-stoffelijke- of bovennatuurlijke wezens gebruikt. Ik preferer het onvertaalde, cursieve *winti*, wanneer ik refereer aan de goden en geesten. De meeste *Busnenge* spreken van *gado* of *gaadu*. De term *winti* om het gehele religieus-spirituele complex aan te duiden, kent onder hen ook geen wijdverbreid gebruik. De woorden zijn niet onbekend, maar worden vooral gezien als Creoolse of stadse termen (zie *e.g.* Van Wetering 1988: 21; De Beet & Sterman 1981: 237). Ndyuka spreken bijvoorbeeld van *gado wooko* (letterlijk vertaald: Gods werk of godenwerk) wanneer er verwezen wordt naar zaken betreffende religie en spiritualiteit. In kustdistricten, zoals Para, werd en wordt door Creolen bovendien ook wel de term *afkodrei* (letterlijk afgoderij, maar hoeft geen negatieve connotatie te hebben) gebruikt (zie *e.g.* Schoonheym 1980).

overtuiging of ad hoc) betrokken te zijn bij bepaalde wintipraktijken. Winti, zo zullen we zien, is namelijk veel meer dan een *possession cult* alleen, zoals het vooral in het verleden nogal eens omschreven werd (e.g. Green 1974). In zijn wisselende gedaantes en afhankelijk van betrokkenen en beschouwers, kan het geduid worden als religieus-spiritueel en magisch complex, geneeswijze, levensstijl, *kulturu* of *worldview* (cf. Stephen 2002: 23).²⁰ Een begrip van de kosmologie is desalniettemin onontbeerlijk om winti in al zijn plooibaarheid en toepasbaarheid te kunnen vatten.

Wat wordt aangeduid als winti blijkt kortom een bont agglomeraat van opvattingen, betekenissen en praktijken te zijn, dat per historische periode, regio en zelfs per persoon sterk kan verschillen. Gezien de lange, niet zelden grillige geschiedenis van de Afrikaans-Surinaamse overlevering, het betrekkelijke isolement van verschillende gebieden en het niet-gecanoniseerde, niet-autoritaire karakter van winti, is het niet zo verwonderlijk dat er aanzienlijke variatie is. Des te opmerkelijker is het eigenlijk dat er ondanks de grote verscheidenheid toch nog zoiets als een ‘gemeenschappelijk grondpatroon’ bestaat, dat door het merendeel van de auteurs op het gebied van winti en de actoren in het veld wordt onderkend (e.g. Van Wetering 1988; Van Raalte 1988; Venema 1992). Dit gedeelde fundament moet volgens Price (1976: 20-21) binnen relatief korte tijd en in een vroeg stadium tot stand gekomen zijn, heeft zijn wortels in West-Afrika en wordt wel het karakter van een ‘dubbeldekker’ toegeschreven (Van Wetering 1988: 20). Deze metafoor wil aangeven dat de winti kosmologie grofweg twee lagen omvat: bovenaan bevindt zich het Opperwezen of de Schepper, beneden vertoeft een veelheid aan *winti*. Winti wordt verder ook regelmatig gepresenteerd als een triarchie, bestaande uit bovennatuurlijke, menselijke en voorouderlijke aspecten, of wordt verdeeld in de ‘categorieën’ natuur, mens en voorouders (en ook hier is weer een overduidelijke analogie te vinden met andere Afrikaans-Caraïbische of Afrikaans-Amerikaanse religies of *worldviews*). In de nu volgende tekst zullen de verschillende hoofdrolspelers uit de grondslagen van de winti kosmologie de revue passeren.

Anana en de winti

Anana, Keduaman Keduapon, is loktu, gron nanga watra [lucht, aarde en water]. *A witman taki* [de blanke zegt] God de Vader, God de Zoon, en de Heilige Geest.²¹

De bovennatuurlijke wintiwereeld kent een kleurrijk gezelschap van bewoners, die meestal onderverdeeld worden in drie of vier verschillende pantheons. Hierboven staat het ‘Opper-

²⁰ Met *worldview* refereer ik aan de betekenis die Foster (1988 [1967]: 293) eraan gegeven heeft: “[...] premises and assumptions about the world and how one operates within it.”. In het geval van winti, als cognitieve oriëntatie, verwijst het in het bijzonder naar de relatie tussen aannames over (samen)leven enerzijds en kosmologie anderzijds; tussen “the way Man operates in Society” en “the place of Man in the Universe” zoals Price (1975: 31-32; 36) het eens uitgedrukt heeft in zijn beschouwingen op de ‘Saramakaanse sociale structuur’. Zie ook Thoden van Velzen 1998: 196-211).

²¹ Aldus P’pa Monti, *sabiman*, leider en voorzanger van de winti- en *kavna*-muziekformatie Monti Kryoro.

wezen', dat in verscheidene benamingen bekend is. De meest voorkomende zijn *Anana* en (*Anana*) *Keduaman Kedu(m)po(n)* of, binnen een meer christelijke context, (*Gran*) *Gado*, *Masra* (*Gado*), *Masra winti*. *Anana* is te traceren naar West-Afrika, waar het een Fante-Akan aanduiding is voor 'God de Schepper' (zie *e.g.* Wooding 1972: 122, 156). Het verhaal gaat dat deze *Anana*, nadat alle zichtbare en onzichtbare, alle materiële en geestelijke wezens en zaken geschapen waren, zich heeft teruggetrokken van de aarde en zich sindsdien niet meer direct bemoeit met wereldse aangelegenheden. De Schepper heeft het verdere reilen en zeilen van de wereld overgelaten aan de verschillende *winti*, die ofwel zijn meegevlogen met de slavenscheepen uit Afrika naar Suriname, de *nengrekondre winti* of *Krioro winti*, of in Suriname zelf werden aangetroffen door de toenmalige slaven, de *basra winti*. Deze *winti* hebben van *Anana* het vermogen gekregen om te scheppen, maar ook te vernietigen, ofschoon alle creativiteit uiteindelijk de individuele kwaliteit van *Anana* blijkt, zonder wie niets mogelijk is.²² De macht om zowel te scheppen als te breken neemt een belangrijke plaats in binnen de *winti* en heeft volgens bijvoorbeeld Wooding (1972: 122, 154) een direct verband met West-Afrikaanse religieuze tradities. Voor veel Creolen valt *Anana* evenwel samen met de christelijke God of schepper, hetgeen als één van de belangrijkste syncretismen wordt beschouwd. Dit wil echter niet zeggen dat de Allerhoogste ook voldoet aan het gangbare christelijke beeld. Daar waar binnen christelijke kerken vaak (nog) een bijzonder antropomorfe, mannelijke voorstelling van God bestaat, heeft *Anana* veelal geen karakteristieke verschijningsvorm. Zo is het niet duidelijk of dit Opperwezen vrouwelijk of mannelijk is (*cf.* Wekker 1994: 83). *Anana* wordt gekend als scheppende kracht, die alom aanwezig is, zonder 'menselijke' trekken te vertonen, zoals blijkt uit het citaat van *sabiman* P'pa Monti aan het begin van deze tekst. Ondanks de idee dat *Anana* alom aanwezig is, staat deze tegelijkertijd bijzonder ver weg. Het contact verloopt via de vele *winti*, die verdeeld zijn over verschillende pantheons welke overeenstemmen met de hierboven genoemde natuurlijke elementen 'waaruit alles bestaat': aarde, lucht, water en in veel gevallen het bos (*busi*) (*cf.* Stephen 1985).

Aan het hoofd van de aardepantheon staat *Aisa* of *Mama Aisa*, de moeder van de grond of aarde (*gron*). Het element aarde is een symbool van standvastigheid, eeuwigheid en vruchtbaarheid en lijkt in de winticultus het belangrijkste te zijn (zie *e.g.* Stephen 1985). *Aisa* wordt vaak als hoogste *winti* beschouwd en zelfs als moeder van andere *winti*. Zij wordt als een typische oermoeder voorgesteld: niet alleen symboliseert zij moeder natuur of moeder aarde, ook vertegenwoordigt zij de sociale en biologische aspecten van het moederschap. In dromen kondigt zij bijvoorbeeld vaak zwangerschap aan (zie *e.g.* Venema 1992; Wekker 1994). *Aisa's* echtgenoot *Loko* (*Tata Loko* of *Papa Loko*) is een andere *gronwinti*. Verder kent dit pantheon onder meer *gron Ingi*, *winti* van Indiaanse of inheemse afkomst, *Luango-*, *Leba-* en *Fodu winti*. De

²² Hier zien we de typische combinatie van monotheïsme en polytheïsme, die kenmerkend is voor vele Afrikaans-Caraïbische *worldviews* of 'religies' (*e.g.* Fernández Olmos & Paravisini-Gebert 2003: 9). Opmerkelijk is dat tegenstanders *winti* veelal afkeuren vanwege het vermeende polytheïstisch karakter, terwijl aanhangers juist vaak het monotheïsme benadrukken, om daarmee aan te geven dat er weinig verschil is met zogenoemde wereldreligies als het christendom.

Fodu winti nemen een belangrijke plaats in binnen de winti. Ze zijn sterk verbonden met de vaak gevreesde *dag(u)wesneki* (tapijtslang, ook wel *Fodusneki*), die het medium is van de verschillende *Fodu winti* (zie Stephen 1985, 1986; Hoogbergen 1998). Deze *winti* gelden daarom wel als de grootste spirituele kracht en kennen een eigen cultus. Een probleem met een *Fodu* of met zijn medium kan zeer ernstige gevolgen hebben. Vooral het bewust of onbewust doden van de *dag(u)wesneki* kan desastreus zijn, zagen we al in hoofdstuk 1. *Kiri winti* (doden van de *winti/Fodusneki*), zoals dit in *kultururu* termen wordt genoemd, kan namelijk leiden tot een generatielange vervloeking van een hele familie, hetgeen beter bekend staat als *kunu* ('eeuwige vloek').

Het element *loktu* van het luchtpantheon symboliseert verandering, vluchtigheid, wijsheid en vernietiging. De *winti* uit dit pantheon worden meestal *Tapuwinti*, *Kromanti* of *Tapukromanti* genoemd. Ze worden als zeer krachtig beschouwd en genieten een grote populariteit, onder meer omdat zij rechtstreeks uit Afrika afkomstig zouden zijn. Daarom staan ze ook wel bekend als *Nengrekondre Kromanti*.²³ Bovenaan het luchtpantheon staat *Opete*, die in de gedaante van een aasgier verschijnt (ook wel *tingjowru*, stinkvogel, genoemd). *Opete* heeft een aantal broers die een belangrijke plaats innemen in het luchtpantheon, zoals (*Tata*) *Yaw*, *Awese* en *Aradi* of (*A*)*ladi*. Andere bekende *Tapukromanti* zijn *Sofiabada* of *Gisri Kromanti*, *Tando Kromanti* en *Adyani* of *Gebri Kromanti* (zie e.g. Wooding 1972: 159-169; Stephen 1985). Deze laatste wordt ook wel *Tigri winti* genoemd, omdat deze *winti* zich manifesteert in een 'tijger' (poema of jaguar in Suriname). *Tigri winti* en bepaalde andere, niet-vliegende *winti*/dieren, zoals *Watra-dagu-* en *Kaiman winti* (otter- en kaaiman), behoren overigens nog steeds tot het luchtpantheon, gezien dit dieren zijn die nooit echt de grond raken, ze zweven er altijd net iets boven of ze verzorgen de overgang naar de aarde, het water en het bos.

Het waterpantheon wordt gevormd door de *Watravenu* of *Watravinti*, het zijn de *winti* die in het water en dan met name in de rivieren (*liba*) en kreken wonen. Water vertegenwoordigt welstand, reinheid, vruchtbaarheid en is zowel symbool van leven als dood (verdrinking). Binnen het waterpantheon wordt de *Watra Mama* of *Mama Bosu* als belangrijkste *winti* beschouwd. Ze is zachtvaardig, kan rijkdom en vruchtbaarheid brengen en heeft binnen haar eigen pantheon een soortgelijk aanzien als *Mama Aisa*. Haar man *Tata Bosu* of *Watra Papa* neemt eveneens een belangrijke positie in. Hiernaast zijn de *Watra Ingi* (Indianen van het water) bekende bewoners van het waterpantheon. Verder zijn *Watra Apuku* en *Watra Kromanti* bekende *Watravinti* en zijn *Sefari* of *Balinsa* ('Zeekoning') (zie Wooding 1972: 178-184) en de *Watra Aboma* typische bewoners van het waterpantheon.²⁴

Het bos, *busi*, speelt een belangrijke rol in de winti-*kultururu*. Het vormt een bron van leven en het is een welhaast onuitputtelijke vindplaats voor geneeskrachtige en magische planten en

²³ De naam *Kromanti* of *Koromanti* verwijst volgens *sabiman* en andere experts naar de Cor(o)mantijn- of Corman-tiensstam uit de voormalige Goudkust. Sommigen van hen, zoals de *duman* Elly Purperhart, beweren dan ook dat de *Kromanti*, net als *Luango winti*, niet zomaar *winti* zijn, maar voorouder-*winti*, oftewel *kabra*.

²⁴ (*A*)*boma* is een anacondaslang (*Eunectes murinus*), familie van de boa constrictor (*Boidae*) en wordt in Suriname ook wel worgslang genoemd. De (*a*)*boma* leeft zowel in het water als op het land en in het bos.

kruiden, de veelvuldig gebruikte *w'wiri*. Het bos bevat sacrale plaatsen, planten of bomen, zoals bijvoorbeeld de *kankantri*, en vormt vaak het podium voor rituele (be)handelingen en ceremonies.²⁵ De *winti* die tot het bospantheon behoren, worden *Buswinti* of *Busgadu* genoemd en er zijn er legio (zie *e.g.* Wooding 1972: 185-200). *Busi* is echter het minst afgebakende pantheon, waarover de meningen nogal kunnen verschillen. Volgens sommigen behoren bepaalde *winti* tot het bospantheon, terwijl anderen ze tot de *gronwinti* rekenen. Vaak blijkt het bospantheon als onderdeel van het aardepantheon beschouwd te worden of is in ieder geval het onderscheid tussen beide niet zo groot (zie ook Wooding 1972; Stephen 1985, 1986; Wekker 1994). De *winti* die veelal met het bos worden geassocieerd zijn *Busi Mama*, *Busi Tata*, *Busi Ingi*, *Akanta(ma)si* en *A(m)puku*. Ook de *Bakru*, die vaak met een kwel- of plaaggeest wordt vergeleken, wordt veelal tot het bospantheon gerekend.

Met de *winti* of *gaadu* uit de verschillende pantheons is directe communicatie mogelijk. Zij zijn in staat te helpen, maar ook te straffen en kunnen daarom een belangrijke rol spelen in het dagelijkse leven. Degenen die deze rol onderkennen zullen daarom altijd proberen *winti* gunstig te stemmen en te gebruiken in uiteenlopende situaties, zoals binnen het werk, in de liefde, bij persoonlijke-, familie- of relationele problemen, en in geval van ziekte of tegenspoed (*nowtu*). De *winti* geven verder kennis en tradities van de voorouders door en hebben hun eigen persoonlijkheidskenmerken of identiteit, inclusief goede en kwade kanten (zie *e.g.* Stephen 1985: 35). *Winti* worden geassocieerd met een specifieke verschijningsvorm, een eigen wijze van kleden en bepaalde kleuren, ze hebben eigen liederen en manieren van dansen, een specifieke voorkeur voor bepaalde voeding en drank, en hebben vaak een uitgesproken karakter. Zo zijn er bijvoorbeeld *winti* die veel van plezier houden, van feest, drank en seks, zoals de *motyo Ingi* (letterlijk hoer-Indiaan), of juist erg gesteld zijn op properheid, zoals de *Leba*, de *winti* die de erven schoonhoudt. Het gedrag van een *winti* kan ook worden beïnvloed door de gedragingen van mensen, zowel in positieve als in negatieve zin.

Zoals Wooding in zijn definitie sterk benadrukt, kunnen *winti* een mens als medium kiezen en haar of hem in trance brengen. Degene die in bezit wordt genomen, wordt wel *asi* genoemd, hetgeen letterlijk paard betekent. Er wordt mee bedoeld dat de persoon in kwestie wordt bereden door een *winti* (zie ook Wooding 1972: 146).²⁶ Mensen kunnen een persoonlijke *winti* hebben en families hebben vaak een (gezamenlijke) *winti*, de *bere winti*.²⁷ Het scheiden van deze *winti* middels bepaalde rituelen vormt een niet onbelangrijk onderdeel van de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur en zal nog uitgebreid aan de orde komen. Ook dorpen of *pranasi* (plantages) kunnen een eigen *winti* hebben. Deze worden vaak *kondre-* (land), *gron-*

²⁵ *Kankantri* is de wilde kapokboom (*Ceiba pentandra*), die als heilige boom wordt beschouwd en de verblijfplaats kan zijn van een *winti*.

²⁶ Termen als trance en bezetenheid komen overigens vooral voor in de literatuur, maar worden in de praktijk nauwelijks gebruikt. *A (e) kisi winti* (hij of zij heeft winti/hij of zij heeft winti gekregen), *A winti kisi en* (de *winti* heeft hem/haar 'gepakt') of *wan winti de na en ede* (hij of zij is onder invloed van een *winti*) zijn uitdrukkingen die in de volksmond gebruikt worden.

²⁷ *Bere* betekent letterlijk buik, maar wordt ook voor familie gebruikt. Een ander veelgebruikt woord voor familie is *famiri* en men kan dus ook spreken van *famiri winti*.

(grond) of *pranasi-* (plantage) *winti* genoemd. Veel mensen, binnen de *winti-kulturu*, ‘hebben’ meerdere *winti*, hoewel dit niet wil zeggen dat mensen door al hun *winti* in trance worden gebracht. Trance is sowieso niet noodzakelijk om contact met een *winti* te hebben. Deze kunnen zich namelijk ook op andere manieren manifesteren, zoals in dromen. Ook uit bepaalde neigingen, bijzondere vermogens of divinatie kan blijken dat iemand een *winti* heeft. Mij zijn talrijke personen bekend die communiceren met hun *winti* zonder ooit in bezit genomen te zijn door deze *winti*. *M’ma* Stella, een van de lijkbewasters uit mijn onderzoek, rookte bijvoorbeeld elke avond voor het slapen gaan een sigaar en praatte dan met haar *winti*. Ze drukte me op herhaaldelijk op het hart nooit ‘*winti* te hebben gekregen’ oftewel in bezit genomen te zijn.

De rol die een *winti* in iemands leven speelt, kan sterk variëren en is veelal leeftijdsafhankelijk: *winti* worden meestal verzocht kinderen met rust te laten en het is vaak pas op latere leeftijd dat *winti* ‘doorkomen’. Een heersende opvatting is dat vooral (oudere) vrouwen een innige band met hun *winti* onderhouden en makkelijker of vaak ‘*winti* krijgen’. Mensen kunnen een harmonieuze relatie met hun *winti* hebben, waarmee gezondheid, voorspoed en bescherming worden geassocieerd, maar ze kunnen ook een slechte, niet harmonieuze of zelfs verstoorde relatie met hun *winti* hebben, hetgeen de kans op ziekte kan vergroten en allerlei andere ellende kan veroorzaken. Een *winti* kan iemand zelfs te schande zetten door hem of haar te pas en vooral te onpas, op een meestal onbeheerste manier, in bezit te nemen. Ook worden bepaalde karaktertrekken en gedragingen van personen dikwijls op rekening van een *winti* geschreven en zouden relaties of gemoedstoestanden, zoals verliefdheid, door *winti* beïnvloed of bepaald kunnen worden. Zo wordt de *A(m)puku* wel in verband gebracht met homoseksualiteit en zou de *Bakru* mensen kunnen aanzetten tot slecht gedrag, zoals stelen of drugsgebruik (zie Van der Pijl 2003).

Wanneer de harmonie tussen mens en *winti* verstoord is en de *winti* ongunstig gestemd zijn, kunnen ernstige problemen ontstaan. Eén van de mogelijkheden is dat de *winti* boos wordt op zijn of haar drager en/of familie, hetgeen een straf van de *winti* tot gevolg kan hebben. De verstoorde relatie met de *winti* dient dan gerepareerd te worden. *Winti* dienen sowieso van tijd tot tijd vereerd te worden (uit dankbaarheid voor bijvoorbeeld het voorspoedige leven dat iemand leidt en om problemen te voorkomen), hetgeen ze overigens meestal zelf in dromen, via tekens of trance aangeven. De verering en het eventueel herstellen van een relatie gebeurt veelal op symbolische wijze, in de vorm van rituelen, ceremonieën en allerhande magisch-religieuze praktijken, die kunnen variëren van bijvoorbeeld het kopen van een sieraad tot een weken durende reeks van rituelen en ceremonies, waarbij hele families betrokken kunnen zijn. Vaak verlangen de *winti* van hun dragers dat zij bepaalde taboes, *trees* of *trefu* genoemd, in acht nemen, meestal voedseltaboes, en zijn ze erg gesteld op reinheid. Wanneer voorschriften of taboes overschreden worden, kan men problemen verwachten met de *winti*. Een onjuiste levenswijze, zoals het bedrijven van *wisi*, dat meestal omschreven wordt als ‘boze’ of ‘zwarte magie’, kan eveneens tot moeilijkheden met de *winti* leiden en heeft mogelijkere wijs ernstige repercussies tot gevolg.

Wisi neemt een bijzondere plaats in binnen *winti* en wordt regelmatig in verband gebracht met de doodsoorzaak, ziekte of ongeluk van personen. Naast ‘zwarte magie’ kent *winti* ook ‘witte magie’, welke meestal in verband wordt gebracht met *Obia*, een laatste kracht die ik op deze plaats wil introduceren. *Obia* kent verschillende betekenissen, waarover dikwijls met ontzag en een zekere geheimzinnigheid gesproken wordt. Allereerst is er de *Obia* die net als *Kromanti winti* met de toenmalige slaven naar Suriname is gekomen. Deze *Obia winti* staat bekend om zijn enorme kracht, waarmee hij mensen levenslang kan beschermen tegen ziektes en allerlei ander onheil.²⁸ Zo kan de *Obia* volgens ingewijden bijvoorbeeld dieven op afstand houden, mensen immuun maken voor kapwonden en beschermen tegen kogels, messen en andere wapens (*tapu*). Er wordt beweerd dat de *guerilla*-strijders van Ronnie Brunswijk tijdens de binnenlandse oorlog (1986-1992) ook deze bescherming genoten, hetgeen ze gevreesde tegenstanders maakte (zie *e.g.* ook Hoogbergen & Kruijt: 2005: 115). Dergelijke bescherming of genezing van mensen geschiedt daarnaast vaak door middel van voorwerpen, amuletten, en kruiden, waarin bepaalde *winti*-krachten zijn verzameld. Dit wordt ook wel *obia* genoemd, waarmee we bij de tweede betekenis van *obia* zijn gekomen: een door de mens gemaakte of samengestelde kracht in de vorm van een amulet of bepaalde verzameling kruiden. Deze *obia* wordt tevens aangeduid met *tapu* (bezwering/middel/amulet) of *dresi* (geneesmiddel) en staat bij sommigen bekend als *bilongo*. Tot slot wordt *obia*, net als *wisi*, beschouwd als een stroming binnen *winti*, die in het teken staat van magische en rituele bescherming, bezwering en genezing. Deze positief gewaardeerde kwaliteiten kennen echter ook een keerzijde. Bij een *Obia winti* is het, volgens ingewijden, overduidelijk een kwestie van geven en nemen. Zo moeten dragers van een *Obia* vaak bepaalde *trefu* (taboes) in acht nemen. Zolang de taboevoorschriften worden nageleefd, zal de *Obia* dienstbaar zijn, maar wanneer de drager de *trefu* negeert, kan hij of zij met boosheid en afstraffing geconfronteerd worden. Iemand kan zijn of haar gave of kracht om ziektes te genezen verliezen en zelf getroffen worden met ziekte of ander onheil.

We moeten echter niet al te veel autonome macht bij deze *Obia* en andere *winti* leggen. Veel van mijn informanten, of het nu ervaringsdeskundigen, *sabiman* of *duman* zijn, leggen de verantwoordelijkheid voor een goed leven bij zichzelf en beperken de eventuele macht van een *winti* uiteindelijk tot de menselijke wil. *Duman* Elly Purperhart, bijvoorbeeld, is hier heel duidelijk over:

Zonder jou kan die *winti* zich niet manifesteren, het is j uw lichaam dat hij daarvoor gebruikt. Zonder jou kan hij niet praten, met j uw mond praat hij, dus in jou, door middel van jou praat hij, dus je bent altijd haar baas of zijn baas.

²⁸ Vooral *duman* werken graag met *Obia winti*, omdat deze in staat zijn andere, kwaadaardige *winti* de loef af te steken of te verdrijven. Een *duman* (ook wel *obiaman* genoemd) die beschikking heeft over een *Obia* is tot uitzonderlijke daden in staat en gebruikt zijn of haar *Obia* ook bij het stellen van diagnoses (*cf.* Stephen 1990: 47-48). Eén van mijn *duman*-informanten, Theo Shields, ‘heeft’ een *Obia winti*, die hij inzet bij behandeling van cliënten.

Deze vorm van antropocentrisme geldt wellicht nog sterker voor een andere ‘categorie’ *winti* die, meer dan de hierboven beschreven ‘natuur-*winti*’, direct verbonden is met de mens, het menselijk lichaam, zijn of haar zieleven en eschatologische lot.

Mens/mensbeeld: kra (yeye), dyodyo en yorka

Mensen, als kinderen van de Schepper, vormen een volgende schakel in de wintikosmologie. De mens wordt hierbinnen deels als biologisch en deels als geestelijk wezen begrepen en is als zodanig volledig geïntegreerd in de kosmologie en verbonden met de *winti* en *Anana* (cf. Wooding 1972: 122). Het biologische, vergankelijke gedeelte van de mens bestaat uit het lichaam en bloed en is verbonden met de aardse ouders. Het geestelijke of spirituele wezen bestaat uit de triade *kra*, *dyodyo* en *yorka*, welke ook wel beschouwd worden als de menselijke *winti* of de *winti* binnen de mens. Via deze *winti* is de mens opgenomen in bredere wintiweld.²⁹

De *kra* wordt wel vergeleken of vertaald met de ziel of goddelijke vonk in de mens en zetelt (als mensen het al kunnen lokaliseren) in het hoofd of het hart.³⁰ Deze *winti* is net zoals alle andere *winti* van *Anana* afkomstig, maar dit sluit het geloof in reïncarnatie van de *kra* niet uit. De *kra* kent ook andere benamingen, waarvan *yeye*, *skin* en (*m*) *egi* ik, (mijn) ‘eigen ik’ of ‘ikke’ de meest bekende zijn (cf. Wekker 1994: 90-93). Verder worden er wel vergelijkingen gemaakt met persoonlijkheid, persoonlijke ziel, innerlijk zelf of ego en worden er omschrijvingen als levensgeest, huismeester of gastheer van het lichaam gehanteerd.³¹ Opmerkelijk is dat de *kra* een vrouwelijke en een mannelijke kant in zich herbergt, respectievelijk de *msi* (mevrouw, juffrouw) en de *masra* (meneer, meester). Deze *msi* en *masra* hebben hun eigen namen, die bepaald worden door de geboortedag van een persoon (Wekker 1994: 86, 90). De *kra* biedt bescherming en kan informatie, vaak in de vorm van waarschuwingen, geven (zie e.g. Wekker 1994: 86-89; Van der Pijl 2003: 109). Een harmonieus bestaan, zo zullen we nog zien, is gebaat bij serieuze aandacht voor de *kra*, die min of meer de vertegenwoordiger is van controle en balans in iemands leven.

Binnen de wintifilosofie beïnvloedt de *kra* tezamen met de *dyodyo* verder het vermogen om te denken en handelen, iemands karakter of mentaliteit en in belangrijke mate het welzijn van een persoon (Wooding 1972; Venema 1992). De *dyodyo* worden dan als de bovennatuur-

²⁹ *Nota bene*: ook niet wintiaanhangsers gebruiken concepties uit de hier beschreven triade. Met name de *kra* is een veel gebruikte term buiten *winti* en is te rekenen tot het bredere *kultuur*-domein. De *kra* is dan onderdeel van mensen hun levensbeschouwing of -stijl, maar zij vermijden vaak elke connectie met het bestaan van *winti*. Christelijke kerken zijn ook in toenemende mate geneigd begrippen als *kra* op te nemen in bijbelvertalingen en liturgie – een voorbeeld van voortdurende syncretisering?

³⁰ Sommigen van mijn informanten waren heel nauwkeurig in het lokaliseren en wezen op de fontanel waar de *kra* ‘binnenkomt’ en het achterhoofd waar deze zich vervolgens ‘vestigt’. Dit is overigens ook een plek die bij ‘ritueel baden’ vaak extra aandacht krijgt.

³¹ Deze laatste omschrijvingen kennen niet zo’n wijdverbreid gebruik. Zo heb ik bepaalde termen louter uit de monden van een aantal *duman* opgetekend, die tevens grote belangstelling toonden voor andere religieus-spirituele bewegingen (‘sekte’), psychologie en mystiek en hier graag verbanden mee legden. Twee van deze *duman* zijn bijvoorbeeld lid van de Rozenkruisers.

lijke ouders beschouwd, die een mens vanaf het moment van conceptie beschermen. Ieder mens heeft twee *dyodyo*, een vrouwelijke en een mannelijke, die in het Sranantongo vaak *kwekim'ma* en *kwekip'pa* worden genoemd.³² Deze *kwekim'ma* en *kwekip'pa* worden gezien als persoonlijke 'beschermers', die de *kera* van *Anana* hebben ontvangen en geschonken hebben aan een aards kind. Ze worden daarom ook wel eens vergeleken met de christelijke beschermengelen of engelbewaarders. De *dyodyo* zijn normaliter afkomstig uit één van de hierboven beschreven *winti*-pantheons en zijn verbonden aan de plaats waar iemand verwekt is. Mensen dienen, net zoals met andere *winti*, rekening te houden met hun *dyodyo* en hen bijvoorbeeld zo nu en dan tevreden stellen of te eren om van bescherming zeker te zijn. Ziekte, tegenslag of ongeluk in het leven wordt niet zelden toegeschreven aan het feit dat iemand niet rein leeft en zijn of haar *kera* en *dyodyo* niet goed verzorgd heeft. *Doti skin* (in dit geval onrein leven, letterlijk 'vuil lichaam') en *saka kra/yeye* ('*kera*-verwaarlozing' of 'geestverlaging', letterlijk het laten zakken van je *kera/yeye*) kunnen niet alleen aan de wieg staan van allerhande onheil en fysiek leed, maar zijn niet zelden ook van invloed op het aanzien van een persoon (zie *e.g.* Van der Pijl 2003). Een sterke *kera* staat namelijk voor zaken als zelfrespect, zelfvertrouwen en voor jezelf opkomen en wordt vaak geassocieerd met eerlijkheid en rechtvaardigheid (zie *e.g.* Wooding 1972: 126; Venema 1992: 74).

Het is, kortom, voor velen van groot belang om de *dyodyo* en vooral de *kera* in ere te houden en te weten wat ze 'verlangen', teneinde het leven enigszins in goede banen te kunnen leiden. Er bestaat dan ook een heel scala aan handelingen en rituelen om de *kera* te verzorgen, vereren en consulteren. De *kera* speelt verder ook een opmerkelijke rol in het denken en praten over het zelf (en anderen). Wekker (1994: 90-93) besteedt hier de nodige aandacht aan en laat zien dat de wintiterminologie, vooral een woord als *kera* of één van de synoniemen hiervoor, een welhaast onuitputtelijke bron biedt om te refereren aan 'ik'. Zij spreekt onder meer van een zeer rijke etnosemantiek met betrekking tot het zelf en een polymorf of dynamisch Ik-systeem. De *kera* kan verder, net als andere *winti*, het handelen van mensen in grote mate beïnvloeden en/of 'verklaren'. Zo kan het gebeuren, zoals ook Wekker (1994: 87) aangeeft, dat iemands *kera* iets anders wil dan zijn of haar 'ik'. Hierbij is het zelfs mogelijk dat de persoon in kwestie 'zichzelf als persoon' (zijn of haar 'ik') even opzij zet om naar de *kera* te luisteren. Mensen kunnen dit laatste vrijwillig doen of zich hiertoe gedwongen voelen (zie *e.g.* Van der Pijl 2003: 109-110). Eén en ander stelt mensen in staat om op verschillende momenten en in verschillende contexten verschillende aspecten van het zelf naar voren brengen, en bepaalde handelingen of gedrag uit te leggen. Wekker (1994) grijpt deze kwaliteit aan om een Creoolse meervoudige subjectiviteit te schetsen, die plooibaar, transitioneel, samengesteld en strategisch interactionistisch is.³³ Ik zou nog een stapje verder willen gaan door te spreken

³² *Kweki* heeft hier de betekenis van grootbrengen/opvoeden. Buiten de wintiterminologie zijn *kwekim'ma* en *kwekip'pa* de (pleeg)moeder en vader die een kind verzorgen en grootbrengen. *Umadyodyo* en *mandyodyo* worden eveneens gebruikt om de vrouwelijke en mannelijke *dyodyo* aan te duiden.

³³ Ze plaatst deze Creoolse subjectiviteit vervolgens tegenover een, in haar optiek, westerse modernistische pre-occupatie met het zelf als een authentiek, unitair, verzelfstandigd, vaststaand en begrensd 'ik'. Een wat achter-

over een Creoolse dividualiteit (zie Van der Pijl 2003), waarbij personen als loci van (spirituele) relaties in staat zijn zich daadwerkelijk te splitsen (cf. Strathern 1988, 1990; Douglas 1995).

De *yorka* vormt, tot slot, het derde component van de menselijke spirituele drie-eenheid en begint eigenlijk pas een rol te spelen wanneer de mens overlijdt. We zullen hem of haar derhalve nog veelvuldig tegenkomen. Er bestaan nogal wat verschillende opvattingen over wat er na een overlijden exact gebeurt met de verschillende componenten uit de hier besproken triade, waarbij vooral het tijdsbestek en het verband tussen de verschillende *winti* bron van onduidelijkheid en onenigheid zijn.³⁴ In de volgende hoofdstukken zullen we nader kennismaken met verscheidene percepties ten aanzien van een eventueel leven na de dood en de plaats van de *yorka* (als geest of ziel van de overledene) hierbinnen. Alhier wil ik volstaan met een korte beschrijving van de *yorka* als laatste element uit de spirituele triade. Over het algemeen wordt deze *winti* beschouwd als dat deel van het spirituele wezen dat na iemands dood naar *dedekondre* (dodenrijk) gaat, waar het zich voegt bij de *kabra* (voorouders) en andere overleden verwanten. Hierbij wordt aangenomen dat de *yorka* de ervaringen die de mens tijdens zijn leven heeft opgedaan, behoudt en hiermee blijft voortleven in het land der doden (cf. Wooding 1972: 133). Naast deze ervaringen behoudt de *yorka* ook de karaktertrekken van zijn of haar menselijke evenknie. Eén en ander leidt tot de veronderstelling dat een persoon die tijdens zijn of haar leven goed was, een goede *yorka* zal hebben, en een persoon die tijdens het leven slecht was, een slechte. *Yorka* kunnen verder een bijzondere rol (blijven) spelen in het aardse bestaan: ze hebben de macht om hun familieleden te beschermen of (met ziekte) te straffen en kunnen om verschillende redenen nabestaanden behoorlijk lastig vallen. We zullen in de volgende hoofdstukken zien dat *yorka* niet altijd (direct) overgaan naar het dodenrijk, maar kunnen blijven dwalen. In zo'n geval wordt meestal aangenomen dat overleden personen zich (nog) niet met de dood kunnen verzoenen en nog deel aan het leven willen hebben of dat de rituelen voor de dode niet goed zijn uitgevoerd, waardoor er geen goede scheiding (*prati*) met de nabestaanden heeft plaatsgevonden en de *yorka* van de overleden persoon nog niet naar het dodenrijk kan vertrekken. Bijgevolg blijven *yorka* zich ophouden en niet zelden manifesteren in de omgeving of dromen van nabestaanden. Vaak kunnen ze dan worden waargenomen, precies zoals zij waren toen zij nog leefden. Rondzwervende *yorka* worden echter ook wel in andere gedaanten waargenomen of maken zich kenbaar via een specifieke geur.³⁵ Goede *yorka* zijn mensen echter gunstig gezind en laten zich niet gemakkelijk waarne-

haalde dichotomisering, gezien ook zogenaamde westerse opvattingen over identiteit en zelf doorspekt zijn met (postmodernistische) ideeën over meervoudigheid, fragmentatie, relationaliteit en veranderlijkheid.

³⁴ Zo bestaan er binnen de literatuur onder meer de volgende opvattingen: de *kra* verandert in een *yorka* (Stephen 1998a: 37); de *kra* gaat terug naar de *dyodyo*, met wie ze één worden, en de *yorka* gaat naar het dodenrijk (Wooding 1972: 133); de *kra* splitst zich en één deel gaat terug naar levensbron (*Anana*), het andere deel gaat naar het dodenrijk (Banna & Moy 1991: 25); de *kra* gaat naar *Anana* en de *yorka* blijft achter op aarde (Schoonheyem 1980: 65). Ook onder mijn informanten bestond er, zo zullen we in de volgende hoofdstukken zien, geen eensgezindheid over wat er precies gebeurt met de verschillende menselijke *winti* na een overlijden.

³⁵ Banna & Moy (1991: 88) schrijven dat de *yorka* een geur van *dran* (alcohol, rum) en formaline verspreidt. En dat is geen hele vreemde geurbeleving of -associatie als we bedenken dat *dran* en formaline twee belangrijke

men. Ze worden vereerd door bijvoorbeeld voedseloffers en dans aan het begin van bepaalde winticeremonieën. Boosaardige *yorka* daarentegen kunnen mensen flink dwarszitten en kwaad doen. Als een *yorka* verschijnt, spreekt deze de taal die de overledene sprak toen hij of zij nog leefde, maar dan wel op een nasale wijze waardoor het nauwelijks verstaanbaar is voor niet-ingewijden (Muler 1988; Schoffemeer 1988). Na verloop van tijd krijgt een overledene de status van voorouder en ‘verandert’ de *yorka* (*yooka*) in een *kabra* (*kaaba*) of *profen*. Deze voorouder-*winti* kunnen een belangrijke rol spelen in het leven van zowel Creolen als Marrons. Daar waar Creolen echter vooral een beroep doen op de voorouders in geval van *nowtu*, hebben de *kaaba* van Bosnegers een opvallende plaats in het alledaagse leven. Met name in het binnenland wordt onder Bosnegers veel waarde gehecht aan ‘voorouderverering’ en worden de *kaaba* bij verscheidene gelegenheden aangeroepen om bescherming of hulp te bieden. Als dank en beloning voor hun bijstand wordt op gezette tijden een voedsel-, drank- of plengoffer gebracht (cf. Muler 1988).

Binnen de *winti* zijn mensen, afsluitend, onderdeel van een spirituele wereld door de band met de *dyodyo* of ‘bovennatuurlijke ouders’, die op hun kind letten en het beschermen. Zij hebben van *Anana* de *kra* ontvangen, die zij aan hun aardse kind hebben geschonken. Na de dood, is een veelgedeelde doch niet onomstreden opvatting, keert deze *kra* terug naar de *dyodyo*, terwijl een ander gedeelte van het menselijk wezen, de *yorka*, naar *dedekondre* gaat. Hiernaast zijn er nog vele andere contacten met de *winti* uit de verschillende pantheons mogelijk. In deze optiek maakt de spirituele structuur en ook het handelen van de mens een wezenlijk deel uit van een bovennatuurlijke wereld, en bestaan er duidelijke banden tussen de aardse wereld van de mensen enerzijds en de *winti*- en dodenwereld (waar de voorouders vertoeven) anderzijds. Het christelijk gezag heeft deze wintikosmologie, alsmede het mensbeeld, de levenswijze en de ‘afgodische’ praktijken die ermee gepaard gaan, vanaf het vroegste moment van zending en missie in meer of mindere mate afgekeurd en getracht te verbieden of vervangen door een christelijke beschouwing en praxis. Het voorlopig resultaat wijst op een ingewikkelde brei van religieus-spirituele opvattingen, gebruiken en rituelen, waar *winti* en christendom naast en door elkaar heen gepercipieerd, beleefd en gepraktiseerd worden. Dit uit zich soms bijzonderlijk nadrukkelijk, zullen we nog zien, in de verschillende *rites de passage* rondom dood en rouw. Laten we, voor een beter begrip hiertoe, allereerst eens kijken hoe het christendom voet aan Surinaamse bodem heeft gekregen: kruis.

Kruis: zending, missie, religieus pragmatisme & eclecticisme

Te soema jam alla presiri vo kondre
dem lafoe dem singi tee trawan verrondro
dem Dansi, dem hoeroe, dem soetta, dem droengoe
na irri Prefoeroe vo kondre dem Soengoe,

bestanddelen zijn van de ‘balsem’ waarmee lijkbewassers de lichamen van overledenen behandelen (zie hoofdstuk 10).

te vo dem de dorro da Liebitem dia,
ke sani tan loekoe dem sama dan janda?
wan ogri, wan Pina, di node vo taki
O soema drai lebi bifo a kom lati.

[Wie alle genoegens van het leven geniet
lachen, spelen, zingen en dansen
't vlees vrolijk naar hartelust
zo dat zij in lichtzin dronken
en in zonde verzonken
door dit leven heentuiemelen
tot zij vaak zo sterven:
maar ach wat wacht hen dan?
Vreselijke kwelling en pijn zonder einde
Daarom o mens, bekeer je, bedenk je
voordat het te laat is.]³⁶

Bekering was ten tijde van de oprichting van de West-Indische Compagnie in 1621 en lange tijd daarna geen wezenlijk onderdeel van de kolonisatiegedachte. Integendeel, tegenover het apostolisch imperialisme van bijvoorbeeld de Spaanse conquistadores stond een mercantilistisch imperialisme van de Nederlandse kolonistoren, die vanaf het vroegste begin “suiker voor de planters” verhieven boven de “zaligheid voor de slaven” (Van der Linde 1966: 10-11, 167; zie ook Fulgentius 1983 [1934-1939]: 300-301). De eerste christelijke kerken in de Surinaamse kolonie hadden derhalve het karakter van planters- of handelskerken en namen de verspreiding van het ‘ware geloof’ niet erg serieus.

De gereformeerde geloofsleer en de hervormde kerk, die in Suriname als respectievelijk staatsreligie en staatskerk fungeerden, en de lutherse gemeente, die in 1741 een eigen kerk mocht stichten, zijn dan ook van geringe betekenis geweest in zending en bekering. Zowel de hervormde als lutherse kerken bestonden aanvankelijk geheel uit blanken, die niet alleen een desinteresse toonden voor bekeringswerk, maar ook regelmatig weerstand boden tegen evangelisering onder slaven. Godsdienstoefening leidde binnen hun visie alleen maar tot tijdverlies en had bovenal geen enkele zin, gezien slaven binnen het plantocratische wereldbeeld als inferieure wezens werden beschouwd, die het christendom niet waardig waren. De eerste zendingspogingen werden ondernomen door labadisten, die zich wél geroepen voelden, maar jammerlijk mislukten in hun zendingsinspanningen en reeds in 1732 de kolonie verlieten.³⁷ Het waren uiteindelijk de herrnhutters die de aanzet gaven tot grootschalige kerstening, maar ook dat ging niet zonder slag of stoot.

³⁶ Meissner 1850: 57-58 in Lenders 1996: 282. Het lied was een spontane reactie van zendelingen/bekeerlingen op luid geschreeuw en gedans, waarmee de zij werden geconfronteerd op hun weg naar het ‘heidense dorp’ Gingeh.

³⁷ Zie *e.g.* Van Berkum (1851: 43, 132) en Wolbers (1970 [1861]: 67-70). Inez van Dullemen (2001) voorziet in een fictief, geromantiseerd relaas over het zware, doch gepassioneerde leven van wellicht de bekendste (ex)labadist Maria Sibylla. Er zijn overigens wel wat vroege dopen bekend van niet-blanken in de gereformeerde en hervormde kerk (zie Van Lier 1977 [1949]: 127-128). Vrije kleurlingen en zwarten werden bovendien ook wel gedoopt en als lidmaat opgenomen in de hervormde en lutherse kerken (Hoogbergen & Ramsoedh 2002: 5).

In dienst van de Heiland: herrnhutterzending

In 1734 kreeg de Saksische graaf Nicolaus Ludwig von Zinzendorff, die goede connecties met het Nederlandse vorstenhuis had, toestemming tot prediking in Suriname voor zijn evangelische broedergemeente (ebg), welke bestond uit volgelingen van de eens verketterde Tsjechische priester Johannes Hus (Steinberg 1933: 32-34; Lenders 1996: 53-55).³⁸ In 1735 arriveerden de eerste broeders in de kolonie met de opdracht “bij den gewonen arbeid te onderzoeken, of er onder de *Wilden* (Indianen) en *Mooren* (Negerslaven) iets voor den Heiland te winnen was” (Steinberg: 1933: 35). Hun zendingsmissie boekte aanvankelijk weinig succes. Om eerder genoemde redenen zagen plantagehouders weinig in de bekeringsidealen, terwijl met name de gereformeerde blanke elite ronduit vijandig stond tegenover de herrnhutters, die als buitenstaanders, zelfs ketters en “schadelijke dwaalleeraars” werden beschouwd (Steinberg 1933: 39; Lenders 1996: 74, 75). Kerstening vormde bovendien een ernstige bedreiging voor het koloniale productiesysteem. Bekering zou namelijk betekend hebben dat de meesters erkenden dat slaven mensen waren, aan blanken gelijk – dus met recht op vrijheid – hetgeen één van de belangrijkste argumenten vóór slavernij zou ontmantelen. Na enige jaren van tegenwerking kregen de zendelingen dan ook wel toestemming om onder de Indianen te prediken (zie *e.g.* Steinberg 1933: 47-81; Vernooij 1989) en werden ze later van gouvernementswege zelfs gevraagd om bekering van de ‘weggelopen slaven’, de Bosnegers, ter hand te nemen (Lenders 1996: 74, 140-141), maar werden zij nog steeds ver van de slavenbevolking gehouden.³⁹

De zendingsarbeid onder de *Busnenge* verliep, ondanks het fiat van het gouvernement en zonder tegenwerking van blanke zijde, weinig voorspoedig. Nadat in 1760 en 1762 vrede was gesloten met respectievelijk de Ndyuka en de Saramaka trokken in 1765 enkele broeders het binnenland in. Het gouvernement zag in de zendelingen “de beste, betrouwbaarste en goedkoopste politie” (Weiss 1919: 104). De *Busnenge* op hun beurt zagen deze zendelingen, niet onterecht, als verlengstuk van het gouvernement, hetgeen de nodige argwaan en onwelwil-

³⁸ Deze gemeente en haar leden zijn onder verschillende benamingen bekend, zoals Moravische broedergemeente (naar één van de oorspronkelijke thuishavens Moravië), herrnhutters (naar het dorp Herrnhut, dat na botsingen met de rooms-katholieke kerk als toevluchtsoord diende en waar de gemeente uitgroeide tot oecumenische gemeenschap) of kortweg broedergemeente. In Suriname wordt de gemeente officieel Evangelische Broeder Gemeente Suriname (EBGS) genoemd, maar worden andere benamingen ook veelvuldig gebruikt. In het Sranantongo wordt de gemeente met *anitri* aangeduid. Ik zal de verschillende benamingen afwisselend gebruiken en hanteer daarbij, net als bij andere religieuze denominaties, geen hoofdletters. Zie voor een uitgebreide ontstaans- en zendingsgeschiedenis van de evangelische broedergemeente (in Suriname) Steinberg (1933) en Lenders (1996).

³⁹ Ook Sens (2001: 92) schrijft dat plantage-eigenaren “mordicus tegen bekering en onderricht van hun slaven [waren]”. Zendelingen die plantages bezochten werden op allerlei manieren tegengewerkt en als motief geeft deze auteur eveneens het angstige idee dat “bekering de slaven gelijkwaardig aan blanke christenen maakte”, daarnaast noemt ze ook de angst voor rebellie en opstand. Dit angstig verzet van plantage-eigenaren en andere blanke overheersers moet wellicht iets gerelativeerd worden. Grootscheepse kerstening was aanvankelijk geen ‘protestants ideaal’, dit kwam pas later (gedurende de negentiende eeuw) op. Het naar voren geschoven motief van plantage-eigenaren en anderen kan bovendien ook onderdeel zijn van een herinterpretatie van de slavernij- en kersteninggeschiedenis of canon met daarin een hoofdrol voor brute koloniale. Slaven konden (door manumissie) in theorie vrij zijn. Dat laatste was (vanaf 1832) overigens alleen mogelijk voor bekeerlingen.

lendheid opleverde. Met name de Ndyuka voelden er weinig voor om de zendelingen toe te laten, waardoor het bekeringswerk zich vooral richtte op de Saramaka. En hier leek het er aanvankelijk op dat de zending vruchten zou gaan afwerpen. In 1771 liet Alabi (of Arabi), zoon van de voormalige Saramakaanse *gaama* Abini en later zelf *gaama* van de Saramaka, zich dopen. Hij gaf zich hierbij de doopnaam Johannes en zou zijn nieuwe geloof tot zijn dood in 1821 trouw blijven. Johannes Alabi betekende voor de zendelingen een enorme steun: hij vergezelde hen op hun reizen door het binnenland en hielp hen met het vertalen van delen van de bijbel in het Sranantongo.⁴⁰ Ondanks de inspanningen van Alabi en de herrnhutterbroeders volgden weinig stamgenoten echter het voorbeeld van hun *gaama*. Dit lag voor een deel aan het geringe aantal zendelingen dat werkzaam was in deze contreien, waarvan velen bovendien snel ziek werden en een aantal aan malaria stierf.

De Europese zendelingen waren simpelweg niet bestand tegen de levensomstandigheden en heersende ziektes van het binnenland, dat niet voor niets de naam *dedekondre* (dodenland) droeg (Steinberg 1933: 241, 250; Van Raalte 1973: 133; Lenders 1996: 143, 210). Nog minder waren zij echter bestand tegen het verzet en de eigengereidheid van vooral vrouwen, die volgens de zendelingen een prominente rol speelden in de ‘eigen religie’ (Lenders 1996: 144, 156). Deze ‘eigen religie’, veelal gepresenteerd als ‘afgoderij’ en ‘bijgeloof’, was de broeders een doorn in het oog en werd ervaren als grootste obstakel bij het bekeringswerk. Eén en ander stuitte de zendelingen zo tegen de borst, dat een broeder zelfs eens schreef dat een verblijf “te midden van wilde negers” meer weg had van een voorproefje van de hel (Stahelin 1918a in Lenders 1996: 142). Het frustrerendste voor de zendelingen was daarbij dat ook reeds bekeerde *Busnenge* voortdurend blootstonden aan ‘heidense invloeden en verleidingen’. Christenen werden onverminderd uitgenodigd door hun ‘heidense’ verwanten voor bijvoorbeeld feesten en begrafenissen of ze voelden zich verplicht dit soort gelegenheden bij te wonen. Met name de begrafenissen en allerlei andere praktijken rondom de dood waren de zendelingen een gruwel. In de ogen van vele broeders waren het uitgelezen demonstraties van goddeloosheid en bekeerde gemeenteleden werden dan ook met klem verzocht dit soort gelegenheden te mijden en zich van hun ‘heidense landslieden’ af te wenden (Lenders 1996: 144, 281). Niet-christelijke stamgenoten, waaronder niet zelden leidinggevend, probeerden op hun beurt bewust kersteningpogingen te verhinderen of verzochten de zendelingen hen met rust te laten (e.g. Steinberg 1933: 265-266; Lenders 1996: 144, 283-284). De zendingsarbeid van de evangelische broeder gemeente onder de *Busnenge* leverde daardoor maar een gering aantal dopelingen op (zie Riemer 1801; Stahelin 1913-1919; Price 1990; Lenders 1996) en wekte, met name onder de Ndyuka zoveel weerzin op, dat zendelingen in de regel onverrichterzake weer stadwaarts vertrokken (Steinberg 1933: 265-266; Lenders 1996: 211). Vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw werd de binnenlandzending daarom steeds meer overgelaten aan Surinaamse bekeerlingen, maar ook zij waren weinig succesvol.

⁴⁰ Zie voor een uitgebreide beschrijving van het leven van Alabi en het zendingswerk onder de Saramaka Price (1990).

Tegenwoordig heeft nog geen tiende van de totale *Busnenge* bevolking zich bekeerd tot het geloof van de broedergemeente en vormt de eens zo verketterde eigen religieus-spirituele beleving van *gaan gadu* en *kaaba* immer een belangrijke pijler onder het *Busnenge*-bestaan.⁴¹ Een uitzondering op dit relaas vormen de Matawai, waarvan al een groot deel bekeerd was vóór de twintigste eeuw. De kerstening van de Matawai heeft een bijzondere plaats in de geschiedenis van het christendom in het Surinaamse binnenland, en kreeg binnen de kronieken van de broedergemeente regelmatig het predikaat ‘merkwaardig verschijnsel’ en ‘nieuw wonder’, daar de bekering grotendeels ‘van binnenuit’ heeft plaatsgevonden (Steinberg 1933: 256). Hoofdrolspeler in dit kersteningverhaal is de profeet Johannes King (ca. 1830-1898).⁴² Deze kleinzoon van de Matawai *granman* Kodjo had via visioenen en dromen de opdracht van God ontvangen om zijn stamgenoten en andere ‘heidense’ *Busnenge* te bekeren. Hij bekeerde zich tot het christendom, liet zich dopen en werd tot evangelist opgeleid. In deze hoedanigheid en voortdurend aangespoord door visioenen slaagde hij er in veel van zijn familieleden en stamgenoten voor het nieuwe geloof te winnen.⁴³

Hedentendage is het christendom nog steeds wijdverspreid onder deze *Busnenge*. Het merendeel van de Matawai beschouwt zich als christen en behoort tot de evangelische broedergemeente. Dat betekent echter niet dat zogenoemde ‘prechristelijke’, ‘traditionele’ percepties en gebruiken weggevaagd of vervangen zijn. We zullen zien dat vele Matawai, net zoals een groot aantal Creolen, bewegen met en tussen kruis en kalebas. Een bestaan dat zelfs de profeet Johannes King niet vreemd was (zie Green 1974: 64; Zamuel 1994: 100-101; De Beet 1995: 32; Lampe 2001: 100). Steinberg (1933: 264) spreekt daarom ook van de “uiterlijke kerstening” van de Matawai. Een opvatting die decennia later nog steeds leeft en geldt voor het gros van de bekeerde Marrons. Een voormalige preses van de evangelische broedergemeente John Kent, zelf afkomstig uit het binnenland, stelt in 1981 bijvoorbeeld: “Als christenen hebben wij gefaald de zekerheid te geven, die de stamreligie bood”. Enkele jaren later schrijft hij onomwonden dat “[h]et christendom heeft gefaald als het erom gaat in geestelijke zin iets belangrijks te betekenen voor de Marrons. Het is er niet in geslaagd om werkelijk door te dringen tot hun geestelijke wereld” (in Vernooij 1996: 115).

De zending onder Creolen (slaven en vrijen) zou uiteindelijk succesvoller zijn. Vooral in Paramaribo konden de herrnhutters al vroeg rekenen op enig welslagen (zie Steinberg 1933: 112; Helman 1968: 80; Lenders 1996: 124-125; Hoogbergen & Ramsoedh 2002: 7). Op de plantages werd het bekeringswerk tot in de negentiende eeuw niettemin gefrustreerd door weerstand, tegenslag en een gebrek aan zendelingen (Hoogbergen & Ramsoedh: 2002: 7). Na

⁴¹ Het genoemde percentage van een tiende is een eigen schatting, die gebaseerd is op gegevens uit de laatste volkstelling van 1980 (zie Hoogbergen & Ramsoedh 2002).

⁴² Met name in de orale traditie ook wel bekend als Pepe Johanisi of Pepebakisi (De Beet 1995: 31; Green 1974: 64).

⁴³ Johannes King heeft uitgebreide dagboeken nagelaten, waarin naast zijn visioenen en dromen ook zijn leven en werkzaamheden als evangelist beschreven zijn. Zie hiervoor het Rijks Archief Utrecht (EBGS 234-244 Tagebuch Johannes EBG 249-251 Geschiedenis van Maripaston); Freytag (1927); King (1973); De Beet & Sterman (1981); Zamuel (1994); De Beet (1995).

de definitieve beëindiging van de slavenimport, in 1826, trad er echter een opmerkelijke verandering op in de houding van het gouvernement, plantagedirecteuren en slavenbezitters. Zij toonden zich 'ineens' bereid het christendom onder slaven te verbreiden en hun oorspronkelijke weerstand verdween welhaast als sneeuw voor de zon. Drijfveer achter deze kentering was de utilistische gedachte dat het christelijke geloof de slaven zedelijk zou verheffen, waardoor hun gezinsleven 'stabiel' zou worden en er meer kinderen geboren zouden worden. Dit laatste was van groot belang, aangezien er geen toevoer van slaven uit Afrika meer mogelijk was en het sterfteoverschot in de kolonie dus niet meer met nieuwe slavenimporten kon worden aangevuld. Daarbij hoopten de plantage-eigenaren dat een christelijke levenswijze de arbeidsethos van slaven zou verbeteren.⁴⁴ De sociale distantie tussen de blanke elite en slaven moest evenwel gehandhaafd blijven. Het was daarom ook niet gewenst dat slaven tot dezelfde kerk toetraden als hun meesters. Zij mochten slechts lid worden van de 'minderwaardige' kerken, ofwel de broedergemeente en (later) de katholieke kerk, die het predikaat 'volkskerken' zouden krijgen. In de 'blanke kerken', te weten de hervormde of lutherse kerken, zouden nog steeds weinig slavenbekenningen plaats vinden (Lenders 1996: 212).

Met de oprichting in 1828 van de Maatschappij ter bevordering van het godsdienstig onderwijs onder de heidense bevolking in Suriname, beter bekend als de Haagsche Maatschappij, kreeg de kerstening van slaven een extra impuls. Het belangrijkste doel van de Maatschappij was het zendingswerk van de evangelische broeders onder de slaven (financieel) te steunen (zie Steinberg (1933: 125-131); Zeefuik (1973); Lenders (1996: 212-214); Hoogbergen & Ramsodh (2002: 7). Verder werden er van gouvernementswege verordeningen afgekondigd om het christendom onder slaven en vrijen aan te moedigen en werden 'heidenen' niet meer als staatsburgers erkend. Slaven konden bovendien pas vrijgelaten of -verklaard worden wanneer ze toegetreden waren tot een christelijke (of Joodse) gemeente. En alleen christelijke (of Joodse) slaven konden aanspraak maken op een plechtige begrafenis (Lenders 1996: 213). Bovenstaande ontwikkelingen leidden tot een groei van het aantal gedoopte of kandidaat-gedoopte herrnhutterslaven, ook op de plantages (zie Steinberg 1933: 133-135; Van der Linde 1956: 140-141). Na de emancipatie en het staatstoezicht zette deze groei zich voort. Met name de stadsgemeente groeide sterk (zie Van Raalte 1973: 191; Vernooij 1998: 154).

Dat het zwaartepunt toch weer in de stad kwam te liggen, heeft deels met de mobiliteit te maken, die vooral na de beëindiging van het staatstoezicht op gang kwam. Veel vrijen verlieten de plantages en trokken naar Paramaribo. Maar deze vroege urbanisatie verklaart niet alles. De zending in de districten had simpelweg te lijden onder voortdurende weerstand en desinteresse van de slaven en later vrije bevolking aldaar. Velen bleven de eigen (winti) opvattingen trouw en dulden daarnaast geen of slechts oppervlakkig de nieuwe, christelijke religie,

⁴⁴ Het denkbeeld dat een tot christen bekeerde slaaf ook de vrijheid moest genieten, was inmiddels verlaten. Het kwam ook niet meer van pas, hetgeen maar aantoonde dat hardnekkige visies op slaven, ondersteund door bijbel en wetenschap desnoods, gemakkelijk gewijzigd konden worden in geval productie en rentabiliteit in gevaar dreigden te komen (zie ook Sens 2001).

zoals die uitgedragen werd door de herrnhutterbroeders. Vooral de bewoners van Para, die het meest intensief in aanraking kwamen met de religieus-spirituele praktijken en percepties van de *Busnenge*, stonden en staan nog steeds bekend om hun afkeurende of ambivalente houding tegenover de christelijke boodschap (Steinberg 1933: 144; Schoonheym 1980: 44-52). Ook het district Coronie, dat net als Para lange tijd geïsoleerd en grotendeels Creools is gebleven, kent een historie van verzet of een grote onverschilligheid jegens de herrnhutterkerk (Klinkers 1994; Klinkers 1997: 135-136, 140, 143; Lenders 1996: 292-293). Na de emancipatie slaagden bovendien missionarissen, die sinds 1843 een vaste statie te Coronie hadden (Vernooy 1998: 54), erin om meer en meer vrijgemaakte slaven te winnen voor het katholicisme (zie *e.g.* Van Coll 1884; Klinkers 1994). De Creoolse bevolking van Coronie is daarom tegenwoordig overwegend katholiek, waarbij winti, net zoals in de Para, nog steeds springlevend is en niet in het minst de *kabra* een belangrijke plaats innemen in het leven van vele Coronianen of Creolen van Coroniaanse afkomst.⁴⁵

Ondanks deze weerstand in de districten groeide de herrnhutterkerk uit tot een Creolenkerk. Het aantal leden van de stadsgemeente groeide zelfs zo snel, dat de zendelingen van massabekeringen spraken (Lenders 1996: 353). Tot ver in de twintigste eeuw vormde de broedergemeente de grootste christelijke kerk in Suriname. Deze volkskerk of negerkerk, zoals ze in het verleden vooral genoemd werd, bleef desalniettemin lange tijd een *quantité négligeable* of zelfs voorwerp van minachting en antipathie (Steinberg 1933: 217). Het zal niet verbazen dat deze sentimenten vooral afkomstig waren van leden van de “deftige Hollandsche gemeenten” (Steinberg 1933: 219), oftewel de hervormde en lutherse kerken, die de sociale en ook fysieke afstand tussen ‘wij’ en ‘zij’ zolang mogelijk in stand probeerden te houden of in ieder geval hun eigen etnische en culturele identiteit op deze wijze trachtten te manifesteren.⁴⁶ Andersom werd deze afstand in zekere zin ook door Creolen zelf gecultiveerd. Als tegenhanger van de blanke kerken oefende de ebg al aantrekkingskracht uit op slaven en later ook op hun nazaten. Tot op de dag van vandaag wordt *anitri* nog met grote regelmaat en vaak niet zonder trots geassocieerd met een ‘echte’ volkskerk, de kerk van de volkscreolen, of zwarte kerk: *blakaman kerki*. Het predikaat grootste kerk heeft de ebg echter af moeten staan aan de katholieke kerk die, zoals we hieronder zullen zien, na een moeizame start steeds succesvoller werd in zijn bekeringsactiviteiten onder het Afrikaans-Surinaamse volksdeel.

⁴⁵ Ik sta stil bij de kersteninggeschiedenis van de districten Para en Coronie, omdat een deel van mijn Creoolse onderzoekspopulatie in Paramaribo Coroniaanse of Paraanse wortels had. De band met het district en de plantage is en blijft in veel gevallen sterk, hetgeen vooral in het geval van nood (*nontu*), tegenspoed, ziekte of dood tot uitdrukking komt. Verder wil ik opmerken dat er aanzienlijke verschillen bestaan tussen de ontwikkeling en beleving van winti in deze twee districten. Enkele van mijn informanten, afkomstig uit Coronie, beweren dat winti niet altijd zo’n grote rol speelde in dit district, dat het ‘vroeger’ geheel was verdwenen of zelfs niet bestaan heeft en als een ‘noviteit’ uit andere districten is gekomen (zie ook Klinkers 1994: 39; 1997: 140).

⁴⁶ In 1960 nog werd er door Nederlandse migranten in Suriname zelfs een nieuwe, gereformeerde kerk gesticht. Deze kerk zou tot haar opheffing in 1984 een ‘witte’ kerk zijn, *bakrakerki*, voor de veelal tijdelijk in Suriname wonende Nederlanders. Jones (2002) geeft aan dat deze kerk niet zozeer een sacrale betekenis voor haar leden had, maar veeleer een functie vervulde in het markeren van hun etnische identiteit.

Een kruis voor een kankantri: de katholieke missie

Het is betreurenswaardig dat er niet één priester of religieus gevonden wordt in het vierhonderd mijl lange kustgebied van Amazone tot Cumana en in het bijna oneindig uitgestrekte binnenland van Noord tot Zuid, om er een ontelbare menigte volks te onderrichten in het geloof. De andere stammen van Amerika kunnen geholpen worden door de Spanjaarden en Portugeezen, maar niemand denkt aan het zielenheil van dezer volken.

Aldus verzuchtte pater Pelleprat in 1655 (in Fulgentius 1983 [1934-1939]: 42). Zijn beklag zou tekenend worden voor het katholieke bekeringswerk, dat aanvankelijk vele obstakels heeft gekend. Vanaf de vroegste wording van de kolonie zinspeelden katholieke geestelijken op actieve deelname in de Surinaamse kerstening, met als hoogste doel: “zielen winnen voor God” (Bossers 1884: 22; Fulgentius 1983 [1934-1939]: 53). Maar lange tijd werd dit streven danig gefrustreerd. Naast de geringe belangstelling voor bekeringswerk in de jonge kolonie, brachten de Zeeuwse veroveraars in 1667 het calvinisme met een streng antikatholieke houding. Ook na de Zeeuwse overdracht van de kolonie aan de Geotroyeerde Sociëteit Suriname veranderde er weinig aan het antipapisme (Hartsinck 1770: 645-646). Bovendien kampte de katholieke missie met een gebrekkige financiële positie. Tegenwerking, hoon, hongersnood en ziekte vormden het lot van de eerste missionarissen, die vaak maar korte tijd en in alle heimelijkheid hun werkzaamheden uitvoerden.⁴⁷

Dientengevolge waren er vóór de negentiende eeuw nauwelijks katholieke priesters te vinden in Suriname (Vernooij 1998: 16-25). Door onder meer een soepelere houding van de koloniale autoriteiten kon hierin verandering optreden en verwierf de katholieke gemeente langzamerhand een rechtmatige plaats in de samenleving (zie *e.g.* Vernooij 1998: 29-30). Deze verbeterde positie en voorzichtige activiteiten zoals ziekenzorg en andere ‘liefdewerken’ legden uiteindelijk het fundament voor een opvallende groei, die zich enkele decennia voor de afschaffing van de slavernij inzette en na de emancipatie gestaag doorzette (Abbenhuis 1966, tabel 10, PP.; Vernooij 1998: 40-41, 53-54). We moeten hierbij niet vergeten dat deze groei ook alles te maken had met de al eerder genoemde koppeling van het staatsburgerschap en manumissie aan toetreding tot één of andere christelijke (of Joodse) denominatie, waardoor het moeilijk aan te geven is in hoeverre er sprake was van een daadwerkelijke omvangrijke bekering tot het katholieke geloof. Vernooij (1998: 58-59) spreekt daarom ook wel van “katholiek op z’n Surinaams”, waarbij bijvoorbeeld de katholieke dogma’s omtrent het monogame huwelijk, de wettigheid van kinderen bij het doopsel en de regelmaat van het bijwonen van kerkdiensten niet zo nauw werden (en worden) genomen. Dit gold voor de nieuwe parochianen die zich tot het katholicisme hadden gewend, maar evengoed voor lokale priesters, die veel door de vingers zagen. Zo was de katholieke kerk erg snel met dopen en doopten priesters ook gemakkelijk zieken en stervenden om hen de “eeuwige zaligheid” aan te zeggen (Vernooij 1998: 59; Vernooij 1996: 25-26).

⁴⁷ Zie *e.g.* Fulgentius (1983 [1934-1939]: 44-53, 67, 76-77). De Surinaamse auteur Albert Helman (1967 [1952]: 111) schetst een (fictief) priesterbeeld, dat de ontberingen van de katholieke missie prachtig belichaamt.

De katholieke geestelijken waren echter niet zo soepel ten aanzien van winti en gaan gadu. Integendeel, ze bleken net zo rigide als hun herrnhutterbroeders en -zusters: de ‘afgoderij’ van slaven en hun afstammelingen moest vervangen worden door het christendom. Voor deze houding is niets karakteristieker dan de daad van de bijzonder ijverige pater Wennekers. Deze priester liet, in 1821, op de plantage La Ressource een *kankantri* omhakken. De boom, die de slaven vereerden, werd door Wennekers en de zijnen als afgodisch beschouwd. Op de plaats van de omgehakte *kankantri* ‘plantte’ hij een kruis. Een duidelijker signaal, dat nog op vele plaatsen herhaald zou worden, kon er niet gegeven worden.⁴⁸ Er waren ook subtielere methoden om de ‘heidene[n]’ kennis te laten maken met het katholicisme en het ‘evangelie door het kruis’. Zo vertaalde dezelfde Wennekers het Latijnse lied *Vexilla Regis* (‘het vaandel van de koning’) in het Sranantongo met *Na Konnu Fragatiki* (zie Wennekers 1822; Vernooij 1996: 26-27; Vernooij 1998: 35; Jabini 2000: 33).⁴⁹ In dit soort ‘vertalingen’ kunnen we een vroege poging tot syncretisering zien, hoewel het gebruik van eigen taal en symboliek, zoals die van *fragatiki*, om de Blijde Boodschap over te brengen wel een sterk instrumentalistisch karakter had en diezelfde *fragatiki* als heidens zinnebeeld van afgoderij net zo hard weer omgehakt of in brand gestoken werd (zie *e.g.* Thoden van Velzen & Van Wetering 1988: 252-283; Vernooij 1996: 59-63; Vernooij 1998: 35).

Bovenstaande strategie wierp vooral in het binnenland weinig vruchten af. Ongeveer een eeuw na aanvang van de boslandzending van de herrnhutters, begaven katholieke geestelijken zich schoorvoetend op het binnenlands missiepad (zie Vernooij 1996: 9, 24, 38-39), waarbij ze dezelfde weerstand en belemmeringen als de ebg-zendingen troffen. Bovendien liepen ze voortdurend achter de feiten aan. Toen bijvoorbeeld de vicaris H. Schaap rond 1879 en 1881 bezoeken bracht aan de Matawai, trof hij vooral mensen die door toedoen van Johannes King al *anitri* geworden waren (Vernooij 1996: 9). Verder was de katholieke kerk maar al te goed op de hoogte van de halfslachtige en mislukte pogingen van de broedergemeente, hetgeen resulteerde in een grote mate van terughoudendheid (zie *e.g.* Bossers 1884: 133). Anderzijds zijn er talrijke aanwijzingen voor een kleinschalige, doch fanatieke kruistocht tegen allerlei binnenlandse vormen van ‘afgoderij’. Net als de herrnhutters hadden ook de katholieken daarbij vooral grote moeite met begrafenissen en rouwbijeenkomsten van de Marrons.⁵⁰

⁴⁸ Zie *e.g.* Vernooij (1996: 26, 41, 60; 1998: 35, 51-52). Ook in het geschiedenisonderwijs op de Surinaamse katholieke scholen werd melding gemaakt van deze gebeurtenis (*e.g.* Verrijt 1957 [1952]: 109). Jabini (2000) ontleent aan deze gebeurtenis de titel voor zijn boek over de Surinaamse kerkgeschiedenis.

⁴⁹ In Bosnegerdorpen is de *fragatiki* een soort vlaggenpaal waar gebeden, geplengd en geofferd werd. Het dient nog steeds als één van de gebedsplaatsen waar geesten van overledenen en voorouders vereerd en geconsulteerd worden en rituelen plaatsvinden. De *fragatiki* is bekend onder verschillende benamingen. Zo spreken de Ndyuka doorgaans over *faaka tiki* (zie *e.g.* Thoden van Velzen & Van Wetering 1988: 20, 41, 227). Saramaka en Matawai gebruiken veelal de term *jaaga-* of *jaaka pau* (zie *e.g.* De Beet & Sterman 1981: 240). Steinberg (1933: 247) spreekt over *tikki-bribi*, ofwel paal-geloof. Ook de benamingen *asau pau* en *yooka jaaka tiki* worden gebruikt (*e.g.* Vernooij 1996: 35), net zoals Creoolse ‘verbasteringen’ als *fragapaw*. Creolen spreken verder ook wel van *posu* of *postu* (letterlijk: post).

⁵⁰ Deze laatste werden psalmpartijen genoemd en waren voortdurend onderwerp van kerkelijke discussie en verboden (zie Vernooij 1996: 27-28). De volgende hoofdstukken zullen nog uitvoerig ingaan op deze houding en de consequenties hiervan voor hedendaagse praktijken en opvattingen.

De strijd om de Bosnegerzielen was al met al verre van eenduidig en bleek meerdere dimensies te hebben. Niet alleen moesten (potentiële) bekeerlingen beschermd worden tegen de zogenaamde afgodische invloeden van hun familie, dorps- of stamgenoten – er zijn zelfs voorstellen geweest om dorpen van alleen maar katholieken te stichten (Vernooij 1996: 50; Vernooij 1998: 63-64) – tegelijkertijd waren de zogenaamde heidenen inzet van een langdurige concurrentiestrijd tussen de katholieke kerk en de ebg. Net als de broedergemeente heeft de katholieke kerk evenwel nooit écht vaste voet aan boslandgrond weten te krijgen. Het systeem van *wakakerki*, letterlijk wandelende kerk, waarbij priesters korte bezoeken aan dorpen brachten, vormde hierbij een belangrijk manco. De rondtrekkende missionarissen hadden simpelweg weinig of geen vat op de religieus-spirituele oriëntaties en praktijken van de *Busnenge*, die in de perceptie van de kerk meestentijds aan “hun lot waren overgelaten en dus hun eigen ding konden blijven doen” (Vernooij 1996: 47). Van daadwerkelijke (grootschalige) bekering vanuit kerkplanting is daarom geen sprake geweest. Dat de katholieke kerk zich toch heeft weten te vestigen onder de eigengereide binnenlandbewoners kan, naast investeringen in organisatie, kadervorming en opleiding van catechisten, vooral toegeschreven worden aan activiteiten op het gebied van onderwijs, gezondheidszorg, sociale- en economische ontwikkeling.⁵¹ Wederom kunnen we ons afvragen in hoeverre deze aanvaarding van de kerk is samengegaan met een wérkelijke acceptatie en internalisering van de christelijke boodschap. De priester Joop Vernooij (1996: 131), die meer dan dertig jaar gewoond en gewerkt heeft in Suriname, zet duidelijk zijn vraagtekens bij “het evangelisch gehalte” van christenen onder de *Busnenge*:

Is de toetreding tot het Evangelie meer dan alleen de toediening van de sacramenten? In hoeverre zijn de mensen meer geïnteresseerd in het onderwijs, de medische zorg en de sociale activiteiten van de kerk dan in de moeilijke boodschap van de Bijbel die in zo'n merkwaardige taal gebracht is?

Deze vragen zijn in zekere zin ook van toepassing op de kersteninggeschiedenis van Creoolse christenen, die uiteindelijk in grote getale tot *lomsu* bekeerd zijn. De missie was daarbij, net als de herrnhutterzending, het vruchtbaarst onder Creolen in Paramaribo (Vernooij 1998: 63-64). Sterker nog, hier begon de katholieke kerk steeds meer terrein te winnen op de evangelische broedergemeente. Zo bestond de Surinaamse populatie in 1879 uit 45.222 blanken en zwarten. Het koloniale verslag over dat jaar vermeldde 7.283 katholieken tegen 21.003 herrnhutters. In 1900 was de verhouding tussen katholieken en herrnhutters nog ongeveer hetzelfde (respectievelijk 12.777 en 28.027), maar een kleine veertig jaar later, in 1938, telde de katholieke kerk al bijna evenveel leden als de broedergemeente (respectievelijk 29.575 katholieken en 30.277 *anitri*). Bij de laatste volkstelling in 1980 waren de verhoudingen inmiddels omgekeerd en bestond het christelijk volksdeel in Suriname uit ongeveer 81.000 katholieken en 56.000

⁵¹ Volgens de laatste volkstelling in 1980 had de katholieke kerk 7.817 leden onder de *Busnenge*. Dat was ruim zes procent van de toenmalige totale *Busnenge* populatie. Ook hier is de katholieke kerk de broeder gemeente, met 6.924 leden, voorbijgestreefd (Vernooij 1996: 12).

herrnhutters (Van Lier 1971 [1949]: 213; *Vijfde algemene volks- en woningtelling 1980* Algemeen Bureau voor de Statistiek 1992).⁵²

Ondanks deze klinkende cijfers blijft een ambigue houding tegenover het christendom en zijn vertegenwoordigers als een rode draad door de Afrikaans-Surinaamse, Creoolse kerkgeschiedenis heenlopen en zegt kerklidmaatschap lang niet alles over christelijke beleving en religiositeit. “We hebben gedoopt, maar geen christenen gevormd” stelde pater Van Emstede eens in een verslag over zijn werkzaamheden halverwege de twintigste eeuw (in Vernooij 1998: 114). Hij was van mening dat zowel de katholieke kerk als de broedergemeente hooguit mensen aantrokken die van de kerk wilden eten en profiteren. Rijstchristenen waren het, die zich lieten bekeren omwille van mogelijk gewin (e.g. Vernooij 1998: 114, 117, 226). De kerken hadden dan ook nogal wat te bieden: onderwijs, internaten, wezen- en gezondheidszorg. Bovendien werden deze ‘liefdewerken’ vanaf de vroegste kersteningpogingen als effectief middel beschouwd om bekering te bevorderen en aandacht voor het evangelie te trekken, en boden de kerken maatschappelijke en emancipatoire mogelijkheden, hetgeen eveneens van invloed is geweest op motivaties, lidmaatschap en beleving van kerkelijke identiteit. Een instrumentalistische, pragmatische houding kenschetst kortom zowel bekeerlingen als bekeerders en heeft, zo zullen we hieronder zien, in belangrijke mate bijgedragen aan het gezicht en de positie van *anitri* en *lomsu*.

Rijstchristen, emancipatie en pragmatisch geloof

Een neger die kan lezen bezit daarmee een onberekenbare schat. Als hij verkocht wordt of overgeplaatst en geen onderwijs meer kan volgen, zal hij niet terugvallen tot het heidendom, want hij kan het voedsel voor het hart, het Nieuwe Testament, meenemen en hij kan het woord van God aan anderen meedelen.⁵³

Zowel de broedergemeente als de katholieke missie kenden een belangrijke plaats toe aan (lees)onderwijs in hun bekeringswerk. Hierbij werd het gebruik van Sranantongo aanvankelijk niet geschuwd. Hoewel de herrnhutters weinig vertrouwen hadden in de geschiktheid van deze taal – “een arme taal met weinig woorden” – werd het spoedig ingezet om de christelijke boodschap te verkondigen (Steinberg 1933: 99-101). Nieuw aangekomen zendelingen kregen speciaal les in het zogenoemde ‘negerengels’ (Lenders 1996: 104) en men ging al snel aan het werk om de eigen godsdienstige teksten te vertalen om als leermiddelen binnen het onderwijs te gebruiken (Steinberg 1933: 153; Lenders 1996: 263). De katholieke kerk volgde dit voorbeeld (zie e.g. Vernooij 1998: 97). Bijgevolg bleef onderwijs, dat voor een groot deel in handen

⁵² Hoewel zowel missie als zending actief zijn geweest in evangelisatie en bekering van de Aziatische populatie in Suriname, respectievelijk de Chinezen, Hindostanen en Javanen, zijn deze kersteningpogingen weinig succesvol geweest. Zo is nog geen vijf procent van de Hindostanen en Javanen overgegaan tot het christendom (Hoogbergen & Ramsodh 2002: 9). Het gros van de leden van beide kerken is derhalve van Afrikaans-Surinaamse afkomst, in het bijzonder Creools. Vernooij (1998: 216) geeft aan dat het aantal katholieken in Suriname overigens nog steeds groeit. In 1995 waren er, volgens zijn gegevens, 91.000 katholieken.

⁵³ *Berichten uit de Heiden-Wereld* 1830: 23 in Lenders 1996: 263.

van zending en missie was, tot ver in de negentiende eeuw beperkt tot het leren lezen uit de bijbel en het aanleren van christelijke liederen (*e.g.* Lenders 1996: 106).

Niet alleen had het meeste onderricht een duidelijke bekeringsstrekking, het vormde ook een belangrijk middel in de onderlinge strijd om zielen. Zo konden de herrnhutters moeilijk voldoen aan bepaalde gouvernementsvoorschriften, zoals onderwijs in het Nederlands gegeven door bevoegde leerkrachten. De missie bleek veel beter in staat om aan deze eisen tegemoet te komen en kon op die manier de concurrentie met herrnhutterzending aangaan, hetgeen in de jaren twintig van de twintigste eeuw zelfs ontaardde in een felle schoolstrijd. In protestantse kringen werd nadrukkelijk gewezen op het dreigend gevaar van verroomsing van de kolonie en er ontstond actie tegen katholieke scholen. Dit laatste mocht niet veel baten, want de missie ging haar eigen gang. Bovendien stonden de katholieke scholen hoog aangeschreven (Vernooij 1998: 96-97). Dit laatste had alles te maken met aanzien en kwaliteit, die het onderwijs van de ebg en katholieke kerk te bieden had. “Wij nemen onze leerkrachten uit het negervolk, terwijl het gouvernement de haren uitsluitend uit de lichtgekleurde, hollandsprekende bevolking kiest” verklaarde een ebg-preses eens het gebrekkige niveau van het herrnhutteronderwijs (in Lenders 1996: 366). De katholieke kerk, haar instituties en leden waren daarentegen, net als gouvernementsinstellingen, “meer overheellend naar de mensen van stand, naar de lichtgekleurden, naar de rijkeren” (Vernooij 1998: 224). In een sterk gesegregerde samenleving, waar kleur en status tot ver in de twintigste eeuw nauw verbonden waren met elkaar, was dit niet zonder gevolgen. Lidmaatschap van de katholieke gemeente en/of van haar instituten, zoals de katholieke scholen, was zeker voor veel Creolen een middel tot aanzien en eventuele stijging op de maatschappelijke ladder. Hierdoor oefende de katholieke gemeente een paradoxale aantrekkingskracht uit op met name personen uit de donkergekleurde volksklasse, die zich tegelijkertijd aangelokt en achtergesteld voelden door deze kerk aan haar instellingen. De gevolgen hiervan zijn nog steeds merkbaar, getuige onderstaande ‘bekentenis’ van een van mijn wat oudere informanten:

[...] er zijn veel zwarte katholieken die op de één of andere manier een trauma hebben overgehouden aan hun schoolperiode op de katholieke school. Een heel goede vriend van mij [...] heeft er ábsoluut een trauma aan overgehouden. Die kan fulmineren tegen wat hij daar heeft ervaren als absolute discriminatie [...] althans de Paulusschool waar hij zat [...] Als je nu op straat loopt, bijvoorbeeld, en je ziet zwarte meisjes in een uniform van de [katholieke] Louiseschool, sommige mensen zeggen dan tegen je van nou, d'r is veel veranderd, en ik moet toegeven, ik zeg het heel voorzichtig [...] het is werkelijk zo dat toen ik op school zat, herinner ik mij, zag je weinig zwarte meisjes met [katholiek uniform...]

In het binnenland, waar de stadse standenmaatschappij op grote afstand was, speelden zaken als kleur, status en discriminatie bij bijvoorbeeld schoolkeuze of kerklidmaatschap veel minder een rol, noch geloofsovertuiging vormde altijd de motivatie voor de aanwezigheid van een bepaalde kerk of één van haar instituties. Utilistische overwegingen, waarbij soms handig ingespeeld werd en wordt op de competitie tussen ebg en katholieke kerk, vormen niet zelden

de verklaring voor katholieke- of herrnhuttervestiging. Pater Vernooij kent legio (recente) voorbeelden:

Dus bijvoorbeeld Pkin Slee daar is een rk-school. Het dorp is niet rk hoor, dus het is gewoon, laten we zeggen, heidens, maar d'r is een rk-school... De mensen vroegen om een school en die broedergemeente eist natuurlijk van ja, we gaan niet zomaar een school zetten, d'r moeten wat bekeringstoestanden zijn of een kerk moet er bij zijn. Nou, dus die broedergemeente weigerde en toen zijn ze bij de rk aanbeland en die wilden natuurlijk wel [...] Langetabbetje, grote ruzies gehad, drie internaten waren d'r... En die Bosnegers die wisten natuurlijk ook van die strijd tussen rk en ebg en die wisten ook: jongens, als we rk worden, dan krijgen we dit en dat, en als we ebg blijven niet [...] het is dus gewoon, ja, politiek en toevalligheid.⁵⁴

Ook binnen de gezondheidszorg hebben bovenstaande ontwikkelingen en overwegingen een rol gespeeld. Zending en missie waren bijzonder actief betrokken bij de ziekenzorg en evenals het onderwijs diende ook deze zorg het bekeringswerk. “Met het toedienen van medicijnen kon tegelijkertijd een troostend woord van God aan de zieken worden gebracht”, aldus Lenders (1996: 106). Zeker achttiende- en negentiende eeuwse zendelingen, die vaak een gebrekige medische kennis hadden en weinig geneesmiddelen tot hun beschikking, richtten zich op zielzorg, waarbij de nadruk op de christelijke heilsboodschap lag. Lenders (1996: 271) beschrijft hoe zendelingen vooral succes boekten bij stervenden. De herrnhutterbroeders wisten met name hen duidelijk te maken dat zij zonder bekering tot het christendom voorgoed verloren zouden gaan. Dit was vaak voldoende om deze ‘heidenen’ op hun sterfbed tot inkeer te brengen en zich te laten dopen. Zij konden dan rekenen op een plaats in het hiernamaals en/of wisten zich in ieder geval verzekerd van een mooie *anitriberi* (herrnhutterbegravenis), alsmede een rustplaats op gewijde broedergemeentegrond.

De zendelingen werden in hun werk veelal bijgestaan door *dinari*, bekeerde en gedoopte helpers of dienaren die zich vaak in kleine groepen bekommerden om de zielzorg van hun gemeenteleden. Deze *dinari* namen veelal uit eigen beweging talrijke initiatieven en hun aantal groeide snel. Zo werden er zang- en gebedsgroepen opgericht, werd er in 1836 een weduwen- en wezenkas in het leven geroepen en kwam reeds in 1844 het eerste zieken- en begrafenisfonds tot stand (Steinberg 1933: 114, 138; Lenders 1996: 273-274). Er zouden vele initiatieven en fondsen volgen, waarvan enkelen nog steeds, zij het veelal symbolisch, functioneren. Met name in de stad oefenden de (ere)functies van *dinari* een grote aantrekkingskracht uit op vooral oudere vrouwen, die in de rol van *dinari* “gelegitimeerde mogelijkheden [vonden om] elkaar regelmatig te ontmoeten en initiatieven te ontplooien, om elkaar te helpen en ondersteunen” (Lenders 1996: 273). Lenders (1996: 272-274) geeft deze functies zelfs als belangrijkste reden voor het grote aantal vrouwen binnen *anitri*. *Dinari* werden en worden zeer gewaardeerd en hebben tegenwoordig nog steeds een belangrijke plaats in de Creoolse (kerkelijk) gemeenschap. Met name *dinari* die georganiseerd zijn in zogenoemde lijkbewassers- of afleggersverenigingen en zich ontfermen over het lichaam en de zielsrust van overledenen,

⁵⁴ Pkin Slee is een Saramakadorp aan de Boven-Surinamerivier. Langetabbetje (Langatabaki) is een Ndyukadorp aan de Marowijnrivier.

kwijten zich onverminderd van een belangrijke taak. In de volgende hoofdstukken zullen we nog uitgebreid kennis met hen maken.

Gedurende de negentiende- en twintigste eeuw professionaliseerde de ebg haar ziekenzorg en breidde haar taken uit door bijvoorbeeld de oprichting van een armenhuis, een opvangtehuis voor minvermogene zieken en ouden van dagen en een eigen ziekenhuis, het Diakonessen Ziekenhuis (1962). Langzamerhand kon de broedergemeente een voorzieningenpakket presenteren, dat bestond uit een vrijwel kosteloze en kwalitatief redelijke gezondheidszorg, ‘oudedagsvoorzieningen’, een begrafenis en behoorlijk ruime ontplooiingsmogelijkheden voor dienaren binnen de gemeente. Eén en ander garandeerde (potentiële) bekeerlingen tot op zekere hoogte een veilige, verzekerde en gerespecteerde plaats binnen een zorgzame gemeente, hetgeen op zijn minst een impuls kon zijn voor toetreding tot de herrnhutterkerk. Medische zending, immer actief in het binnenland, heeft de ebg kortom geen windereen gelegd. Anno nu vormt de broedergemeente nog steeds een betrokken gemeenschap, die een keur aan kerkgerelateerde en buitenkerkelijke instituties of activiteiten, ook op het gebied van sociaal-economische ontwikkeling en ontspanning, te bieden heeft.

Uiteraard hebben de herrnhutters hun ‘monopoliepositie’ op het gebied van gezondheidszorg allang verloren. De Surinaamse staat heeft in de loop der tijd de verantwoordelijkheid voor tal van ‘liefdewerken’ op zich genomen, terwijl ook de katholieke kerk zich op dit terrein steeds meer op de voorgrond drong. Met name door de zorg voor *boasi*-patiënten (leprapatiënten) wisten de katholieken zich flink te profileren (zie *e.g.* Steinberg 1933: 174-175; Lenders 1996: 371-375; Vernooij 1998: 72). Katholieke ziekenzorg ging evenwel regelmatig gepaard met publiek gekrakeel en in plaats van te integreren in de calvinistische samenleving, die sterk verdeeld was over de positie van de katholieken, werd de kerk gedwongen om eigen instituties op te richten. Een opgave waar de katholieke gemeente vooral baat bij leek te hebben. Ze wilde zichzelf immers “groot en omvangrijk” maken (Vernooij 1998: 77). In 1916 werd het eigen Sint Vincentius Ziekenhuis ingezegend. Naast de verpleging van melaatsen en andere zieken, waren de katholieken bovendien actief in de wezenzorg en hadden ze een eigen ziekenfonds. Daarnaast ontwikkelde de katholieke kerk in de loop van de twintigste eeuw allerlei initiatieven op sociaal-economisch vlak, van begrafenis- en spaarverenigingen tot ontwikkelingwerk en werkgelegenheidsprojecten (zie *e.g.* Vernooij 1998: 83-88, 111, 132-134), hierbij werden voor het binnenland speciale stappen ondernomen (zie Vernooij 1996: 104-106, 141; Vernooij 1998: 149-150, 206-207). Het waren uiteraard ook deze initiatieven die de katholieke kerk een attractieve kerk maakten. Mensen wilden er graag bij horen, in de hoop een graantje mee te kunnen pikken van het ‘rijke roomse leven’ of op zijn minst de status die daar bij hoorde. Net als de broedergemeente is de katholieke kerk tegenwoordig nog steeds actief op vele sociaal-economische terreinen.

Door zich sterk te profileren op het gebied van onderwijs, gezondheidszorg en sociaal-economische ontwikkeling heeft de katholieke kerk de nodige leden aan zich weten te binden. Hierbij had de rijke katholieke gemeente, na een moeizame start, het voordeel dat zij meestal

voldoende middelen ter beschikking had, hetgeen de uitstraling van weelde en ‘het goede leven’ alleen maar versterkte en haar aantrekkelijkheid vergrootte. Nog steeds staan bepaalde katholieke voorzieningen, zoals het Sint Vincentius Ziekenhuis, zeer goed bekend.⁵⁵ In combinatie met de eerdergenoemde mildere houding tegenover bekeerlingen, bijvoorbeeld ten aanzien van monogamie, echtelijke trouw en seksualiteit, heeft de katholieke kerk steeds meer terrein weten te winnen op de broedergemeente. Ook de rijkdom aan ceremonieel, rituelen en roomse pracht en praal heeft bijgedragen aan de populariteit van de katholieke kerk. Verschillende experts op het gebied van de Surinaamse kerkgeschiedenis refereren aan deze (uiterlijke) bekeringen van de katholieke kerk en het gebrek hieraan bij de “sobere protestantse kerken” (Vernooij 1998: 225). De socioloog Jap-A-Joe drukt het simpelweg als volgt uit:

Het [is] leuker om een katholiek te zijn, ik bedoel, het is mooier [...] er is eigenlijk niks aan om in die saaie ebg-kerk te zitten.

Verder blijken mensen ook te kiezen voor het katholicisme om zich, in de woorden van Vernooij (1998: 225), van de “oude eigen tradities” los te kunnen maken:

Zo is het momenteel in het bosland nog al eens het geval dat mensen, op latere leeftijd, voor het christendom en dan voor de katholieke Gemeente kiezen om de familie bij overlijden te behoeden voor alle verplichte activiteiten in verband met begrafenissen en rouw, waar nogal wat geld in gaat zitten.

In het komende deel zullen we zien wat die verplichtingen zoal inhouden, hoe de kerk een alternatief kan bieden en dat zeker rondom de dood een dergelijke vorm van ‘pragmatisch geloof’ te bespeuren valt.

Blakaman kerki & identificatie

Vreemdgenoeg is de katholieke kerk, ondanks al haar ‘voordelen’ en omvang, niet uitgegroeid tot de volkskerk die de ebg is of pretendeert te zijn. Een belangrijke reden hiervoor is dat de katholieke kerk en haar instituties lange tijd een te Nederlands karakter hebben gehad en volgens niet weinigen nog steeds hebben. Dit komt duidelijk tot uiting in bijvoorbeeld personeelsbestand⁵⁶, gebruik van taal en invulling van de liturgie (e.g. Vernooij 1998: 89, 99-100).

⁵⁵ Saillant detail is wellicht dat ‘het Vincentius’ daardoor wel beschouwd wordt als een eliteziekenhuis, dat er discriminerende praktijken op na zou houden. Zo zou het hospitaal een arme, onooglijke aids-patiënt de toegang geweigerd hebben, wist een medewerkster me te vertellen. Ook het Academisch Ziekenhuis is overigens vrij recentelijk beticht van ‘hulpweigering’ aan een aids-patiënt, waarop deze overleden zou zijn (zie de artikels ‘Aids-patiënt sterft na ‘hulpweigering’ AZP: ‘Wij behandelen geen aidspatiënten’ en ‘AZP tilt zwaar aan kwestie overleden aidspatiënt’ in *De Ware Tijd* van 9 en 10 maart 2006).

⁵⁶ Daar waar de ebg ongeveer bij aanvang van zending al gebruik maakte van ‘eigen’ bekeerlingen (Steinberg 1933:113) en Creoolse gemeentelieden opleidde tot evangelist en *masra* of *leriman* (leermeesters, onderwijzers), bleef de katholieke kerk in haar activiteiten sterk steunen op Nederlandse medewerkers. Al in de achttiende eeuw kan er gesproken worden van een ‘zwarte elite’ binnen de ebg (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001; persoonlijke mededeling Jap-A-Joe). Ter vergelijking, binnen de katholieke kerk zou het tot 1956 duren voordat er een Surinaamse priester ingezegend zou worden. Het was de enige Surinaamse priester naast ongeveer zestig Nederlandse paters (Vernooij 1998: 120-121). Pas vanaf eind jaren zestig van de twintigste eeuw zou het aantal

We zullen verderop zien dat deze zogenoemde *P'tata* (Nederlandse) benadering bij katholieke uitvaartdiensten tot de nodige fricties kan leiden. In het algemeen impliceerde het katholicisme in Suriname tot ver in de twintigste eeuw vooral een Nederlandse vorming, hetgeen onder meer merkbaar is bij personen die opgegroeid zijn binnen streng katholieke gezinnen of katholieke internaten en dito onderwijs hebben genoten. Zij zijn vaak onbekend met de Creoolse *kulturu*, die zich letterlijk buiten hun leefwereld afspeelde. Dit werkt een zekere vervreemding in de hand, maar resulteert niet per definitie in negatieve ondervindingen, zoals Tante Josje me kenbaar maakte. Deze bejaarde Creoolse dame (geboren in 1913) gaf aan nooit veel begrepen te hebben van de *dede oso*, rouwbijeenkomsten, die in haar familiekring plaatsvonden. Na het overlijden van haar ouders werd ze op jonge leeftijd bij de *soeurs* (de zusters Franciscanessen van Roosendaal) ondergebracht, die een internaat leidden aan de Gravenstraat in het centrum van Paramaribo, alwaar ze tot haar achttiende levensjaar heeft gewoond en onderwezen is. Na haar vertrek is ze altijd “dichtbij de Roosendalers gebleven”, zoals ze het zelf zegt. Ze heeft handwerkles gegeven aan leerlingen van een katholieke school en was actief binnen de katholieke jeugdvereniging. Ten tijde van onze gesprekken sleet ze met veel plezier haar oude dag binnen het Fatima Oord, het katholieke bejaardentehuis eveneens aan de Gravenstraat, en vertelde ze me onder andere het volgende:

TJ: Bij de Roosendalers aan de Gravenstraat... daar heb ik mijn opvoeding genoten [...] en mijn contacten waren altijd met de paters... Dus echt wat er buiten gebeurde... cultuur... kan ik echt niet... ik weet niet, ik ben meer Hollands grootgebracht [...]

YP: En nadien, vond u het erg dat u vooral Nederlandse vormen kende en al die andere cultuurdingen eigenlijk niet zoveel van wist?

TJ: Neeneenee... en ik voelde er ook niet voor. Ik was juist blij dat ik kon... bijvoorbeeld, als ze [paters] met iets begonnen, kon ik altijd meepraten [...] Dus echt cultuur... Toen ik buiten kwam... ik keek zelf vreemd op wanneer ze *dede oso* met dingen enzo... eten geven, gingen doen. Ik zag er altijd tegen op, omdat ik het niet... ik ben niet groot gebracht daarmee...

Binnen de broedergemeente was en is de Nederlandse stempel minder sterk, onder meer omdat de ebg voor arbeidskrachten, onderwijs en zendingswerk meer putte uit het ‘negervolk’. Hierdoor had de gemeente al snel een ‘volks’ imago, met ‘eigen’ mensen in en om de kerk. Bovendien staat *anitri* in tegenstelling tot *lomsu* bij uitstek bekend als een slavenkerk, hetgeen voor veel christelijke Creolen, herrnhutters én katholieken, nog steeds een belangrijk onderscheid vormt. Eén van mijn *dinari*-informanten verwoordde het als volgt:

De katholieken hebben niet gevochten tegen die slavernij. De ebg'ers zijn speciaal gekomen daarvoor [...] Je kan merken dat mensen, die zitten in die andere kerken, lutherse kerk, hervormde, de katholieke kerk, die mochten geen, die hebben niet gevochten [...] Toen ze [de herrnhutters] hier kwamen... kwamen ze niet voor de blanken en voor de vooraanstaande mensen. Er werd een negerkerk gesticht, een negerkerk, en de blanken mochten er mee, erin gaan, indien zij náást die mensen op dezelfde rij zouden gaan zitten.

Nederlandse missionarissen (priesters, fraters en zusters) in katholieke instellingen gaan afnemen (zie Vernooij 1998: 214-215).

De katholieke kerk is in de ogen van veel van mijn informanten daarom wel een Creolenkerk geworden, maar nooit een echte *blakaman kerki*. Dit wil niet zeggen dat er geen overeenkomsten zijn tussen beide kerken. Integendeel. De katholieke kerk mag dan ‘witter’ of ‘lichtgekleurder’ zijn, maar had zo’n honderd jaar ná de komst van de eerste moravische zendelingen wel te maken met een christendom, dat zich al genesteld had en een duidelijke herrnhutter-signatuur droeg. Mensen die zich, om welke reden dan ook, bekeerden tot het katholicisme namen vaak bepaalde *anitri*-tradities mee, niet in de laatste plaats op het gebied van doodscultuur. Zo wordt de *anitriberi* (herrnhutterbegravenis), die geheel in het wit wordt uitgevoerd, nog steeds beschouwd als de enige ‘echte traditionele’ Creoolse uitvaart, ook binnen de katholieke gemeente. Samen met het feit dat het Nederlands katholicisme, in vergelijking met de barokke Spaans/Portugese varianten in Zuid-Amerika, toch al een tamelijk sobere insteek had, heeft dit geresulteerd in een soort ‘verherrnhutterd katholicisme’ (persoonlijke mededeling Jap-A-Joe) of *Moravianised Catholicism* (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 200). Op affiniteit met de strijd voor onderdrukte slaven en volksgerichtheid mogen katholieken echter nog steeds geen aanspraak maken. Dat blijft in de beleving van veel Creoolse christenen exclusief ebg-terrein.

Toch geven verscheidene studies aan dat (ook) de broedergemeente zich nooit actief verzet heeft tegen de slavernij en in sommige gevallen eerder heeft meegewerkt aan de bevestiging van het koloniale gezag en zijn systeem van uitbuiting (e.g. Steinberg 1933; Van Raalte 1973; Jones 1981; Lenders 1996). Pas later, veel later heeft de ebg werkelijk een rol gespeeld in emancipatoire aanspraken van het Creoolse volksdeel. We zijn dan aangekomen bij een laatste geval dat toont hoe ‘geloof’ of een religieus instituut kan dienen als vehikel voor een ander, ‘hogere’ doel. Het betreft hier de Creoolse strijd om erkenning en eigenheid die, zoals we gezien hebben in het voorgaande hoofdstuk, in de jaren vijftig en zestig van de vorige eeuw in gang is gezet. De herrnhutterkerk heeft hierbij een prominente rol gespeeld of, nog sterker, zoals kenner Jap-A-Joe beweert tijdens één van onze gesprekken in het ebg-kerkkantoor bij de *mamakerki* (‘moederkerk’ in het centrum van de stad):

De emancipatie van de zwarte mensen hier in dit land is hier gebeurd en niet dáár aan de Gravenstraat [alwaar de katholieke kerk haar hoofdgebouwen heeft]!

De broedergemeente en haar (onderwijs)instituten vormden één van de weinige plaatsen, waar met name ‘zwarte Creolen’ door opwaartse mobiliteit respect konden afdwingen en hun stem konden laten horen (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 201; Van Raalte 1973: 97).⁵⁷ “De mondigheid in de gemeente zou een springplank [...] worden naar de mondigheid in de

⁵⁷ In navolging van Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij (2001) spreek ik hier nadrukkelijk van ‘zwarte Creolen’, omdat de ‘lichtergekleurden’ meer mogelijkheden hadden en veelal betere posities innamen binnen de Surinaamse samenleving. Zij voelden derhalve niet of minder de drang om zich binnen de broedergemeente te profileren. De *Busnenge* hebben geen rol van betekenis gespeeld in deze strijd. Hoewel huidskleur en klasse een duidelijk verband kennen, wil het, in weerwil van de mythe, overigens niet zeggen dat alle ‘zwarte herrnhutters’ uit de volksklasse afkomstig waren – vandaar ook de term ‘zwarte elite’.

staat en maatschappij” constateert Van Raalte (1973: 97), waarbij met name een ‘zwarte elite’ van onderwijzers, predikanten en ouderlingen uiting gaf aan gevoelens van onvrede over sociale ongelijkheid en ‘raciale’ discriminatie binnen kerk en samenleving.⁵⁸ Langzamerhand dwongen ‘zwarte Creolen’ hun medezeggenschap af en kregen ze steeds meer vat op besluitvorming binnen de gemeente (zie Steinberg 1933: 182-183; Van Raalte 1973: 202; Jones 1981: 133-134; Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 202-204). Vanuit de kerk greep een deel van die elite halverwege de twintigste eeuw vervolgens de macht binnen de Creoolse Nationale Partij Suriname (NPS) (zie Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 208; Dew 1978: 103-109; Jap-A-Joe 1988; Ramsodh 2001; Marshall 2003; PP.). Zo hadden deze Creolen nu ook een politiek instrument in handen om invloed uit te oefenen op staat en samenleving, waarbij niet zelden het Creoolse emancipatoire belang en (cultuur)nationalisme werden gediend. In 1960 werd bijvoorbeeld *keti koti*, de herdenking van de afschaffing van de slavernij, tot nationale feestdag verklaard. In 1971 werd de gewraakte wet die afgoderij en daarmee allerlei wintirituelen strafbaar stelde, afgeschaft (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 208).⁵⁹

Door deze historie speelt religie een aanzienlijke rol in het Surinaamse politieke, publieke leven en is *anitri* nog steeds duidelijk aanwezig binnen een partij als de NPS: men zingt tijdens bijeenkomsten herrnhuttergezangen uit het *singibuku* en er worden diensten gehouden rondom speciale gelegenheden. Zo was er na de verkiezingen in 2000 en de installatie van de nieuwe regering, waarvan de NPS onderdeel vormde, een speciale dankdienst op *Grun Dyari* (het partijcentrum van de NPS). De nieuwe NPS-president, Ronald Venetiaan, werd bovendien na zijn installatie op het presidentiële paleis gezegend door een broedergemeente dominee.⁶⁰ De theoloog en dominee Jones (1981: 98-100) spreekt in deze over een duidelijke correlatie tussen religie, etniciteit en politiek, en ik zou daar klasse aan toe willen voegen. De NPS wordt door velen ervaren als een *volks*partij, die uit een *volks*kerk is voortgekomen of daar in ieder geval sterke affiniteit mee heeft. Vice versa wordt de broedergemeente als *volks*kerk beschouwd, omdat zij door haar verbondenheid met de NPS wordt geassocieerd met de emancipatie van met name ‘zwarte Creolen’, ofwel de zogenoemde *volks*creolen. Deze verwevenheid van politiek, religie en cultuur is tot op begraafplaatsen te herkennen. Sommige begrafenisnissen, zullen we in hoofdstuk 11 nog zien, hebben bijvoorbeeld erg veel weg van een verkiezingscampagne of partijpolitieke manifestatie (zie ook Van der Pijl 2006). We kunnen hier

⁵⁸ De uitspraak “Zuerst muß unser Volk in der Kirche zur Geltung kommen, dann wird es auch im Staat Einfluß gewinnen”, die al in 1884 opgetekend werd, toont dat dit besef al vroeg aanwezig was binnen de ebg (zie Van Raalte 1973: 97; Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001).

⁵⁹ In 1878 werd afgoderij strafbaar gesteld. Wat precies onder afgoderij werd verstaan, was niet duidelijk omgeschreven, maar duidde op “allerlei handelingen van Afrikaanse oorsprong, die dienden om geesten gunstig te stemmen of te bezweren en die nogal eens tot misdaden aanleiding gaven” (Bruijning & Voorhoeve 1977: 16). Ook in het Wetboek van Strafrecht van 1916 werd afgoderij als strafbaar feit opgenomen. Ondanks de wat omfloerste omschrijving staat de wet bekend als ‘het verbod op winti’. Toen in 1971 de wet bij landsverordening geschrapt werd, sprak de Memorie van Toelichting op dit stuk over discriminatie op godsdienstig gebied (Jones 1981: 30).

⁶⁰ Terwijl Venetiaan, als één van de weinige NPS-kopstukken, katholiek is. Hieruit blijkt de verbondenheid van de volkscreoolse NPS met de broedergemeente. Later of bij andere ministers hebben er overigens ook nog op verschillende plaatsen *wasj* plaatsgevonden door wintispecialisten.

mijns inziens spreken van een politiek-religieus syncretisme (*cf.* Jones 1981: 99), waarin naast de in de inleiding van dit hoofdstuk genoemde elementen als vertoog, *agency* en macht, vooral identificatie een belangrijke rol speelt.

Door haar emancipatoire voortrekkersrol heeft de kerk, paradoxaal genoeg, ook steeds meer aan belang ingeboet. Toen eenmaal de stap naar het politieke en publieke domein was gezet, was de kerk niet langer meer nodig als instrument voor opwaartse mobiliteit en/of aanzien (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 208). Bovendien ging de toegenomen mondigheid ook gepaard met een groeiende kritiek op de religieuze instituten zélf. Kopstukken binnen de Creoolse nationalistische beweging stonden lang niet altijd even welwillend tegenover de kerk en vooral vanuit literaire hoek had het kerkelijk gezag flink wat protest te verduren (zie Loswijk 1979; Jones 1981: 77-94). Inmiddels welbekende personen als Papa Koenders en Trefossa bekritiseerden bijvoorbeeld het taalbeleid van de ebg, dat of te Nederlands was (onderwijs) of bestond uit een gemankeerd ‘Negerengels’ (kerktaal), gericht op zielenwinst voor het Lam. Bovenal verzetten zij zich tegen de gepredikte nederigheid en *holi pasiensi* (lijdzaamheid). Latere dichters, zoals Jozef Slagveer, René Mungra en Dobru, gingen nog een stap verder. Zij stelden vooral de spanning tussen het christendom als het enige, ware geloof en de verdrukte wintibeleving aan de kaak (*e.g.* Dobru 1969). Hierbij was de kritiek vooral gericht op het instituut kerk en haar gezagsdragers, die geen of nauwelijks ruimte toelieten aan de ‘eigen dingen’, en was het streven om het christelijk geloof te ontdoen van haar “Europees gewaad” (Jones 1981: 92).

Deze Creoolse nationalisten ambieerden vooral een Creools of Afrikaans-Surinaams christendom en een ‘eigen’ kerkelijke cultuur. Ze zouden hiermee de ‘surinamisering’ of ‘creolisering’ van de traditionele christelijke kerken initiëren, waardoor de *négritude*-gedachte en een zwarte theologie langzamerhand aan invloed konden winnen. We zullen echter zien dat deze strijd nog lang niet beslecht is. Veel kerkelijke leiders traden bovengenoemd streven met argusogen tegemoet. In weerwil van pogingen van allerlei wintispecialisten, die steeds vaker de complementariteit van winti en christendom benadrukken, pakken maar weinig kerkelijke gezagsdragers, geestelijken en theologen de wens en uitdaging van syncretisering aan (*cf.* Sankeralli 1995; Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 209).⁶¹ Dit neemt niet weg dat de afhankelijkheid van de kerken door ‘de zoektocht naar respect’ (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001) steeds kleiner is geworden. De christelijke bolwerken van weleer worden steeds vaker gedwongen een stapje terug te doen. De introductie van het pentecostalisme en de opkomst van allerlei evangelisch charismatische bewegingen in Suriname heeft hun eens geprivilegieerde positie nog verder verzwakt. Met de komst van nieuwe christelijke stromingen werd het religieus aanbod vergroot, waardoor niet weinigen in hun keuzevrijheid en spirituele ‘eigen-

⁶¹ Van Lier (1983) brengt bijvoorbeeld een aantal wintispecialisten ten tonele die nadrukkelijk wijzen op de complementariteit van winti en christendom. Het materiaal voor deze publicatie is afkomstig van interviews met zeven *bonuman*, die al in 1949 plaatsvonden. Er zijn overigens enkele Surinaamse theologen te noemen, die zich wel richten op de relaties tussen winti en christendom, te weten Zeeuik, Kent, Loswijk, Zamuel en Jones.

heid' werden en worden bevestigd. De traditionele kerken zijn niet langer meer de enige spelers op de christelijke markt, hetgeen aanzet heeft gevormd tot een vrijere religiositeit of ongedwongen eclecticisme.

Religieus eclecticisme

De oudere kerken krijgen in de nieuwere groepen de onbetaalde rekening van haar geschiedenis gepresenteerd [...] (Vernooij 1986-1987: 33).

Door de tijd heen heeft Suriname meerdere 'zwarte profeten' gekend (zie *e.g.* Van der Linde 1956; Voorhoeve & Van Renselaar 1962; Jones 1981; Vernooij 1986-1987; Thoden van Velzen & Van Wetering 1988; Price 1990; Zamuel 1994; De Beet 1995). Hoewel zij hun sporen hebben nagelaten, boden hun profetische bewegingen maar een beperkt alternatief voor de traditionele protestantse en katholieke kerken. Zelfs de Creoolse predikers Rier en de gebroeders Rijts, die respectievelijk eind negentiende en begin twintigste eeuw vanuit het evangelie hun eigen 'negerkerken' stichtten, waren ondanks hun protesten niet opgewassen tegen de gevestigde 'witte kerken' (Van Lier 1971 [1949]: 211; Jones 1981: 72-75; Vernooij 1986-1987: 26-27). Met de komst van de eerste pentecostalistische gemeenten veranderde de christelijke kaart van Suriname echter aanzienlijk.⁶² Het is vooral de Nederlander Karel Hoekendijk, die in 1961 met zijn beweging Stromen van Kracht heel wat los heeft gemaakt. Sterker nog, 'Vader Karel' heeft aan het begin gestaan van een explosie van nieuwe bewegingen, groepen en afdelingen, die nu bekend staan onder overkoepelende benamingen als volle evangelie- of pinkstergemeenten.

De ontwikkelingen in Suriname vallen min of meer samen met de wereldwijde verspreiding en populariteit van het pentecostalisme, dat een nieuw type kerk en christelijk leven voorstaat en zijn wortels heeft in het narratief over Pinksteren.⁶³ Dit pentecostalisme is in korte tijd uitgegroeid tot een bijzonder complexe beweging, waarin een bijbels symbolisch fenomeen wordt gecombineerd met moderne communicatievormen en mondiale expansie (César 2001: 22). Als zodanig vormt het een uitgesproken voorbeeld van de paradoxale spanning tussen verscheidenheid en uniformiteit, die zo kenmerkend is voor veelbesproken pro-

⁶² Hiervoor hadden de african methodist episcopal church, de evangelische methodisten gemeente, het leger des heils en de wesleyaanse gemeente zich al gevestigd in Suriname (zie Jabini 2000). Afgezien van het leger des heils met een redelijk aantal koninkrijkszalen, nemen deze kerken echter een tamelijk onopvallende plaats in de Surinaamse christelijke samenleving.

⁶³ "En toen de Pinksterdag aanbrak, waren allen tezamen bijeen. En eensklaps kwam er uit de hemel een geluid als van een geweldige windvlaag en vulde het gehele huis, waar zij gezeten waren; en er vertoonden zich aan hen tongen als vuur, die zich verdeelden, en het zette zich op ieder van hen; en zij werden allen vervuld met de Heilige Geest en begonnen met andere tongen te spreken, zoals de Geest het hun gaf uit te spreken." (Handelingen 2: 1-4 in een uitgave van het Nederlands Bijbelgenootschap 1982 [1951]). De pentecostalistische beweging ontstaat naar aanleiding van een herbeleving van deze gebeurtenis begin twintigste eeuw in een huis in Los Angeles, California. De aanwezigen aldaar wierpen zich op als hernieuwde getuigen van Christus, zoals door Hem verhaald in Handelingen 1: 8 ("maar gij zult kracht ontvangen, wanneer de heilige Geest over u komt, en gij zult mijn getuigen zijn te Jeruzalem en in geheel Judea en Samaria en tot het uiterste der aarde.") waarna de beweging zich binnen enkele decennia verspreidt over de gehele wereld (zie *e.g.* César 2001).

cessen als transnationalisme en mondialisering (e.g. Corten & Marshall-Fratani 2001; Meyer 1998; Robbins 2004). Dit laatste betekent onder meer dat er ondanks de vele lokale variaties toch een aantal algemene karakteristieken is aan te wijzen (Droogers 2001: 45-46), zoals de centrale plaats en werking van de Heilige Geest, die ervaren wordt in wondergaven, genezing, spreken in tongen (*glossolalia*) en profetie. Deze ervaringen en gaven (*charismata*) hebben, vervolgens, het menselijk lichaam als hun locus en liggen idealiter in het bereik van alle bekeerde en gedoopte gelovigen. De bekeringservaring zelf vormt eveneens een belangrijk kenmerk. Voor velen is bekering een bijzonder persoonlijke, emotionele gebeurtenis, die dikwijls als keerpunt in het leven ervaren wordt. De levensgeschiedenis van bekeerlingen wordt daarom vaak gescheiden in een periode vóór en een periode ná bekering (cf. Versteeg 2001), hetgeen in zekere zin samenvalt met een uitgesproken dualistisch wereldbeeld, dat tevens typerend is voor de pentecostalistische beweging. Volgens dit beeld is de wereld gescheiden in twee delen: dat van God en zijn gelovigen en dat van de duivel en zijn volgers. De bekeerling beweegt zich van deze tweede wereld naar de eerste en voelt zich bevrijd van het kwade, duistere leven vol zonden. Bekering maakt het leven van de nieuwe gelovigen bovendien vaak een stuk transparanter en begrijpelijker. Er wordt daarom ook regelmatig een therapeutische waarde toegekend aan het dualistische (simplistische) wereldbeeld, waarvan veel bekeerlingen vaak zoveel mogelijk anderen willen overtuigen. Ze willen hun 'rijke' inzichten niet voor zichzelf houden en er is dan ook sprake van een zekere narratieve dwang om hun ervaringen en 'het goede nieuws' over te brengen op anderen. Hierdoor wordt, tenslotte, proselitisme, ofwel een opdringerige bekeringsijver, ook vaak als kenmerk van pentecostalistische bewegingen beschouwd.

Binnen de Surinaamse context vinden we deze karakteristieken in meer of mindere mate terug. Dit wil echter niet zeggen dat we (al) kunnen spreken van een duidelijk gevestigde 'kerk' of stroming. De 'nieuwe religie' wordt in Suriname namelijk ook gekenmerkt door een behoorlijke dynamiek en grilligheid. Ik prefereer daarom de benaming evangelisch charismatische bewegingen als containerterm.⁶⁴ Deze term verwijst dan naar jonge, vaak weinig geïnstitutionaliseerde groeperingen die vanuit het evangelie (het leven en de leer van Jezus), via ervaring en gaven dóór de Heilige Geest de christelijke religie en spiritualiteit belijden en praktiseren. Dit laatste gaat vaak gepaard met een hoge dosis persoonlijke emotie en een intense fysieke beleving (cf. Csordas 1994a, 1994b). Met deze persoonlijke benadering wijken de evangelisch charismatische bewegingen behoorlijk af van de gevestigde traditionele kerken, hetgeen een deel van hun aantrekkingskracht kan verklaren en in ieder geval Hoekendijks Stromen van Kracht de nodige populariteit bezorgde. Tezamen met zaken als handoplegging, geestuitdrijving, gebedsgenezing, massale zang, huis-aan-huis-bezoek en een goed gebruik van com-

⁶⁴ De term nieuwe religieuze bewegingen is mijns inziens te breed, daar zij ook de eerder genoemde christelijke groeperingen omvat. Volle evangelie- en pinkstergemeenten betreffen in Suriname twee gescheiden stromingen en zijn daardoor minder geschikt als containerterm. Het begrip bewegingen wil bovendien aangeven dat veel van de bedoelde denominaties (nog) geen definitieve institutie hebben en daarom intern en onderling voortdurend in beweging zijn (cf. Vernooij 1986-1987: 26).

municatiemiddelen leidde zijn inspanningen in 1961 tot een succesvolle evangelisatiecampagne (zie Hoekendijk 1962), die veel mensen de oude kerken liet verlaten (Vernooij 1986-1987: 28). Het enthousiasme van de bevolking stemde Hoekendijk, die een grote religieuze honger constateerde in Suriname, lyrisch en hoopvol, maar stuitte ook op onbegrip en protest. Met name Hoekendijks werkwijze leidde tot kritiek en zelfs actie. Zo heeft de toenmalige dominee van de hervormde gemeente, dominee Paap, getracht de predikant Hoekendijk en zijn gevolg weg te krijgen en met succes. Al in maart 1962 bepaalde procureur-generaal Pos dat ‘Vader Hoekendijk’ het land moest verlaten, omdat hij tegen de volksgezondheid zou handelen (Hoekendijk 1962: 65-80; Vernooij 1986-1987: 28; Jabini 2000: 120). Met tegenzin en begeleid door behoorlijk wat opschudding verliet Hoekendijk het land. Zijn tijd in Suriname was voorbij, maar ‘het feest’, zo was de overtuiging, zou doorgaan.

Ook de traditionele, gevestigde kerken realiseerden zich dat Stromen van Kracht een beweging in gang had gezet, die waarschijnlijk niet met het vertrek van Hoekendijk te keren zou zijn. Zo vermeldde het katholieke tijdschrift *Omhoog* in maart 1962 dat “er nu wel iemand wegging maar dat er een probleem achterbleef” (in Vernooij 1986-1987: 28). Mensen bleven samenkomen om naar preken op geluidsbanden luisteren en de beweging Stromen van Kracht werd voortgezet (Jabini 2000: 120-121; Vernooij 1986-1987: 28-29). Dit was tevens het begin van een oneindige reeks spanningen en splitsingen, die de Surinaamse evangelisch charismatische bewegingen eveneens kenmerkt. Nieuwe groepen en bewegingen zijn sindsdien als paddestoelen uit de grond verzezen. De grootste bewegingen, die weer uit verscheidene vestigingen en gemeenten bestaan, zijn inmiddels gebundeld in de Federatie van Volle Evangelie Gemeenten.⁶⁵ Daarnaast is de stichting Pinksterzending (PZS of Pinksterzending Church of the Living God) actief en opereren er talrijke zelfstandige gemeenten, zoals Handelingen, Gado Genade, Eenheid in Christus, Tabernacle of Glory, Logos en Bribe Ministries (zie Van der Laan & Van der Laan 1982; Vernooij 1986-87; Uyleman & Uyleman 1990; Meye 1997; Jabini 2000: 121-132; Vernooij 2002a). Sinds Hoekendijks opwekkingstocht is er kortom een enorme groei waar te nemen in het aantal evangelisch charismatische bewegingen, waarvan het gros actief is in Paramaribo. De religieuze markt lijkt bovendien nog lang niet verzadigd. Uit de Verenigde Staten en Nederland zijn weer nieuwe groepen gekomen, als Pilgrim Holiness Church, Door to Life en Mosterdzaad.

Veel van de genoemde bewegingen zijn door handig gebruik van verschillende communicatiemiddelen en media bijzonder zicht- en hoorbaar aanwezig. Ze krijgen daarom regelmatig het etiket ‘elektronische kerken’ opgeplakt (Vernooij 1986-1987: 29; Vernooij 2002a: 28). Evangelisatie- en opwekkingscampagnes, die sinds de jaren zeventig een terugkerend verschijnsel zijn in het Surinaamse openbare leven, gaan meestal gepaard met veel publiciteit en behoorlijke opkomsten (zie Vernooij 1986-87: 31-32). Ook spectaculair aangekondigde lezingen of films over het leven en lijden van Jezus Christus kunnen veelal rekenen op de nodige

⁶⁵ Het betreft hier de gemeenten Stromen van Kracht, Gods Bazuin, (First) Assemblies of God en het Evangelisch Centrum Suriname (ECS).

ruchtbaarheid en een enthousiast publiek. Tijdens mijn verblijf in Paramaribo was, tot mijn teleurstelling, één van Suriname's laatste bioscopen, theater Star, inmiddels eigendom van de Volle Evangelie Gemeente Bribi. De enige film die er maandenlang vertoond werd, was *The Prince of Egypt*, een behoorlijk eendimensionale verfilming van het boek Exodus, waarin mijns inziens op bijzonder propagandistische wijze over de overwinning van het 'ware geloof' en de Ene God verhaald wordt (zie ook *e.g.* Van 't Groenewout 1998). Daarnaast kon ik getuigen van een aantal groots opgezette, meerdaagse opwekkingscampagnes, inclusief optredens van internationale evangelisten, die zeer mediageniek en onder begeleiding van oproepen als *Let the revolution go on!!!* gepresenteerd werden.

In combinatie met de voor mij aanvankelijk onbegrijpelijke wirwar van gemeenten, begon ik me al snel af te vragen of de religieuze honger werkelijk zo groot was. Voortdurend ontdekte ik nieuwe bewegingen, voorzien van weer andere, tot de verbeelding sprekende namen als De Bron, De Sleutel of Open Door. Sommigen hiervan zag ik binnen enkele dagen verrijzen op een braakliggend stukje grond. Cijfers zijn er op dit gebied helaas moeilijk te geven. Eén van de leiders van het Volle Evangelie schat in een publicatie van Vernooij (1986-1987: 30) het ledental tussen zes- en zeventuizend gelovigen. Deze cijfers zijn inmiddels behoorlijk gedateerd en we kunnen er van uitgaan dat sinds de publicatie zowel het aantal bewegingen als het aantal leden is gegroeid.⁶⁶ Vreemdgenoeg lijken de traditionele kerken, wat hun ledental betreft, nauwelijks last te hebben van deze groei (Vernooij 2002a: 28). De positie van de Surinaamse evangelisch charismatische bewegingen is door dit soort bevindingen dan ook omgeven door onduidelijkheden en (ogenschijnlijke) tegenstrijdigheden. Dat laatste geldt zeker ook voor de aantrekkingskracht die deze bewegingen op hun potentiële bekeerlingen uitoefenen.

De pentecostalistische paradox

Eén van de meest in het oog springende paradoxen ligt in de afwijzende houding die de evangelisch charismatische bewegingen aannemen ten opzichte van de Afrikaans-Surinaamse *kulturu*, winti en gaan gadu. Wie een kijkje gaat nemen in de Volle Evangelie gemeenten en verwante 'kerken' zal een overwegend 'zwart' publiek aantreffen. De verschillende campagnes, conferenties en gebedssamenkomsten die ik heb bijgewoond, vertoonden hetzelfde beeld. Ondanks multi-etnische aspiraties en de uitgave van drukwerk in bijvoorbeeld de Hindostaanse taal Sarnami bereiken de evangelisch charismatische bewegingen net als de traditionele christelijke kerken vooral de Creoolse en (urbane) *Busnenge*-populatie.⁶⁷ Ze hebben echter uit-

⁶⁶ In een latere publicatie spreekt Vernooij (2002a) zelf over een sterke uitbreiding van het Volle Evangelie. Tegelijkertijd observeert hij maar een geringe, getalsmatige invloed hiervan op de traditionele kerken.

⁶⁷ Afstudeeronderzoek van Arianne Liebe (2004) toont echter dat met name Hindostanen zich in toenemende mate aangetrokken voelen tot de evangelisch charismatische gemeenten. In tegenstelling tot de traditionele christelijke kerken, met hun categorale benaderingswijze (zie *e.g.* Hoogbergen & Ramsodh 2002: 9), is binnen deze gemeenten sprake van een zekere convergentie tussen Creolen, Hindostanen (en andere Aziatisch-Surinamers). Eveneens zijn er sterk etnisch georiënteerde gemeenten, zoals de overwegend Hindostaanse Tabernacle of Glory en Javaanse pinkstergemeentegroepen als Gospel Djawa.

gesproken negatieve opvattingen over de culturele en religieus-spirituele oriëntaties van deze bevolkingsgroep. Ook hierin lijkt de evangelist Hoekendijk een roerganger te zijn geweest. Naar aanleiding van zijn zendingswerk in Suriname deed hij – bijna met walging, maar ook met medelijden – verslag van ‘heidense’ zaken als ‘toverij’ en ‘voodoo’ (Hoekendijk 1962: 42-60): “Geestelijk is er zeer veel duisternis in dit land [...]”, constateerde hij en “[...] de bijbel verbiedt dit, het is de Heer een gruwel deze dingen te doen” (Hoekendijk 1962: 50; 47). Daar waar binnen de traditionele kerken mondjesmaat pogingen worden ondernomen om een verzoening tussen de christelijke leer en *kekulturu* te bewerkstelligen, keuren voorgangers en leiders van de evangelisch charismatische bewegingen *winti* en gelijksoortige religieus-spirituele oriëntaties categorisch af. De Creoolse nationalistische strijd blijkt niet aan de nieuwe bewegingen besteed te zijn. Tot grote spijt van kritische, veelal intellectuele christenen die ik in het veld ontmoette, zoals de historica Mildred Caprino:

Het botst, het werkt vervreemding in de hand. Wat je ziet, die emancipatorische benadering die bij de traditionele kerken al op gang gekomen is... wordt teruggedrongen en dat wil men op de koop toe nemen. Maar dat is in eerste instantie hoor, omdat die mens toch in de Surinaamse context een dualistische persoonlijkheid heeft, echt waar, dan kan die inderdaad zeggen dattie zich bekeerd heeft, maar wanneer die werkelijk levensvraagstukken heeft... en het niet meer weet, dan zal die wêrkelijk te rade gaan, ook bij een ander...

Volgens Caprino werkt de afwijzende, dogmatische houding van de nieuwe bewegingen nog meer verwarring en wrijving in de hand en versterkt het de ‘trauma’s’ die toch al bestaan bij niet weinig christenen. Zeker in het geval van ingrijpende gebeurtenissen, zoals een sterfgeval of *nontu*, kunnen de spanningen hoog oplopen.

Wat zoeken mensen dan bij een gemeente die hun percepties, tradities en belevingen veroordeelt? Het antwoord hierop ligt onder meer in wat ik de pentecostalistische paradox heb genoemd: hoewel vertegenwoordigers van evangelisch charismatische bewegingen de Afrikaans-Surinaamse kosmologie en zaken als ‘voorouderverering’ afwijzen, ontkennen ze in tegenstelling tot onder meer de broedergemeente en katholieke kerk niet per definitie het bestaan van bijvoorbeeld *winti*. Integendeel, hun aanwezigheid is reëel, maar dan wel als het werk van de duivel, dat bestreden dient te worden. *Winti* worden andersgezegd beschouwd als demonen of ‘slechte geesten’, die bezworen of uitgedreven dienen te worden, en met deze houding wordt in ieder geval een belangrijk aspect van de Afrikaans-Surinaamse kosmologie onderkend. Verschillende informanten in het veld bevestigden deze observatie, zoals een bijzonder actieve dienaar binnen de ebg, die het volgende beweerde over ‘het Volle Evangelie’:

Je vindt het daar heel sterk, het bezweren, het uitdrijven enzo... dus die demonen, die *winti*’s bestaan. Die Volle Evangelie gemeentes die erkennen het bestaan... Bij de traditionele kerken, die praten niet zoveel over uitdrijven van demonen, boze geesten enzo, waarschijnlijk heeft dat ook te maken met een verdringing van het bestaan van die dingen, want als, zodra je praat over die dingen, dan erken je dat ze er zijn en dat ze inderdaad macht hebben...

Voortdurend werd ik in gesprekken gewezen op overeenkomsten tussen de religieus-spirituele beleving binnen evangelisch charismatische bewegingen en *kulturu*. Hierbij kwam regelmatig de rol van bezetenheid of trance ter sprake. In Volle Evangelie gemeenten kunnen mensen, aldus veel informanten, nog steeds ‘*winti* krijgen’, maar wordt het hooguit anders herkend of gepercipieerd, namelijk als de werking van Satan (‘slecht’) of de Heilige Geest (‘goed’). Ook tijdens mijn bezoeken aan verschillende opwekkingscampagnes werd dit beeld bevestigd. “*Eèèèè a e kisi winti!*” (“*héééé hij/zij heeft winti gekregen!*”) of uitroepen van deze strekking waren regelmatig te horen onder de aanwezigen. De bekeerlinge Hermien, een veertigjarige Creoolse uit Frimangron, liet er ook geen onduidelijkheid over bestaan. Hoewel ze (nog) niet gedoopt is, woont ze regelmatig opwekkingsdiensten bij in gemeente De Kandelaar. Aangezien ik haar ontmoet had bij een *wintiprei*, vroeg ik haar naar haar opvattingen over *kulturu* en Volle Evangelie *kerki*. Haar respons was kort, maar krachtig: “*na sref sani!*” (“is hetzelfde ding!”). Ook de theoloog Pocornie vindt er, wat deze overeenkomsten betreft, geen doekjes om:

Is van hetzelfde laken een pak! Uiterlijk verschillen ze... de essentie is hetzelfde... daar is een sterke spiritualiteit [...] Die behoeften worden daar bevredigd... Vandaar die grote trek naar die kerken.

Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij (2001: 209) verwoorden de verhouding tussen *winti* en pentecostalisme als volgt:

In this variant of Christianity, intermediate powers of good and evil like angels, spirits, demons, witches and exorcists are perceived as basic to Afro-Surinamese culture and not ridiculed as superstition, as is still the case in the established churches. It is likely for this reason, Pentecostalism gained considerable support among Afro-Surinamese Christians, Moravians in particular. It stimulated them to express their Afro-Surinamese spirituality freely, even though they still looked to the *Winti* as evil spirits against which the Holy Spirit is placed for protection.

Het laatste aspect uit bovenstaand citaat is een belangrijke toevoeging. Hoewel zaken uit de *wintiw*ereld onderkend worden, dient er wel een zekere demonisering of ‘vertaling’ (cf. Meyer 1999) plaats te vinden. Op één of andere manier breekt de bekeerling met zijn of haar vorige leven, waardoor niet alles hetzelfde kan blijven. Stanga, wiens leven doordrenkt is van *winti* (cf. Wolf 1996), is gedoopt in de Gemeente Jezus Christus. Zijn bekeringsverhaal geeft zicht op deze breuk en hoe het ‘oude’ naar het ‘nieuwe’ vertaald kan worden:

SL: [...] voor je wordt gedoopt, moet je Jezus aannemen. Dus je gaat een nieuw leven in [...] Dat wil zeggen al het oude, vanaf het moment dat je Jezus hebt aangenomen, laat je achter jou en je vergeet het en je denkt nooit meer er aan.

YP: Dus dat is ook alles van je voorouders?

SL: Ja, alles van je voorouders en... cultuur, alles moet je achterwege laten en dan moet je Jezus zien als jouw Verlosser en jouw Heiland. Dus hij gaat alles voor jou betekenen, vanaf dat moment dat je hem aanneemt, ja? [...] En dan gaan ze jou inzegenen, ja? En dan na die inzegening, doordat hij [voorganger] je inzegt, gaat hij dan alle banden... dus jouw scheiden met alle geestelijke banden [...] Maar het moment dat je dus... toch zou terugkeren... naar iets vanuit het oude... daar heb je het al, dan heb je direct die totale overheersing weer van

het oude van jou [...] dus ze [*winti*] blijven, ze blijven alert of stand by [...] en wanneer ze nu overnemen... in de meeste [gevallen] laten ze je iets echt doms doen, waardoor je in grote problemen kan komen [...]

YP: Maar U heeft dus ook moeten... beloven van ik laat die dinges achter me?

SL: Er is wel op gespeeld bij mij [...] En daar heb ik dus een soort van overdenking gedaan en ik heb gezegd weet je wat... al hetgeen dat in mij zit... stel ik aan de God de Vader ter beschikking... dat deze over hun mag leiden en, laten we zeggen, dus mag richten, dus Hij is hun Heer en leermeester, no? En zij moeten ook de Vader accepteren als hun, als de grootste... en et cetera, ja? En al hetgeen... dat ik zou mogen doen in mijn handelen en wandelen, moet in overweging zijn, dat zij het contact tussen ik en de Vader niet schaden, ja? Waardoor, ja ok, ik zal je eerlijk zeggen als mijn familieleden een *wintiprei* of wat van doen hebben, dat kan niet, begrijp je? Maar ik heb wel ervoor gezorgd dus dat mijn geestelijke instelling door God is geaccepteerd... en dan komt dat nu in de groep van bedieners van het heilig woord.

YP: Bedieners van het heilig woord?

SL: Ja, bedieners van het heilig woord. Dus dat wil zeggen... het zijn jouw, dus om het zo te zeggen... het zijn jouw *winti*'s geweest, maar doordat ik ze ter beschikking van God heb gesteld, ik heb ze aan God... overgedragen, gegeven, zeg luister dit alles is in jouw bezit en jij zal ze leiden om mij te leiden, dat ik dus een goeie weg op ga [...] Dus nu is bij mij een wezenlijk verschil, begrijp je? En dus, ik moet niet jokken... ik heb vele gevallen gehad ja, waar God steeds tot mij praat... Maar de kerk... ze zien het heel anders...

Stanga's verhaal geeft prachtig aan dat bekering wel een andere houding vereist, maar geen totale afwijzing van het 'oude' hoeft te impliceren. Er is eerder sprake van een zekere continuïteit of herinterpretatie, hetgeen ook elders in het Afrikaans-Caraïbisch gebied geconstateerd wordt. Hurbon (2001: 133, 138, 140) duidt de paradox onder meer als volgt:⁶⁸

What appears as the total rejection [...] must rather be understood as a reinterpretation in the course of which the convert reappropriates the ensemble of past beliefs; it is as if they receive a new legitimation [...] In the case of Pentecostalism, it is clear that the diabolisation of the traditional symbolic system does not imply that, for example, voodoo gods no longer exist [...] Afro-American beliefs and practices as such are rejected and diabolised and yet they continue to signify as a witness and denunciation of the past in the Pentecostal context. Such is the paradox of conversion.

Volgens Hurbon biedt pentecostalisme zeker voor bekeerlingen die slechte ervaringen hebben met hun 'traditionele geloof en gebruiken' een nieuw interpretatiekader, waarin de werking van bijvoorbeeld voorouders, geesten en 'zwarte magie' veroordeeld, maar nooit genegeerd wordt. Ook in Suriname lijken veel bekeerlingen op gespannen voet te staan met hun religieus-spirituele erfgoed: ze worden getergd door *winti* of *wisi*, hebben negatieve ervaringen met genezingsrituelen en behandelingen door *bonuman* en wenden zich tot een evangelisch charismatische gemeente om hun *noutu* het hoofd te bieden en genezing te vinden.⁶⁹ Vooral deze bekeerlingen maken een radicale vertaalslag en demoniseren met graagte allerhande *wintipraktijken* en *-percepties*. Een veelgenoemd, publiek voorbeeld hiervan is de voormalige

⁶⁸ Zie verder ook Austin-Broos (2001); Oro & Semán (2001); Freston (2001). Ook binnen Afrikaanse contexten zijn vergelijkbare observaties gedaan (e.g. Corten & Marshall-Fratani 2001). Dit soort duidingen en onderzoek naar spirituele overeenkomsten vormen mijns inziens een welkome aanvulling op de sterk Weberiaanse 'armoe-dethese', die vaak als verklaring wordt gebruikt voor de groei van het pentecostalisme in het Caraïbisch gebied en Latijns-Amerika (e.g. Mariz 1994). In haar Jamaicaanse studie naar overeenkomsten nuanceert Austin-Broos (1997) deze these. Ook Vernooij (1986-87: 39) ontkracht een eenzijdig economische verklaring door te wijzen op een sterke vertegenwoordiging van Surinaamse Creolen uit de midden- en hogere klassen in het ledenbestand van de 'nieuwe bewegingen'.

⁶⁹ Ofschoon er nog meer onderzoek verricht zal moeten worden, blijkt dit niet uit alleen uit mijn eigen onderzoeksonderzoekingen, maar ook uit de bekeringsverhalen en -motieven die door eerdergenoemde Arianne Liebe (2004) zijn opgeschreven.

bonuman Bali Brashuis. Als ritueel specialist en voorzanger van de *wintipokeu* (wintimuziek) groep Bali Brashuis nanga Blaka Buba was hij befaamd binnen de Creoolse *kulturu*. Nog steeds geniet hij grote bekendheid, maar nu als leider van de vrije evangelie gemeente Mosterdzaad, die programma's uitzendt op 's lands grootste radiozender Apinti. De winti heeft hij totaal de rug toegekeerd. Sterker nog, hij staat nu, tot ergernis van vele *duman* en andere *kulturusma*, bekend als een fervent tegenstander hiervan.

Dit soort mensen zijn, ondanks of dankzij hun antiwintihouding, uitermate goed in staat om potentiële bekeerlingen te raken en bereiken, omdat ze weten te appelleren aan gevoelens van 'eigenheid'. De voormalig ebg-preses Hesdy Zamuel en bekeerlinge Eveline Timmer bevestigen dit laatste respectievelijk voor het binnenland en Paramaribo:

Na die binnenlandse oorlog is er ineens een soort ervaring van het Christendom aan de Marowijne. Maar speciaal vanuit die... evangelische kerken [...] Het zijn vaak mensen die zelf Aukaner zijn [die het evangelie brengen], die bereid zijn om in het Aukaans te praten en de gewoonten kennen en bekend zijn bij de mensen, als Aukaners... Maar die ook qua zang en muziek enzo aansluiten bij wat er daar gebruikelijk is [...] Dus die presentatie is veelal ook van binnenuit, omdat ze gewoon zo denken en voelen en handelen.

Weet je, in zo een sfeer van Volle Evangelie, Stroom van Kracht, dan zingt men, je mag zelf op je drum, op je eigen manier, je eigen cultuur, eigen melodie mag je zingen en dansen. Dus mensen herkennen zich daarin terug.

Naast een zekere continuïteit of herinterpretatie van religieus-spirituele ondervindingen en praktijken, speelt ook bovenstaande (h)erkenning op het gebied van taal, zang, muziek, lichamelijke expressie en -beleving een grote rol in de aantrekkingskracht van de evangelisch charismatische beweging. De uitbundige, emotionele wijze van bidden, loven, zingen, vieren en nood delen, sluit volgens velen een stuk beter aan bij de 'eigen' beleving en *kulturu* dan de saaie, weinig spontane en betrokken diensten van de gevestigde, 'koloniale' kerken. De evangelische 'emotiekerken' (Hoogbergen & Ramsodh 2002: 11) hebben wat dit betreft duidelijk een streepje voor. Hurbon (2001: 134) onderstreept deze dimensie en voorziet in een duiding, die binnen de Afrikaans-Surinaamse context zijn gelding niet mist:

Pentecostalism is a religion of emotion, and it is so above all because it is grounded in an anthropology of the body which is different from that of Catholicism or historical Western Protestantism, which remain dominated by the distinction between the terrestrial and celestial order, between the body and the soul.

Het is deze overstijging van het Durkheimiaanse (profaan-sacraal) en Cartesiaanse (lichaam-ziel/geest) onderscheid, hetgeen onder andere in trance en viering tot uitdrukking komt, die de evangelisch charismatische bewegingen aantrekkelijk maakt. Opmerkelijk hierbij is de relatief grote vertegenwoordiging van vrouwen en jongeren, die binnen de nieuwe gemeentes mogelijkheden grijpen om zich te profileren.⁷⁰

⁷⁰ Anders dan in de 'traditionele' kerken kan een ieder (door relatief korte opleiding) de kans krijgen om te preken en een 'eigen' gemeente op te richten. Ook hier kunnen we overeenkomsten zien met de wintiwereeld, waarbinnen een grote vrijheid bestaat een eigen praktijk te vestigen, consulten te doen, winti als ritueel deskundige te praktiseren en/of als *sabiman* (kenner) te opereren en spreken.

Daar waar in de oudere kerken de traditionele *gender*-patronen behoorlijk ingesleten zijn, bestaat er binnen de Volle Evangelie- en Pinkstergemeenten namelijk meer ruimte voor vrouwen om een vooraanstaande, leidinggevende rol in te nemen. Ook jongeren lijken zich goed te kunnen vinden in de minder paternalistische, frissere instelling van veel jonge evangelisch charismatische bewegingen. Kerkgang betekent méér dan een verplicht nummertje opzitten en is vaak omlijst met verschillende activiteiten. Hierdoor vinden jongeren (letterlijk) een podium, waar ze op hún manier hun stem kunnen laten horen. Dit is een aardige verdienste van de evangelisch charismatische beweging, die middels een goed geoliede PR en kennis van bijvoorbeeld muzikale trends aardig weet in te spelen op de interesses en behoeftes van deze jongeren. Optredens van *rap*-groepen als Messengers of God (MOG) zijn tijdens evangelisatiecampagnes zeker geen uitzondering en kunnen rekenen op een bezielde, jong publiek. De intentie van deze bezoekers is overigens niet altijd even religieus te noemen. “Het is goedkoper dan een show in het NIS!” werd me tijdens een opwekkingscampagne eens toegeroepen door een enthousiaste jongen.⁷¹ Ik kon hem geen ongelijk geven, hetgeen me bij één van de laatste *pull*-factors van de evangelisch charismatische beweging brengt.

Een bezoek aan een opwekkingsbijeenkomst wordt door velen als een aardig verzetje in economisch zware tijden beschouwd. Goed gepromote campagnes op bijvoorbeeld het Onafhankelijkheidsplein in het centrum van de stad worden daarom beloond met een massale toeloop. Voor een onoplettende toeschouwer hoeft het verschil tussen de viering van een nationale feestdag en de gaven van de Heilige Geest dan ook niet direct op te vallen. Hele gezinnen nestelen zich met koelboxen en plastic stoelen op het met gras begroeide plein. Talloze schaafjysverkopers en venters van voedsel en drank beleven gouden tijden. De muziek en het spektakel – zeker tegen het einde van een campagne als de wonderlijke genezingen aan de beurt komen – bieden heel wat mensen een betaalbaar avondje uit. Wat navraag onder het publiek leverde regelmatig motivaties op als “*fu teki wan kiek*” (“om een kijkje te nemen”) of “*na wan fatu*” (“het is een uitstapje”). Natuurlijk zijn de opwekkingsbijeenkomsten niet voor iedereen een *fatu* of een bijzondere vorm van volksvermaak. Ook persoonlijke bekeringsverhalen zijn me tijdens dit soort campagnes ter ore gekomen, maar bovenstaande relativeert op zijn minst de euforie van evangelische organisatoren, die de hoge opkomstcijfers niet zelden gebruiken ter onderstreping van de nood in de wereld en de toename van de eigen populariteit.

Evangelisch charismatische bewegingen zijn, in tegenstelling tot de hedendaagse traditionele kerken, méér dan een kerk van één dag in de week (*cf.* Mbiti 1999 [1969]). Ze bieden veelal een uitgebreid pakket, dat zich uitstrekt van massaal vermaak tot bijzonder persoonlijke emotionele en spirituele ervaringen, die via een vrije lichamelijke expressie gevierd kunnen worden. Net als bij winti is daarbij de notie van ‘waarheid’ eerder ervaringsgericht dan dogma-

⁷¹ Met ‘het NIS’ wordt het voormalig Nationaal Indoor Stadion bedoeld (tegenwoordig de Anthony Nesty Sporthal), dat vaak de locatie vormt voor prijzige optredens van grote buitenlandse artiesten als Burning Spear en Buju Banton.

tisch (cf. Hurbon 2001: 133). Door een gecombineerd aanbod van samenkomsten, bijbellezingen, opleidingen en sociale activiteiten, zoals *brabakoto* (barbecues), kunnen mensen bovendien een gemeenschap vinden, die de traditionele kerken vooral in woord verkondigen te zijn. Evangelisch charismatische bewegingen in Suriname vormen hierdoor, net als elders, een veilige thuishaven in maatschappelijk en economisch onzekere tijden. Dit laatste oefent een grote aantrekkingskracht uit op de minder bedeelden in de samenleving, die zich voelen afgevoerd en uitgesloten en in de evangelische charismatische beweging een nieuwe gemeenschap, een nieuwe familie en een nieuwe vorm van solidariteit vinden (Hurbon 2001: 137).⁷² De ‘nieuwe bewegingen’ worden daarom ook veelvuldig geassocieerd met nieuwe kansen voor sociale en economische mobiliteit. Dit laatste verhaal is echter niet compleet zonder een analyse van de voortdurende zoektocht naar (h)erkenning en ‘eigenheid’, die opgesloten zit in de eerder geschetste ‘pentecostalistische paradox’. Deze maakt duidelijk dat evangelisch charismatische bewegingen, ondanks hun vertoog en praxis van afkeuring en demonisering, ruimte bieden aan herinterpretatie en zelfs opleving van verschillende vormen van Afrikaans-Surinaamse spiritualiteit (cf. Hurbon 2001; Austin-Broos 2001). Bekering maar ook tijdelijk lidmaatschap van bijvoorbeeld een Volle Evangelie gemeente of participatie in opwekkingscampagnes en andere activiteiten scheppen derhalve op vele verschillende manieren mogelijkheden tot identificatie en reconstructie van identiteit (cf. Van der Veer 1996: 21; Corten & Marshall-Fratani 2001: 15).

De aanwezigheid van evangelisch charismatische bewegingen in Suriname heeft, afsluitend, behoorlijke consequenties voor Afrikaans-Surinaamse religieus-spirituele oriëntaties alsmede de keuzes en identificaties die Creolen en *Busnenge* kunnen maken. De verscheidenheid die na 1960 binnen het christendom enorm is toegenomen, kent bovendien nog geen einde. Eén van de nieuwere loten aan de christelijke boom wordt gevormd door de kerk van de heiligen van de laatste dagen, ofwel de mormonen. Hun boodschap wordt (vooralsnog) gebracht door blozende Amerikaanse evangelisten, die buitengewoon correct gekleed (wit overhemd, donkere pantalon en dito stropdas) een gesprek hopen aan te knopen met potentiële gelovigen. Als eeneiige tweelingen – ze verschijnen altijd in duo’s – doorkruisen ze vastberaden het centrum van Paramaribo. Getooid met eveneens stemmig gekleurde fietshelmen trachten ze op hun *mountainbikes* zelfs mogelijke bekeerlingen in de buitenwijken te bereiken.⁷³ Verder is er niet alleen sprake van een toenemende christelijke verscheidenheid, maar groeit eveneens de aandacht voor allerlei niet-confessionele vormen van religiositeit en spiritualiteit.

⁷² Het symbolische protest van evangelische bewegingen tegen bureaucrativering en institutionalisering van de persoonlijke beleving, het moderne, geïndividualiseerde leven en een zelfzuchtige politiek-economische orde komt overigens tegemoet aan onvrede uit alle klassen. De bewegingen mobiliseren op deze wijze een interessante politieke achterban (Hurbon 2001: 136-137). De participatie van de voormalige leger- en regeringsleider Desi Bouterse, ten tijde van onderzoek politiek voorman van de Nationale Democratische Partij (NDP) met presidentiële ambities, in verschillende evangelisatiecampagnes, wordt daarom ook regelmatig toegeschreven aan populistische in plaats van religieuze overwegingen (zie ook Vernooij 1986-1987: 38-40).

⁷³ Cf. ‘Suriname is religieuze smeltkroes’ in *Nederlands Dagblad*, 16 juni 2001; Hoogbergen & Ramsodh (2002: 11).

Zo is er in Paramaribo een afdeling van de Japanse Moon-sekte, zijn er een aantal actieve scientology leden en heeft ook de *new age* beweging inmiddels de Surinaamse markt ontdekt.⁷⁴ Bovendien behoudt het van oudsher sterk aanwezige esoterische ordewezen ook of juist in tijden van zelfontplooiing en -spiritualiteit haar aantrekkingskracht.

Continuering en herinterpretatie

Klinkende titels als *Kracht door bewustwording*, *De meester van het verre Oosten* en *De Celestijnse belofte* eisen een steeds grotere plaats op de planken van de paar boekhandels die Paramaribo rijk is. Nieuwe aanwinsten van een speciaalzaak als Oriental Books en Giftshop worden regelmatig aangeprezen in reclameboodschappen van krant en radio. Als tegenbeweging en als vertegenwoordiger van een hedendaagse (zelf)spiritualiteit (Heelas 1996b) verschaft de *new age* beweging tal van Creolen de mogelijkheid zich te 'bevrijden' van het juk van de traditionele kerken en invulling te geven aan een 'eigen' spirituele beleving. Hoewel er een groot verschil bestaat tussen de evangelisch charismatische bewegingen en *new age* (zie *e.g.* Heelas 1996b: 9), zijn er desalniettemin raakvlakken te vinden. Net zoals eerstgenoemde bewegingen biedt *new age* ruimte voor herinterpretatie, legitimatie en (zelf)identificatie. Bovendien voorziet *new age* in een gesacraliseerde vertolking van allerlei moderne waarden als vrijheid, autonomie, authenticiteit, zelfontplooiing, waardigheid of 'het zelf' en kan het als tegenhanger van de geïnstitutionaliseerde en hiërarchisch georganiseerde traditionele religiositeit dienen. Verlangens op het gebied van 'eigenheid' en erkenning van *kulturu* kunnen hierbinnen gerealiseerd worden, terwijl de nadruk op zaken als *healing* en spirituele beleving aardig aansluiten bij verschillende Afrikaans-Surinaamse cognitieve oriëntaties en praktijken. De aangeboden *new age* literatuur, die veelvuldig inhaakt op thema's als zelfontplooiing en spiritualiteit, vindt dan ook gretig aftrek onder een vermoedelijk niet al te grote, doch zeer geestdriftige groep Creolen.⁷⁵ Hoewel ik hier, naast mijn eigen observaties, geen uitvoerige gegevens over heb, heb ik de indruk dat veel van deze personen tevens betrokken zijn bij het ordewezen ofwel de verschillende geheime, esoterische genootschappen en broederschappen, die een behoorlijke traditie kennen in Suriname. Opmerkelijk hierbij is dat ook binnen het ordewezen elementen van de 'pentecostalistische paradox' te vinden zijn, met name in de vorm van een continuering en herinter-

⁷⁴ Zie *e.g.* 'Sonny Koebal en zijn ervaring met scientology' in *De Ware Tijd* van 16 oktober 2002. Verder is er een (vrij kleine) groep Creolen overgegaan tot de islam. Bekering tot deze religie blijkt vaak samen te hangen met een ideologische aversie tegen het christendom en/of een zoektocht naar *roots* en voorouders (zie Ho Sue Sang & Hoogbergen 2002, 2003).

⁷⁵ Hiervan behoort het gros waarschijnlijk tot de midden- en hogere klassen van de samenleving, althans dat is mijn observatie, die overigens aansluit bij het meer algemene beeld van de *new age* beweging. De *new age* literatuur en de boodschap die ervan uitgaat vertonen overigens aardige gelijkenissen met de bewustwordings- en zelfhulp literatuur die Giddens (1992) beschrijft. Beiden worden, als product van en reactie op de moderniteit gekenmerkt door een enorme gerichtheid op zaken als zelfverwezenlijking. Dit laatste suggereert niet dat *new age* per definitie als post- of laatmodern verschijnsel beschouwd moet worden (zie *e.g.* Lyon 1993; Heelas 1996). Vreemd genoeg heeft de literatuur zelf verder een opvallend uniform karakter. Niet alleen heeft de *new age* beweging zich razendsnel verspreid over de wereld, maar zijn als gevolg van mondialiserings- en transnationaliseringsprocessen in Paramaribo exact dezelfde geschriften te vinden als in Amsterdam, Miami of Singapore (*cf.* Heelas 1996: 120-121).

pretatie van bepaalde aspecten van Afrikaans-Surinaamse religiositeit. Dit laatste openbaart zich in het bijzonder in de opvallende begrafenis- en doodscultuur van het ordewezen, waarmee we in de volgende hoofdstukken nog uitgebreid kennis zullen maken. Op deze plaats beperk me derhalve tot een beknopte schets van het ordewezen en een voorzichtige situering binnen de context van kruis en kalebas.

Suriname kent een ruime variëteit aan broeder- en genootschappen, waarvan het gros in Paramaribo gevestigd is. De meest bekenden zijn de forestery, mechanics, rozenkruisers of AMORC, vrijmetselaars, odd fellows, druids en shepherds, die op hun beurt weer uit verschillende afdelingen, loges of courts, bestaan.⁷⁶ De namen van deze afdelingen zijn soms even prachtig als de gebouwen waarin ze gevestigd zijn: Loge Moraal, Loge Volharding, Court Charity, Court Humaniteit, Loge Temple of Faith, et cetera. De genootschappen mogen geheim genoemd worden, ze zijn desalniettemin behoorlijk zichtbaar aanwezig in het stadsbeeld, waarbij vooral hun gebouwen, die vaak tevens dienst doen als drankgelegenheid (ook voor niet-leden), begrafenisstoeten en jaarlijkse processies in het oog springen. Een ander opvallend verschijnsel wordt gevormd door het ledenbestand, dat vrijwel geheel Creools is. Qua ledental verschillen de ordes overigens nogal van elkaar. De forestery en mechanics zijn het grootst en staan als het meest ‘volks’ bekend (met name de mechanics). Een genootschap als AMORC, daarentegen, wordt vaak als ‘elite’ bestempeld.

In mijn vraag naar de aantrekkingskracht van het ordewezen en de enorme oververtegenwoordiging van Creolen hierbinnen, stuitte ik op aanknopingspunten die ons inmiddels bekend voor zullen komen. De genootschappen voldoen allereerst natuurlijk aan behoeftes als gemeenschapsvorming en solidariteit. Vaak werd me op het hart gedrukt dat ‘de Creool’ als geen ander verknocht is aan verenigingsleven: “er zijn meer verenigingen dan Creolen!” werd me wel eens lachend verkondigd. Bovendien is het niet vreemd dat in de Surinaamse *moksi patu* ook dit verenigingsleven langs etnische lijnen gestructureerd is. De mysterieuze uitstraling van de genootschappen biedt ingewijden daarenboven een exclusief wij-gevoel, waarbinnen de zorg voor elkaar, bijvoorbeeld in de vorm van ziekenbezoek, rouwvisites, zieken- en begrafenisfondsen, eveneens een aantrekkelijke factor vormt. Kortom, “broederschap is het zout des levens” zoals het tijdens een radio-oproep eens verkondigd werd.⁷⁷ Maar dan vooral voor Creolen en nauwelijks voor bijvoorbeeld Hindostanen of Javanen, die zelden verbonden zijn aan deze esoterische ordes. Wat dit laatste betreft, speelt de religieus-spirituele factor wellicht een doorslaggevende rol.

⁷⁶ Deze genootschappen werden het vaakst genoemd en zijn het duidelijkst aanwezig. Ik ben niet op de hoogte van andere ordes, maar ze zouden er zeker kunnen zijn. Ik gebruik de benamingen zoals ze in de volksmond luidden. Voluit staan de genootschappen respectievelijk bekend als Ancient Order of Foresters (AOF), Independent United Order of Mechanics (IUOM), Rozenkruisers Orde of Aloude Mystieke Orde Rosae Crucis (AMORC), Vrijmetselarij, Independent Order of Odd Fellows, Order of Bards Ovates & Druids (zie ook Mulder 2006).

⁷⁷Het eerste broederschap was al in de achttiende eeuw te vinden in Paramaribo. Lidmaatschap was toen alleen maar voor een witte elite weggelegd. Later werden ook (eerst lichtgekleurde-) Creolen toegelaten (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 216, noot 12; Mulder 2006). De overeenkomst met de hierboven beschreven kerkgeschiedenis en het streven naar opwaartse mobiliteit, kan wellicht ook in het ordewezen gevonden worden.

Hoewel de genootschappen oorspronkelijk een pantheïstisch karakter hadden, zijn ze in Suriname behoorlijk verchristelijkt (zie *e.g.* Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 203).⁷⁸ Christelijke symboliek en het gebruik van bijbelteksten vormen een vast onderdeel van vele ceremonies en rituelen. Toch zijn er ook nog steeds sterk paganistische trekken te vinden en kennen bepaalde verschijnselen en praktijken geen eenduidige christelijke interpretatie. Zo spreken foresters en mechanics bijvoorbeeld ieder van hun eigen Creator, respectievelijk de Opper Chief Ranger en de Opperste Bouwmeester, maar valt deze niet per definitie samen met de christelijke God. Ook begrafenisrituelen, zo zullen we verderop zien, worden deels getekend door niet-christelijke symbolen en gebruiken. Volgens Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij (2001: 203) bood het ordewezen de ‘zwarte elite’ een sociaal geaccepteerde manier om een Afrikaans-Surinaamse christelijke spiritualiteit onder eigen leiderschap te uiten. Hiermee werd de mogelijkheid geschapen om op gemeenschappelijke wijze een andere, dat wil zeggen niet ‘witte’, beleving en ritus te ontplooiën, desgewenst onder een christelijke saus. Wolf (2002: 27) merkt over het gecreoliseerde, eigen karakter van loge Victorie en Court Humanitas bijvoorbeeld het volgende op:

[Het zijn] organisaties gestoeld op onderlinge solidariteit, hulpverlening en het bevorderen van sociale cohesie. Hun bijeenkomsten hebben een religieus karakter met kenmerken van een cultus waarbij veel christelijke liederen worden gezongen en gebeden wordt tot christelijke heiligen en Wintigoden.

De al eerder beschreven werking van herinterpretatie, legitimatie en (zelf-)identificatie is dan ook binnen deze context waarneembaar. Mede door de nadruk op de ontwikkeling van de mens tot een in geestelijke vrijheid denkende persoonlijkheid en de uitgebreide aandacht voor mystiek kan het hedendaagse ordewezen daarom onderdak bieden aan vele Creolen van verschillende gezindtes en klassen, die bestaande concepten en tradities opnieuw betekenis kunnen geven en als het ware vertalen of hergebruiken. Zo presenteerde een actieve en gerespecteerde forester me een keer tijdens een gesprek op Court Humaniteit de *yeye* als aura en de *kra* als “de sturing van een mens”. Ook gebruikte hij aanduidingen als goddelijke vonk en onbewogen beweging om zichzelf als spiritueel wezen te duiden.

Veel dragers en *dinari* uit mijn informantenkring waren lid van een loge of court (veelal Mechanics of Forestry), een groot deel van hen praktiseerde verder ook winti en allen identificeerden zich met één van de christelijke kerken. Soms verenigden mensen een wonderlijke combinatie van identiteiten en rollen in zich. *Frow* Elly Purperhart is bijvoorbeeld een bekende *duman*, die regelmatig als deskundige aan publieke discussies over winti deelneemt en openbare *wasi* en *kratafra* begeleidt. Als katholiek komt ze in verschillende, ook niet-katholieke kerken waarbij ze bij gelegenheid toedrachten over *kulturu* houdt. Tot slot is ze rozenkruiser

⁷⁸ Predikanten van de Hervormde kerk waren bijvoorbeeld al van oudsher lid van de Vrijmetselaarsloge Concordia (persoonlijke mededeling Jap-A-Joe). De katholieke- en broedergemeentekerken hebben echter lange tijd op gespannen voet gestaan met de genootschappen en nog steeds wil er bijvoorbeeld rondom begrafenissen nog wel eens beroering ontstaan.

en ervaart ze met of tussen alle mogelijke identificaties en rollen geen enkele wrijving, laat staan tegenstrijdigheid. Het was af en toe duizelingwekkend hoe bepaalde ordeleden een stroom van uiteenlopende wetenswaardigheden of ondervindingen wisten te produceren en zichzelf daarmee een plaats en legitimatie verschaffen.⁷⁹ Wanneer we overgaan tot de praktijk van begraven, afscheid nemen, rouwen en herdenken, zullen we zien hoe diverse actoren deze verschillende rollen en identificaties naast of door elkaar beleven alsmede bepaalde percepties en gebruiken gescheiden van elkaar kunnen laten prevaleren en in de praktijk brengen. Loge- en courtleden bieden, met andere woorden, een interessante blik op allerhande hybride voorstellingen, syncretismen en anti-syncretismen, die het verhaal over kruis en kalebas en, in het verlengde daarvan, Afrikaans-Surinaamse doodsculturen mede vormgeven.

Het ordewezen heeft, resumerend, samen met de hierboven beschreven ontwikkelingen op het gebied van *new age*, evangelisch charismatische bewegingen en het creools nationalisme, bijgedragen aan een erodering van de invloedssfeer van de traditionele christelijke kerken, met name de rooms katholieke kerk en broedergemeente waar de meeste Afrikaans-Surinamers van oudsher aan verbonden zijn. Niet alleen verloren de kerken hun rol als instrument voor opwaartse mobiliteit ('rijstchristenen'), maar bleek hun dogmatische weerstand tegen *kulturu*, 'afgoderij', voorouderverering en Afrikaans-Surinaamse spiritualiteit steeds vaker averechts te werken. Door de groei van de religieuze markt en de komst van allerlei 'spirituele alternatieven' is kerklidmaatschap steeds meer een individuele keuze geworden (cf. Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001). Inmiddels is er een scala aan mogelijkheden, waardoor 'pragmatisch geloof' zich niet langer meer beperkt tot de gevestigde christelijke instituten. Bovendien kan de 'eigen' religieus-spirituele *kulturu* of leefstijl in toenemende mate en met minder begrenzingsen via andere gemeentes of kanalen tot uitdrukking gebracht kunnen worden. De toegenomen keuzevrijheid leidt echter ook tot een vorm van *church hopping* (Vernooij 2002: 28) – zeker de evangelisch charismatische bewegingen kennen een groot verloop – en consumptieve religiositeit: "rent a car, rent a priest, rent a church" (Vernooij 2002: 31). Maar bovenal bevraagt dit religieus eclecticisme de houding van de gevestigde kerken, die zichzelf nog steeds beschouwen als "bastions van morele autoriteit" (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 210). Tot op de dag van vandaag herbergen deze laatsten de overgrote meerderheid van de christelijke Afrikaans-Surinamers. Hieronder zullen we zien in hoeverre ze nog in staat zijn in te spelen op het voortdurende en steeds openlijker geuite verlangen naar eigenheid.

Surinamisering, creolisering, bosnegerisering

De verandering van de christelijke, religieus-spirituele kaart van Suriname is de traditionele kerken uiteraard niet ontgaan. Met name de katholieke priester en auteur Joop Vernooij spreekt zich er expliciet over uit. Het idee van religieus eclecticisme en de metafoor van de

⁷⁹ Toppunt was wel de rozenkruiser Albert Mungroo, die binnen twee interviews kabbala, reïncarnatie, wederopstanding, karma, brahmanisme, taoïsme, mesmerisme, veda, yoga en winti de revue liet passeren.

religieuze markt zijn in tal van zijn opiniestukken, krantenartikelen en publicaties terug te vinden, waarin hij zich bijvoorbeeld bedient van termen en uitspraken als “religie in de uitverkoop”, “religieuze business” en “het aanbod van de kerken is: voor elk wat wils”.⁸⁰ Zorg over de groei van nieuwe religieus-spirituele bewegingen, vooral evangelisch charismatische bewegingen (zie *e.g.* Vernooij 1998: 184), wisselt zich echter af met een zekere onverschilligheid, zelfs arrogantie. Zo introduceerde de katholieke kerk aan het eind van de jaren zeventig uit Trinidad wel de charismatische vernieuwingsbeweging, de katholieke variant van het pentecostalisme waarvan de invloed volgens Jap-A-Joe (2003: 15-16) niet onderschat mag worden, maar ziet het bisdom tegelijkertijd geen serieuze dreiging.

Zoals al eerder aangegeven, hebben de oudere kerken, getalsmatig, nauwelijks ‘last’ van het toegenomen aanbod. In zijn artikel over nieuwe religieuze bewegingen geeft Vernooij al aan dat de nieuwe groepen de overgang van kleine kern naar gevestigde denominaties met een sterk bestuurlijk karakter niet of nauwelijks hebben weten te maken (Vernooij 1986-1987: 37). Nog eens vijftien jaar later constateert hij dat door de kritische opstelling ten opzichte van het leiderschap van onder andere Volle Evangelie gemeenten, alsmede door het bekende van de oudere kerken en het respect voor of vertrouwen in vertegenwoordigers van de gevestigde religieuze orde een echt spectaculaire groei van nieuwe bewegingen niet heeft plaatsgevonden. Er is, aldus Vernooij, vooral sprake van complementariteit: wat mensen in oude kerken missen, zoeken ze in nieuwe bewegingen (Vernooij 2002b). Ook binnen de broedergemeente is er een laconieke houding te bespeuren. In een interview met de toenmalige preses van de ebg werd duidelijk dat de populariteit van de evangelisch charismatische bewegingen vooral werd opgevat als een tijdelijk fenomeen, een logisch gevolg van de tijdgeest, waar je als gevestigde kerk jaloers op kan zijn, maar zeker geen ruzie over moet maken. Volgens de preses was er meer te doen dan “zieltjes gaan winnen voor onszelf” en was het zaak om de diaconale taken voorrang te verlenen boven het missionaire belang. In het licht van de boven beschreven kerkgeschiedenis een op zijn minst opmerkelijke koerswijziging.

De houding van gevestigde kerken ten opzichte van ‘nieuwe religiositeit’ wordt, kortom, voor een groot deel gekenmerkt door relativering en ontkenning. Zo nu en dan wordt de aanval gezocht, waarbij vooral de evangelisch charismatische bewegingen het mikpunt van verwijten en laatdunkendheid zijn. Deze zouden te sensationeel en te oppervlakkig zijn, zich teveel richten op jongeren, zich bedienen van twijfelachtige rekruterings- en bekeringsmethoden, het evangelie simplificeren, te weinig kwaliteit hebben, te slecht en zelfzuchtig leiderschap genieten, soms te duidelijke ideologische banden vertonen met politieke machtsgroepen, te fanatisch en fundamentalistisch zijn (*e.g.* Vernooij 1986-1987; *cf.* Hurbon 2001; Marshall-Fratani 2001). Ook in pogingen tot oecumene en dialoog worden de volle evangelie- en pinkstergemeenten veelal genegeerd. Daar waar de concurrenten van weleer, de rooms katholieke kerk en broedergemeente, toenadering hebben gezocht in verschillende samenwerkings-

⁸⁰ *De Ware Tijd*, 10 augustus 1995; Vernooij (2002: 32, 31).

verbanden, zoals bijvoorbeeld het Comité Christelijke Kerken (CKK), staan de evangelisch charismatische bewegingen en andere nieuwe groepen meestentijds buitenspel.

Opmerkelijk is dat de traditionele denominaties zich via oecumene en intra- of interreligieuze samenwerking niet beperken tot de muren van de kerk, maar met graagte allerlei maatschappelijke en politieke wandaden aan de kaak stellen en zich daarmee profileren als de ‘stem des volks’. Al vanaf de oprichting in 1942 komt het CKK bijvoorbeeld in opstand tegen het ‘moreel verval’ en heeft het als doel de christelijke cultuur en beginselen te beschermen en van hieruit het sociaal en economisch leven in Suriname te waarborgen en zonodig weder op te bouwen (zie Van Raalte 1973: 175-176; Jones 1981: 107-111; Vernooij 1998: 95; Jabini 2000: 27, 45; Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 212-213). Als zodanig werpt het comité zich op als het geweten van (het christelijk deel van) de Surinaamse samenleving. Bij verschillende heikele momenten in het recente Surinaamse verleden liet het comité nadrukkelijk van zich horen, zoals bij de (aanloop naar) staatkundige onafhankelijkheid in 1975, de staatsgreep van 1980 en de woelige periode hierna, waaronder de binnenlandse oorlog (zie *e.g.* Jones 1981: 108-110; Vernooij 1998: 170-180). Tot op de dag van vandaag neemt het CKK, tezamen met andere organisaties als de Interreligieuze Raad in Suriname (IRIS), stelling tegen sociaal-politieke onrust en instabiliteit, structurele problemen als armoede, geweld, criminaliteit, onmondigheid, onrechtvaardigheid en achterstelling.⁸¹ Ook tijdens mijn veldwerk hadden deze religieuze samenwerkingsverbanden bemoeienis met verschillende misstanden in de maatschappij, hierbij waren de zorgelijke pijlen met name gericht op het politiek-economisch wanbestuur en de toename van armoede onder grote delen van de bevolking.

Het lijkt er al met al op dat de katholieke kerk en de broedergemeente de strijdbijl hebben begraven. Hoewel de samenwerking tussen beide kerken in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw zijn voorlopige hoogtepunt heeft gekend en de interesse voor oecumene sindsdien wat is afgenomen, is de strijd om de zielen geen onderdeel meer van de onderlinge verhoudingen.⁸² Zowel katholieken als herrnhutters hebben zich min of meer neergelegd bij de huidige status quo, waarin ze samen het merendeel van christelijk Suriname vertegenwoordigen en zich als zodanig kunnen presenteren als (christelijk) moreel bolwerk van de natie. Evangelisch charismatische- en andere nieuwe religieuze bewegingen worden in deze als luis in de pels beschouwd en min of meer uitgesloten van dialoog. De gevestigde kerken ervaren

⁸¹ IRIS werd in 1989 opgericht. Deze raad tracht de tolerantie tussen verschillende religieuze stromingen te versterken en heeft eveneens een duidelijk maatschappelijk-politiek stempel. Momenteel participeren hindoeïstische, islamitische, baha’i en christelijke gemeentes in IRIS. Opvallend is dat van de christelijke kerken alleen het katholieke bisdom nog deelneemt aan IRIS. Het blijkt dat werkelijke oecumene ondanks goede bedoelingen moeilijk realiseerbaar is (zie *e.g.* Vernooij 1998: 210-213; Hoogbergen & Ramsodh 2002: 12; Vernooij 2002: 30).

⁸² Naast de samenwerking in het CKK, participeren de broedergemeente en katholieke kerk nu ook in projecten en instituten op het gebied van onderwijs en gezondheidszorg. In 1970 richtten beide kerken het Christelijke Pedagogisch Instituut (CPI) op, dat als gevolg van theologische en godsdienst-pedagogische geschillen nooit echt van de grond is gekomen (Vernooij 1998: 150, 212; Vernooij & Sjak Shie 1998: 48-49). Vanaf 1976 werken de katholieke Pater Ahlbrinck Stichting (PAS) en de Medische Zending van de broedergemeente (Medizebs) samen in het binnenland (Vernooij 1998: 206-207, 212-213). Zie *e.g.* Vernooij (1997: 152) en Vernooij (1998: 206, 212-213) over moeizame oecumene en problemen rondom samenwerking.

daarbij geen kwantitatieve bedreiging (meer), maar voelen zich wel aangesproken op een mogelijk gebrek aan kwaliteit. De voormalig preses van de ebg sprak zich al uit voor meer aandacht voor “liefde en zorg voor de medemens”, de diaconale taken, terwijl het toegenomen religieus-spirituele aanbod de gevestigde kerken meer en meer dwingt zich te bezinnen op de inhoud van de eigen boodschap en de presentatie hiervan, daar kerklidmaatschap geen doorgegeven gewoonte meer hoeft te zijn. Zo concludeerde de theoloog en broedergemeentedominee Jones (1981: 131) in zijn proefschrift onder andere het volgende:

Ook de Broedergemeente zal misschien geen volkskerk meer zijn in die zin, dat het lidmaatschap een vanzelfsprekende zaak is maar een bewuste keuze zal zijn van het lid [...]

Lange tijd heeft de herrnhutterkerk zich kunnen verschuilen achter het *blakaman*-imago, dat veronderstelde dat *anitri* de taal van de eigen mensen sprak. Letterlijk is dit wellicht het geval – er wordt nog steeds behoorlijk wat Sranantongo gesproken in de broedergemeente – maar daarbuiten houdt het beeld geen stand. Na de kritiek uit de Creools nationalistische en literaire hoek, zelfs door ‘eigen volksjongens’ als Dobru, en de komst van steeds meer religieus-spirituele alternatieven, was de herrnhutterkerk dan eindelijk toe aan een, voorzichtige, zelfanalyse en -kritiek. Enkele herrnhutters schreven een theologisch proefschrift (Jones 1981; Zeefuik 1973; Zamuel 1994), weliswaar met een historisch karakter, maar met oog voor de plaats van Afrikaans-Surinaamse cultuur en religie. Deze initiatieven en bijvoorbeeld ook de toetreding tot de *Caribbean Conference of Churches* (in 1973 vanuit het CKK), maakten zaken als ontplooiing, bewustwording en een ‘eigen’ theologie bespreekbaar binnen de gemeente. Binnen oecumenische verbanden kon de vraag gesteld worden in hoeverre Surinaamse kerken kopieën waren van West-Europese kerken. De constatering dat de ontstane gemeente, zowel in Paramaribo als in de districten en het binnenland, vooral ‘iets van buiten’ en niet iets ‘van de mensen zelf’ bleek, kreeg meer en meer gestalte, hetgeen onder andere leidde tot een herziening van vorm en inhoud van de catechese. Hierbij groeide de interesse bij sommige kerkleiders voor contact met christenen in Afrika (zie Zeister Zendingsgenootschap 1980) en kregen ‘volksreligie’, maar ook nieuwe religieus-spirituele bewegingen serieuzere aandacht of zorg. Zamuel (1999: 72) komt zelfs tot een verstrekkende constatering:

Wij hebben nauwelijks geleerd hoe met de spanningen tussen de westerse en de ‘derde-wereld’ theologie om te gaan of het ‘nieuwe tijdsdenken’, met zijn bonte mengeling van gnostiek, mystiek en magie, presenteert zich als hét alternatief voor het christendom. In mijn visie zijn hier dezelfde vragen aan de orde als bij de controverse tussen de EBGs en de Winti. Hetgeen over ons onderwerp gezegd wordt, geldt daarom, *mutatis mutandis*, ook voor de relatie tussen het christendom en bijvoorbeeld new age.

Johannes Kings uitspraak “diep in ons binnenste huilen wij en de voorganger heeft er niet het minste vermoeden van”, wordt door Zamuel (1999: 72) uiterst serieus genomen, maar de vraag hoe hier vervolgens mee om te gaan, blijft onbeantwoord. Zamuel roept in zijn schrijven vooral op tot een gedegen bijbelstudie en (meer) onderzoek naar de ontwikkeling van het ‘eigen’ christendom om de opstelling van de kerk van Christus tegenover winti te kunnen

duiden – de gewone vrouw en man in de kerkbanken zullen hier, vooralsnog, weinig mee zijn gediend. En dat is dan ook gelijk de makke van de broedergemeente. Ondanks een toegenomen openheid en welwillendheid ten opzichte van gaan gadu, winti, *kulturu* en verwante zaken is er nog weinig verandering te bespeuren in de hedendaagse broedergemeentepraktijk. Daarbij is er binnen de gemeente en synodes ook nog altijd grote weerstand te bespeuren tegen alles wat met de Afrikaans-Surinaamse cultus en andere vormen van niet-christelijke spiritualiteit te maken zou hebben, hetgeen veranderingsgezinde personen behoorlijk vleugellam maakt. Eén van de grootste struikelpunten wordt ook gesignaleerd door Zamuel (1999: 73), namelijk wat te doen met het ontbreken, bij bijvoorbeeld winti en *new age*, van een waterdichte scheiding tussen “onze en de boven-natuurlijke wereld”.

De katholieke gemeente kent dezelfde worstelingen, maar lijkt iets meer werk te maken van de surinamisering, creolisering of bosnegerisering van haar kerk, zoals het in verschillende rapporten en publicaties genoemd wordt (e.g. Van der Hilst & Vernooij 1988; Sankeralli 1995; Vernooij 1996; Vernooij 1998; Vernooij & Sjak-Shie 1998; Vernooij 2002a, 2002b, 2002c). De vertaling en uitgave van de catechismus in het Sranantongo door pater Wennekers in 1822 zou een eerste begin van een Surinaamse theologie genoemd kunnen worden. Sindsdien verschenen er regelmatig gebedenboekjes en vertalingen van bijbelteksten. “Behoeftte recht te doen aan een eigen reflectie en verwoording of verantwoording bestond er echter nog niet”, zoals Vernooij (1998: 188) terecht aangeeft. De kerk bleef vasthouden aan het Nederlandse of Europese model, een westers christendom, en bood niet of nauwelijks ruimte aan een Afrikaans-Surinaamse spiritualiteit en praxis. Vanaf de tweede helft van de twintigste eeuw begon de katholieke kerk niettemin langzaam tot inkeer te komen. Eveneens onder invloed van ‘baas in eigen huis’ sentimenten, het Creools nationalisme en antropologisch en sociologisch onderzoek op het gebied van Afrikaans-Surinaamse cultuur en religie voelden verschillende representanten van de katholieke kerk in Suriname zich gedwongen om na te denken over de aanpak van het werk en de structuur van hun bisdom (Vernooij 1998: 188-189). Eind jaren zestig/begin jaren zeventig ontstond er zo een groeiende aandacht voor emancipatie en democratisering van en binnen de kerk, waarbij ook elementen uit de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie werden omarmd. Er vond een voorzichtige verschuiving in de kerkconceptie plaats, waarbij de kerk onder andere niet langer meer als strenge organisatie, maar als een *movement* moest worden voorgesteld en ingericht; niet de instructie over waarheden centraal diende te staan, maar de uitnodiging hier samen invulling aan te geven; en andersdenken niet per definitie als slechtdenken, maar als gegeven partners dienden te worden benaderd (Vernooij 1998; Vernooij & Sjak-Shie 1998). Verder sloot de katholieke kerk zich, evenals de broedergemeente, aan bij de *Caribbean Conference of Churches* (CCC), waarbinnen ze nog steeds actief is. Hiernaast participeert de kerk ook in *Collaboration for Ecumenical Planning and Action in the Caribbean* (CEPAC) en de afdeling *Towards a Caribbean Theology* (TACT). Net als het CKK en IRIS worden deze oecumenische samenwerkingsverbanden onder meer benut ter bevorde-

ring van een ‘eigen theologie’ (zie Sankeralli 1995; Vernooij 1998: 189-190; Vernooij & Sjak-Shie 1998: 62-63).

Winti in de kerk?

Zowel in Suriname als in Nederland zijn bovendien steeds meer katholieke theologen en een enkele sociaalwetenschapper bezig met de bestudering en ontwikkeling van een Surinaamse theologie, met name in relatie tot winti.⁸³ Uit dit soort pogingen blijkt dan vaak weer hoe polyfoon en ambigue wintiduiding kan zijn: zoveel ‘deskundigen’, zoveel meningen en ‘waarheden’, waarbij vooral de discrepantie tussen boekenkennis enerzijds en ervaring anderzijds voor onenigheid kan zorgen. Tijdens mijn verblijf in Paramaribo was ik in de gelegenheid om een lezingenreeks bij te wonen van de jonge, Surinaams-Nederlandse theoloog Milton George. Hij was woon- en werkzaam in Nederland, had zijn theologieopleiding in Leuven (België) genoten en was voor enkele weken in Suriname voor pastoraal werk. Als onderdeel van de pastorale middenkaderopleiding van het bisdom verzorgde hij een viertal bijeenkomsten, waarin hij winti en de (mogelijke) rol hiervan binnen de kerk en het katholieke geloof probeerde te duiden. Het publiek, dat uit enkele tientallen personen bestond, was het herhaaldelijk oneens met George, die door zijn achtergrond en wetenschappelijk taalgebruik soms mijlenver van zijn toehoorders verwijderd stond. Hoewel de “doctorandus” en “geleerde”, zoals hij een enkele keer smalend werd genoemd, met graagte sprak in termen van “wij Surinamers” en “zij Nederlanders” of “die Europeanen” beschouwde het gehoor hem als een vreemdeling: “hij is zelf *bakra* (Nederlander)”. Zo nu en dan leidde zijn uitleg van winti zelfs tot behoorlijk emotionele, verhitte reacties, waarbij sommige aanwezigen niet schroomden hun verontwaardiging of woede te uiten:

Nu ga je hier als doctorandus de mensen iets zitten vertellen wat niet waar is en zij gaan daar straks weer mee naar buiten om het daar te verkondigen [...] het is rommel wat je hier zegt en opgeschreven hebt!

Al met al geen prettige ervaring voor de idealistische theoloog, die zich binnen korte tijd niet erg geliefd maakte binnen het bisdom (waardoor hij overigens door een deel van de gemeenteleden juist als “pionier” geroemd werd).

Ondanks dit soort strubbelingen, alsmede een chronisch verzet van een conservatieve ‘stroming’ binnen het bisdom heeft de surinamisering, creolisering of bosnegersering niettemin aardig ingang gevonden in het katholieke vertoog.⁸⁴ De kloof tussen denken of verkondigen en dóen blijft echter moeilijk overbrugbaar, waardoor retoriek als ‘groei van de kerken

⁸³ Naast de al veelvuldig genoemde Vernooij zijn bijvoorbeeld ook Derveld & Noordegraaf (1988), Wolf (1994, 1996, 2002), Sjak-Shie (1995), George (2002) actief (geweest) op dit terrein.

⁸⁴ Waarbij kwistig wordt gegooid met termen en synoniemen als accommodatie, adaptatie, assimilatie, indigenisatie, incarnatie, integratie en contextualisatie. De gedachtegang of opdracht hierbij is dat de katholieke kerk op één of andere manier moet aansluiten bij, zich zelfs moet aanpassen aan belevingen en praktijken uit ‘de volksreligie’, maar dat iets als winti geïncultuureerd of geïntegreerd dient te worden in het christendom en het katholicisme – niet andersom.

van onder af, 'van monoloog naar dialoog', 'van uniformiteit naar pluriformiteit', 'eigen en nieuwe hermeneutiek' en 'rekening houden met eigen cultuur en volksreligie' vaak hol of onbegrepen blijkt, wanneer de daadwerkelijke vertaalslag naar het alledaagse kerkenwerk gemaakt dient te worden. De inspanningen om de kerkpresentatie meer in handen te geven van leken en de toename van kerkpersoneel van eigen bodem – eveneens onderdeel van de eerder genoemde emancipatie en democratisering – hebben vooralsnog weinig aan deze situatie kunnen veranderen. Allereerst draagt de inwijding van bijvoorbeeld Surinaamse, Creoolse priesters wellicht bij aan de zelfstandigheid van de kerk en een 'eigen' identiteit (Vernooij 1998: 225), maar biedt het geen garantie voor 'culturele eigenheid'. Niet zelden blijken de 'eigen' paters nog roomser dan de paus en staan ze behoorlijk afkeurend tegenover bepaalde *kultuur*-gebruiken in kerk en geloof. Ook spreken ze lang niet altijd even goed of graag de 'eigen taal', zoals ook blijkt uit het optreden van Milton George. Door opleiding en verblijf buiten Suriname, veelal in Europa en specifiek in Nederland, staan deze 'eigen' mensen op sommige punten net zo ver verwijderd van hun parochianen als de gebruikelijke importpriesters uit Nederland, België of elders uit de wereld. Uiteraard zijn er ook genoeg voorbeelden ten voordele van een soort cultureel gezag van 'eigen' priesters. Zo was de pater Esteban Kross na een dramatische schietpartij op een middelbare school razendsnel ter plekke. Niet alleen was hij daar om de eerste pastorale zorg te verlenen, in de katholieke zin des woords, maar kwam hij tevens om de plek des onheils ritueel te zuiveren middels een *wasi*. "Dan moet je van goede huize komen om dat te verbeteren", was later de reactie van een Nederlandse priester.

Vooralsnog blijken acties als die van pater Kross, zowel binnen de katholieke kerk als de broedergemeente, vooral op individuele ingevingen te berusten en wordt er in de praktijk, zoals rondom begraven, rouwen en herdenken, nog weinig stelselmatig werk gemaakt van de met de mond beleden surinamisering, eigen hermeneutiek en pluriformiteit. Ook blijven de wensen ten aanzien van dialoog, emancipatie en democratisering tamelijk abstract, zelfs hypocriet. Zo werd bijvoorbeeld de uitvoering van een enquête (in 1999) onder katholieke gemeenteleden door het Pastoraal Centrum, dat onder andere surinamisering als taak heeft (zie *e.g.* Vernooij 1998: 194-195), geboycot door een groot aantal paters. Deze enquête had als doel een beter beeld te krijgen van de betrokkenheid van parochianen bij hun eigen gemeente door onder meer hun behoeften en percepties rondom geloof, kerk-, gods- en mensbeeld in kaart te brengen. Vragen als "onderhoudt u praktijken uit uw cultuur?", "is uw God ook die van de hindoes, moslims en andere religies?", "is er geen democratie in de kerk?" en "moet de katholieke kerk niet sneller zelfstandig worden en surinamiseren?" waren klaarblijkelijk te progressief, aldus de coördinatrice van het Pastoraal Centrum Liliën Wilson, en derhalve gedomd om in een stoffige la te verdwijnen. Veelal gaan emancipatie- en surinamiseringspogingen, tot ongenoegen van pleitbezorgers als Vernooij⁸⁵, niet verder dan een kalebas of een

⁸⁵ Mondelinge mededelingen in verscheidene gesprekken en interviews, alsmede in opiniestukken als *e.g.* 'Inculturatie als levensstijl' in *De Ware Tijd*, 11 juli 1995.

apinti in de kerk en het dragen van een *pangi* of schouderdoek bij onder andere uitvaartceremonies, hetgeen een daadwerkelijke emancipatie, ‘eigen’ theologie en praxis behoorlijk frustrert. Eenzelfde dubbelhartigheid is binnen de ebg te bespeuren, waar zoiets als ‘winti in de kerk’ maar mondjesmaat geaccepteerd wordt en de toelaatbaarheid of mate van vermenging grotendeels wordt overgelaten aan de voorkeur of het oordeel van individuele voorgangers, pastores en andere autoriteiten. Formele standpunten op dit gebied zijn er nauwelijks te vinden. De voormalige preses Samuel van de broedergemeente verwoordt de situatie als volgt:

[...] de ebg [doet] hierover heel weinig echt principiële uitspraken... Je kunt zeggen dat er een algemeen gevoel is dat er ergens een grens moet zijn, van dingen die je met elkaar mixt, maar waar die grens is, dat hangt vaak af van de persoon met wie je praat en vaak ook de achtergrond van die persoon.

Zamuel laat in het midden over welke personen hij spreekt, maar niet zelden, zo zullen we nog zien, zijn het kerkleiders en geestelijken die een huwelijk tussen kruis en kalebas afkeuren en blokkeren, terwijl vele *duman* en wintipraktisanten in toenemende mate een samen- of naast elkaar bestaan toejuichen of op zijn minst accepteren. “*A den bonbon kerki abi probleem. Dén abi probleem?*” (“Het zijn die klotekerken die een probleem hebben. Zij hebben een probleem!”), spuide een geïnterviewde *duman*, hetgeen eens te meer aangeeft dat zowel religieuze verscheidenheid als syncretisering binnen de (Afrikaans-)Surinaamse context immer een heet hangijzer vormt.

Ala kerki bun!?

Ala kerki bun is een veel gehoorde uitspraak in Suriname. Het zegt dat alle kerken (of religies) goed zijn en dat de gebruikers van de uitspraak andersgelovigen met respect of anders wel een zekere onverschilligheid benaderen: het maakt niet uit wat je gelooft of praktiseert, het is allemaal o.k.⁸⁶ Wanneer we echter de Surinaamse geschiedenis van zending, missie en kerkplanting beschouwen, dan blijken de brengers en belijders van het christendom er vaak andere opvattingen op na te houden. Vooral de christelijke houding ten opzichte van winti, gaan gadu of *kulturu* is altijd een problematische geweest. Tot op de dag van vandaag levert dit spanningen op, waardoor niet weinig Afrikaans-Surinamers zich net als Trefossa gevangen voelen tussen kruis en kalebas. Dit heeft er enerzijds toe geleid dat ondanks emancipatoire overwinningen, zoals de afschaffing van de gewraakte wet op afgoderij, en een zekere surinamisering, creolisering of bosnegerisering van het katholicisme en *anitri* nog steeds een taboe rust op de beleving en expressie van de werking van *winti*, *gadu* of *kabra* en hiermee samen-

⁸⁶ Vrijwel elke Surinamer wijst met trots op het letterlijk naast elkaar staan van een moskee en synagoge in het centrum van Paramaribo. Het symboliseert volgens velen de ‘unieke’ religieuze en etnische tolerantie die Suriname, in tegenstelling tot vele andere landen in de wereld, kenmerkt. Deze tolerantie blijkt echter in veel gevallen, net zoals in andere delen van de wereld, een schijntolerantie te zijn of al snel te eindigen bij een oppervlakkig omarmen of folkloristisch vieren van diversiteit, hetgeen de antropoloog Baumann (1999: 122) in navolging van Kobayashi (1993) wel *red boots parading* noemt.

hangende praktijken. Bepaalde rituele bijeenkomsten en behandelingen vinden daarom nog regelmatig in heimelijke beslotenheid (buiten de stad) plaats en ook specifieke, *kulturu*-gerelateerde praktijken rondom dood en rouw spelen zich niet zelden af in een sfeer van geheimzinnigheid of spanning. Anderzijds heeft de starre opstelling als consequentie dat mensen zich min of meer afkeren van de traditionele christelijke kerken en hun heil zoeken in alternatieve ‘geloofsgemeenschappen’ (ordewezen) of nieuwe religieuze (charismatische) bewegingen, die mogelijkheden tot herinterpretatie, nieuwe keuzes en een ‘eigen’ religieus-spirituele identificatie bieden, maar ook nieuwe spanningen kunnen opleveren. Eén en ander is bij lange na niet uitgekristalliseerd. Integendeel, de beweging met en tussen verschillende religieus-spirituele oriëntaties vormt onderdeel van een voortdurend proces, dat ik aan het begin van dit hoofdstuk heb geduid met het concept syncretisering.

Hamvraag in deze is of dit omstreden, polyfone concept genoeg analytische ruimte biedt om de complexe historie en alledaagse werkelijkheid van kruis en kalebas te kunnen begrijpen. Duidelijk moge zijn dat we *winti*, net als het christendom overigens, kunnen opvatten als syncretisch ‘product’ én proces, waarbij er sprake is van een zekere versmelting van christelijke en *winti* elementen. Bekende syncretismen in de literatuur en mijn eigen veldwerk bestaan bijvoorbeeld uit de gelijkstelling van *Anana* en de christelijke God of schepper, en de identificatie van bepaalde *winti* met al dan niet gevallen engelen en duivels (e.g. Voorhoeve 1960: 14; Wooding 1972: 152; Van Lier 1983: 15); de perceptie van engelen als *tapu* (e.g. Jones 1981: 50); de opvatting dat Jezus een (de hoogste) *winti* is (zie e.g. Schoonheym 1980: 78), maar ook dat Jezus een *kunu* (vloek) is van de blanken (*Jezus bakaa kunu*, zie Zamuel 1999: 69); de convergentie van de tapijtslang of *fodu winti* met de oudtestamentische slang die Eva en Adam heeft verleid; het veelvuldig gebruik van bijbelse symboliek, teksten, gebeden en gezangen in niet-christelijke *kulturu*-contexten, zoals *wintiprei*, *dede oso* en *bigiyari*; en (recent) dat in bezitneming door de Heilige Geest ervaren wordt als ‘*winti* krijgen’. Met name binnen de Afrikaans-Surinaamse *dede oso kulturu* en praktijken rondom *nowtu* kunnen we getuige zijn van zo’n samenkomst van kruis en kalebas. Naast deze syncretiserende of convergerende tendensen⁸⁷ worden kruis en kalebas tegelijkertijd angstvallig uit elkaar gehouden en zijn er voortdurend pogingen om grenzen te stellen of beide oriëntaties zelfs zo ‘zuiver’ mogelijk te houden, hetgeen Jap-A-Joe (2003) aanduidt met divergentie en auteurs als Stewart en Shaw (1994) onder de noemer van anti-syncretisme vatten. In de literatuur over Afrikaans-Surinaamse religiositeit bestaan daarom zeer uiteenlopende analyses en verklaringen omtrent mogelijke vermenging van christelijke en niet-christelijke oriëntaties.

Synthese versus dualisme

De Beet en Sterman (1981: 317-325) geven in hun proefschrift een kort overzicht van de meest toonaangevende interpretaties van Afrikaans-Surinaamse reacties op de christelijke

⁸⁷ De socioloog Jap-A-Joe (2003: 13) gebruikt deze term: “De ‘convergerende tendens’ zoekt naar overeenkomsten tussen christendom en *winti*”.

boodschap.⁸⁸ Hieruit blijkt, wederom, dat het contact met het christendom en de wijze waarop deze leer werd geaccepteerd en geïncorporeerd behoorlijk varieerde, maar ook de duiding hiervan nogal verschilde. De responsies wisselden van volledige afwijzing (en verzet) tot verregaande acceptatie en (gedeeltelijke) vervanging, waarbij vooral evangelisten, zoals Van Leerdam (1957), graag verklaarden dat het christendom en zijn waarden grotendeels de zogenoemde ‘traditionele religie’ en opvattingen hadden vervangen bij bepaalde Afrikaans-Surinaamse groepen. Naast deze substitutiethese vinden we tevens het idee van christendom als toevoeging aan de eigen opvattingen (*addition rather than substitution*), waarbij niet zozeer concurrentie tussen verschillende overtuigingen, maar eerder de complementaire elementen de aandacht verdienen. Deze interpretatie vinden we onder andere bij Köbben, die naar aanleiding van zijn veldwerk in de jaren zestig bij de Ndyuka, bovengenoemde these enige tijd oarmd heeft (De Beet & Sterman 1981: 319). Thoden van Velzen, die in dezelfde periode als Köbben veldwerk onder Ndyuka verrichtte, kwam tot heel andere conclusies. Volgens hem was de directe invloed van het christendom verwaarloosbaar – dus geen toevoeging of aanvulling – maar was er wel sprake van een indirecte invloed, waarbij gewezen wordt op bepaalde syncretische tendensen en elementen, zoals de incorporatie van monotheïstische ideeën in de religieuze concepties van de Ndyuka (Beet & Sterman 1981: 320). We moeten hierbij wel aantekenen dat Köbben veldwerk deed bij de Cottica-Ndyuka, die deels tot het christendom waren overgaan, terwijl Thoden van Velzens onderzoeksplek Drietabbetje was, waar het christendom zoveel mogelijk geweerd werd.

Het idee van incorporatie en de vorming en het ontstaan van syncretismen stuit(te), zoals in dit hoofdstuk is aangegeven, ook op behoorlijke weerstand. Buiten de versmelting van de christelijke God en *Anana* als onontkoombaar punt van synthese, zijn veel auteurs daarom van oordeel dat er geen of nauwelijks sprake is van syncretisme tussen winti en christendom.⁸⁹ Zij gaan uit van een dualistisch systeem, waarmee zij juist de gescheiden sferen van beide ‘geloofssystemen’ en het min of meer competitieve karakter hiertussen benadrukken. Green (1978: 251) spreekt in zijn analyse van de geloofsovertuigingen en belevingen van de Matawai van een “situation where Christian and winti beliefs co-exist uneasily and are kept distinct for the most part”. Greens concept van een ‘duaal systeem van geloofsopvattingen’ is door de Beet & Sterman uiteindelijk verder uitgewerkt vanuit het perspectief van het individu, dat in zijn dagelijks leven en handelen telkens weer keuzes moet maken tussen twee min of meer ‘concurrerende geloofssystemen’ (De Beet & Sterman 1981: 324-345). Voorhoeve kwam voor de situatie in het kustgebied in zijn postuum gepubliceerde artikel ‘The Obiaman and his In-

⁸⁸ Het hier volgende overzicht is een bewerking van Van der Pijl (2002: 83-85).

⁸⁹ Deze ‘anti-syncretische houding’ kunnen we bijvoorbeeld terugvinden bij Herskovits (1966: 57-58), Voorhoeve (1960, 1983), Pierce (1971: 69), Wooding (1972: 1-2, 157, 503-506), Voorhoeve & Lichtveld (1975: 51-52), Jones (1981) en Van Lier (1983: 15). Een aantal van deze auteurs nuanceert hun ‘anti-houding’ overigens wel, zoals Voorhoeve, die een onderscheid maakt tussen vorm en inhoud (zie Meel 1997: 61), van Lier (1983) en Jones (1981), die beiden wijzen op de problemen die kunnen ontstaan wanneer de verschillende levensbeschouwelijke opvattingen minder gescheiden blijken te zijn.

fluence in the Moravian Parish' (1983; het manuscript dateert uit de jaren zestig) tot een soortgelijke conclusie. Hij besluit het artikel met de woorden: "In Surinam we see the two systems co-existing side by side with relatively few mutual points of contact, and even standing in opposition to one another [...]" (1983: 420). Het beeld dat door de dualistische opvatting wordt geschetst, lijkt voor velen plausibel, maar is voor een auteur als Schoonheym (1988: 52-72) te gemakkelijk. Hij constateert dat de historisch gegroeide relatie tussen christendom en Afrikaans-Surinaamse overtuigingen en praktijken uiterlijk de vorm van een gescheiden, duaal systeem lijkt te hebben, maar dat (Paraanse) Creolen innerlijk, onder meer door herinterpretatie, een synthese tussen beiden tot stand hebben gebracht. Verschillende opvattingen en gebruiken worden volgens Schoonheym dan ook niet concurrerend, doch complementair beschouwd, waardoor winti zich bijvoorbeeld kan richten op de relatie met de 'lagere geestelijke sferen' (*winti*), terwijl het christendom zich concentreert op de relatie van de gelovige met het opperwezen.

Uit de volgende hoofdstukken zal blijken dat alle hierboven geschetste houdingen en belevingen empirisch waarneembaar zijn en dat er niet één enkele verklaring is voor het al dan niet bestaan van connecties tussen kruis en kalebas. Net als Jap-A-Joe (2003: 11-12) ben ik dan ook van mening dat er eerder sprake is van een continuüm met aan het ene uiterste de "officiële doctrine van het christendom" en aan het andere uiterste de wintibeleving. Tussen deze uitersten vinden verschillende reacties en ontmoetingen plaats, waarbij we analytisch gezien wederom kunnen spreken van twee polen: enerzijds kan er sprake zijn van overeen- of samenkomst en versmelting, hetgeen in verschillende bronnen wordt aangeduid met syncretisme, synthese of convergentie, anderzijds is er (een voortdurend) verzet tegen vermenging en een duidelijk streven naar authenticiteit waar te nemen, wat in termen van anti-syncretisme, dualisme of divergentie begrepen kan worden. De totstandkoming van een 'eigen' of "nieuw religieus systeem", zoals Jap-A-Joe (2003: 12) lijkt te veronderstellen, is binnen een dergelijk continuümdenken niet waarschijnlijk of in ieder geval te statisch en veronachtzaamt de (discursieve) creativiteit, macht en *agency* van telkens weer nieuwe generaties 'gelovigen'. Net zoals 'de geboorte van de Afrikaans-Surinaamse cultuur' geen 'einde van een geschiedenis' of een voltooid proces kan betekenen, levert kruis-kalebas geen 'eindproducten' af, maar beweegt het als een perpetuum mobile van religieuze conventies en inventies (*cf.* Wagner 1981). Elk volgend tijdperk of specifieke (buitenreligieuze) context geeft daarbij een eigen slinger aan beleving en verbeelding van godheid, natuurlijke en bovennatuurlijke wereld, waardoor het bijvoorbeeld kan gebeuren dat anno 2003 een christelijke vrouw, van Nduyka-Paraanse komaf, zich presenteert als de reïncarnatie van de 'Leeuwenkoning', een spiritueel wezen dat naar zeggen driehonderd jaar geleden is verdwenen uit wat we tegenwoordig Gambia noemen en nu weer opduikt in het Surinaamse binnenland (zie Pakosie 1995; *cf.* Jap-A-Joe 2003).

De voortdurende, maar altijd eigentijdse behoefte aan betekenis- en zingeving (*mythos*) is bij de duiding van dit soort fenomenen wellicht net zo'n belangrijke drijfveer als het pragma-

tisme, instrumentalisme of rationalisme (*logos*), waar de rijstchristen van weleer mee geassocieerd werd, hoewel dit laatste voor veel geestelijken moeilijk verteerbaar blijft. “Ze [Creolen] denken dat het een *service* is, religie biedt iets [...] is echt een *tool* om te leven” stelde een pater eens enigszins cynisch vast in een interview. Zeker rondom dood en rouw worden kruis en kalebas, al dan niet in ‘versmolten’ vorm, zowel uit symbolische als instrumentalistische motieven hartstochtelijk omarmd of juist zorgvuldig vermeden. Zo vormen bijvoorbeeld, zoals pater Vernooij ook al observeerde, de financiële en tevens tijdrovende verplichtingen die veelal inherent zijn aan een sterfgeval niet zelden een argument om voor een puur ‘kerkelijke’ invulling te kiezen. De (esthetische) wens van een mooie *amitriberi* en een prominente plaats op gewijde grond, stuurt nabestaanden eveneens in hun keuze. ‘De kerk’ dingt met andere woorden onmiskenbaar mee in het zielenheil, de doodsattitudes, drijfveren en handelingen van zijn Afrikaans-Surinaamse leden. Hierbij speelt het vooruitzicht op de “[v]reselijke kwelling en pijn zonder einde”, waarover Meissner (1850 in Lenders 1996: 282) dichtte, wellicht een rol, maar we moeten de kracht van de christelijke heilsboodschap zeker niet overdrijven.

Jones (1981) laat ons zien waar de schoen op bijzonder cruciale wijze wringt: Jezus is geen ‘zwarte Jezus’ geworden, hetgeen ‘gelovigen’ ambivalent doet blijven staan ten opzichte van het christendom en zijn eschatologische leer. De afwezigheid van een ‘zwarte Jezus’ vormt voor sommige christenen een serieus probleem, zoals ik onder meer bemerkte tijdens het bijwonen van een NAKS-bijeenkomst. Na een serie lezingen met als onderwerp ‘de ontwikkeling van het cultureel leven en de geloofswereld van de *Afrikan Srananman*’ barstte er onder de aanwezigen discussie los over de spanning tussen christendom en winti. Een jonge Creoolse vrouw uit het publiek legde na enig debat de volgende vraag neer bij het aanwezige panel van deskundigen op gebied van religie en *kulturu*, ik paraphraseer:

In het Oude Testament kan ik me goed vinden, kan ik dingen rijmen met mijn eigen cultuur en winti, maar wat het Nieuwe Testament betreft: waar vind ik Jezus Christus in onze *Afrikan-Sranan kulturu*? [...] Mensen hebben Krishna, anderen hebben Mohammed, maar wie hebben wij? Waarom hebben Surinamers, *blakasma* geen goddelijke vertegenwoordiger?

Het bleek voor de dame in kwestie een bijzonder prangende vraag te zijn, waarop het panel een voor haar bevredigend antwoord schuldig moest blijven. Regelmatig werd ik met dit vraagstuk geconfronteerd, waarbij vaak in één moeite door het bijbelse gegeven van opstanding en de dag des oordeels in twijfel werd getrokken of met standvastig ongeloof verworpen, zelfs belachelijk werd gemaakt. Op verschillende wijzen blijkt, zoals in liederen of de viering van Pasen (waarover in hoofdstuk 7 nog meer), dat het lijden en de dood van Jezus een veel belangrijkere plaats inneemt, dan zijn overwinning in de opstanding uit de dood. Dit kan volgens Jones (1981: 47, 51) onder meer verklaard worden door de wijze waarop Jezus Christus werd gerepresenteerd tijdens de slavernij: hij kwam niet op voor de “zwarte mens” en heeft “[...] niet openlijk partij gekozen voor de lijdende mens tegen zijn onderdrukkers en de onderdrukking [...] Jezus is geen totale bevrijder geweest, maar het Lam dat leed”. Bovendien

hoeft de mens binnen de wintikosmologie niet via dood en opstanding het eeuwig leven te bereiken, maar leeft deze hoe dan ook voort als *yorka* of *kabra* en is zijn of haar mogelijke terugkeer vastgelegd in de reïncarnatie van de *ker*. Hier lopen christelijke en *kulturu*-opvattingen te ver uit elkaar om nog tot synthese te komen. De kerk veronderstelt, zoals Samuel (1999: 73) al eerder opmerkte, een waterdichte scheiding tussen “onze en de bovennatuurlijke wereld” en daarmee ook tussen leven en dood, terwijl winti en gaan gadu wijzen op spirituele connecties tussen beide werelden, een voortbestaan en een zekere continuïteit: levende-dood. De ervaring van dit verschil kan bijvoorbeeld leiden tot de volgende perceptie, die ik op mocht tekenen uit de mond van een trouwe kerkgangster en *dinari*:

De kerk zorgt voor onze verhouding tot God, maar zorgt niet voor de verzoening met onze voorouders, daarom heeft de kerk geen succes, want de kerk kan je niet uit de problemen helpen [...] Er moet toch een methode van verzoening zijn met de nakomelingen... hoe moet het anders met onze voorouders, van wie gezegd wordt eert uw vader en uw moeder, want dat houdt niet op na de dood... Daarom zegt die Engelsman: to die is to change your address... Adres veranderen, maar er is nog wel leven...

Het is niet het *geloof* in opstanding, maar de *beleving* van het bestaan en voortbestaan van *winti*, de *yorka* en *kabra* in het bijzonder, die kalebas vroeg of laat (terug) brengt in het leven en, inherent hieraan, doodsattitude van menig Afrikaans-Surinamer. “Er zijn meer huizen dan kerken” geeft Vernooij (2002b) met een typisch Surinaams-Nederlandse uitdrukking aan, ofwel de familie is het ijkpunt, waarbij overledenen en voorouders nog steeds onderdeel vormen van sociale relaties en dagelijks leven. Het blijven negeren of taboeïseren hiervan door ‘de kerk’ en een deel van haar vertegenwoordigers leidt zeker bij een jongere, zelfbewuste generatie Marrons en Creolen niet zelden tot grote ergernis. “[K]om me niet zeggen dat dat ding van mijn voorouders niet goed is. Ik lééf ervan!” beet Henk, een stadse dertiger van Aukaanse afkomst, me eens toe tijdens een gesprek over kerk en binnenland. Nog steeds, zo werd me door dit soort reacties duidelijk, worden christelijke kerk en geloof als vervreemdend, paternaliserend, neokoloniaal of onderdrukkend ervaren. Christendom wordt in deze als een onaangepaste Hollandse of Europese erfenis beschouwd, die velen uiteindelijk niet (volledig) past en vroeg of laat ‘thuisbrengt’ bij *egi kulturu*. Het gedicht ‘Ik’ van Jozef Slagveer (in *Moetete*, 1968 (2): 42) lijkt zijn betekeniswaarde dan ook niet verloren te hebben:

ik had mij
een pak
van de christenen
aangemeten
maar het zat
zo slap
aan het lichaam
van een neger

ik heb me
gewassen
met jasmijnen
en mijn kra

danst
van zoveel
geluk

negerachtig
of vernegerd
ik ben mezelf
trouw gebleven

Suriname is een “door-en-door religieus land” en “godsdienst zit in de mensen”. Het straatbeeld wemelt dan ook van de kerken, moskeeën, tempels en – voor buitenstaanders vaak verborgen – offerplaatsen voor de overledenen. “[O]ok het spraakgebruik heeft niet zelden een religieuze ondertoon”, aldus de al vaker aangehaalde Zamuel (1993: 29). Ondanks deze intensiteit en verscheidenheid, en ondanks een toenemende emancipatie en openheid blijken echter niet *ala kerki bun*. De wat tolerantere houding van gevestigde, traditionele christelijke kerken (of van een aantal van hun vertegenwoordigers althans), het steeds vaker weerklinken van bijvoorbeeld winti-elementen in populaire muziek op publieke radiozenders of de jaarlijks terugkerende openbare oudejaars *wasi* op het Onafhankelijkheidsplein kunnen de weerstand, taboe en gevoelens van schaamte of geheimzinnigheid ten opzichte van winti, gaan gadu en *kulturu* lang niet altijd wegnemen. Opmerkelijk is daarbij dat verschillen in beleving en handelen tussen verschillende klassen en groepen Afrikaans-Surinamers ook nog steeds voortduren. Zogenaamde volkscreolen en Afrikaans-Surinamers uit de midden- en hogere klasse, de ‘elite’ of *gudusma*, vertonen op eigen wijze hun specifieke *embodiment* van kerkgeschiedenis en de hieruit voortgekomen lusten en lasten. Er is hierbij een frappante omkering waar te nemen in de vorm van een zekere detraditionalisering bij zogenoemde volkscreolen, en een retraditionalisering binnen hogere klassen en *blakabakera* (uit Nederland).

Rondom dood en rouw manifesteren dit soort processen zich vaak in alle hevigheid. In de nu volgende hoofdstukken zullen we hiervan getuige zijn. Niet alleen maken we kennis met de empirische werkelijkheden van kruis en kalebas, maar we zien eveneens hoe overledenen zich hierbinnen manifesteren en uitgebreide rituele zorg van hun nabestaanden vragen. De wijze waarop dit gebeurt, is niet eenduidig en onbevooroordeeld te beschrijven en te duiden. Door de tijd heen is de stervende, de dode en de rouwende Ander object of subject van studie en nieuwsgierigheid, maar ook van verachting geweest, waarbij verschillende interpretaties en overtuigingen een min of meer bepalende rol hebben gespeeld. Binnen de Surinaamse context heeft bijvoorbeeld een ‘koloniaal-christelijk’ vertoog een belangrijke stempel gedrukt op de (hedendaagse) benadering van Afrikaans-Surinaamse doodsattitudes en rituelen rondom overlijden, begraven en rouw. Het antropologisch, sociaal-wetenschappelijk discours heeft evenzeer de (mijn) opvattingen over dood en rouw een bepaalde richting gegeven. Zowel de onderzochte Ander als de onderzoekende Observator geeft hier vorm aan en zijn hierdoor vorm gegeven. Hierover zal het nu komende hoofdstuk allereerst verhalen, opdat de daarop volgende empirie van een discursief en conceptueel-analytisch raamwerk kan worden voorzien.

DE ANDER & DE OBSERVATOR

*Pe dede de, a dape lafu de*¹

[...] ik moet u zeggen, als ik moet kiezen tussen een verjaardag en een begrafenis, ga ik liever naar een begrafenis, tenminste in Suriname.

Aldus de schrijfster Ismene Krishnadath die in haar internetcolumn ‘De gang naar het hiernaams’ verslag doet van begrafenissen in Suriname.² Ten tijde van haar schrijven, augustus 1999, ben ik net enkele maanden in Paramaribo en heb ik reeds tientallen uitvaarten bijgewoond. De plechtigheden variëren van klein en ingetogen tot massaal en uitbundig en ik prijs mezelf, als onderzoekster, gelukkig dat ik in de eerste periode van mijn veldwerk getuige kan zijn van een enorme diversiteit aan begrafenissen: katholieke lijkdiensten, hernhutterbegrafenissen (*anitriberi*), ‘politieke uitvaarten’, *gangstaber* (*gangster*-begrafenissen), logebegrafenissen, plechtigheden op de verschillende dodenakkers van *foto* en *beri* op plantage. Ik heb inmiddels contact met talloze *dragiman* (draggers), grafdelvers en hosselaars die werkzaam zijn op verscheidene begraafplaatsen in Paramaribo, en word deelgenoot van hun werk op *beripe* (begraving) en de subcultuur rondom overlijden en begraven waarvan zij, zo zullen we nog zien, ruchtbare vertegenwoordigers zijn. Langzaam word ik ingewijd in de diverse aspecten van de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur en de voor mij vaak zo wonderlijke percepties, praktijken en rituelen die hierin toonaangevend zijn. De dragers blijven van het begin tot het einde van mijn onderzoek een belangrijke rol spelen. Bijna dagelijks verkeer ik in hun omgeving en zodoende raak ik vertrouwd met hun handelen. Na die eerste maanden van kennismaking zullen er nog vele begrafenissen volgen. Het bezoek aan verschillende *beripe* wordt een zekere routine, maar telkens weer deel ik de opwinding met Krishnadath, zoals ze die onder meer in onderstaande passage verwoordt:

Het hoogtepunt vind ik altijd het moment waarop de kist wordt weggebracht. Wat doen de dragers? Dansen ze, zingen ze, bidden ze, knielen ze? Het is een ontroerend moment, maar ik herinner me dat ik er bij de moeder van een vriend juist erg vrolijk van werd. Er werd zo wild gedanst met de kist, het orkestje speelde zo een vrolijke mars – daar had ze zelf om gevraagd – dat de mensen lachend achter haar aangingen.

¹ Waar de dood is, wordt (ook) gelachen.

² In *FAYASTON: ParboCom's weekly NetColumn*, augustus 1999, nr. 41 (zie <http://www.parbo.com/news>).

We kunnen ons afvragen wat dit schouwspel zegt over de beschouwer. Speelt hier de etnografische ervaring op (zie Robben 2004b) en neig ik (net als Krishnadath) naar een overdreven ‘exotisering’ van het Afrikaans-Surinaams doodsritueel of spreekt hier de onvermijdelijke (en noodzakelijke?) etnografische verwondering, die mijn observaties hebben vormgegeven? In hoeverre was ik, andersgezegd, in staat me te distantieren en, tegelijkertijd, te verbinden met de onderzochte anderen om een begrip te krijgen van hun sterven, begraven en rouwen? En welke rol spelen de eigen percepties en doodsattitudes hierin? De dood kan een heel intieme aangelegenheid zijn. De dood kan evengoed abstract en afstandelijk zijn (zie Bleyen 2005: 24ff.). De overledene kan daardoor tegelijkertijd als subject en als object verschijnen, beschouwd en bestudeerd worden, terwijl ook de wijzen waarop de nabestaanden met hun verlies omgaan op vele verschillende manieren benaderd kunnen worden. De dood van de ander is verbonden met de eigen dood, zullen we nog veelvuldig zien, en daarmee ook met die van degene die deze dood als buitenstaander aanschouwt. Waardevrijheid blijkt dan een onmogelijkheid. Een blik op andermans dood onafhankelijk van (de ‘eigen’) religieuze, politieke, academische, ethische of maatschappelijke normen is naar mijn mening onbestaanbaar. Bovenstaande verwondering of opwinding is dan ook verre van objectief te noemen, wat ook niet zou passen in de wetenschapsopvatting die ik eerder heb geschetst.

Een en ander wil echter niet zeggen dat er ook een onvermijdelijk oordeel (in termen van ‘goed’ en ‘slecht’) over de doodsattitudes van de ander dient plaats te vinden of simpelweg volgt op de waarneming van andermans overlijden en rouwbeklag. Veel vertogen over ‘het Afrikaans-Surinaams doodsritueel’ kenmerken zich niettemin juist hierdoor. Met name historische beschouwingen zijn doorspekt met koloniale en christelijke superioriteitsstemmen of misschien moeten we het een tijdgeest noemen, waarin het kruis overduidelijk prevaleert boven de kalebas. Dit roept reacties op en heeft consequenties voor de vormgeving van ‘de doodscultuur’, het handelen en de (ervaren) handelingsvrijheid – in het verleden, het heden en in zekere zin het toekomstig levenslot van mijn onderzoekspopulatie.

Voordat we geheel en al overgaan naar de empirie uit mijn studie, dat wil zeggen mijn eigen veldonderzoekingen, wil ik daarom in onderstaande paragraaf eerst een kleine reis maken aan de hand van enkele observatoren, die de Afrikaans-Surinaamse doodspraktijken beschouwd en – soms door niet mis te verstane bewoordingen en geboden – veroordeeld hebben. Zij hebben daarmee de doodsgeschiedenis, tot in het heden en wellicht verder dan dat, van een duidelijke stempel (stigma?) voorzien. ‘Het antwoord’ hierop volgt in ‘Ambigue reacties’ waarin, het woord zegt het al, de dubbelzinnige respons en houding van ‘de geobserveerden’ aan bod zullen komen. De ambiguïteit vertaalt zich onder meer in de wijze waarop de dood betreurd en gevierd wordt. Collectiviteit en individualiteit, *kulturu* en kerk, ‘traditie’ en ‘moderniteit’, de lach en de traan spelen hierin impliciet of expliciet een (verstrengelde) rol. de dood lijkt niets meer en niets minder te zijn dan ‘een serieus spel’. En de ‘regels’ hiervan worden voor een groot deel bepaald door een belangrijke, zo niet de belangrijkste speler: de overlede-

ne. Zijn of haar 'Voortbestaan' geeft vorm aan en wordt tegelijkertijd mogelijk gemaakt door 'de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur'. Vervolgens staat dit voortbestaan weer centraal in de wijze waarop onderzoekers en sociaal wetenschappers die 'cultuur' bekijken, begrijpen en duiden. De 'Vormgeving van doodscultuur' is daardoor zowel (*grounded*) veld- als theoriegedreven. De onderzoekster dezes heeft daar evengoed een aandeel in. Om mijn eigen rol als observator in dit proces te verduidelijken, zal ik dit hoofdstuk daarom afsluiten met een kleine verzameling auteurs en theoretisch-analytische benaderingen, die de glazen hebben gekleurd van de conceptuele bril waarmee ik 'de dood in de levenscyclus' bekijk. Aldus verschaffen we ons, bovenop de identificatiecontext uit de voorgaande hoofdstukken, een historisch en nog enigszins abstract beeld waarmee we de stervende, dode en rouwende Ander in de komende hoofdstukken tot leven kunnen brengen.



Afbeelding 4: Begrafenis Elisabeth Cornelia Austin Landveld. (Wim Hoogbergen)

De stervende, de dode & de rouwende Ander

Sinds de prille wording van de Nederlands-Guyanese kolonie hebben begrafenis- en overlijdensrituelen tot de verbeelding gesproken van een bont gezelschap passanten, observatoren en participanten, waarbij met name de ‘zeeden en gewoonten’ van de ‘heidensche Afrikaan’ bijzondere aandacht kregen. “Alle schrijvers over Suriname spreken over de lange plechtigheden der slaven na een sterfgeval” kunnen we lezen in Fulgentius (1983 [1934-1939]: 181) en de pater lijkt met deze uitspraak de spijker op de kop te slaan. In de vele geschriften die de Surinamistiek intussen kent, spreken reizigers, zendelingen, missionarissen, romanciers en antropologen naar gelang positie en professie met fascinatie of afschuw over het leven, maar met name over het sterven van Surinaamse slaven en hun nazaten. Het betreft een behoorlijke kakofonie aan stemmen, waarin de literaire en tegenwoordig ook filmische verbeelding een aardig toontje meezingen.³

Een van de vroegste beschrijvingen van een sterfgeval vinden we bij de reiziger en chroniqueur Herlein (1718: 119-121), die in een paar pennenstreken de teneur van het denken, schrijven en spreken over Afrikaans-Surinaamse doodsattitudes neerzet, die tot op de dag van vandaag in zekere zin nog weerklinkt.

Indien een van de Swarten kooft te sterven, werden ook alle hare Vrienden en Bekenden ontboden, om over de Overledene rouw te helpen bedrijven; schreijende en kermen deerlijk, zonder op te houden, zo lang de Doode niet begraven is, en gewoon des Duivels lof te zingen [...]

[...] zo gaan zy alle in een ronde kring eenige malen onder 't roepen en kermen, om het Graf; en dan wederom te rug na haar gewezen sterf Hutte of Woning, al weenende en zigtende, zo prats ziende als een Kat die het krollen aanhing [...]

[...] dan beginnen ze van haar verdoolde Makers te spreken, of die levendig of dood zijn. Zy alle hebben het gevoel van Pythagoras, hopende de verhuizinge van de Ziel van 't eene Lighaam in 't ander; en dat zy, als zy komen te sterven herboorn zullen worden.

De aantekeningen van Herlein laten niet alleen de emoties van nabestaanden tot uiting komen, maar geven ook blijk van een zekere weerzin tegen de manier waarop dit gebeurt. Ook in andere teksten vinden we deze toon terug. Zo schrijven respectievelijk Hartsinck (1770: 911) en Lammens (in De Bruijne 1982: 67):⁴

³ Suriname's bekendste film *Wan Pipel* van Pim de la Parra (1975) start met een Creools sterfgeval, waar de kijker betrokken wordt bij de emotionele reacties van diverse nabestaanden. De wat recentere film *Gespannen Borsten*, een van de eerste producten uit 's lands groeiende budgetfilmindustrie die draaide ten tijde van mijn veldwerk, biedt de kijker een blik op een aantal typische gebeurtenissen tijdens een Creoolse begrafenis. Ook binnen de Afrikaans-Surinaamse 'gemeenschap' buiten Suriname vormt de dood een belangwekkend literair thema of is onderwerp van culturele tentoonstellingen, presentaties en bijeenkomsten. Zo had de Nederlands-Surinaamse Kwakoe literatuurprijs 2003 (uitgereikt op het jaarlijks Kwakoe festival te Amsterdam) het thema 'Nanga palm...', dat het begin van een versregel uit een bekend Creools rouwlied is. De gemeente Den Haag heeft inmiddels kennisgemaakt met 'Bari Puru: Het Afro Surinaams Rouwliederen festival' (georganiseerd in 2000 en 2002). Deze initiatieven kennen ondertussen, in Nederland en Suriname, vele opvolgers. Ik zal hier later nog op terugkomen.

⁴ Jan Jacob Hartsinck (1716-1779) was directeur van de West-Indische Compagnie en een man met veel aanzien, die toegang had tot alle autoriteiten binnen de Surinaamse kolonie. Zijn zeer rijk gedocumenteerde beschrijving

Wanneer een van hen sterft, bedryven hunne Medeslaaven een groot misbaar, slaande op den Trommel, ten teken dat een der hunnen is overleeden, terwyl anderen het Graf maaken. Dan wordt de Doode neffens zijn nieuwste of beste Goed (en zo het Vrouwen zyn, de Bloedsteen en Kraalen) in de Kist gedaan, en op de Schouderen van acht Mannen naar het Graf gedraagen, wordende gevolgd door des Overledenen naaste Vrienden met groot geschreeuw.

Bij den slaaf, word de kist door twee negers gedragen, en vooruitgegaan door een derden neger, met een schop, die het graf maakt: - de nagt voor de begrafenis word met huilen en schreeuwen doorgebracht: - wanneer het niet verboden word, maken de slavinnen van den overledenen altoos zodanig een misbaar, vooral op het ogenblik dat het lijk het huis uitgedragen word [...]

In veel observaties en beschrijvingen gaat de aandacht uit naar wat in het Sranantongo wel *bari puru* en *kisi senwe* wordt genoemd: het letterlijk en luidruchtig uitschreeuwen van verdriet (*bari puru*), waarbij met name vrouwen bij een sterfgeval of begrafenis “schuimbekkend op de grond [kunnen] vallen, stuiptrekkingen krijgen en de hele buurt bij elkaar schreeuwen” (*kisi senwe*) (Van Kempen 1989: 119; zie ook Buschkens 1973: 262).⁵ De zendeling Braukmann, die in Klinkers (1994: 133) wordt opgevoerd, sprak zelfs van een “demonisch gebrul” dat een menigte slaven liet horen tijdens een zogenaamd dodenfeest nabij de zendingspost Berseba in Boven-Para (1868).

Dodenfeesten & dansen

De verwijzing naar dodenfeest of dodendans in verschillende teksten geeft aan dat het brandpunt in (de beschrijvingen van) doodsrituelen niet alleen ligt bij de kommer en kwel van de nabestaanden. Immers zoals de titel van de inleiding al aangeeft: *pe dede de, a dape lafu de*. In de waarneming en duiding hiervan vinden we echter eveneens een mengeling van fascinatie, verbazing, verontwaardiging en walging, zoals bijvoorbeeld onderstaande teksten van Donice (1948: 178), Benjamins & Snelleman (1914-1917: 274) en Lammens (in De Bruine 1982: 69) laten doorschemeren:⁶

van Suriname, die strekt van geografische en historische registraties tot informatie over bevolking, flora en fauna, wordt tot op de dag vandaag als gezaghebbende bron gebruikt. Ook Mr. Adriaan François Lammens (1767-1847) was een voornaam persoon, die in Suriname belangrijke posities in de rechtspraak vervulde. Hij was schrijver en verzamelaar van allerhande stukken die handelden over het wel en wee van de kolonie. Zijn manuscripten en verslaggevingen zijn onder meer door De Bruijne (1982) gebundeld in de reeks *Bijdragen tot de Kennis van de Kolonie Suriname*.

⁵ De duiding van *kisi senwe*, dat letterlijk de zenuwen krijgen betekent, is niet eenvoudig. Regelmatig werd me in het veld te kennen gegeven dat iemand in zo'n geval ‘winti had gekregen’ (*a ben kisi winti*), maar ook werd met deze uitdrukking gewezen op het uiten van heftige emoties, zoals verdriet, onbegrip, woede of pijn, waarbij sommige informanten (of omstanders bij een begrafenis) zich nogal misprijzend uitspraken en vonden dat mensen zich niet zo moesten aanstellen of hun affecten beter konden beheersen (*cf.* Elias 1982 [1939]). Verder is er wellicht een overeenkomst met het psychosomatische fenomeen *nervios* of *nervoso* dat we kennen in de Latijns-Amerikaanse context (zie *e.g.* Scheper-Hughes 1993: 167ff.; Rebhun 1999: 22ff.). Ik kom hier later nog op terug.

⁶ De encyclopedietekst van Benjamins & Snelleman (1914-1917) en het artikel van Donice (1948) in *De West-Indische Gids* hebben betrekking op dodenfeesten en -dansen bij Bosnegers. Opmerkelijk is de noot die de redactie van *De West-Indische Gids* heeft geplaatst bij het door mij geciteerde tekstfragment van Donice, te weten: “De Bosnegers kennen wel degelijk grote droefheid, maar zij uiten dit op de voorgeschreven, ceremoniële wijze door gezamenlijk huilebalken.” De redactie lijkt hiermee vooral het functionalistisch-constructionistische karakter van *mourning* te willen benadrukken (zie verder hoofdstuk 12).

Droefheid bij 't heengaan van een familielid schijnt men niet te kennen [...] 't Heengaan van iemand is een gelegenheid tot feesten en dansen.

Bij de Boschnegers blijven de lijken vele dagen, soms weken onbegraven, in afwachting van de aankomst der naaste verwanten, die het feest, bestaande in dansen en drinkgelagen, moeten meevieren, waarbij de afschuwelijke lijkenlucht niet schijnt te hinderen. Gedurende al den tijd dat het lijk boven aarde is wordt de trom geroerd en worden geweerschoten gelost.

Op plantagie viert de neger zijne bijgelovigheden den vollen teugel, niet alleen met huilen en schreeuwen, maar met grappen te vertonen [...] en zo word er al heel wat tijd versleten, voor de begrafenis is volbragt [...]

Feest of geen feest, het zijn vooral de 'gruwelijkheden' of 'vunzigheden' – "t Lijk verspreidt al gauw een ontzettende stank en men ziet de vliegen van alle kanten om de kist zwermen." (Donice 1948: 177) – of de zogenaamd verkwistende, tijdrovende en uitbundige ceremonies, die welhaast obsessief en afkeurend worden opgetekend en derhalve een bijzonder stigmatiserende canon vormen. Een auteur als Veldhoek (1960) berust zich bijvoorbeeld op het boek van de gretig geciteerde Kahn (1931), wanneer hij zich uitlaat over de "ongezonde begrafenispraktijken" van Bosnegers. Centraal hierin staat de zoektocht naar de doodsoorzaak van de overledene omdat, zoals Kahn (1979 [1931]: 133) ook beweert, "No one in Djuka land dies a natural death. Death is caused by witchcraft [and] It is black magic that kills."⁷ In het moralistisch schrijven van Veldhoek is dan ook een grote rol weggelegd voor fenomenen als 'hekserei' en divinatie, die met name geassocieerd worden met overlijdens- en begrafenisrituelen van *Busnenge* in het binnenland:

Geen Bosneger sterft een natuurlijke dood. Er is altijd hekserei in het spel. Drums maken bekend in het oerwoud dat iemand overleden is. De overledene wordt in een open schuurtje gelegd, dat drie wanden heeft (Dede oso). Jonge meisjes staan vliegen weg te waaien, die op het lijk afkomen. Omdat het stoffelijk overschot soms langer dan een week blijft liggen in de tropenzon, begint het te ontbinden. Het vocht, dat daarbij vrij komt wordt in kalebassen opgevangen. Hiermee gaan de familieleden van deur tot deur. Iedereen doet alsof hij iets van het opgevangen vocht drinkt. In werkelijkheid drinkt niemand: het is slechts een gebaar, dat gemaakt wordt. Maar wie weigert te "drinken" wordt voor de moordenaar gehouden.

Legêne (1949: 39) kan zijn afschuw letterlijk niet onderdrukken wanneer hij schrijft over deze thematiek, die we verderop nog als de 'draagorakel', 'draagproef' of 'heksenproef' zullen tegenkomen:

Wanneer iemand komt te overlijden, dan heft de hele dorpsbevolking een gehuil aan, dat van alle andere geluiden gemakkelijk te onderscheiden is [...] Spoedig begint een weezinwekkend toneel. Het lijk wordt op een bak (papai) gebonden, en twee mannen lopen daarmee door het dorp, de geesten ondervragend naar de oorzaak van zijn dood.

⁷ De arts Morton Kahn maakte onder meer naam met zijn (epidemiologische) studies onder de Saramaka (die hij overigens foutief aanduidde met het scheldwoord *Djuka*) en begeleidde het welbekende antropologenechtpaar Frances en Melville Herskovits tijdens hun eerste etnografische veldwerk in het Surinaamse binnenland (zie Price & Price 2003).

Steinberg (1933: 230-231) grijpt zelfs terug op een bericht van ene zendeling Wietz uit 1782 om een beschrijving te geven van “[...] de formaliteiten [...] die ook heden nog toegepast worden”.⁸

Verleden week stierf hier een vrouw, die de oudste in het dorp was geweest en door allen als grootmoeder vereerd werd. Zij was een ijverige afgoden-dienares geweest en had er een apart huis voor gebouwd. Bij de begrafenis droegen twee mannen het lijk op hun hoofden, en de familie en wie daarnaast de kunst nog verstond, dansen om haar heen, sloegen op de trom en schoten. Daarna werd aan het lijk een en ander gevraagd: Of iemand aan haar dood schuldig was? Of het tegenwoordige dorp een goede woonplaats was? Wie binnenkort sterven zou? en dergelijke. Bij een paar van die vragen meende men een beweging van het doode lichaam waar te nemen, wat dan als een bevestigend antwoord werd opgevat. Daarop wilde men het lijk begraven. Maar zij weigerde eerst nog, en zodoende keerde men terug, door bosch en struikgewas, zonder weg en doel, hierheen en daarheen. De dragers kwamen tenslotte weer naar het dorp teruggelopen, stieten met de lijkist aan alle deuren en iedereen moest een stuk linnen of doek erop werpen. Zoo duurde het tot laat in den nacht, en de negers zeiden, dat zij op dien dag blijkbaar het graf nog niet in wilde gaan. Zodoende begon het den volgenden ochtend opnieuw, totdat zij tegen 9 uur gelukkig onder den grond kwam.

We zullen in de volgende hoofdstukken zien hoe deze rituelen zich ontwikkeld hebben en bovenal hoe pseudo-wetenschappelijke retoriek en observaties als bovenstaande bepaalde vertogen over doodsattitudes en een hieruit voortkomende praxis hebben gekleurd en gevormd.

Gebod, verbod & gedragsregels

De ogenschijnlijk onschuldige sfeerbeschrijvingen geven ons namelijk niet alleen een beeld van praktijken uit het verleden en hun continuïteit of discontinuïteit met het heden, maar meer nog verhalen ze over verkapte vooroordelen of disciplineringen en de sporen die deze achterlaten in hedendaagse opvattingen, percepties en handelingen. Een goed voorbeeld hiervan is de publicatie van de journalist Van Blankensteijn, die verscheen in de *Nieuwe Rotterdamse Courant* in 1922 en aardig wat stof heeft doen opwaaien met name binnen de evangelische broedergemeente.⁹ Van Blankensteijn beschrijft in zijn krantenartikel ‘Bijgeloof en oude gebruiken’ onder meer een begrafenisstoet, waarbij hij een nogal suggestief verband met “Afrikaansch bijgeloof” oproept. Op het eerste gezicht schetst hij de lezer een mooie scene, inclusief de nodige *couleur locale*, die afgezien van het taalgebruik ook in de tegenwoordige tijd zijn descriptieve doel niet zou missen:

Een kijk waard is een Hernhuttersbegrafenis te Paramaribo. De leden van de stoet zijn van zwarte of vrij zwarte huidskleur. Hun elegantie is echter Europeesch, al is het geen Europeesche begrafenis-elegantie. Een bedienaar in rok en hoogen hoed gaat vooraan. Dan volgend de dragers van het lijk – want onder de Surinaamsche Hernhuttersche volksklasse wordt het lijk steeds gedragen – in witte pakken met zwarten hoogen hoed. Ten slotte komen de kotomissies in het gevolg, eveneens in het wit gekleed. Wit is n.l. de rouwkleur voor deze menschen. Iets heel zonderlings ziet men nu gebeuren, als de stoet een hoek moet omslaan. Het heele gezelschap markeert eenige oogenblikken den pas. Zij schuifelen, maar komen niet verder. Nog verbluffender is dan, dat zij plotseling de beenen opnemen, en bijna op een sukkeldrafje om den hoek verdwijnen. De ceremonie, die men heeft aan-

⁸ Zie verder ook Legêne (1949: 40) en Donice (1948: 180).

⁹ Blankensteijns dagbladartikelen over Suriname zijn een jaar later gebundeld in het populaire boekwerk *Suriname* (Blankensteijn 1923). Het hierboven gebruikte citaat vinden we op de pagina's 86-87 van deze publicatie.

schouwd, heeft een heel praktisch doel. Met den stoet trekken de booze geesten mee naar het graf. Deze volgen het tempo van de begrafenis. Loopt het gezelschap nu schijnbaar door, maar blijft het in werkelijkheid op de plaats, dan gaan de booze geesten, die niet daarop bedacht zijn, vooruit. Nu komt het erop aan, om den hoek verdwenen te zijn, voor de demonen hun vergissing bemerken.

Doel van Blankensteijns dagbladartikelen was om “de aandacht op den toestand der kolonie te vestigen van een grooter gedeelte van het Nederlandschen volk [...]” (Blankensteijn 1923: 86-87), maar met deze beschrijving had hij ook de belangstelling van Surinaamse zijde. De journalist vervolgt zijn schrijven met een schets van “het oude negergebruik” *dede oso*, dat hij als “een [onchristelijk] soort doodenfeest” omschrijft, waarna hij moeiteloos de overgang maakt naar de observatie dat “[o]nder de stadsnegers en creolen nog een menigte Afrikaansch bijgeloof [leeft]” (Blankensteijn 1923: 87-88). Vooral de associatie van Creoolse begrafenisrituelen met heidense Afrikaanse gebruiken schoot bij menig Surinaams broedergemeentelid in het verkeerde keelgat en was aanleiding om het dansend verplaatsen van de lijkstap op een baar te verbieden, hetgeen weer leidde tot verzet binnen de evangelische geloofsgemeenschap. De consternatie rondom het stuk van Blankensteijn is bekend komen te staan als de ‘baar-kwestie’ en als zodanig terug te vinden in jaarverslagen van de ebg en heeft zelfs trouwe ebg’ers doen besluiten zich niet te laten begraven op de eigen herrnhutterbegrafplaats, Mariusrust, omdat zij dansend door de straten naar hun laatste rustplaats gebracht wensten te worden.¹⁰

Sinds de eerste contacten tussen christelijke zedenmeesters en slaven bestonden dit soort spanningen en twisten ten aanzien van de omgang met de doden. “Herhaaldelijk lieten zendelingen waarschuwingen uitgaan tegen de ‘heidense’ wijze waarop bekeerde slaven hun begrafenis vierden”, meldt bijvoorbeeld Lenders (1996: 252). Dansen was in de ogen van de zendelingen zondig en dus verboden – er werden derhalve sobere begrafenisregels opgesteld – het zingen en weeklagen gebeurde “veel te luidruchtig en te slepend” en het waken ging tot ergernis van deze herrnhutters tot diep in de nacht door, waarbij tot overmaat van ramp ook nog een “soopje [werd] geproefd” (sterke drank gedronken). Er werd daarom vanuit de zending besloten dat er slechts tot tien uur ’s avonds gewaakt mocht worden en dat men alleen christelijke liederen mocht zingen. Bovendien mochten vrijgelatenen die tot andere kerken behoorden niet meer aan herrnhutterbegravenissen deelnemen, “omdat zij alleen maar kwamen om te pronken en te drinken”.¹¹ Dit laatste wekte in het bijzonder veel wrevel bij verscheidende actoren binnen de koloniale samenleving. Zo doet Mr. Lammens (in De Bruijne 1982: 66-69) verslag van de zijns inziens veel te hoge kosten die bij het begraven gemaakt worden “[...] door de rijkheid van de kist van kostbaar hout, beslag, en inwendig bekleedzel [en] door de rouw die men draagt”, alsmede het massale, door pracht en praal omgeven rouwbetoon dat een uitvaart vaak kenmerkte:

¹⁰ Mondelinge mededeling Harold Jap-A-Joe, zie ook Lenders (1996: 251-253).

¹¹ Uit de dagboeken van broeder Treu (1835, 1836) in Lenders 1996: 252.

[...] ik heb begrafenissen gezien, waar meer dan vierhondert menschen tegenwoordig waren, de negers zeer veel op uiterlijke ceremonien en pragt gesteld [...]

Dit soort doodsattitudes en uitingen kenden dan ook veel verzet en minachting. Wederom Lammens:

[...] alles komt hierop neder, dat men in al dien tijd niets doet, dan eten en drinken, en zich in luijheid en werkloos vermaakt [...]

De weerstand hiertegen leidde er zelfs toe dat vanuit het landsbestuur door wetgeving verboden en gedragsregels werden opgesteld. Het *West Indisch Plakaatboek* maakt er op verschillende plaatsen melding van. Zo werden er grenzen gesteld aan aantallen, uiterlijk vertoon en expressie:¹²

[...] zal meede bij een begravenisse van slaaven off slaavinnen zonder onderscheid, uysterlyk niet meer dan 12 stuks moogen volgen.

[...] en gebieden dat geene slaeven, sonder onderscheyd van wie deselve zouden moogen sijn, met eenige de minste ceremoniën sullen moogen werden begraven; dat er geen doeken off andere kleeden op de kisten sullen moogen leggen en vooral dat er geen mooye off extraordinaire doodkisten met cooper beslag off schroeven en roeven, off eenige andere buytengemeene sieradiën als aen gemeene doodkisten gebruykelyk is sullen moogen hebben; maer ter contrarie dat deselve sonder de minste omstandigheeden, nog in het een off ander, veel minder met eenige samenloop van ander slaeven en alleen met een gering getall, soo veel er daertoe noodig sijn, sullen moeten werden ter aerde gebragt op de ordinaire begraeffplaats voor neegers; dat geene van de meedegaende ter begravinge, hetsij in het gaen hetsij in het terugkoomen, soo lange sij binnen de huysinge van Paramaribo sijn, eenig het minste geschreeuw, gesang off baljaeren sullen moogen maeken en dat ten eynde sulks exact werd naergekoomen, den schout bij alle begraevenisse gehouden sal sijn te vigileeren alles stil en sonder roemoer, naer inhoud van deese ordonnantie geschiede [...]

Hartsinck (1770: 912) staat in zijn beschrijvingen nadrukkelijk stil bij de scherpe regels waaraan slaven zich dienden te onderwerpen:

Aan Paramaribo mag geen Slaaf begraven worden, alvorens daar van, by Billet, aan den Raad-Fiscaal kennisse is gegeven; ook moogen zy aldaar op de te rugkomst van de Begraavenis (ten zy daar toe vryheid hebben gekreegen) niet zingen of baljaeren, waar tegen zo wel als op de pragtige Kisten en andere overdaadigheden, scherpe Ordonnantien gemaakt zyn.

We kunnen ons afvragen waar dit soort moralistische regeldrift uiteindelijk toe heeft geleid.

Ambigue reacties

De slaven en latere generaties vrijgevochtenen en -gelatenen trokken zich weinig aan van alle waarschuwingen, verordeningen en verboden. Geschriften tonen aan dat ondanks verzet en gebod vanuit kerk en gouvernement ‘dodenfeesten en -dansen’ onderdeel bleven van Afri-

¹² Respectievelijk in ‘778 Publikatie. Reglement voor de slaven. 1777 augustus 5’ en ‘489 Notifikatie. Begraven van slaven. 1750 februari 26’ (in Schiltkamp & De Smidt 1973: 927; 592). Zie verder ook Schiltkamp & De Smidt (1973: 496-497; 663-665).

kaans-Surinaamse praktijken rondom overlijden, begraven en rouw. Tot op de dag van vandaag zijn uitbundig ‘gevierde’ begrafenis met dansende dragers geen uitzondering, waarbij het aantal nabestaanden, rouwenden en volgers kan oplopen van enkele tientallen tot een paar honderd, zelfs duizenden. Dit laatste was het geval bij de uitvaart van de in juni 2005 vermoorde ‘gettoheld’ en *gangstarapper* Papa Touwtjie, Suriname’s beruchte en gelauwerde *dancehall*-muzikant die ook wel bekend stond als ‘The First King of Sranan Rap’. Niet alleen werd de laatste eer aan deze ‘*dancehall*-koning’ bewezen door een massaal uitgelopen horde rouwenden fans tijdens de *beri*, maar werd een groots opgezette uitvaartdienst georganiseerd met optredens van diverse artiesten en muziekgroepen in partijcentrum Ocer van de Nationale Democratische Partij (NDP) van voormalig legerleider Desi Bouterse. Op de vooravond van de begrafenis werd in datzelfde centrum een wake in de vorm van een *singineti* gehouden. Politiek voorman van de NDP Bouterse wierp zich op als initiator van het geheel en verzorgde tijdens de dienst een korte toespraak. Hiermee was de begrafenis van Papa T. er niet louter een van pracht en praal en grote getallen, maar ook een bijzonder politiek geladen ‘evenement’, wat eveneens niet exceptioneel is in de Afrikaans-Surinaamse context van overlijden, begraven en herdenken (Van der Pijl 2006).

Ondanks de veerkracht en het voortbestaan van bepaalde tradities en gebruiken rondom dood en rouw, heeft de hierboven geschetste geschiedenis van verachting en repressie haar weerslag op hedendaagse belevingen en praktijken. Kort gezegd bestaat er naast continuïteit en (een toenemende) openheid een behoorlijke dosis terughoudendheid, taboe, schaamte en geheimzinnigheid, die in niet weinig gevallen leidt tot verhulling, zelfs ontkenning van kalebas of op zijn minst spanningen tussen kruis en kalebas. Daarbij is er niet alleen rondom het begraven, en in het bijzonder rondom het dansen met het lijk, nog steeds veel te doen. Ook de verschillende wakes of rouwbijeenkomsten, die bekend staan onder de noemer *dede oso* (letterlijk sterfhuis) of *singineti* (letterlijk zangavond), blijken een voortdurende bron van vervoering, gespannenheid en een zekere ambiguïteit. Hierboven hebben we al vernomen dat herrnhutterzendelingen alles in staat stelden om het nachtelijk waken, gepaard gaande met zang, dans, verhalen, weeklagen, eten en drinken, zoveel mogelijk te beperken.¹³ Ook *lomsu* (de katholieke kerk) poogde sinds het begin van haar missieactiviteiten tot en met de dag van vandaag *dede oso*-gewoonten te onderdrukken:

Zo mochten de katholieken onder geen enkele voorwaarde deelnemen aan psalmpartijen. Dat waren rouwbijeenkomsten waarbij christelijke en niet-christelijke liederen werden gezongen en waarbij plezier werd gemaakt. De kerkelijke leiding [...] verordende in 1863 officieel dat deelname een zware zonde was [...] maar ook in het gebedenboekje *Joe nem moesoe de santa* stond het verbod al.

¹³ Beperkingen en verboden werden ook schriftelijk vastgelegd in allerlei kerkelijke geschriften. Zo kende *Dem reglement vo dem gemeente vo da Evang. Broeder-gemeente na Boesikondre* uit 1917 een speciale afdeling met richtlijnen “*Vo dede en beri*” (Voor dood en begraven).

Vernooij (1998: 52), van wie dit citaat afkomstig is, geeft niettemin aan dat “lokale mensen” toch vast bleven houden aan “vele elementen van hun oorspronkelijke religie, ook als zij Gemeentelid waren geworden. De priesters moesten dat, niet van harte, maar gedogen.” Een zelfde observatie vinden we in het al eerder aangehaalde ruchtmakende artikel van Blankensteijn (1923: 86-87):

Een gewoonte, waartegen de Hernhutters in hun gemeente met alle macht vechten, zonder die te kunnen uitroeien, is het oude negergebruik, dat in het Slaven-Engelsch dedehoso heet. Ik meen acht dagen, na het overlijden komt men in het sterfhuis bijeen, en viert daar dan een soort doodenfeest. Bij de boschnegers gaat dit met gezang en dans gepaard, bij de stadsnegers, die gewoonlijk kerkelijk genoeg zijn, is de feestelijkheid in het christelijke vertaald, en zingt men stichtelijke liederen. Dit geschiedt niet zonder een schrikbarend leven. Een dedehoso in de buurt beteekent een slapelozen nacht. In het geheim kan het dus niet gebeuren. Waarschijnlijk komt ook achterna de geestelijke, om een berisping toe te dienen over het onchristelijke feest. Men zal dan allicht het hoofd buigen, maar het bij de eerste de beste volgende gelegenheid niet durven nalaten.

Hoewel er tegenwoordig binnen kerken geen eenduidig beleid of verboden bestaan ten aanzien van het houden van *dede oso*, worden er nog steeds pogingen ondernomen om deze vorm van rouwbeklag te beteugelen. Zo heeft zowel de broedergemeente als de katholieke kerk een alternatief geïntroduceerd voor de zogenoemde *aitidei*, een *dede oso* die acht dagen na het begraven van de overledene wordt gehouden. Beiden organiseren ter vervanging van deze *aitidei* respectievelijk een troostdienst en een requiemmis in de kerk. Dit houdt veel mensen echter niet af van de viering van hun ‘eigen’ *dede oso*. De verschillende rouw- of herdenkingsbijeenkomsten (kerkelijk en niet-kerkelijk) vinden eenvoudigweg naast elkaar plaats. Dit laatste tot irritatie en frustratie van niet weinig geestelijken, die ad hoc en individueel nogal eens geneigd zijn eigen maatregelen te nemen, zoals de ebg-pastor Breeveld, die we in de volgende hoofdstukken nog vaker zullen tegenkomen:

Er is ook verschil van mening over het houden van een troostdienst en de *aitidei* thuis... Ik vind niet dat je mensen kan verbieden een *aitidei* te houden, maar ik denk dat je als pastor wel aan die mensen moet vragen van maar waarom wil je die troostdienst, toch? Want als je weet dat je je troost uit je *aitidei* kan halen, dan moet je mij als pastor niet vermoeien om ook nog een dienst aan jou voor te bereiden, want eigenlijk zit je er wel, maar je hele hoofd ligt bij je *aitidei* [...] Neeneenee, ik ga me niet voorbereiden, me uitsloven om, voor te bereiden om die dienst te komen houden, terwijl je weet dat je daarna een heel groot feest gaat houden.

Dat beide ceremonies naast elkaar troost of soelaas kunnen bieden, gaat er bij deze pastor niet in. Daar waar nabestaanden en anderen soms met groot gemak uit kruis en kalebas kunnen putten, hebben bepaalde experts als geestelijken, maar ook artsen of bijvoorbeeld therapeuten, maatschappelijk werkers en andere dienstverleners, grote moeite, zelfs een grondige aversie tegen een mogelijke syncretische relatie tussen kruis en kalebas of het naast elkaar bestaan van *ratio/logos* en *spiritisme/mythos*.

Maar ook voor nabestaanden zélf kan er door desinteresse voor, onbekendheid met of afkeer van bepaalde elementen uit de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur een sterke waterscheiding gelden. De rooms opgevoede mevrouw Sluitstuk, die net als tante Josje uit het vorige hoofdstuk haar oude dag geniet in het katholieke Fatima Oord, is hier een voorbeeld van.

Tijdens haar relaas over het overlijden van haar man komen we in ons gesprek bij de traditie van *dede oso* terecht. Op mijn vraag of ze er voor haar overleden echtgenoot één gehouden heeft, reageerde ze als volgt:

S: Nee, neeneeneenee [...] ik heb meegemaakt... dat *dede oso... aiti dei*, dan wordt er in den beginne gezongen en eerbiedig en gedronken en wanneer ze een beetje gedronken hebben en na twaalf uur, dan beginnen ze met allerlei schuine mopjes, en allerlei flauwekul, ik zeg dat wil ik niet... en ik heb het ook niet gedaan. Ik zeg acht dagen bidden we het rozenhoedje, tien uur [elke avond] is alles afgelopen, en dat heb ik ook gedaan [...] [Mijn dochter] zegt wat ga je doen met... Ik zeg niks, ik zeg niks... ik dacht als er iemand komt, als er mensen komen, kunnen we nog even wat gebruiken, maar geen eh... geen lawaai, geen mopjes... nee, niks... Dat moet ik echt niet hebben, echt niet.

YP: Toch doen veel mensen het hè, waarom zou dat zijn?

S: Ik weet niet, het is misschien een traditie geworden, of een gewoonte, maar ik hou er niet van, ik hou er niet van...

YP: Sommige mensen zeggen, ja het is prettig, waar de dood is, moet ook gelachen worden... het is voor de zielenrust van de dode...

S: Oh neeeee, ik geloof het niet, hahahaha... dat heeft niets met zielenrust te maken, echt niet, volgens mij niet hoor, het heeft helemaal niets te maken met de zielenrust... Want als je dood bent dan weet de Here Jezus al precies waar je ziel, waar je ziel gaat rusten. Dus het is niet het zingen en het kabaal en die schuine mopjes en die flauwe dingen... dat gaat je ziel niet helpen naar de hemel te brengen, nee echt niet, ik hoop het niet, ik heb er nooit van gehoord...

Voor de een is een *dede oso*, met alle rituelen en praktijken daaromheen, een ver-van-het-bed-show of ware gruwel; voor de ander is het een rouwbijeenkomst die “helpt om elkaar tot steun en troost te zijn, pratend, wenend, maar voornamelijk zingend” (Havertong in Harry *et al.* 1999: 4). De wakes worden enerzijds veroordeeld als lawaaijerige schertsvertoningen, waarbij de aanwezigen niets anders doen dan luibakken, eten en drinken, terwijl ze anderzijds worden beschouwd als plechtigheden, waar vertier en verdriet hand in hand gaan en waarvan het luchtige, luidruchtige karakter juist bijdraagt aan de zielzorg van nabestaanden en overledene. Door de verbeelding van Spalburg (1913) kunnen we getuige zijn van deze laatste kwaliteit. We horen Bruine Mina vertellen over een plotseling sterfgeval, de gebeurtenissen die daarop volgen en vooral hoe zij deze beleeft:¹⁴

Nadat de eerste aandoening voorbij was werd er een familieberaad belegd en besloten, de nagedachtenis van den overledene door het houden van een dede-hoso te vieren. De gewichtige dag was daar. De mannelijke leden der familie waren bezig het beschot tusschen onze kamer en die van onze melaatsche buurvrouw los te wringen, ten einde één open zaal te verkrijgen ruim genoeg voor de gasten, pardon, de rouwbeklagers. Dat was me een drukte op het erf, het leek wel of men bezig was voorbereidselen te maken tot een groot feest. Er werd koffie gemalen, cacao gerold, melk gekookt, pinda en koren gebakken, stoelen en lange banken uit de buurt aan gedragen [...] Het psalmgezang op dien avond had een diepen indruk op mij gemaakt. Zoowel de tekst als de melodie der verzen brachten mij in een droeve stemming [...] Onder het zingen weende ik zacht! Men had om half elf met het zingen gedaan. Het volgende gedeelte van den avond tot vijf uur in den ochtend was naar oud vaderlandsch gebruik gewijd aan eten en drinken, waarbij een ieder zijn best deed om een sprookje te vertellen of ingewikkelde raadsels op te geven [...] Het praten en lachen der menschen hadden alle treurige gedachten verdreven en ik was geheel oor voor de wonderlijke verhalen, die daar werden opgedischt.

¹⁴ Bruine Mina is het titelpersonage uit *Bruine Mina de koto-missie*, dat in het voorbericht als “een echt Surinaamsch boekje met een schets uit het volksleven” wordt gepresenteerd. “De inhoud wordt aantrekkelijk gemaakt doordien we uit de vrouwenwereld van de volksklasse een type hebben gekozen, Bruine Mina, en die zelf haar levensgeschiedenis laten vertellen. In haar verhaal heeft zij voor een behoorlijke afwisseling van ernst en luim gezorgd” aldus de geestelijk vader van Mina (Spalburg 1913: voorbericht).

In de herinneringen van M.Th. Hijlaard, *Zij en ik* (pas in 1978 in druk verschenen), wordt eveneens uitvoerig stilgestaan bij de invulling van *dede oso*, in dit geval de *aitidei*.¹⁵

Het is acht dagen. De cacao is gekookt in de grote koperen ketel. De cadetjes met boter en kaas liggen klaar. 's Avonds is er achtdagen-sterfhuis, dan komen de mensen voor het laatst. Ze zitten binnen te zingen. Een vrouw zet in en de anderen vallen in. Bij de deur buiten zit een man. Hij zingt bas geweldig laag en zakt zo diep dat de stoel begint te trillen. Sommige vrouwen beginnen heel goed, maar als ze de woorden niet verder kennen, brommen ze maar wat. Een vrouw in een jakje met vele knopen dicht op elkaar, kijkt naar haar gevouwen handen. Ze bidt zeker voor Ma Da. Zo zingen ze tot tien uur. Nadat ze hun chocola en cadetje gekregen hebben, gaan ze naar huis. Ma wou geen achtdagen hebben van de hele nacht met anansitori.

De dood als serieus spel¹⁶

We zien in bovenstaande beschrijvingen en belevingen voortdurend een belangrijke rol weggelegd voor het samen 'vieren' onder meer door middel van eten, drinken, verhalen vertellen en vooral zingen. Hoewel er in deze invulling en het verloop van *dede oso* een zeker patroon zit, is er evengoed ruimte voor specifieke organisatie en eigen wensen. Zo wilde Ma Da, net als mevrouw Sluistuk, "geen achtdagen hebben van de hele nacht met anansitori". Lastig kan het echter worden wanneer familieleden van de overledene uiteenlopende gedachten en verlangens hebben ten aanzien van de uitvaart, de inrichting van het sterfhuis en alle rituelen daaromheen. Niet zelden leidt dit tot de nodige twistgesprekken of onenigheid tussen nabestaanden, waarbij ernst en luim overigens in elkaars verlengde liggen: meningsverschillen over rituele details dienen in zekere zin ook ter vermaak, vormen een serieus spel of zijn op zijn minst onvermijdelijk onderdeel van de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur, geheel volgens de duiding van het Saramakaanse gezegde "[t]here are no burials without argument" door Price & Price (1991: 44).

"The immediate goal of every Saramaka funeral [...]", geeft dit antropologenechtpaar in de inleiding van hun prachtige *Two Evenings in Saramaka* aan, is namelijk eerst en voor alles "to bury the deceased with celebration [*piɔɔ*]" (Price & Price 1991: 1). Hierbij spelen de verhalen uit *kóntu-kóndè*, waarin dieren kunnen spreken en de sociale orde vaak omgekeerd is, een grote rol.¹⁷ Niet alleen de Saramaka 'van' de Prices en andere *Busnenge*, maar ook *Krioro* kennen in hun doodscultuur deze traditie van *tori* vertellen – met vermaak, plezier (*prisiri*) of 'spel' als belangrijke functie. Zij laten daarbij volgens de al meerdere malen opgevoerde Cairo (1984:

¹⁵ Hijlaard (1978: 121-122). M. Th. Hijlaard (1890-1979) is bekend geworden door zijn memoires waarin hij kritiek leverde op allerhande sociale ontwikkelingen tijdens het koloniale tijdperk van Suriname (zie Rutgers 1998).

¹⁶ Met deze titel verwijst ik enigszins creatief naar Huizinga's (1938) *Homo Ludens* en zijn aftasten van de grenzen van spel en ernst in cultuur. Ik volg daarbij ook Turner (1997 [1969], 1974) door te stellen dat de liminoïde anti-structuur (van het sterfhuis) ruimte biedt voor nabestaanden om ondanks de ernst, die een overlijden met zich mee kan brengen, een zekere vrijheid te ervaren waarin creativiteit, spel en vermaak een kans krijgen of zelfs een belangrijke functie hebben.

¹⁷ *Kóntu-kóndè* wordt door Richard & Sally Price (1991: 1) geduid en vertaald als "[...] a separate reality that they [Saramaka] collectively create and maintain [...]" en "[...] folktale-land, an earlier time as well as a distant place [...]".

390-391) “[... een] denkwijze zien die pas begrepen wordt wanneer men twee werelden doorgrondt”. “Elk ding is eigenlijk een twee-ding” beweert Cairo namelijk. Er wordt binnen de Afrikaans-Surinaamse context op een manier met de dood omgegaan, vervolgt hij, waar een Nederlander bijvoorbeeld absoluut niet aan zou moeten denken en...

Dat komt niet zo maar! Er is zelfs een spreekwoord bij ons dat als volgt luidt: *pe dede de, a dape lafu de*. Dus letterlijk: waar de dood zich vertoont hoort de schaterlach (of: is het gieren en brullen geblazen). Steeds de neiging om óf twee dingen tegelijk te presenteren (dubbelzinnig gedrag, terwijl men in Europa juist op explicieteit, eenduidigheid uit is,) óf iets aanhalen, maar altijd nog het tegendeel erbij slepen, of het buitenproportioneel aansterken, etc. ‘Tets’ is er, in dat gedrag. Wie dat niet in de gaten heeft valt zich een buil eraan en noemt zulke personen ‘labiel, inkonsekvent, onbetrouwbaar, vaag, dom, halfslachtig etc. Etc.’

Dat laatste hebben we al veelvuldig zien gebeuren in de eerder geleverde citaten. De door Cairo genoemde dubbelheid, die zich zo mooi in de veelgebruikte *odo*-uitdrukking *pe dede de...* manifesteert, is bovendien ook niet altijd even inzichtelijk en komt wellicht steeds duidelijker aan het licht naarmate de scheiding tussen overledene en nabestaanden onherroepelijker wordt. Dit verbreken van de relatie tussen de (geest van de) overledene en zijn of haar familieleden heeft zowel een droevige als een vreugdevolle betekenis en vraagt, vaak ongeacht de persoonlijke gemoedstoestand van de nabestaanden, grote rituele zorg.

Verbreken & verbinden

Vanaf het moment van overlijden zijn vele handelingen gericht op het verbreken van de band tussen de levenden en de gestorvene (*prati* of *paati*). De scheiding is ‘compleet’ wanneer de rouwperiode, die kan variëren van enkele weken tot een paar maanden of (ruim) een jaar, wordt afgesloten. Met name onder Marrons is dit een belangrijke gebeurtenis die niet zelden in een drukbezochte meerdaagse ceremonie, omlijst met veel muziek, dans en vertier, plaatsvindt. Helemaal aan het einde van het rituele proces, in hoofdstuk 12, zullen we nog te gast zijn bij zo’n bijeenkomst, die bekend staat als *puru blaka* of *limba uvii*. Creolen kennen dit collectieve, vaak groots gevierde gebruik niet (meer) en beëindigen de rouw (formeel) vaak wat eerder in een meer besloten kring, bijvoorbeeld in de vorm van een *wasi* (‘ritueel bad’), een *kabratafra* (‘offerritueel voor de geest van de overledene en voorouders’), of een *yorkaprei* (‘ritueel feest voor de geest van de overledene’). Ook hier zal ik nog uitgebreid op terugkomen. Kenmerkend is in ieder geval dat naar gelang de afstand tussen overledene en nabestaanden toeneemt, verdriet of rouwbeklag steeds zichtbaarder wordt afgewisseld met vermaak. Uiteraard ligt hier een psychologisch of therapeutisch principe aan ten grondslag (tijd heelt alle wonden), maar meer nog kunnen we bovenstaande uitingen en praktijken in verband brengen met de antropologische bevinding, zoals Robben (2004b: 11) die bijvoorbeeld formuleert, namelijk:

In many cultures, life does not end with biological death because of a belief in an eternal spirit, a surviving soul, a cycle of life and death, or notions of reincarnation and regeneration.

Iemands einde betekent in zekere zin ook een nieuw begin, wat niet alleen tot droefheid stemt, maar ook een zeker vreugdebetoon oproept of verlangt. Zeker het *kulturu*-mensbeeld van menig Afrikaans-Surinamer noopt tot een doodsattitude met de blik op oneindig- of onsterfelijkheid. Zo konden we in het vorige hoofdstuk zien hoe in de Afrikaans-Surinaamse *worldview* de wereldse, biologische mens door verschillende *winti* verbonden is met een bovennatuurlijk rijk. Hierbij spelen alle door Robben genoemde noties een rol. Na de dood keert de *kra* (ziel) terug naar de *dyodyo* ('bovennatuurlijke ouders') om (eventueel) na onbepaalde tijd weer in een ander mens (familielid) te verschijnen of 'herboren' te worden, hetgeen wordt aangeduid met *nenseki* (*nênséki*) of *nasi* en wel vertaald wordt met het begrip reïncarnatie. Een ander deel van de mens als spiritueel wezen, de *yorka*, vertrekt bij overlijden na verloop van tijd naar *dedekondre* (dodenrijk), waar het zich voegt bij de *kabra* (voorouders) en andere overleden verwanten. We lazen eveneens dat deze *yorka* een belangrijke rol kan blijven spelen in het aardse bestaan van nabestaanden.

Om problemen (in de toekomst) te vermijden dient de (geest van de) overledene daarom ten alle tijde gunstig gestemd te worden – met een goed afscheid, en (later) een 'offer' of een 'feestje' (*prei*) op zijn tijd. Deze zorg begint al direct na iemands sterven. Door middel van een zorgvuldige *prati* (scheiding) en een hele reeks rituelen wordt getracht de *yorka* te plezieren en te behagen, maar tegelijkertijd los te weken van het aardse bestaan, en te begeleiden op een voorspoedige reis naar hemel of dodenrijk. Overledenen moeten ont-hechten (Hoogbergen 1998: 6) om te voorkomen dat hun *yorka* slechtgezind blijven dwalen en kwaad berokkenen in de omgeving van rouwende familieleden. Wanneer de geest van de overledene vertrokken is en zijn of haar plaats gevonden heeft, transformeert deze op een gegeven moment in een *kabra* ofwel vooroudergeest. Ook deze *winti* kan zich evenwel blijven manifesteren in het leven van zijn of haar verwanten.¹⁸ Leven en dood zijn op deze wijze onvermijdelijk met elkaar verbonden. Ondanks de noodzaak van een goede scheiding tussen nabestaanden en overledene, is de band tussen levenden en doden, andersgezegd, nooit definitief verbroken. Sterker nog, na diens dood verbindt de overledene zich in een andere vorm opnieuw aan het menselijk bestaan. Nabestaanden geven invulling aan deze ambiguïteit (breuk-band) door de uitvoering van een reeks overgangsrituelen en de viering van 'de dood als serieus spel'.

Voortbestaan

De dood als (persoonlijk) verlies is ernstig, maar betekent dus niet per definitie het onherroepelijke einde van leven; dood impliceert eerder de continuering van leven in een andere vorm, waarin contacten en sociale relaties tussen levenden en overledenen nog steeds mogelijk zijn.

¹⁸ Zoals al in hoofdstuk drie is aangegeven, kan ook deze *winti* een mens 'in bezit nemen', hetgeen voor Bloch (1988: 14) een van de fenomenen is, die bewijzen dat het onderscheid tussen dood-zijn en in-leven-zijn niet zo helder is. De antropoloog beschouwt "spirit possession" dan ook als een "[...] empirical manifestation of the 'life' of the dead [... waarbij ...] the death of members of one's own society is not experienced as the end of earthly activity".

De doden zijn niet dood, ze zijn de levende-doden die te allen tijde kunnen interfereren in het aardse, alledaagse bestaan (zie ook Van der Pijl 2003).¹⁹ Uiteraard is dit ook de geschiedschrijvers en andere observatoren uit dit hoofdstuk niet ontgaan. Zo constateerde Legêne (1949: 41) in zijn schrijven over Bosnegers in het binnenland van Suriname: “Een dode is [...] niet dood; hij leeft nog, doch in een andere staat”. Hij verbond hier eveneens de term “levend-dode” aan. De godsvruchtige auteur, (hij was zendeling, voorzitter en secretaris van het Zeister Zendingsgenootschap) koppelde hier echter niet al te positieve connotaties aan. Net zoals bijvoorbeeld tijdgenoot Donice (1948: 177, 182) verafschuwde hij de rouwpraktijken die in verband met (de geest van) de overledene werden gebracht (e.g. Legêne 1949: 22) en had hij een bijzonder naargeestige opvatting over de rol van de levende-dode in het bestaan van Bosnegers (Legêne 1949: 24-25):

Hun hele leven van de geboorte tot in de dood is samengevlochten met de geestenwereld. Zij worden niet door levenden, maar door doden geleid en geregeerd. Een dode vriend is voor hen oneindig meer waard dan een levende en zo ook een dode vijand oneindig gevaarlijker dan een levende [...] een dode kun je niet controleren. Hij is overal. Zijn wapenen zijn geestelijk en onzichtbaar. Zijn kracht is onbeperkt. Hij weet alles, doorziet alles, controleert alles. Hij laat zich nooit bedriegen of beliegen, is meestal ook jaloers en wraakzuchtig en kent geen barmhartigheid, zelfs niet tegenover zijn eigen familie. Zo leven zij feitelijk altijd op voet van oorlog, de levenden met de doden.

Legêne vervolgt zijn litanie evenwel met een wat minder negatieve opmerking: “Aan de andere kant hebben zij natuurlijk ook onder de doden machtige bondgenoten, wanneer men er voor zorgt, dat zij altijd de juiste offers ontvangen en de nodige verering genieten”. Hiermee impliceert de zendeling dat levende-doden niet alleen een paradoxale, dubbelzinnige naam hebben, maar ook dito eigenschappen (ze kunnen zich wreken, maar ze kunnen ook beschermen en voorspoed brengen). Om die reden wordt wel gesteld dat “[t]he living-dead are wanted and yet not wanted”, zoals bijvoorbeeld Mbiti (1999 [1969]: 82-83) het formuleert in zijn standaardwerk *African Religions and Philosophy*.²⁰

Dit uitstapje naar een ‘Afrikaans veld’ is dubieus – al te gemakzuchtige generalisaties wil ik dan ook niet maken – maar een aantal overeenkomsten lijkt mij te treffend om te negeren. Bovendien ben ik in mijn eigen veld meerdere malen geweest op bepaalde analogieën, waar-

¹⁹ Barley (1996 :95-96) suggereert daarbij, in navolging van Kopytoff (1971), dat dit (voor Barley het Afrikaanse) idee over voorouders en het verband tussen kosmologie en de structuur van de maatschappij vaak onbegrijpelijk is voor ‘westerlingen’. De antropoloog geeft als voorbeeld Hobarts studie van hedendaags economisch gedrag van Balinezen dat absoluut niet te begrijpen is, totdat het duidelijk wordt dat ook de doden en nog ongebornen kinderen worden beschouwd als actieve leden van de gemeenschap. Het onderhouden van relaties met de doden is binnen vele samenlevingsverbanden de normaalste zaak. Een gevolg hiervan kan dan zijn dat in de doodsculturen van deze gemeenschappen de nadruk eerder (of uitsluitend) ligt op de macht die de doden in deze wereld kunnen uitoefenen in plaats van voorstellingen over het hiernamaals. Een strikte scheiding tussen het sacrale en het profane - een conceptuele, maar ook ideologische erfenis uit de Durkheimiaans traditie (zie Herzfeld 2001: 203) - is binnen zo’n perspectief dan ook niet erg relevant.

²⁰ Mooi en herkenbaar is de zin die voorafgaat aan Mbiti’s observatie ten aanzien van de levende-dode: “The food and libation given to the living-dead are paradoxically acts of hospitality and welcome, and yet of informing the living-dead to move away”. In de nog volgende Afrikaans-Surinaamse separatie- en offerrituelen zullen we dit ‘twee-ding’ nog herhaaldelijk tegenkomen.

bij de studie van Mbiti me zo ongeveer in de schoot werd geworpen.²¹ Zo zijn bijvoorbeeld het ongeschreven, orale karakter van en de antropocentrische visie op religie, een (niet-lineaire) tijdperceptie, waarin het verleden een belangrijke plaats inneemt, en het onscheidbare verband tussen geloof en handelen (religie als ontologisch fenomeen) onderwerpen die zowel in een Afrikaanse als in een Afrikaans-Surinaamse *worldview* een belangrijke rol spelen. In de continuering van leven na de dood is, ten slotte, de opvallendste gelijkenis waar te nemen. Ook Mbiti (1999 [1969]: 25) hanteert daarbij het concept van de levende-dode:

[...] while the departed person is remembered by name, he is not really dead: he is alive, and such a person I would call the *living-dead*. The living-dead is a person who is physically dead but alive in the memory of those who knew him in his life as well as being alive in the world of the spirits. So long as the living-dead is thus remembered, he is in the state of *personal immortality*.

Net als veel antropologen, beschouwt Mbiti de dood als een proces of transitie, die zijn 'laatste' fase bereikt wanneer de levende-dode niet meer persoonlijk (bij naam) wordt gekend, maar als lid van een familie of gemeenschap van geesten.²² Nog steeds verdwijnen de levendododen dan niet uit het menselijk bestaan, zij bereiken nu een staat van *collective immortality* (Mbiti 1999 [1969]: 25-26).

Mbiti's begrip van persoonlijke- en collectieve onsterfelijkheid zijn bijzonder bruikbaar. Zo kunnen de concepten onder meer toegepast worden op de status en beleving van *yorka* (persoonlijk) en *kabra* (collectief). Bovendien bieden ze, in een wat creatiever gebruik, óók ruimte voor de duiding van andere, niet winti-gerelateerde percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw. Want ook binnen een bijvoorbeeld meer christelijke oriëntatie, die niet onbelangrijk is in een veelal gesyncretiseerde Creoolse context, staat een overlijden niet per definitie gelijk aan iemands eindigheid, wat van cruciaal belang is voor houding en handelen van levenden, stervenden en nabestaanden (zie *e.g.* Ariès 1974; 1987 [1977]); Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]; Kastenbaum & Kastenbaum 1989; Danforth 1982; Cederroth, Corlin & Lindström 1988; Barley 1996; Corr, Nabe & Corr 1997 [1996]; Parkes, Laungani & Young 1997; Davies 1997, 2002, 2005). Zelfs onder gesecculariseerde, laatmoderne condities, waarin God morsdood wordt verondersteld en het sacrale of spirituele nauwelijks meer een rol lijkt te spelen, zijn mensen niet zelden obsessief bezig met de constructie en het beleven van (de eigen) onsterfelijkheid (zie *e.g.* Bauman 1992; Krabben 1997; Seale 1998; Walter 1994, 1999; Bennet & Bennet 2000; Howarth 2000; Laderman 2003).

In deze twee laatste gevallen kunnen we wellicht terugvallen op Lienhardts (1961: 319) opvattingen over onsterfelijkheid, waarin hij een 'klassiek' onderscheid maakt tussen een westerse notie van persoonlijke onsterfelijkheid – overledenen blijven als individuen voortbestaan

²¹ De al eerder genoemde Leendert Pocornie wees me tijdens één van onze gesprekken op het boek van Mbiti. Ik kon ('moest') het van hem lenen, zodat ik me direct in het veld zou vergewissen van de mogelijke gelijkenissen, die hij onder andere zelf zag. Ik ben Leendert Pocornie voor deze en andere zaken bijzonder dankbaar.

²² Ook in de wat recentere studie van De Witte (2001: 26) over Ghanese (Asante) begrafenisrituelen wordt hier nadrukkelijk op gewezen: "Death is perceived as the transition to the position of ancestor [...]" (zie *e.g.* ook Van der Geest 1990, 1995, 2000).

door nagedachtenis en/of de christelijke notie van wederopstanding – en de Sudanese (Afrikaanse) Dinka notie van collectieve onsterfelijkheid – de overledene leeft voort door zijn/haar sociale relaties met en regenererende functie voor de gemeenschap. Ik zou evenwel willen aangeven dat dit onderscheid binnen een Afrikaans-Surinaamse context niet simpelweg als dichotomie te gebruiken is. De termen ‘niet-westers’/‘westers’ en verwante associaties of vermeende tegenstellingen als modern en traditioneel zijn, zoals in hoofdstuk 1 uiteengezet aan de hand van Rebhuns (1999: 3) notie van *multitemporal heterogeneity*, beide van toepassing, waardoor zeer verschillende benaderingen van dood en rouw inzetbaar zijn.²³ De these is daarbij dat een overleden persoon op een of andere manier nog voortleeft en derhalve onderdeel is van het leven van een gemeenschap van nabestaanden. Dit kan ‘simpelweg’ door herinnering zijn en het welbewust koesteren hiervan of door het voortbestaan en mogelijk wederkeren van een ziel of geest.

Wat deze verschillende vormen van voortleven of symbolische onsterfelijkheid (cf. Lifton & Olson 1974: 67ff.) kenmerken, is dat er hoe dan ook een overgang plaatsvindt van de ene status naar een andere status. Hierbij ondergaan niet alleen de overledenen maar ook de nabestaanden een status- of identiteitsverandering.²⁴ Deze laatsten hebben veelal de wens of taak de overledene actief te ‘begeleiden’ middels een proces van gefaseerde transitie. Het is daarom niet verwonderlijk dat veel antropologische ‘doodsstudies’ gericht zijn op de percepties, praktijken en met name de rituelen die in het teken staan van deze overgangssituaties: de zogenoemde *rites de passage*. De werken van de antropologen Van Gennep (1960 [1908]) en Hertz (1960 [1907]) dienen daarbij nog immer als leidraad (Robben 2004: 9).

Vormgeving van doodscultuur

Ook in de nu volgende hoofdstukken zal het pad van deze grondleggers gevolgd worden. In bovenstaand schrijven is zelfs al een aantal belangrijke transitie momenten, zoals de *beri*, *dede oso* en *puru blaka*, genoemd. Dit is niet zonder reden; zij zullen in belangrijke mate de route markeren van de komende chapters, waarin we de verschillende facetten van de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur zullen leren kennen vanaf het moment van overlijden, via verscheidende rouwvisites en wakes (*dede oso*), afscheidsrituelen (*prati*) en begravenissen (*beri*) naar de invulling van verliesverwerking, rouw (*low*), de afsluiting hiervan (*puru blaka*) en gedenken (*in memoriam*). We zullen hierbij kennismaken met een keur aan actoren die, zoals de *dragiman* uit

²³ Hieraan kunnen we eveneens de perceptie en conceptualisering van de persoon, het zelf, identiteit, en individu koppelen. Ook hier neigen velen vaak naar een dichotomisering van ‘het moderne westen’ en ‘de rest’, een vorm van binair denken à la Dumont (1985), waardoor de twee, ten onrechte, elkaars tegengestelden worden (zie Bloch 1988; Herzfeld 2001: 205-206; Van der Pijl 2003).

²⁴ Rituelen zijn er daarom zowel voor de overledenen als voor de nabestaanden (cf. Hoogbergen 1998). Sterker nog, rituelen rondom dood en rouw staan volgens vele auteurs geheel en al in het teken van de (re)generatie, sociale (re)productie en continuïteit van de levenden – zowel op het niveau van het individuele bestaan, de gemeenschap, natie of sociale orde (zie e.g. Hertz 1960 [1907]; Durkheim 1995 [1912]; Bloch & Parry (1982); Jacobson-Widding 1991; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 108-131).

deze inleiding, een belangrijke rol spelen bij de verschillende overgangsrituelen en fases die de Afrikaans-Surinaamse *dede kulturu* kent. Met name de zogenoemde *dinari* (dienaren, lijkbewasers) krijgen bijzondere aandacht, daar zij vaak een centrale positie hebben in de begeleiding en zielzorg van de overledene én zijn of haar nabestaanden. In zekere zin zullen zij naast andere experts (en natuurlijk de levende-doden en nabestaanden zelf), als geestelijken, ritueel specialisten, begrafenisondernemers, kistenmakers, grafdelvers en de reeds genoemde dragers, onze gids zijn op weg naar een begrip van de *rites de passage*, zoals Van Gennep en Hertz deze hebben geconceptualiseerd.

De komende hoofdstukken zullen gaandeweg, door een koppeling aan eigen empirische gegevens, zicht bieden op de belangrijkste theoretisch-analytische pijlers en begrippen van bovengenoemde *founding fathers*. Naast de klassieke benadering van overgangsrituelen, zal ik uiteraard ook stilstaan bij recentere toepassingen van *rites de passage* en het werk van Van Gennep en Hertz (e.g. Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]; Bloch & Parry 1982; Bloch 1988; Littlewood 1993; Conklin 1995, 2001; Davies 1997: 30ff.; Davies 2000; Suzuki 2000). Eveneens krijgen andere concepten en perspectieven met betrekking tot dood en rouw de nodige belangstelling. De dood impliceert namelijk méér dan een overgang en heeft op uiteenlopende manieren de aandacht getrokken van generaties antropologen, historici, sociologen en psychologen. Een gemene deler hierin lijkt de belangstelling voor de spanning tussen doodsangst en ontkenning van de dood – door verdringing en/of een geloof in onsterfelijkheid (zie e.g. Malinowski 1992 [1925]); Becker 1973; Lifton & Olson 1974; Bauman 1992; Seale 1998). We zagen hierboven al dat dit niet zelden een wat ambivalente houding van nabestaanden ten opzichte van hun overledenen oplevert: “[s]urviving relatives want to break and at the same time prolong their association with the deceased” (Robben 2004: 2; cf. Davies 2005: 1).

Deze wellicht universele doodsattitude behelst waarschijnlijk even universele vragen – wie zijn we, waar komen we vandaan, waar gaan we naartoe? – maar kent geenszins een eenduidige invulling. Verschillende sociaal-historische en cultureel-religieuze ontwikkelingen voeren namelijk tot een bepaalde habitus en daarmee verbonden identificaties, die situationeel en contextgebonden zijn (cf. Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]). Hierdoor zijn doodsattitudes evengoed particulier en veranderlijk, zoals bijvoorbeeld de Franse historicus Philippe Ariès (1974; 1987 [1977]) of recentelijker sociaalwetenschappers als Field, Hockey en Small (1997) en Seale (1998) hebben willen tonen. De belichaamde geschiedenis van mijn onderzoekspopulatie, verwoord in het ‘*Mi a no mi, mi na mi...*’ van hoofdstuk 2, en in het bijzonder de voortdurende wrijving tussen kruis en kalebas, waarvan hoofdstuk 3 een indruk heeft gegeven, heeft daarom ook een specifieke weerslag op de houding, het beleven, denken en handelen van mijn informanten en de wijze waarop zij hun doods cultuur vormgeven. Harmonieuze versmelting van verschillende opvattingen, gebruiken en tradities, te begrijpen in termen van creolisering en syncretisering, is één van de karakteristieke resultantes. Maar ook de continue wedijver tussen wat als traditie en taboe wordt ervaren, kleurt en voedt Afrikaans-Surinaamse doodsattitudes en een daaruit voortvloeiende praxis. De op zijn zachtst gezegd

afkeurende houding, die vele Europeanen in geschrift of handelswijze toonden ten aanzien van Afrikaans-Surinaamse opvattingen en gebruiken rondom dood en rouw, heeft verstrekkende gevolgen gehad voor de hedendaagse beleving, het doen en laten. Het continuüm van responsies strekt zich van een drang naar een ‘juiste’, dat wil zeggen ‘stichtelijke’ niet ‘dom-afgodische’ omgang met de doden (kruis) tot een anti-syncretisch streven naar rituele ‘zuiverheid’ (kalebas).

Daarnaast is de Dood (Fedi) de beschaving of de stad niet alleen ingebracht, zoals we hebben kunnen lezen in de proloog bij dit schrijven, maar *lijkt* deze door toedoen van allerlei sociologische ontwikkelingen in toenemende mate verdrongen te worden uit het menselijke, alledaagse bestaan (e.g. Gorer 1965; Kübler-Ross 2000 [1969]; Glaser & Strauss 1968; Ariès 1974, 1987 [1977]; Illich 1976; Blauner 1976; Fulton 1976; Irion 1977; Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]; Elias 1984; Badone 1989; Cederroth *et al.* 1988; Hockey 1990; Giddens 1991; Walter 1991, 1999; Clark 1993; Mellor 1993; Mellor & Shilling 1993; Littlewood 1993; Corr, Nabe & Corr 1996; Mitford 2000 [1963]; Hallam, Hockey & Howarth 1999). Door alerhande moderniseringsprocessen heeft er volgens een hele batterij deskundigen en theoretici een privatisering, medicalisering, institutionalisering en professionalisering van de dood plaatsgevonden, hetgeen een flinke wissel trekt op de hedendaagse beleving van en omgang met sterven, begraven en rouw. Daadwerkelijke aanrakingen met de dood zouden steeds minder plaatsvinden (Gorer 1965), waardoor alles rondom het levenseinde en verlies van het Zelf en de Ander paradoxaal genoeg steeds angstaanjagender lijkt te worden en amper meer met name wordt genoemd (Ariès 1987 [1977]: 37). Hiermee is de dood van een zogenaamde vanzelfsprekendheid of onvermijdelijk lot, waarnaar men zich niet anders dan voegen kan, getransformeerd in een bedreigend taboeonderwerp in laatmoderne samenlevingen (Bauman 1992).

Tegelijkertijd of als reactie hierop zien we ook een *revival of death awareness*, zoals de socioloog Clive Seale (1998) het omschrijft. Door de teloorgang van de grote verhalen, met name die verbonden aan de traditionele christelijke kerken, zijn individuen niet alleen meer en meer gedwongen zélf hun identiteiten vorm te geven, maar dienen ze eveneens hun zingevingskaders en, daarmee, hun houding ten opzichte van de dood in toenemende mate op persoonlijke, reflexieve wijze in te vullen. Daarbij zijn stervenden en rouwendenden binnen een gemondialiseerde laatmoderne sociaal-culturele context op allerlei nieuwe wijzen in staat zich te verbinden met verscheidene *imagined communities* waardoor continuïteit en voortbestaan worden verzekerd. Zo bieden reflexieve projecten van zelfidentificatie tot aan het levenseinde toe of zelfs hierná mensen de mogelijkheid hun leven en dood betekenis te geven, bijvoorbeeld door de narratieve reconstructie van persoonlijke biografieën, multimedia, virtuele herdenkplekken en andere funeraire monumenten – als ultieme “markers of distinction” en vehikels voor de voortzetting van de persoonlijkheid na de dood (Seale 1998: 62-63). Mensen zijn, met andere woorden, hoe dan ook ten alle tijde gedwongen te leven in een bewustzijn van de dood. En dit doodsbef blijft, ondanks veranderende omstandigheden, houdingen en uitingvormen,

onverminderd belangrijk in de sociale en culturele organisatie van gemeenschappen en samenlevingen. De socioloog Zygmunt Bauman (1992: 9) spreekt daarom in termen van levensstrategieën, wanneer hij ingaat op de hedendaagse omgangsvormen met de dood en opvattingen omtrent (on)sterfelijkheid:

[...] mortality and *immortality* [...] become approved and practised *life strategies*. All human societies deploy them in one form or another, but cultures may play up or play down the significance of death-avoidance concerns in the conduct of life [...] They also offer formulae for defusing the horror of death through hopes, and sometimes institutional guarantees, of immortality. The latter may be posited as either a collective destiny or an individual achievement.

Bauman wijst hiermee zowel op continuïteit als op een enorme variëteit en veranderlijkheid die dood, sterven en rouw telkens weer impliceren. Dit laatste helpt ons inzien dat bijvoorbeeld bovengenoemde processen van verhulling enerzijds en een fenomeen als *revivalism* anderzijds niet zozeer ná elkaar, maar als het ware synchroon of dóór elkaar heen plaats kunnen vinden in eenzelfde tijdsbestek en maatschappij. En daarom kunnen we in het hiernavolgende getuige zijn van een bepaalde mate van privatisering en maskering van sterven, rouwen en gedenken binnen de Surinaamse samenleving, maar maken we evengoed kennis met een (her)opleving van de dood door een zekere retraditionalisering van bepaalde gebruiken uit de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur, zoals de *dede oso* of *singineti*.

De dood heeft andersgezegd vele gezichten en kent daardoor even zoveel wijzen van *verstehen*. Om die reden wil ik alhier bij wijze van slotstuk, doch op soortgelijke manier als in voorgaande hoofdstukken, mijn verhaal vervolgen met een kleine theoretische reis door, in dit geval, het wetenschappelijke land der doodsstudies. Deze afsluiting heeft vooral als doel een bondige stand van zaken in de ‘antropologie van de dood’ of het sociaal-wetenschappelijk denken over de dood weer te geven. Daarbij wil ik mezelf middels een milde kritiek positioneren, opdat we ons daarna een weg kunnen banen door alle Afrikaans-Surinaamse gebeurtenissen en voorstellingen met betrekking tot sterven, begraven, rouw, herdenken en (re)generatie. Deze positionering vormt zo een inleiding op de hier volgende meer empirische hoofdstukken, waarin vervolgens de door mij geschikt geachte conceptuele bril, de ‘modellen’ en benaderingen verder uiteengezet, aan- of ingevuld zullen worden.

Of de beschrijving en duiding van verschillende percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw daarbij, tenslotte, nu een praktische of zingevende dimensie (*cf.* Lefe-rink 2002: 25-34) hebben, of deze nu vanuit een Freudiaanse of juist een meer Durkheimiaanse notie worden beschouwd en of ze nu eerder gericht zijn op de overledene of juist op de nabestaanden, de noodzaak van een bevredigend afscheid én de voortdurende zorg voor of betrokkenheid bij de levende-dood zullen het brandpunt blijven vormen van de hier weergegeven Afrikaans-Surinaamse doodssattitudes en -cultuur. Net als de Saramaka verhalen, die zo nauw verbonden zijn met begrafenissen en rouwrituelen, kan dit geheel aan houdingen en uitingen opgevat worden als “[...] collective entertainment, a communal theater to honor the

dead and bring pleasure, as well as instruction, to the living” (Price & Price 1991: xiii). We zullen daarom in het vervolg van dit schrijven uitgebreid getuige zijn van deze gemeenschappelijke vieringen van de dood en uitingen van serieus spel. Echter, we mogen hierbij niet de ogen sluiten voor individuele expressie, emotie en persoonlijk leed. Een al te structuralistische benadering van ceremonies rondom overlijden, begraven en rouw (als ‘vormgevers’ van emotie) leidt ons namelijk af van de *agency* of simpelweg de gemoedstoestand van de rouwende actor en blokkeert, niet in de laatste plaats, een kritische houding ten aanzien van de vermeende heilzame werking van ‘het doodsritueel’, want (leren zowel mijn persoonlijke ervaring als mijn veldwerkbevindingen):

[...] it may be that ritual sometimes aids the process [of grieving], but it could as easily be no help at all, or even an extra burden to bear.

Indachtig Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]: 4-5), waarvan bovenstaande observatie afkomstig is, wil ik daarom een balans vinden tussen individu en collectief en aandacht vragen voor de structuratie-achtige relaties tussen emotie en ritueel in het serieuze spel van leven en dood (*cf.* Giddens 1984).²⁵

Where does death come in the life cycle? At the end...²⁶

Death is, intrinsically, not natural. It does not belong to the realm of nature, as such, because it befalls human beings, and human beings are social beings. It is society that is touched, affronted and, in that sense, ‘contaminated’ by death.

The significance of the fact that both life and death are often represented as a journey, often in the same culture, is crucial because it means that the second journey is considered simply a continuation of the first. As a result, what we call death is merely an episode in a much longer story which has begun before and continues afterwards.

Death is [...] *always* a problem for *all* societies, since every social system must in some ways accept death, because human beings inevitably die, but at the same time social systems must to a certain extent deny death to allow people to go on in day-to-day life with some sense of commitment.

Bovenstaande passages zijn afkomstig van drie toonaangevende auteurs, die zich vanuit verschillende vakgebieden wijden aan de studie naar de dood.²⁷ Ongeacht hun invalshoek, professionele opvoeding en interesse benoemen zij in hun werk een aantal thema’s dat inmiddels

²⁵ Huntington & Metcalf formuleren flinke kritiek op eenduidig universalistische, deterministische en structuralistische benaderingen van zowel ritueel als emoties en de relatie hiertussen. Zij richten hun pijlen daarbij onder meer op het werk van niet de minsten, zoals Durkheim (1995 [1912], Radcliffe-Brown (1964 [1922]) en Bloch & Parry (1982). Met name de sterk sociologische (lees: Durkheimiaanse, structureel-functionalistische) lezing van emoties (als collectieve representaties) stuit deze en andere auteurs (*e.g.* Davies 2000) tegen de borst. Hoewel het niet mijn bedoeling is het gevoelsleven van mijn onderzoekspopulatie vanuit een sterk psychologische invalshoek te duiden, zou ik wel aandacht willen vragen voor de betekenis van emoties binnen het persoonlijke domein van het individuele zelf.

²⁶ In Lifton & Olson (1974: 39).

²⁷ De citaten zijn respectievelijk van Douglas J. Davies (2000: 100), werkzaam op het snijvlak van theologie en sociologie/antropologie, de antropoloog Maurice Bloch (1988: 12) en medisch socioloog David Clark (1993: 13).

gemeengoed is geworden in het sociaal-wetenschappelijke, in het bijzonder antropologische en sociologische vertoog rondom overlijden, rouw en begraven (crematie). Elke comparatieve studie of bundel over de dood die de afgelopen decennia het licht heeft gezien, raakt aan deze thematiek en de hiervoor verantwoordelijke grondleggers (e.g. Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]; Humphreys & King 1981; Bloch & Parry 1982; Cederroth, Corlin & Lindström 1988; Counts & Counts 1991; Platt & Persico 1992; Clark 1993; Barley 1996 [1995]; Hallam, Hockey & Howarth 1999; Robben 2004). Ik doel hier op de immer terugkerende stokpaardjes, die we impliciet of expliciet al tegen het lijf zijn gelopen: de dood als sociaal-cultureel construct, als proces of transitie, en als object van zowel angst (*dread*) als ontkenning (*denial*). In al deze concepties is de dood op een of andere manier noodzakelijkerwijs met het leven verbonden, waarbij het idee van (re)generatie vaak centraal staat.²⁸

Dit besef, tezamen met de universele onvermijdelijkheid van de dood – althans de biologische dood – en de diversiteit aan culturele reacties hierop hebben door de tijd heen een indrukwekkende reeks denkers en onderzoekers tot de verbeelding gesproken. Aanvankelijk werd de belangstelling vooral gevoed door het verschijnsel van de ongewone dood of het sterven en rouwen van de exotische Ander (Fabian 1973; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 27ff.; Danforth 1982: 5ff.; Robben 2004: 1-2). We hebben die welhaast sensationele zucht ook waargenomen bij de bonte stoet zedenprekers en moraalridders die voet zette op Surinaamse bodem, maar vinden deze net zo goed bij een aantal kopstukken uit de antropologie en sociologie. Zo staat de monumentale klassieker *The Golden Bough* van de antropoloog James Frazer (1976 [1890]) bol van zijn fascinatie voor rituele moord, offer en hekserij. En een van de grondleggers van de moderne sociologie, Emile Durkheim, is naast zijn werk over religie (Durkheim 1995 [1912]) vooral bekend door zijn studie naar zelfmoord (Durkheim 2002 [1897]). Een volgende generatie sociaalwetenschappers, zoals de reeds genoemde Hertz en Van Gennep, de socioloog-antropoloog Marcel Mauss, en de etnograaf Bronislaw Malinowski nam het stokje over en stelde een bijzondere belangstelling voor de dood van de ander tentoon. Ondanks het baanbrekend werk van onder meer dit rijtje prominenten, is de dood als object van studie lange tijd onzichtbaar of ‘uit de mode’ geraakt binnen het antropologische en sociologische onderzoeksveld (Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 27; Robben 2004: 2). Wellicht juist vanwege de zweem van sensationisme die het onderwerp omringde, zoals Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]: 27) suggereren. Toch heeft de antropologie zich echter, op zijn minst op impliciete wijze, altijd moeten inlaten met de ‘essentiële gegevens van (fysieke) sterfelijkheid’, vervolgen deze auteurs, al was het maar vanwege de ‘meedogenloze ontwrichting’ van de sociale orde die onze mortaliteit met zich meebrengt. Na een periode van relatieve stilte duikt het onderwerp dan ook weer op en krijgen wederom de niet-alledaagse, niet-natuurlijke verschijnselen met betrekking tot sterven en

²⁸ Het is dan ook vooral dit idee waarmee mens- en maatschappijwetenschappers, die zich toeleggen op studie naar dood en rouw, zich onderscheiden van andere disciplines. De opvatting van de filosoof Wittgenstein, bijvoorbeeld, dat de dood géén deel uitmaakt van het leven, is voor vele sociaalwetenschappers ondenkbaar.

doodsoorzaken uitzonderlijke aandacht. Met name fenomenen als hekserij en magie, zoals die door Evans-Pritchard (1968 [1937]) zijn bestudeerd, en zoiets als de levende begrafenis die Evans-Pritchards leerling Lienhardt (1961) onder de loep nam, genoten warme belangstelling.

Deze interesse voor de ongewone dood is onverminderd groot gebleven, zoals bijvoorbeeld recente publicaties als die van Robben (2000, 2005) over Argentijnse staatsterreur, politiek geweld, verdwijningen en herbegravenissen tonen. Met name het snel groeiende, relatief nieuwe veld van de antropologie van geweld, conflict, terreur en trauma biedt bij uitstek ruimte aan dit soort thematiek (zie *e.g.* Gourevitch 1998; Juergensmeyer 2000; Sluka 2000; Schmidt & Schröder 2001; Scheper-Hughes & Bourgois 2003; Nordstrom 2004). Echter ook de ‘klassieke’ onderwerpen als hekserij en magie blijven belangstelling genieten binnen studies naar dood en doodscultuur, vooral wanneer deze verbonden worden aan een actuele problematiek, zoals aids (*e.g.* Forster 1998; Ashforth 2002). Ondanks een zekere continuïteit van ‘oude’ thema’s en interesses in hedendaagse doodsstudies zijn er niettemin belangrijke veranderingen opgetreden, die naast de welhaast tijdloze klassiekers een noemenswaardige rol spelen in mijn eigen conceptualisering en benadering van dood en rouw.

Recente ontwikkelingen & lessen

Allereerst is de queeste naar universalia van een vroege generatie onderzoekers, onder wie bijvoorbeeld Malinowski, min of meer opgegeven, hoewel zoiets als ‘universele doodsangst’ de verbeeldingskracht en het intellect blijft prikkelen. In plaats daarvan is de aandacht verlegd naar vaak uiterst gedetailleerde etnografische beschrijvingen en duidingen, hetgeen overigens ten koste is gegaan van de comparatieve dimensie van het antropologisch onderzoek. Dit laatste tot grote spijt van een criticus als Fabian (1973) en de samensteller/inleider van de bloemlezing *Death, Mourning, and Burial*, Robben (2004), die het comparatieve element in doodsstudies weer graag op de antropologische agenda zou willen plaatsen (Robben 2004: 13). “For every generalization advanced, there was [is] an ethnographic case to contradict it”, lezen we in Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]: 16). Ofschoon ik de waarde van deze “cautionary tales” (Chapman 1987: 203) hoog in het vaandel heb, ben ik het met Robben eens dat (interdisciplinaire) vergelijking en een zekere balans tussen particuliere verschijnselen en meer algemene principes geen kwaad kunnen. De hier voor u liggende studie kent zijn beperkingen, maar in de duiding van mijn materiaal neem ik deze notie zeker ter harte.

Dit geldt ook voor een tweede (voorzichtige?) ontwikkeling, die in het verlengde ligt van bovenstaande en ik hier graag wil noemen, namelijk de recent gevoelde noodzaak tot een geïntegreerde benadering van de wijze van overlijden en hieraan gekoppelde doodshoudingen, waar wederom Robben op wijst (2004: 13). Nog te vaak wordt aan de neiging gehoor gegeven om óf normale dood óf ongewone dood als geïsoleerde gebeurtenissen te bestuderen, hetgeen op zijn minst een nogal verwrongen beeld geeft van de sociaal-culturele context waarbinnen de studies plaatsvinden en het scala aan doodshoudingen dat deze context, zónder bewerking door het antropologisch fileermes, logischerwijs oplevert. Niet-natuurlijke of ongewone dood

dient, met andere woorden, gezamenlijk met natuurlijke dood te worden beschouwd en bovenal niet tegenover het leven maar als onderdeel hiervan gesteld te worden. Robben (2004b: 5-6, 13) noemt de studie van María Cátedra (1992) als geslaagd voorbeeld hiervan. Zij bespeurt bij haar informanten een onderscheid tussen drie verschillende ‘soorten’ dood, namelijk een goede, een slechte en een tragische dood. Om de doodscultuur en specifieke percepties (met name omtrent hiernamaals) van haar onderzoekspopulatie in alle volledigheid te kunnen beschrijven en interpreteren, betreft ze al deze soorten in haar analyse. De door Cátedra genoemde percepties over ‘goede’ en/of ‘slechte’ dood bestaan overigens in vele verschillende culturele verbanden en komen, niettegenstaande Robbens kritiek, in uiteenlopende studies en etnografieën over dood en rouw naar voren (*e.g.* Irion 1977 [1966]; Bloch & Parry 1982; Goldey 1983; Badone 1989; Bowker 1991; Preston & Preston 1991; Scheper-Hughes 1993; Ballard 1996; Leferink 2003; Van der Geest 2003; Seale & Van der Geest 2004).

Ook binnen de Afrikaans-Surinaamse context vinden we bovengenoemd onderscheid, waarbij we aan goede dood kunnen denken wanneer iemand op respectabele leeftijd zonder al te ondraaglijk lijden of een langdurig sterfbed, rustig en waardig is heengegaan, terwijl slechte dood veelal wordt geassocieerd met pijnlijk overlijden, sterfgevallen op jonge leeftijd, ongevallen (verkeersongelukken, verdrinking), en (zelf)moord. Nauw verbonden hiermee, maar niet per definitie hetzelfde, is het verschil tussen natuurlijke en niet-natuurlijke dood, waar bijvoorbeeld hekserij en ‘zwarte magie’ (*wisi*) om de hoek komen kijken. In dat geval hebben kwaadgezinde personen of bepaalde *winti* de hand gehad in iemands overlijden. We zullen in de komende hoofdstukken zien, dat de ‘soort’ dood en de verschillende percepties van doodsoorzaak vervolgens een belangrijke rol kunnen spelen in de wijze waarop de overledene wordt behandeld, en bepalend zijn voor het zielenheil van de levende-doden en hun verwanten. Om mijn onderzoekspopulatie met haar enorme sociaal-culturele en religieuze diversiteit zoveel mogelijk eer te bewijzen, heb ik mijzelf de opdracht gegeven een geïntegreerde benadering van doodswijze, -oorzaak en -attitude te hanteren, hetgeen uiteraard al in het veld, onder meer door selectie van informanten, tot stand is gekomen.

Deze opdracht brengt me ten slotte bij een derde ontwikkeling, waar ik al een aantal keren op gewezen heb, namelijk het onhoudbare onderscheid tussen ‘westen’ en ‘niet-westen’ of ‘traditioneel’ en ‘(laat-)modern’, en daarbinnen de van oudsher eenzijdige fascinatie voor de (‘ongewone’) dood van de exotische Ander. Met name binnen de antropologie is vanaf de beginnende jaren een voorkeur voor de bestudering van doodsrитуelen van zogenaamde ‘uitheemse, traditionele culturen’ te bespeuren. “[A] frank concern with the way *we* die is a relative novelty (Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 27; mijn cursivering). Buiten de antropologie verschenen in de jaren zestig van de vorige eeuw evenwel een aantal spraakmakende publicaties die wél de ‘eigen dood’ als onderwerp van studie hadden (*e.g.* Mitford 2000 [1963]; Gorer 1965; Ariès 1967; Kübler-Ross 2000 [1969]). Ze hebben een niet geringe invloed gehad op het antropologisch vertoog over overlijden, rouwen en begraven. Het was de reeds genoemde Johannes Fabian (1973) echter, die de antropologische studie naar de dood neersabelde. Hij

verweert de discipline een naar binnen gerichte neiging tot exotisering, parochialisering en folklorisering, waarmee het zichzelf buiten alle belangrijke theoretische debatten plaatste (Robben 2004b: 4). Het is de vraag in hoeverre Fabians kritiek is aangetrokken door collega-antropologen, maar vanaf de jaren zeventig verschijnt er een stroom publicaties waarin in ieder geval een comparatieve richting ingeslagen wordt (*e.g.* Rosenblatt, Walsh & Jackson 1976; Reynolds & Waugh 1977; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]; Bloch & Parry 1982; Palgi & Abramovitch 1984; Counts & Counts 1991; Platt & Persico 1992; Barley 1996 [1995]) en/of de westerse, Europese samenlevingen het studieveld vormen (*e.g.* Douglass 1969; Danforth 1982; Badone 1987, 1989; Hockey 1990; Lock 2002; Field, Hockey & Small 1997; Hallam, Hockey & Howarth 1999; Hallam & Hockey 2002).

Desalniettemin viert het parochialisme nog steeds behoorlijk hoogtij en worden bevindingen in een ‘westerse’ context niet of nauwelijks meegenomen in studies binnen vermeende ‘niet-westerse’ maatschappijen of gemeenschappen en vice versa. Alle mondialiseringsliteratuur ten spijt (*e.g.* Harvey 1989; Giddens 1991; Appadurai 1996; Gupta & Ferguson 1997; Inda & Rosaldo 2002a, 2002b; Bauman 2000), zijn we nog steeds geneigd de wereld op te delen in laatmoderne, moderne en traditionele gebieden – *the West & the Rest* – en krijgen, zeker binnen doodsstudies, de realiteit van homo-/heterogenisering, globalisering, de-/reterritorialisering, de-/retraditionalisering en het gedachtegoed van mondiale, elkaar doorsnijdende *flows* en *spaces* weinig kans. Het moge inmiddels duidelijk zijn dat mijn (licht interdisciplinaire) intenties juist te vinden zijn in het overstijgen van deze dichotomieën, waarbij bevindingen vanuit bijvoorbeeld de letteren of sociologische studies binnen een westerse (laat-) moderne context belangrijke raadgevers kunnen zijn (*e.g.* Elias 1984; Bauman 1992; Littlewood 1993; Mellor 1993; Roach 1996; Seale 1998; Walter 1994, 1999; Tarlow 1999; Holst-Warhaft 2000; Harrison 2003).

Suriname kent namelijk als onderzoekslocatie, net zoals het onderzoeksonderwerp de dood, hooguit *fysieke* grenzen. Door ‘s lands koloniale verleden en huidige transnationale banden met vooral Nederland (en in toenemende mate met landen als de Verenigde Staten en Canada) kunnen we ‘cultuurcontact’ en allerhande ‘versmeltingsprocessen’ (nog steeds) niet negeren. Daar waar ik in de hoofdstukken 2 en 3 reeds aandacht heb gevraagd voor (grensoverschrijdende) processen als creolisering en syncretisering, wil ik hier het begrip hybridisering introduceren om mogelijke kruisbestuivingen tussen sociaal-cultureel verschillende doodsstudies, rituelen, et cetera te benadrukken. We zullen zien dat invloeden en wensen op het gebied van sterven, rouwen en begraven over en weer gaan, waarbij connotaties als ‘traditioneel/niet-westers’ en ‘modern/westers’ wederom hun waarde dreigen te verliezen. Zo zullen binnen dit hybridiseringsdenken onder meer veranderende houdingen ten opzichte van overlijden, de (her)inrichting van *dede oso*, hypes en trends binnen het begrafeniswezen, opvattingen over en modeverschijnselen binnen het rouwproces (rouwkleding!) en wisselende wijzen van gedenken de revue passeren.

Bovenstaande ontwikkelingen en lessen dwingen tot reflexiviteit en wijzen op het onvermijdelijke gegeven van fluiditeit, inventiviteit en veranderlijkheid. Desalniettemin – het wordt een terugkerend adagium – kennen we ook in de omgang met de dood een zekere continuïteit, die we onmiskenbaar vinden in de behoefte aan ritueel. De dood impliceert namelijk, in al zijn ambivalentie en grilligheid, vroeg of laat een moment waarop individuen of leden van een gemeenschap worden aangezet tot reflectie en (collectieve) actie. Een breed scala aan rituelen geeft hier vorm en inhoud aan. Rituelen vormen het voertuig waarmee de levenden zich van het lijk kunnen ontdoen (*disposal*). Rituelen steunen nabestaanden bij afscheid en rouw. Rituelen helpen sociale stabiliteit en netwerken, verbroken door het verlies van een dierbare of groepslid, te hervormen of herstellen. Rituelen verlenen overledenen, op weg van de wereld van de levenden naar een nieuwe wereld van voorouders, heiligen of de herinnering, een nieuwe identiteit, ofwel ze helpen “[... to] transform the identity of the dead in the minds of the living as the corpse is removed” (Davies 2005: 52). Ideaaltypisch dragen rituelen kortom bij aan zowel het herstel van ontologische (persoonlijke) zekerheid, een Freudiaanse duiding, als bevordering van sociale cohesie, een Durkheimiaanse interpretatie. Hierbij grijpen de zorg voor en omgang met overledenen enerzijds, en de houding, het heil en welzijn van de betrokken nabestaanden anderzijds op Escheriaanse wijze in elkaar: levende-dood. De dood is, met andere woorden, altijd onderdeel van het leven, (re)genereert leven of staat zelfs aan de basis hiervan.²⁹

Proces & passage

Binnen zo’n rituele perceptie wordt de dood vaak als overgangsproces of, meer metaforisch, als een reis begrepen. En ook de verliesverwerking, de rouw en het verdriet, als reacties op een overlijden, zijn te begrijpen binnen een proces van gefaseerde transitie. Het is daarom niet verwonderlijk dat het gedachtegoed van de al veelvuldig genoemde antropologen Hertz en Van Gennep nog steeds van grote waarde zijn. De studie van Hertz (1960 [1907]) geniet, ondanks terechte kritieken, nog immer een mateloze populariteit.³⁰ Zo wordt deze onder meer gekwalificeerd als “[...] the single most influential text in the anthropology of death”

²⁹ In de meest ‘radicale’ opvatting, wordt de dood zo niet alleen gezien als oorsprong van religie, zoals onder meer grondleggers van de antropologie als Tylor en Malinowski deden, maar als basis voor alle cultuur. Deze laatste zienswijze heeft zijn wortels in het werk van psychoanalyticus Freud, die op zijn beurt weer geïnspireerd was door de filosoof Schopenhauer, en in de angst voor en de ontkenning van de dood de ultieme levensbron zag (zie Bauman 1992: 18-24; Barley 1996: 10-11). De psychologisch-antropoloog Becker (1973) deelt in zekere zin deze interpretatie, wanneer hij beweert dat doodsangst een van de belangrijkste innerlijke drijfkrachten van de mens vormt.

³⁰ De kritieken richten zich vooral op de eenzijdig sociologische, dat wil zeggen Durkheimiaanse insteek, zoals ik aan het einde van de vorige paragraaf al aangaf. Ook Davies (2000) en Herzfeld (2001: 198) wijzen hierop. Door de tijd heen hebben niet de minsten in antropologenland het werk van Hertz besproken (e.g. Goody 1962; Miles 1965; Douglas 1970; Bloch 1971; Needham 1973). Volgens Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]) kreeg zijn specifieke essay over dood echter relatief weinig aandacht. Deze laatste auteurs beschouwen hun eigen *Celebrations of Death* als een eerste zorgvuldige uitwerking en *re-examination* van het gedachtegoed van Hertz (zie ook Robben 2004b: 14, noot 11). Na deze exercitie volgden andere publicaties, waarin Hertz’ benadering (van de herbe-grafenis: *secondary of double burial*) is toegepast en/of kritisch beschouwd (e.g. Bloch & Parry 1982; Bloch 1988; Davies 1997: 30ff; Robben 2000).

(Robben 2004: 9). Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979: xi] laten weten dat Hertz en Van Gennep “[...] brought an impressive sophistication to the understanding of death rites, so that their work has hardly been improved today”. Davies (2000: 97) start zijn bespreking van Hertz’ werk in het onderdeel ‘Classics Revisited’ van het tijdschrift *Mortality* zelfs met de volgende observatie:

Robert Hertz’s foundational contribution to the sociology of death is strikingly fresh today as when first published in 1907 [...]

Wat maakt de studies van Hertz en Van Gennep dan zo tijdloos en bij voortduring relevant? Allereerst spreekt met name Hertz zich nadrukkelijk uit over de dood als sociaal-cultureel en moreel construct in plaats van als een natuurlijke realiteit – een (inmiddels) breedgedragen opvatting. Hierbij richt de antropoloog zich in het bijzonder op de sociale waarden, die gefundeerd zijn in het menselijk lichaam. Dit lichaam is volgens hem, net als de dood, veel méér dan een biologisch gegeven. Het is ook een sociale entiteit, gezien de dood en, in het bijzonder, het gestorven lichaam (het lijk) sociale en morele verplichtingen met zich meebrengen, die zich vertalen en uiten in cultureel bepaalde rituelen. Hiermee presenteert Hertz een zienswijze op het lichaam die door latere generaties met het begrip *embodiment* benoemd zou worden (*cf.* Davies 2000: 97). De dood is buitendien door-en-door sociaal, omdat deze veel verder reikt dan het individuele leed van rouwende nabestaanden. Hierin schijnt de al eerder genoemde en bekritiseerde Durkheimiaanse visie op ‘samenleving’ door. Volgens deze zienswijze heeft een gemeenschap van mensen als het ware een ‘eigen geest’ of ‘collectief bewustzijn’, welke niet ‘geloofd’ in het onherroepelijke, onomkeerbare wezen van de dood. Integendeel, “[...] the last word must remain with life” (Hertz 1960 [1907]: 78). In het kielzog van de kritiek op deze bijzonder bovenindividuele insteek, verschijnen recentelijk steeds meer benaderingen die de aandacht verschuiven naar de *agency* van betrokkenen binnen het rituele proces (zie *e.g.* Suzuki 2000).

Ongeacht de mogelijke posities in het actor-structuurdebat, waar bovenstaande opmerking naar verwijst, spelen twee complementaire noties uit Hertz’ benadering tot op de dag van vandaag een sleutelrol in het duiden van doodsattitudes en -praktijken, namelijk dat de dood een langdurig proces en een overgang is. Het laatste woord wordt dan gesproken door een serie begrafenis-, doods- en rouwrituelen, de zogenoemde transitierituelen, waardoor de status of identiteit van de overledene gradueel verandert van een levend in een afgereisd gemeenschapslid, terwijl dezelfde overledene toch op een of andere manier onderdeel blijft van het (getransformeerde) leven van de nabestaanden. Van Genneps model van *rites de passage* maakt dit procesmatige, transitionele karakter van doodgaan analytisch inzichtelijker. De hier genoemde overgangsrituelen worden volgens hem gekenmerkt door verschillende van elkaar te onderscheiden fasen, waarmee zowel de positie van de overledene, de rouwende nabestaanden als hun voortdurende relatie begrepen kunnen worden. Van Gennep onderscheidt daarbij de volgende drie stadia: separatie van de vorige staat (in tijd, ruimte en/of status), een liminale

overgangsfase, en ten slotte incorporatie in een getransformeerde conditie. Met name in hoofdstuk 6 zal ik nog uitvoerig op de betekenis van dit model en de verschillende fases ingaan. Alhier wil ik nog een laatste belangrijk kenmerk uit het denken van Hertz en Van Genep aanstippen, namelijk het duidelijke verband dat beide antropologen zagen tussen de bestemming van de levenden en de doden. Zij vonden deze ‘lotsverbondenheid’ vooral in het gevaar of de dreiging van (fysieke en spirituele) pollutie, die transities in het algemeen en een overlijden in het bijzonder met zich meebrengen, en benadrukten in deze de zuiverende, helende werking van verschillende doodsrutuelen.

Binnen de Afrikaans-Surinaamse context van overlijden, begraven en rouw komen we deze preoccupatie met verschillende vormen van mogelijke besmetting veelvuldig tegen. De overledene eist derhalve vanaf het moment van overlijden tot en met het afsluiten van de (formele) rouwperiode uitgebreide rituele zorg. Voordat we hiertoe overgaan, wil ik in het nu volgende hoofdstuk allereerst aandacht vragen voor de symboliek die de dood (de ‘doodsboodschap’) omringt, en ingaan op de verschillende praktijken rondom iemands sterfbed en overlijden. Want is het vaak niet lang vóórdát iemand zijn of haar ‘laatste’ adem uitblaast, dat het rituele proces reeds begint?³¹

³¹ Met deze vraag wil ik aanhaken op een terecht punt van kritiek, dat Maurice Bloch (1988: 13) levert op het werk van Hertz. Bloch stelt namelijk dat Hertz alleen maar het processuele aspect onderstreept van wat er ná de ‘biologische dood’ gebeurt en, net als later Malinowski en bepaalde psychoanalytici, ondanks zijn nadruk op langdurigheid vasthield aan de notie dat de dood een ‘terminatie’ is die totaal losstaat van andere gebeurtenissen in andere levensfasen. Echter, we weten inmiddels, onder meer door de recente medische en juridische controverse rondom euthanasie, hoe arbitrair zo’n idee kan zijn. De vraag wanneer bijvoorbeeld de dood intreedt is niet eenduidig te beantwoorden. Voor niet weinigen begint het proces dat we dood noemen al vroeg in het leven, misschien al bij de geboorte of zelfs daarvoor. En ook zoiets als ‘sociale dood’, veroorzaakt door maatschappelijke uitsluiting vanwege angst voor bepaalde ziektes bijvoorbeeld, kan de ‘biologische dood’ inluiden (zie *e.g.* Lock 2002: 98). Aan de hand van een voorbeeld uit zijn eigen onderzoek geeft Bloch (1986: 39-47) aan dat geboren worden, verouderen, sterven en begraven allen episodes zijn binnen dezelfde “gradual sequence”. Deze benadering ontbreekt in Hertz’ analyse.

II

Memento mori



Afbeelding 5: Grafpalen Jubileum Fonds, begraafplaats Mariusrust (Louis Noorlander)

DOODSTIJDING & BEKENDMAKING

Mijn woning werd afgebroken....

November 2000: enkele weken voor mijn vertrek naar Nederland – ik zou mijn tweede veldwerkperiode afsluiten – kwam ik 's nachts thuis na een bezoek aan een *wintiprei*. Zeer tegen de gewoonte in was het voorhuis op het erf waar ik woonde nog verlicht. Een licht paniekerig gevoel bekwam mij. “Zou er iets ernstigs gebeurd zijn?” vroeg ik me af. Nadat ik de poort had gesloten en het erf opliep, trof ik Martha, de vrouw des huizes, aan. Ze zei dat ze erg slecht nieuws had: “Sjene is dood”. Hierna volgde een kort relaas over de toedracht van zijn overlijden en mogelijke verklaringen omtrent zijn dood. Ik was met stomheid geslagen. Eugene August Zaalman, zoals hij voluit heette, was de zevenenvijftigjarige broer van Martha. Hij was lid van de familie, waarvan ik voor het tweede jaar mijn woning huurde, en waarmee ik naast het erf een deel van mijn ‘bestaan in den vreemde’ deelde. Eugene maakte hier aanvankelijk geen deel van uit. Hij woonde en werkte sinds de jaren zeventig in Canada en was voor vakantie naar zijn vaderland en ouderlijk huis gekomen. Wekenlang had iedereen naar zijn komst uitgekeken, niet in de laatste plaats zijn moeder, *from* Zaal. Nog geen drie uur na zijn aankomst op Zanderij, de nationale luchthaven, en een warm weerzien met enkele familieleden, bezweek Eugene aan een hartaanval. Het drama vond plaats op het erf van zijn tante, de plaats waar hij ruim een halve eeuw geleden het levenslicht had gezien. Deze omstandigheid ontlokte al snel bij verschillende betrokkenen de overtuiging dat hij “gekomen was om afscheid te nemen” en “de cirkel mooi rond had gemaakt”: hij was gestorven waar hij geboren was en kon begraven worden in zijn geliefde Sranan, wat hij naar alle waarschijnlijkheid ook graag gewild zou hebben. Een schrale troost, hetgeen wellicht op te maken valt uit de bijbeltekst boven het familiebericht in de krant en op de voorkaft van het gedenkboekje bij de begrafenisdienst: “Mijn woning werd afgebroken en van mij weggerukt als de tent van een herder” (Jesaja 38: 12).

Eugene's leven was weggetogen, zijn woonplaats ontruimd, zoals het wel in andere bijbelversies wordt weergegeven. Zijn neergevelde lichaam (als woning van de ziel) werd verge-

leken met een herderstent, die abrupt van hem weggerukt was en verbijstering of gevoelens van verlatenheid bij zijn nabestaanden achterliet.¹ Na verloop van tijd maakten deze emoties min of meer plaats voor een zekere berusting en de dingen van alledag. Bovenal moest er veel, heel veel geregeld worden. Het sterfgeval was voor mij een van de vele – een oneerbiedig geval van beroepsdeformatie – maar heeft me nooit helemaal losgelaten. Niet in de laatste plaats omdat ik mezelf óók bijzonder ontheemd voelde. Op de rand van mijn vertrek, na bijna twee jaar ondergedompeld te zijn geweest in ‘de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur’, stond deze *dede oso* pontificaal voor mijn neus, op ‘ons’ erf en leek ook mijn onderzoekscirkel rondgemaakt.

Al meerdere malen heb ik gerefereerd aan de *dede oso*, die één van de eerste ceremonies vormt in de serie *rites de passage* die een sterfgeval omlijsten. Letterlijk betekent *dede oso* doden- of sterfhuis en verwijst het naar het huis van de overledene en/of zijn naaste familieleden die in rouw gedompeld zijn. Tevens is het de aanduiding voor de dodenwakes, diverse rouwvisites en -ceremonies die aan (dit) huis gehouden worden. Het sterfhuis van Eugene bevond zich in mijn allerdirectste woonomgeving en een aantal gebruikelijke ceremonies zou hier plaatsvinden. Ditmaal was ik niet meer als onderzoekster op pad en meer of minder participierend, maar was ik welhaast fysiek onderdeel van de *dede oso* in al zijn aspecten. Hoe kon ik me dan toch ontheemd voelen? Onderstaand dagboekfragment (19 november 2000) biedt zicht op mijn gemoedstoestand in de dagen na Eugene’s overlijden:

Heel zwaarbeladen ging ik vannacht slapen en zo stond ik ook weer op. Verscheidene personen hadden er gisteravond aan gerefereerd en later op de dag vandaag werd het nog een paar keer gezegd: nu heb je al zoveel *dede oso* bezocht en moet je de laatste van nabij hier meemaken. Ik voelde me ongemakkelijk en kreeg een waanzinnige hekel aan m’n onderzoek, vooral omdat ik ondanks al m’n ‘kennis’ intussen toch niet echt wist hoe te handelen.

In tegenstelling tot het plan vakantievierden en afscheidnemen van dierbare informanten, kennissen en vrienden, nam ik afscheid van een overledene die door zijn familie méér dan al die andere overledenen uit mijn onderzoek betrokken was bij mijn eigen leefwereld. Dit wekte verwarring, met name omdat het onderscheid tussen mijn persoonlijke positie en onderzoekerrol bijzonder vaag werd. Tegen mijn zin werd ik gewezen op mijn specifieke situatie: “Je sluit je studie wel goed af hier...”. Ik voelde me voor het eerst de lijkenpikker die ik niet wilde

¹ “Mijn levenstijd is weggetogen, en van mij weggevoerd gelijk een herders hut; ik heb mijn leven afgesneden, gelijk een wever zijn web; Hij zal mij afsnijden, als van den drom [...]” en “Mijn woonplaats werd ontruimd en lag open, zoals de tent van een herder; ik rolde mijn leven op zoals een wever het tentdoek, hij heeft mijn draad afgesneden [...]”. De tekst kan op verschillende manieren gelezen worden. Vanuit een existentiële interpretatie wordt er gekeken wat de gebruikers met de tekst willen uitdrukken. Dan kan het naar de gevoelens van nabestaanden wijzen en een uiting van wanhoop zijn over het ineenstorten van iemands levenssituatie. Het kan ook (tegelijkertijd) refereren aan de overledene, waarbij het beeld van de woning verwijst naar het leven dat diegene ontnomen is. Vanuit een exegetische interpretatie wordt er primair naar de literaire en historische context gekeken. Het is dan van belang te weten dat deze passage uit een gedeelte komt dat ‘danklied van Hizkia’ heet. Uit de tekstuele context wordt duidelijk dat Hizkia doodziek is geworden. Zijn klacht, waarvan de hier gebruikte passage onderdeel is, kan als een uiting van zijn doodsangst beschouwd worden (persoonlijke mededeling Ton Zondervan, 14 oktober 2005).

zijn. Gelukkig kwam met de scherts, die ook in dit soort opmerkingen zat, de berusting en alle beslommeringen op het erf al snel de relativering en het gevoel voor banaliteit bovendrijven. Dat laatste is terug te lezen in mijn dagboekantekeningen en e-post naar het thuisfront. Toch bleef er iets wringen. Zo schreef ik:

Hier zitten we nog ‘gezellig’ in de rouw [...]. Ik heb het er maar druk mee. De gehele rouwgarderobe moet nodig gewassen worden – maar wanneer? Ik probeer rekening te houden met thuiskomen voor rouwvisites, maar wil niet opdringerig zijn. Ik ben het buitenstaanderbestaan zat.

Uiteraard geef ik hier blijk van gevoelens en ongemakken die geen enkele antropoloog in het veld vreemd zullen zijn. De buitenstaanderrol is soms een heel eenzame. Het ongerief en de verlegenheid scholen wellicht vooral in het gegeven dat ik op zekere momenten als ‘deskundige’ werd ingezet. Bijvoorbeeld toen me gevraagd werd bepaalde personen te regelen om de op touw zijnde *dede oso* (*singineti*) te komen leiden. Ik zwiepte heen en weer van ingewijde naar buitenstaander, waarbij zich ondertussen een casus ontspon, die ik nog niet zo ‘compleet’ had kunnen optekenen. Niet alleen maakte ik dit sterfgeval ‘vanaf het begin’ en van zeer nabij mee, maar eveneens kwamen er allerlei elementen bij elkaar die ik gedurende het onderzoek stukje bij beetje was tegengekomen. De puzzel werd gelegd in deze reeks laatste gebeurtenissen en in die zin was ook mijn cirkel rond.

Wat te doen met de dood?

Het overlijden van Eugene liet spijtig genoeg zien hoe zoiets abstracts en groots als ‘mondialisering’ zich kan manifesteren in één enkel sterfgeval.² Vanaf het moment van overlijden heeft de telefoon roodgloeiend gestaan en vond er een intensief verkeer plaats tussen Canada, Nederland, Trinidad en Suriname. De transport- en communicatietechnologie, die zo centraal staan in Harveys (1989) tijd-ruimte compressie en Giddens’ (1991) tijd-ruimte distantiatie, maakten het *face-to-face* contact (tijdelijk) misbaar en boden de mogelijkheid om op korte termijn nabestaanden en middelen van verschillende continenten bij elkaar en naar Suriname te brengen. Aldaar kwamen in een klein Babylonie verscheidene, soms botsende wensen en verlangens aan de oppervlakte. Ook hierin zag ik veel van mijn onderzoekswerk vertaald, zoals de dilemma’s tussen ‘wat hoorde’, ‘wat raadzaam’, ‘eigen keuze’ of begerenswaardig was. Willen we wel elke avond rouwvisite aan huis, telkens weer het hele erf gevuld met mensen die je van eten en drinken ‘moet’ voorzien? Dient de *dede oso* op de avond voor de begrafenis tot ’s morgens vroeg te duren, zoals ‘de traditie’ het voorschrijft, of kan deze tegen middernacht worden afgesloten en hoe wordt er voorkomen dat één of andere oom of tante de hele avond dirigeert? Wie kan de avond (dan) leiden, want er moet toch goed gezongen worden?! *Prisiri nanga lafu musu de* (plezier en de lach moeten er zijn, zoals we al in hoofdstuk 4 zagen), maar

² Cf. Meyer (1998) die aan de hand van het ondergoed van een van haar informanten het grote verhaal over de verbanden tussen mondialisering, kapitalisme, consumentisme en religieuze inventiviteit optekende.

ten koste van wie of wat? Hoe zorgen we er, bijvoorbeeld, voor dat alles een beetje betaalbaar blijft en we zelf nog wat rust vinden in de roerige dagen voor de uitvaart?

In het geschipper tussen norm, (eigen)waarde, wil en wenselijkheid trof ik de individuele stemmen, de kracht van de overlevering en de gemeenschapswaarden aan, die allen het de-/retraditionaliseringsvraagstuk vormgeven, waarover ik in hoofdstuk 1 al verhaald heb. Wat bovenal bleek, is dat sterfgevallen en begrafenissen inderdaad nooit *without argument* zijn, zoals Price & Price (1991: 44) reeds treffend opmerkten. De rituele praktijken die volgen op een overlijden vormen de uitkomst van een onderhandelingsproces, dat gekenmerkt wordt door eerder besproken processen als creolisering, anti-/syncretisering, heterogenisering en hybridisering. De observatie geldt voor de binnenlandse Saramaka gemeenschap, die zich ten tijde van het onderzoek van de Price's (eind jaren zestig) grotendeels beriep op haar orale traditie. Maar zij is eveneens van toepassing op het hedendaagse urbane bestaan van Creolen en *Bunenge*, die in toenemende mate geconfronteerd worden met een professionalisering en commodificering van hun doodscultuur. Door de komst van nieuwe spelers op het uitvaarttoneel, zoals professionele begrafenisondernemers, kunnen vorm en inhoud van bepaalde rituelen danig veranderen. Zo merkt Suzuki (2000) bijvoorbeeld op dat in het contemporaine Japan commerciële begrafenissen weliswaar verantwoordelijk zijn voor een zekere culturele homogenisering, maar tegelijkertijd ruimte bieden aan individuele voorkeuren en een gedifferentieerde dienstverlening. Een gecommmercialiseerde uitvaartindustrie kan, met andere woorden, garant staan voor een hele serie nieuwe keuzemogelijkheden en daarmee evengoed bron van onderhandeling of conflict vormen. Ook dat is *the price of death*.

Naast het leed dat zo dichtbij geleden werd, liet al het materiaal, dat de voltrefter van Eugene's overlijden bood, me niet los – ik had het al over beroepsdeformatie. Ik wist echter tegelijkertijd niet 'wat ermee te doen'. Elke antropologieopleiding staat stil bij de ethische richtlijnen en dilemma's, die de praktijk van veldonderzoek met zich meebrengt. Veel verplichtingen en verantwoordelijkheden zijn helder en eenduidig vastgelegd in zogenoemde beroepscodes, maar met name wanneer het gaat om de relatie tot informant en anderen die het object vormen tot sociaal-wetenschappelijk onderzoek zijn de betreffende richtlijnen vaak ruim geformuleerd.³ Logischerwijs kunnen bepaalde kwesties, zoals 'misbruik maken van relaties', alleen van geval tot geval worden vastgesteld. Dit biedt de onderzoekster in kwestie grote vrijheid, waardoor zij niet zelden opereert in grijs gebied. Zonder al te uitvoerig in te gaan op al mijn overwegingen, wil ik op deze plaats echter nadrukkelijk kwijt dat ik uit respect voor de nabestaanden van Eugene heb besloten het hierboven beschreven sterfgeval niet als complete casus weer te geven. Daar waar gepast, gebruik ik bepaalde elementen uit dit specifieke geval in geanonimiseerde vorm. De familie werd overvallen door het overlijden en zag zich simpelweg geconfronteerd met mijn aanwezigheid of deze nu gewenst was of niet. Ik wens op mijn beurt geen misbruik te maken van dit specifieke voorval, maar kan niet ontkennen dat

³ Zie bijvoorbeeld de *Code of Ethics* van The American Anthropological Association (<http://www.aaanet.org>).

het me op het laatste moment inzichten heeft verschaft, die deze studie verrijken. Het overlijden verschaftte me onder meer een beter begrip van alle zinnebeelden en handelingen die iemands doodstijding, levenslot en sterven van betekenis (kunnen) voorzien.

Sjene's dood kwam namelijk onverwacht, doch in de beleving van bepaalde betrokkenen niet onaangekondigd. Speculaties over de doodsoorzaak, of eigenlijk de mogelijke aanleiding van zijn hartaanval, waren doorspekt met mogelijke indicaties. Een aantal personen verhaalde bijvoorbeeld over de tekens in hun dromen die konden hebben gewezen op zijn naderende levenseinde. Allesoverheersend was evenwel Gods beschikking in de beleving van het hierboven beschreven drama. Voor *from* Zaal is het "Gods wil" geweest, waarmee ze, tezamen met het feit dat ze haar zoon nog in de armen heeft kunnen sluiten, vrede kon hebben. Ook de *anitri*-dominee zou later in de uitvaartdienst Gods voorzienigheid benadrukken. De dood kwam onverwacht voor Eugene. Zijn huis werd weggerukt en zijn naasten bleven onthutst achter. Maar in de beste broedergemeentetraditie kan de mens, klein en nietig als deze is, nu eenmaal niet beslissen over zaken van leven en dood.

Dit laatste is een veelgehoorde overtuiging, maar zeker niet de enige. De levenden kunnen of willen ook zelf beschikken over de dood of deze op zijn minst proberen te bevatten en geleiden. Men laat men zich dan ook niet zomaar overvallen, maar bezint zich op de aankondiging van de dood. Men bereidt de stervende daarbij, zo goed en zo kwaad als dat kan, voor op het naderende einde of ondersteunt de 'ongelukkige' daar waar mogelijk in het stervensproces. Om hier enig zicht op te krijgen, zal dit hoofdstuk vervolgen met de symboliek die de dood en de doodsboodschap omringt. Daarna richten we ons op alle kleine en grote rituele handelingen rondom iemands sterfbed en overlijden. We zullen hierbij vooral stilstaan bij de vraag wie of wat hedentendage de regie over het sterfproces en de dood voert, hoe het 'ideale sterven' eruit ziet en waardoor deze sterfwijze gefrustreerd kan worden. Niet alleen zegt dit iets over een mogelijke Afrikaans-Surinaamse doodsattitude, zoals de historicus Philippe Ariès (1974; 1987 [1977]) deze gepercipieerd heeft, maar laat het ook zien waar de eerste gelegenheden voor een goed vertrek en afscheid geboden worden, ofwel waar het rituele proces, door middel van een eerste voorzichtige separatie, in werking wordt gezet. Het hoofdstuk sluit af met de bekendmaking van de dood, waarbinnen we verscheidene onsterfelijkheidconstructies kunnen ontwaren. Pas ná deze bekendmaking kunnen we ons vervolgens, samen met rouwende familieleden, in hoofdstuk 6 richten op de (rituele) organisatie die elk overlijden, onverwacht of aangekondigd, nu eenmaal vereist.

De mens wikt, maar God beschikt/ *Libisma e meki en barki, ma Gado e bow en sipi*

Dat de dood een mysterie is voor levende zielen, komt onder meer tot uitdrukking in de vele *odo*, zegswijzen en dagelijks terugkerende familieberichten, die diverse radioprogramma's en krantenberichten sieren. "Je weet het niet, je weet alleen dat je dood bent" is zo'n treffende

boodschap uit één van de talloze overlijdensberichten die 's lands grootste radiozender Apinti de ether instuurt (1 september 1999). Iets poëtischer, maar niet minder raak, kan het ook, getuige het volgende familiebericht naar aanleiding van het overlijden van een jong kind: “Sommige bloemen blijven kort, sommige bloemen blijven lang, vraag niet tot welke groep jij behoort” (Radio Apinti, 10 juli 2000). ‘*Libisma de soso wakaman*’ is eveneens een gevleugelde uitspraak en tevens versregel uit het refrein van een bekende *tronstusingi*.⁴ Het wil zeggen dat de mens niets meer dan een passant is, die alleen weet dat het graf onvermijdelijk zal zijn, zoals hetzelfde *dede oso*-lied laat weten:

Tamara nanga befi,
wi hari dedebro.
Wi heri skin kon steifi,
na grebi a mu go.

[Morgen met beven,
blazen we onze laatste adem uit.
Ons hele lichaam wordt stijf,
naar het graf moet het gaan.]

Een van de weinige zekerheden, naast de onvermijdelijke biologische dood, is voor velen hierbij de welwillendheid of goedertierenheid van de Schepper – of deze nu een christelijk of *kulturu* gezicht heeft: ‘*Gado wani ala sani, musu waka bun gi yu*’ (‘God wil dat alle zaken goed voor je zullen verlopen’) vormen bijvoorbeeld de troostrijke woorden van de eerste zin van een ander populair *dede oso*-lied.

Het gros van mijn Creoolse informanten legde de beslissing over het finale levensuur bij de goddelijke voorzienigheid. Dit impliceert een zekere lijdzaamheid of berusting van de kant van zowel de stervende als van de nabestaanden; wat kunnen wij er (nog) aan doen, het is goed zo. ‘Wat God doet is welgedaan, zijn wil is wijs en heilig’ kwam ik dan ook regelmatig tegen in familieberichten op de radio en in de kranten, of ‘Diep ontroerd en met grote verslagenheid maken wij bekend dat de Allerhoogste beslist heeft [naam] naar huis te halen’. ‘God beslist’ kort gezegd, wat zowel tot uiting komt in het veelgebruikte Nederlandse gezegde uit deze paragraaftitel als de vergelijkbare *odo* ‘*Libisma e meki en barki, ma Gado e bow en sipi*’.⁵ Ook het populaire beeld van God als ‘Opperrechter’, ‘Opper Chief Ranger’ (forestry) of ‘Opperste Bouwmeester’ (Mechanics) in de formulering van overlijdensberichten getuigt van een dergelijke attitude. Ik kom hier later nog op terug. Wellicht zijn de ontkenning en woede uit de welbekende fasetheorieën van bijvoorbeeld Kübler-Ross (2000 [1969]), Parkes (1972) en Bowlby (1981) ook onderdeel van het verwerkingsproces. Bovendien wil het ‘geloof’ in een bovenaardse beschikking niet zeggen, dat de dood of Gods hand altijd onaangekondigd toe-

⁴ ‘*Wan ten de fu wi miti, wan ten de fu prati*’ (‘Er is een tijd van komen, en een tijd van gaan’).

⁵ ‘*Libisma e meki en barki, ma Gado e bow en sipi*’ betekent letterlijk: ‘de mens maakt zijn boot, maar God bouwt zijn schip’.

slaat. Integendeel, de dood kan zich binnen de Afrikaans-Surinaamse *dede kulturu* op verschillende, symbolische wijzen manifesteren.

De dood verschijnt! Geesten, dromen, geuren & andere doodsbodschappers

Zo kennen we de dood uit de *anansitori* ('spinverhalen', fabels). In de proloog van dit boek zagen we hoe Anansi de Dood naar de stad bracht, waar deze sindsdien huishoudt. In dit soort *tori* verschijnt de dood regelmatig in de persoon van Fedi of Akama Yaw, die beiden wel als Magere Hein worden vertaald.⁶ 'Fedi o kon teki yu' ('Fedi zal je komen halen') is een vaak gehoorde waarschuwing of verwensing. Deze Fedi en andere geesten of 'spookachtige verschijningen' doken regelmatig op in de verhalen en ervaringen van mijn informanten. Vooral 's avonds laat in de buurt van een begraafplaats of wanneer men van een rouwvisite huiswaarts keert, willen deze verschijningen zich vertonen. Ze worden meestal voorgesteld als lange, doorzichtig-wittige gedaanten (wit wordt wel de kleur van de voorouders genoemd), die in hun kortstondige ontmoeting met nietsvermoedende stervelingen een schrikwekkende lengte kunnen aannemen. De vele ondervindingen en *tori* die hierover circuleren, vertonen grote overeenkomsten. Zo beweerde een goed bevriende *dragiman* zo'n wassende verschijning op *lomsu beripe*, de rooms-katholieke begraafplaats, gezien te hebben. Hij kwam om vuur vragen en groeide in het korte moment van toenadering meters boven de drager uit. Niet veel later hoorde ik tijdens een *dede oso* een vrijwel identiek 'griezelverhaal', zoals een van mijn informanten het noemde:

Ik kwam van een *dede oso*, ik loop door de Rust en Vredestraat... Plotseling vraagt iemand mij een vuurtje... Aansteker, ik geef die man een vuurtje en ik zie dat ik het vuurtje steeds hoger moet houden, want die man wordt steeds groter... Dan, prap! *A man e gve* (die is man weg)...

Anekdoten als bovenstaande staan ook wel bekend als *yorkatori*, waarmee op één of andere manier verhaald wordt over manifestaties van de dood, in het bijzonder geesten van overledenen (de *yorka*), die met name rond middernacht (*yorkayuru*) op bepaalde plekken bijzonder actief kunnen zijn. Het wemelt, op zijn zachtst gezegd, van deze verhalen. Zozeer zelfs dat Radio Apinti, een van de meest beluisterde radiozenders, er tijdens mijn verblijf een speciaal programma aan besteedde: '*Yorka, leba, bakru tori*'.⁷ De afleveringen riepen uiteenlopende, soms felle reacties op van luisteraars, die ervaringen en meningen via dit radioprogramma konden uitwisselen. Vooral de 'contacten en ervaringen' met geesten van overledenen en bepaalde *winti* wekten ongeloof en wrevel op bij medeluisteraars. De verhitte discussies die hieruit voortvloeiden lieten soms duidelijk zien waar een christelijk wereldbeeld botst met *kulturu* interpretaties.

⁶ Akama Yaw is daarnaast ook een (*winti*) vogel.

⁷ 'Verhalen over *yorka, leba, bakru*. Dit programma werd een-/tweemaal per week uitgezonden door Radio Apinti. Bellers waren vaker vrouwen dan mannen, die hun verhalen in het Sranantongo of Nederlands-Sranantongo met het luisterpubliek deelden.

Verhalen over dromen waarin de dood werd aangekondigd, konden in de radioprogramma's meestal wél op instemming rekenen. Ook in gesprekken met nabestaanden stuitte ik regelmatig op verhalen over dromen die een dood voorspelden. Zo vertelde een vrouw, die bekend was met de familie van Eugene, dat ze vlak vóór zijn overlijden slecht gedroomd had *met één* van Sjene's zussen (men droomt niet *over*, maar *met* een persoon). Ze droomde dat het dak van het huis van die zus weggerukt was, wat ze als een bijzonder slecht teken, wellicht een sterfgeval binnen de familie interpreteerde. Iemand anders had over hetzelfde huis gedroomd, waar zich nu een menigte mensen verzameld had, maar niemand naar binnen kon. (De vertrekken van het huis in kwestie zijn niet lang daarna met wierook gereinigd.)

Dromen over (nieuwe of juist verwoeste of afgesloten) huizen worden wel vaker in relatie gebracht met de aankondiging van een sterfgeval. Net als bijvoorbeeld dromen over onrustig, donker water (*blaka watru*, zwart water), de viering van een groot feest of een bijeenkomst van de voorouders (zie ook Stephen 2002b: 13). Ook dromen familieleden of goede vrienden zo'n week vóór iemands overlijden wel *met* de stervende in kwestie. Voor de goede verstaander of ziener is het afscheid dan reeds gaande. In veel gevallen gaat het echter vooral om verklaringen achteraf:

Die droom die ik heb gehad, ik wist het toen ik twee dagen geleden... ik droomde die nacht, ik dacht wat is dat toch voor rare droom, nou snap ik het jaja... Ik kreeg net een bericht, mijn tante in Holland is overleden.

's Lands grenzen kunnen deze dromen heel gemakkelijk overschrijden, ik heb er legio aangehoord. In veel gevallen krijgt de gedroomde symbolische aankondiging, zoals een wekker die op 00.00 u. blijft staan, echter pas ná een sterfgeval werkelijk betekenis. Sommige symboliek lijkt niettemin overduidelijk. Cairo (1986 [1978]: 19) noemt bijvoorbeeld de gedroomde begrafenis, die al acht dagen voor het werkelijk overlijden plaatsvindt en bevolkt wordt door een 'geestenstoet' die met baar en al door de straten trekt (zie ook Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 65-66). Zo specifiek heb ik het niet kunnen noteren. Wel heb ik verscheidene dromen kunnen optekenen, waarin de dood van een familielid werd aangekondigd door een karavaan of vergadering van (in het wit gestoken) voorouders (zie ook Hoogbergen 1996: 167ff).

Soms gaan deze dromen gepaard met bepaalde geuren. Stephen (2002b: 13) noemt in het bijzonder de geur van formaline, een desinfectiemiddel dat wordt gebruikt bij het afleggen van lijken. Mij is inderdaad ter ore gekomen dat mensen niet alleen voorspellende dromen hadden, maar ook dit goedje roken enige tijd vóór het verscheiden van een familielid, naaste vriend of goede buur. De dood kan, zo lieten verschillende informanten me weten, reeds een aantal dagen voordat iemand overlijdt, geroken worden. De al regelmatig opgevoerde auteur Cairo spreekt in deze van "stille ontbinding" (Cairo 1986 [1978]: 19). Hij brengt de geur van de dood tevens in verband met de *yorkafowru* (letterlijk geestenvogel), ofwel de doodsbodschapvogel, die ik regelmatig in het veld tegengekomen ben.

Verscheidene malen heb ik deze ‘doodsboodschapvogel’ horen krassen, hij maakt het geluid als van een uil: OOOEEEEUUUUUUUUU, OEEUUUU. De eerste paar keren verbaasde ik me over de reactie van bepaalde personen in mijn omgeving. Na het horen van het beest zijn kreet, werd er luidruchtig op losgevloekt: “*Ay yu ma pima yu, yu saka saka yu!!!*” (“Ai, je moeders kut, jij ellendeling, jij klootzak”). Navraag maakte duidelijk dat deze nachtvogel – hij vertoont zich meestal tussen acht uur ‘s avonds en vier uur in de morgen – onheil, gevaar, duister, doem en dood vertegenwoordigt. Het kan een uil, een valk of een nachtkraai zijn, maar meestal is het de *buta buta* (nachtzwaluw of *caprimulgus negrescens*) die overvliegt. Om het naderend kwaad af te wenden, vloekt men bij het horen van zijn roep. “Die vogel betekent immers op zichzelf al een vloek, dus vloekt men luidkeels terug. Aldus heft men een vloek op met een tegenvloek”, volgens Cairo (1986 [1978]: 18). Doet men dit niet, dan bestaat er gereede kans dat er in de omgeving van de rondvliegende ‘onheilsvogel’ iemand zal overlijden. Volgens Cairo (1986 [1978]: 18-19) stamt dit idee van de doodsbodschapvogel uit de slaventijd, “toen velen bij ziekte meest onverzorgd levend lagen te verrotten” en “[d]e stank van de etterende wonden stinkvogels, maar vooral uilen en ander nachtgedierte [aantrok]”.⁸

Ook de *kapelka*, een grote, donkerkleurige vlinder met zwarte ogen op zijn vleugels, wordt beschouwd als een nieuwsbrenger. De aard van de boodschap is niet bij altijd voorbaat duidelijk, zoals bij de *yorkafowru*. Als een *kapelka*, of een soortgelijke vlinder, binnenvliegt kan het goed of slecht nieuws betekenen. Het is, zo werd mij ingefluisterd, verstandig om het fladderend insect met een *bun nyunsu*?! (goed nieuws?!) te begroeten, de naam die de *kapelka* ook wel draagt. Mensen die dan zeker zijn van hun zaak, schromen niet om bij de eerste de beste lotenverkoopster hun slag te slaan. De nieuwsbrenger kan een geluksbrenger zijn en bezorgt wellicht een hoofdprijs in de loterij. In even zoveel gevallen, kan het lot naar *takeru nyunsu* (slecht nieuws) omslaan en is de vlinder de boodschapper van een ernstige ziekte of sterfgeval in de nabije omgeving. Bijgeloof, zoals niet weinig sceptici uit mijn informantenkring beweerden, of niet? In de Afrikaans-Surinaamse leefwereld hebben deze en overeenkomstige boodschappers of voortekens hoe dan ook een behoorlijke invloed op de doodshouding. Mensen, in het bijzonder de *bigisma*, houden er simpelgezegd rekening mee – in hun handelen, hun perceptie en verklaren. Zelf leek ik ook steeds gevoeliger te worden voor deze symboliek. Mijn veldwerkaantekeningen liegen er in ieder geval niet om. Zo wakkerde een dikke *kapelka* in mijn douche – ik zou net gaan baden – de angst voor de zelfmoorddreiging van één mijn informanten aan. Ook bracht ik bange vermoedens omtrent een sterfgeval in mijn directe omgeving met terugwerkende kracht in verband met de mij omringende *tjauw min*-achtige lucht, gevormd door een geurcombinatie van lijkvocht, formaline en floridawater. Niet veel later kwam ik tot de geruststellende gedachte dat participerende observatie tijdens

⁸ De *yorkafowru* wordt daarom ook wel vergeleken met de *sabaku* (een soort reiger) of *tingjowru* (stinkvogel, aasgier). Stellema (1998: 33), leunend op het werk van Wooding (1972: 96-101, 457), merkt verder op: “Men geloofde dat zeven dagen voor iemands dood de uil met zijn gekrijs en de aasgier met zijn gezucht ‘s nachts het doodsbodschap bericht brachten. De geest van degene die ging sterven werd zeven dagen voordien officieel door geesten het dodentrijk binnengedragen. Tijdens deze dagen praatte de zieke met een nasale klank”.

dinariwroko (het werk van de lijkbewassers) nu eenmaal dit soort geursensaties met zich meebracht en er geen doodstijding om mij heen gehangen had.

Carla's droom

Carla Lepelblad heeft hier andere ervaringen mee. Hoewel ze in ons gesprek over het overlijden van haar groot tante, die haar 'gekweekt' (opgevoed) heeft, meerdere malen aangaf niet bijgelovig te zijn, is ze ervan overtuigd dat de dood van haar geliefde *kevekim'ma* ondermeer door geur en dromen aangekondigd werd. Carla vroeg zich daarbij vooral af wat ze had kunnen doen als ze de voortekenen in acht had genomen. Ze memoreerde de periode voor het noodlottige sterfgeval als volgt: zoals gebruikelijk was ze de vuile was bij haar pleegmoeder gaan halen, ze was echter gehaast en had nauwelijks de moeite genomen om nog wat met haar 'te gaan zitten'.

Ik nam de was mee, de vuile was voor die schoonmaakster. Maar ik had, ik weet niet, net die week van haar overlijden, had ik niet zoveel tijd... Nog even bleef ik, ze zat op d'r stoel en ze speelde met m'n gezicht. Ik zeg waarom speel je plotseling zo aan m'n gezicht, dat deed je toch toen ik klein was. Ze zegt nee... en ik ben gegaan met die was.

Carla was het hierbovenstaande snel vergeten, totdat ze een aantal nachten achter elkaar over het voorval droomde: telkens zat ze met haar pleegmoeder die speelde met haar gezicht, haar kindergezicht in dit geval. Precies een week na haar laatste bezoek, kreeg Carla het bericht van haar pleegzus dat haar moeder ernstig ziek was. Nog diezelfde dag werd ze opgenomen in het ziekenhuis. Carla was in haar moeders huis achtergebleven om wat zaken op orde te brengen:

En in de ochtend stond ik op en ik rook d'r in dat huis en het was precies alsof die geur kwam van die vuile was van d'r, maar dat was allemaal in een zwarte plastic zak. Maar ik rook haar geur, een rare geur, zo in het huis, en ik zeg huh vreemd hè die geur zo in dat huis... En nou, terwijl ik dan zo me afvraag wat het kan zijn, werd ik gebeld wil je komen naar het ziekenhuis, want eh het gaat gebeuren, maar intussen was ze al overleden...

"Ik ben niet bijgelovig" benadrukte *frow* Carla nog maar eens een keer na dit droevig relaas, "maar het is, het is iets dat ik ervaren heb". In onze gesprekken die hier op volgden, leek ze telkens weer te worstelen met die ene ervaring en haar stellige overtuiging dat het laatste woord aan God is: "Als je tijd er is, dan moet je gaan". "Als God vindt dat je dood moet gaan, dan moet dat gebeuren, maar als Hij vindt dat ik moet leven... ook goed... dat ik Hem verder moet dienen, toch?". Op andere momenten leek ze te twijfelen: "*ma no wan sma e dede gewoon, ala sma e dede nanga wan san?*" ("maar niemand overlijdt gewoon, iedereen overlijdt met iets"), waarop ze vervolgens uitriep: "Maar hoe dan! *Ati oso* (ziekenhuis) bracht die slechte dingen...". Carla Lepelblad bleek geteisterd door schuldgevoel. Als ze het gedrag van haar moeder, op de middag dat ze de was kwam halen, en de daaropvolgende dromen nu maar serieuzer had genomen, was alles misschien wel anders gelopen. In ieder geval zou Carla opmerksamer geweest zijn, moeders ziekte eerder waargenomen hebben en haar daarmee de gang naar het ziekenhuis bespaard hebben. Dat laatste was in Carla's nakaarten niet onbelang-

rijk. In het ziekenhuis was moeder vatbaar voor *takru sani*, “negatieve energieën” bedoelde ze, die haar wellicht fataal zijn geweest. Vandaar die rare geur in het huis. Vanaf het moment van ziekenhuisopname was moeders dood onafwendbaar en haar pleegdochter te laat.

At'oso

Carla's speculaties over het overlijden van haar kweekmoeder sluiten nauw aan bij de opvatting dat *at'oso* (het ziekenhuis) niet alleen redding kan bieden, maar ook het voorportaal van de dood kan zijn. Deze laatste woorden heb ik letterlijk uit de mond van een vrouw met 'ervaringskennis' kunnen optekenen. “*Na wan ondروفenitor?*” (“dit is een ondervindingverhaal”), verzekerde ze mij. Ze had een tijd in het ziekenhuis gelegen, maar wilde, ondanks haar slechte conditie, maar één ding: weg. Ze zag daar namelijk de één na de ander overlijden. “Mensen die een dag daarvoor nog springlevend waren!” voegde ze er geschokt aan toe. Het ziekenhuis kon je volgens haar maar beter zo snel mogelijk verlaten, “anders verlaat je het als lijk”. Er is me een fataal auto-ongeluk bekend, waarbij twee nichten betrokken waren. Een daarvan overleed ter plekke, terwijl de ander met een zware hersenschudding en ernstige bloedingen in het ziekenhuis opgenomen werd. Ze was door haar familie al ten dode opgeschreven. Of beter gezegd, de meeste familieleden verkeerden in de overtuiging dat ze in het ziekenhuis in ieder geval het leven zou laten, wat tot het besluit leidde haar uit het hospitaal te halen en naar huis te brengen. Hier kreeg ze continue zorg en werd er onophoudelijk voor haar gebeden. De waakzaamheid bleek niet zonder reden geweest. Enkele dagen na het ongeval verscheen de geest van de overleden nicht om haar medepassagier ‘te halen’. In het gevecht dat vervolgens plaatsvond tussen de dode en levende nicht speelden de ‘wacht houdende’ oma en de moeder van laatstgenoemde een cruciale rol. Niet alleen stonden ze hun (klein)dochter bij in haar doodsstrijd, maar tevens zorgden ze ervoor dat de dwalende *yorka* van de overleden nicht door een serie scheidingsrituelen onthechte en naar het dodenrijk kon vertrekken, zonder anderen hierin mee te sleuren. Na een zwaar gevecht en extra rituele zorg in de vorm van een *prati watra* (een ‘scheidingsbad’) werd het zwaargewonde slachtoffer voor het leven behouden en herstelde ze wonderbaarlijk snel.

In hoofdstuk 12 zullen we nog uitgebreid stilstaan bij de functie en inhoud van dit soort separatierituelen. Op deze plaats wil ik vooral bespreken waar die wantrouwende houding ten opzichte van ziekenhuisopname én -bezoek vandaan komt. Niet alleen bleken patiënten en hun verwanten soms een hard hoofd te hebben in een verblijf in het hospitaal, ook potentiële bezoekers hadden zo hun reserves. Toen Stanga, één van mijn begraafplaatsinformanten, zwaar gewond in het ziekenhuis werd opgenomen eveneens als gevolg van een ernstig auto-ongeval, weigerde een aantal vrienden hem op te zoeken. “*Mi e wani fu luku en, ma mi yeye o mandi nanga mi?*” (“Ik wil hem wel opzoeken, maar mijn *yeye* staat het me niet toe/zou het me kwalijk nemen”), verklaarde één der vrienden (zie ook Van der Pijl 2003). Het werd me duidelijk dat de omgeving van het ziekenhuis als gevaarlijk werd beschouwd. *Frow* Carla noemde hierboven al de *takru sani*, die haar pleegmoeder tijdens het kortstondige verblijf in het hospi-

taal wellicht noodlottig zijn geweest. Stanga's vriend wees me eveneens op het gevaar van wat in het antropologisch jargon wel spirituele pollutie wordt genoemd:

Het komt dat sommige patiënten sterven, sterven op dat bed en die geesten daar blijven. *Den o naki yu* [letterlijk: ze zullen je slaan]. Ja, en de meeste mensen zijn dan bang om naar het ziekenhuis te gaan en in het ziekenhuis te gaan liggen. Het is niet goed voor mijn eigen ik om daar zo te komen.

Paradoxaal genoeg bleek ziekenhuisbezoek om verschillende redenen levensbedreigend te zijn. Allereerst bestond er niet altijd evenveel vertrouwen in de gezondheidszorg, met name wanneer het door de staat gefinancierde instituties betrof. We zouden dit een materiele reden kunnen noemen. Door de tanende economie, de politieke instabiliteit en het wanbeleid, waarover we in hoofdstuk 1 al gelezen hebben, had de nationale volksgezondheid tijdens mijn verblijf ernstig te lijden. Vooral het toch al bezoedelde imago van instellingen als 's Lands Hospitaal werd er niet beter op. *Lanti* (de staat) was in de publieke opinie steeds slechter toegerust om voor haar zieke ingezetenen te zorgen en bepaalde gezondheidscentra kon je maar beter mijden. Toen bijvoorbeeld Nolly, de hoofddelver van de katholieke begraafplaats, in het 'longpalvioen' werd opgenomen, hadden zijn makers niet veel fiducia meer in zijn herstel.⁹ Dit zei iets over de ernst van zijn kwaal, maar ook over het sanatorium waar Nolly verbleef. Als je daar eenmaal lag, kwam je er niet levend meer uit of, zoals één van Nolly's maten het uitdrukte: "*Lanti?* Je gaat er doodgaan".

Nolly is inderdaad overleden en net als Stanga kon hij zich tijdens zijn laatste levensdagen op weinig bezoek verheugen. Dat brengt me bij de spirituele reden om ziekenhuizen en soortgelijke instellingen te mijden. In de perceptie van niet weinig informanten krioelt het daar namelijk van de *yorka* van overledenen die het aardse bestaan (nog) niet kunnen of willen verlaten, dwalende zijn en derhalve een gevaar vormen voor levende zielen, zoals bijvoorbeeld (letterlijk) voor de *yeye* van Stanga's vriend. We spreken hier over een dreiging van spirituele pollutie of 'magische krachten' die levenden ernstig kunnen bezoedelen, zelfs kwaad berokkenen. Behoedzaamheid en in bepaalde gevallen uitvoerige rituele zorg zijn dan ook geboden. Klassieke antropologen als Hertz (1960 [1907]), Van Gennep (1960 [1909]) en later Douglas (1966) hebben hier in hun werk nadrukkelijk op gewezen. Ook ik zal nog veelvuldig terugkomen op de relatie tussen pollutie en ritueel. In de hier beschreven gevallen betreft het veelal de dreiging of het besmettingsgevaar van 'dolende geesten' van overledenen die op tragische, onverwachte wijze zijn gestorven, vaak in de bloei van hun bestaan, of de strijd hebben verloren met *takru sani* of een *takru siki* (slechte/kwade ziekte) zoals kanker of aids.¹⁰ Het zijn andersgezegd de slachtoffers van de slechte dood, zoals reeds beschreven in de hoofdstukken 1 en 4, en daar grossieren hospitalen uiteraard in. Zowel patiënten, die door

⁹ Het longpalvioen, zoals het in de volksmond wordt genoemd, is onderdeel van 's Lands Hospitaal (Longlijderspalvioen Sanatorium).

¹⁰ Bepaalde ziektes, zoals (in het verleden) lepra, kanker of aids, worden niet bij hun naam genoemd. Volgens sommigen zou dit de kans op besmetting vergroten. In plaats hiervan spreekt men over *takru sani* of *takru siki*.

hun zwakke gestel extra ontvankelijk kunnen zijn voor de ronddolende *yorka*, zoals bijvoorbeeld Carla's pleegmoeder, als mogelijke bezoekers voelen zich daarom niet altijd geroepen om zich in (de omgeving van) *at'oso* op te houden. Ziekenhuizen en soortgelijke instellingen blijken in termen van Hertz (1960 [1907]), Van Gennep (1960 [1909]) en Turner (1997, [1969]) kortom gevaarlijke liminale ruimtes, waar kwaadwillende *yorka* genadeloos kunnen toeslaan.

Een sociale dood sterven...

Er is ook een minder spirituele, meer sociaal-culturele reden te noemen om dit soort locaties te mijden. Hospitalen en dergelijke zijn namelijk óók als liminale ruimtes op te vatten omdat ze sociaal dode mensen herbergen. 'Sociale dood' is een veelgebruikte metafoer in de (doods)literatuur, en verwijst naar de positie van economisch uitgerangeerden, zoals bejaarden, en andere *drop-outs* of bannelingen. Zij bevinden zich in de marges van het 'normale bestaan' en zijn in zekere zin maatschappelijk afgescheiden van de levenden; ze zijn sociaal al dood. Deze figuurlijke dood is het resultaat van een proces van marginalisering (vaak ook institutionalisering), stigmatisering en uitsluiting, waarbij bepaalde mensen uit het dynamische centrum van de gemeenschap of samenleving naar de zijlijn worden gemanoeuvreed en van actieve deelnemers worden getransformeerd in passieve toeschouwers, patiënten of slachtoffers met een geringe persoonlijke autonomie. Als gevolg van hun (veranderde) positie, status of leeftijd is hun participatie in en/of nut voor de samenleving geminimaliseerd of worden ze zelfs als last, kostenpost of bedreiging voor de 'normale orde' beschouwd (zie Illich 1975: 149; Blauner 1976: 40; Irion 1977: 29; Hockey 1990: 65ff.; Mulkey 1993: 31ff.; Leferink 2002: 106ff.; Lock 2002: 98).¹¹

Met name ouderdom, armoede, dakloosheid, ziekte, in het bijzonder die ziektes waar een taboe of stigma op rust (*takru siki*), psychiatrische aandoeningen, en drugsverslaving kunnen leiden tot sociale dood, waarbij het welhaast overbodig is te vermelden dat een combinatie van bovengenoemde zaken helemaal desastreus kan uitpakken (totale ontkenning en verwaarlozing). Problematisch, niet zelden schrijnend is hierbij dat de sociale en biologische dood niet (meer) samenvallen, zoals in 'traditionele samenlevingen' of het verleden wel (of eerder) het geval was. De socioloog Robert Blauner (1976: 40ff.) duidt het verschijnsel van de sociale dood dan ook wel aan als een periode van transitie en *disengagement*, hetgeen te vergelijken is met Van Genneps liminaliteit die onzekerheid en gevaar met zich meebrengt. Niet alleen voor de gemarginaliseerden zelf is er sprake van een angstige, ongewisse situatie, maar ook voor degenen die met hen in aanraking komen. Er rust een zekere (symbolische) smet op deze sociaal doden. Vandaar dat ziekenhuizen, maar ook andere instituties als het reeds genoemde

¹¹ Hoewel deze literatuur zich grotendeels baseert op de zogenoemde (laat)moderne westerse maatschappij, beperkt het fenomeen van de 'sociale dood' zich, zo moge uit deze studie blijken, niet tot deze samenlevingen (zie ook Leferink 2002).

longpalvioen, bejaarden- en verpleegtehuizen en psychiatrische inrichtingen, zoals 's Lands Psychiatrische Inrichting (L.P.I.), worden gemedend door de (nog) niet 'losgemaakte' levenden.

Sterven, tenslotte, 'doe' je idealiter thuis in de nabijheid van familieleden en andere dierbare personen. Ik zou dit eveneens een sociaal-culturele reden willen noemen in de overweging het ziekenhuis en soortgelijke instellingen links te laten liggen wanneer het uur U nadert. Dit laatste zat *from* Carla nog het meest dwars. Ze had niet zozeer problemen met het gegeven dát haar geliefde *kwekim'ma* was overleden, ze was immers de tachtig ruim gepasseerd, maar meer hóe ze gestorven was: eenzaam en alleen in het ziekenhuis. Dit laatste wijst op een ontwikkeling die in de literatuur wel omschreven wordt als de medicalisering, institutionalisering of individualisering van de dood. We kunnen ons afvragen in hoeverre dit soort (laat-)moderne processen bijdragen aan een zekere onttovering van het 'mysterie van de dood', waarnaar in het begin van deze paragraaf werd verwezen. Zeker is in ieder geval dat de huidige tijdgeest, waarin expertkennis en het privé-domein een steeds grotere rol zijn gaan spelen, een andere omgang met de dood vereist of opdringt. Ik zal daarom in de volgende paragraaf een blik werpen op de achtergronden en mogelijke gevolgen hiervan (aleer we (al te) grote vraagtekens gaan zetten bij de hier eerder besproken goddelijke voorbeschikking en andere vormen van spirituele voorzienigheid of interventie).

Regie over de dood

Doodgaan is een langdurig proces en een overgang, lazen we al in hoofdstuk 4, waarbij de status en identiteit van de overledene gradueel verandert van een levend in een afgereisd gemeenschapslid. Ofschoon plaats en positie van de dode veranderen, is hij of zij niettemin in de gedaante van ziel, geest of een andere 'onsterfelijkheidconstructie' nog steeds onderdeel van de gemeenschap, wat implicaties en verantwoordelijkheden voor de overige leden met zich meebrengt. Niet in de laatste plaats omdat dit proces vaak al aanvangt op het ziek- of sterfbed en in niet weinig gevallen zelfs eerder (zie *e.g.* Bloch 1986: 39-47; 1988: 13; Lock 2002: 98). De wijze waar, wanneer en vooral waaróp mensen sterven is daarom belangrijk voor doodsattitude, alsmede de acceptatie en verwerking van het (naderend) levenseinde. De Surinaamse theoloog en therapeut Leendert Pocornie, die vanuit zijn professie veel in aanraking komt met de verschillende gedaanten van Fedi, verwoordde het als volgt:

Wij mensen kennen de dood, maar we kunnen het niet op een akkoordje met de dood gooien. We moeten alles meemaken, maar de mate van verrassing, de mate van moeite, lees ik af uit de manier waarop de persoon is komen te overlijden. Niet waar de persoon naartoe gaat, nee, maar hóe de persoon is komen te overlijden.

Zowel doodsoorzaak – goede dood of slechte dood? – als sterfwijze spelen hierbij een rol. De Franse historicus Philippe Ariès (1974; 1987 [1977]) heeft in zijn toonaangevende studie naar veranderende doodsattitudes laten zien hoe de plaats van de stervende, als regisseur van zijn of haar eigen doodsdrama ('getemde dood'/'eigen dood'), minder centraal is geworden en die

van de nabestaanden meer op de voorgrond is getreden ('dood van de ander'/'mooie dood').¹² Toch hebben die nabestaanden ook lang niet altijd het laatste woord in de sterfwijze van hun dierbare familielid, geliefde of vriend. Door een toenemende modernisering, institutionalisering en medicalisering vindt het sterven namelijk steeds vaker plaats buiten het huiselijke en vertrouwde nest van familie en andere verwanten, en heeft zich verplaatst naar de kilte van hospitalen, bejaardentehuizen en vergelijkbare instellingen. Dit laatste raakt in eerste instantie de stervende zelf, die zich wellicht alleen vindt in zijn of haar laatste levensuren – de socioloog Norbert Elias (1984) betitelde dit treffend met *De eenzaamheid der stervenden in onze tijd*. Maar ook nabestaanden kunnen getroffen worden door dit soort ontwikkelingen.

X-ering van de dood

In sommige gevallen wentelen naasten de bekommernis om een zieke of stervende moedwillig of noodgedwongen af op bepaalde zorginstellingen. De motieven en processen in deze zijn talrijk (individualisering, privatisering, verhaasting, economische overwegingen, migratie) en niet zelden ingegeven door onvermogen. Zo moeten niet weinig ouderen het in het hedendaagse Paramaribo zonder de zorg, althans fysieke aanwezigheid, van hun kinderen rooien, omdat deze laatsten een leven in P'tata hebben opgebouwd. De behoefte aan geïnstitutionaliseerde bejaardenzorg en verpleging (b)lijkt in het huidige Suriname, dat zichzelf (nog steeds) roemt om zijn hechte familiebanden en gemeenschapszin, derhalve te groeien. Dit laatste roept een moeizame verandering in levensstijl op en leidt in bepaalde gevallen tot verwaarlozing en vereenzaming: de sociale dood waar ik zojuist over sprak. In het geval van een overlijden kunnen nabestaanden op hun beurt, met name kinderen overzee, gruwelijk geteisterd worden door schuldgevoelens, die gevoed zijn door langdurige afwezigheid, gebrek aan bijstand, aandacht en zorg.

Tegelijkertijd hebben bepaalde processen, zoals een toenemende technologisering en medicalisering, ertoe geleid dat ziekenhuisopname soms onontkoombaar is, waardoor naasten (rituele) zorg uit handen moeten geven en de regie over het sterven van hun dierbaren min of meer kwijtraken. Hoewel de Surinaamse context niet klakkeloos vergeleken kan worden met

¹² Ariès deed historisch longitudinaal onderzoek naar veranderende doodsattitudes binnen westerse samenlevingen sinds de Middeleeuwen. Zijn studie is vooral belangwekkend, omdat de wijze waarop in het verleden omgegaan is met sterven, begraven en rouwen, haar sporen heeft nagelaten in eigentijdse opvattingen en houdingen. Bovendien heeft de historicus zich niet alleen beziggehouden met 'de westerse houding' tegenover dood en sterven, maar ook met specifiekere vragen als wie de centrale rol speelt bij het overlijden – de stervende, de naaste(n) of bepaalde experts – en hóe het sterven zich voltrok. Verder had hij ook oog voor de rol van omstanders, voor de wijze van begraven en waarop daarbij nadruk lag (Munnichs 1998: 32-37; zie ook Porter 1999). Aan de hand van deze karakteristieken, of beter hoe de verschillende actoren zich in het sterf- en rouwproces uitten en tot elkaar verhielden, alsmede hun relatie tot de religieuze, maatschappelijke en psychologische gebeurtenissen die zich door de tijd heen voltrokken, conceptualiseerde Ariès vijf verschillende, chronologische doodsattitudes of modellen: de getemde dood, de dood van het individu (de eigen dood), de alomtegenwoordige dood (de afstandelijke en dreigende dood), de dood van de ander (de mooie dood) en, als laatste, de dood als negatief van zichzelf (de omgekeerde, ongetemde of wilde dood). Ondanks terechte kritiek op Ariès' generaliserende, modelmatige en lineaire denken (zie *e.g.* Badone 1989; Munnichs 1998; Merridale 2000; Leferink 2002), heeft zijn analyse nog steeds zeggingskracht en zal ik er enigszins selectief doch dankbaar gebruik van maken. Daar waar nodig zal ik genoemde attitudes verder toelichten.

de westerse verbanden, die de door mij geraadpleegde auteurs veelal beschrijven, zijn er verscheidene overeenkomstige tendensen te vinden. Zeker in de stedelijke sfeer van Paramaribo, die verscheidene ziekenhuizen en een groeiend aantal bejaardentehuizen telt, is er in toenemende mate sprake van wat in de literatuur afwisselend de individualisering, privatisering, medicalisering, institutionalisering, bureaucratisering, professionalisering of technologisering van de dood wordt genoemd (zie Mitford 2000 [1963]; Glaser & Strauss 1968; Kübler-Ross 2000 [1969]; Ariès 1974; 1987 [1977]; Illich 1975; Blauner 1976; Elias 1984; Hockey 1990; Moller 1990, 1996; Giddens 1991; Littlewood 1993; Ter Borg 1993; Ballard 1996; Hallam, Hockey & Howarth 1999; Laderman 2003).

Het moderniseringsproces, waarvan bovengenoemde ontwikkelingen alle onderdeel zijn, heeft ook Suriname verre van onberoerd gelaten. Hoe verder de twintigste eeuw vorderde, tekende de hierboven genoemde Ariès daarbij aan, hoe zwaarder mensen ziekte en dood binnen de vier muren van het eigen woonhuis, de eigen kleine privé-wereld, zijn gaan vinden (Ariès 1987 [1977]: 596):

De snelle vooruitgang op het gebied van comfort, privacy, persoonlijke hygiëne en opvattingen over besmettingsgevaar maakten iedereen wat fijngevoeliger: zonder dat men er iets aan kon doen, verdroegen de zintuigen niet langer de geuren en taferelen die [...] samen met lijden en ziekte, tot de dagelijkse leefwereld behoorden. De fysieke gevolgen zijn uit het dagelijks leven verdwenen en gingen tot de steriele wereld van hygiëne, geneeskunde en moraal behoren [...]

Hierbij raakten en raken de lasten van de verzorging meer en meer uit handen van de gemeenschap naar de verantwoordelijkheid van de naaste familie, het kerngezin of soms alleen echtgenoten, terwijl door menselijk ingrijpen, vooral dat van medici, het stervensproces aanzienlijk verlengt. Het is al met al een steeds grotere, zo niet onmogelijke opgave geworden om binnen een kleine behuizing, met weinig hulp (en financiële middelen) een langdurige zieke te verzorgen – en daarbij het dagelijks werk te laten doorgaan. Dit geldt voor de westerse samenlevingen, die Ariès en anderen beschrijven, maar evengoed voor de Surinaamse context, die wellicht als gevolg van grootscheepse emigratie door een extra ‘zorglast’ kan worden gekenmerkt. Recente ontwikkelingen in de chirurgie, ingewikkelde behandelingen en het gebruik van enorme hoeveelheden zware apparatuur hebben er eveneens toe geleid dat patiënten en stervenden steeds vaker naar zieken- of verpleegthuizen worden overgebracht. Dit bood de naaste familie, zonder dat men dit altijd openlijk toegaf, in de woorden van Ariès (1987 [1977]: 597) “[...] een toevluchtsoord, waar zij de hinderlijke zieke konden opbergen, die noch de buitenwereld, noch zichzelf meer konden verdragen”. Het ziekenhuis wordt, met andere woorden, de plaats van de verborgen, onzichtbare en eenzame dood (*cf.* Elias 1984).¹³

¹³ Ariès refereert hierbij aan het onderzoek van Gorer (1965), waaruit bleek dat slechts een kwart van de onderzoekspersonen bij het overlijden van hun overleden dierbaren aanwezig was geweest. Een ontwikkeling die zich naar alle waarschijnlijkheid heeft voortgezet, hoewel er ook op dit gebied veranderingen zijn waar te nemen en er sprake is van een zekere herontdekking van de dood – een *revival of death awareness* – die de dood terugbrengt (zo deze al werkelijk verdwenen was) in het leven van alledag en de stervende weer centraler stelt in het eigen doods-drama. Een fenomeen dat getypeerd kan worden als ‘reflexieve dood’ of ‘postmoderne dood’ (*cf.* Bleyen

Een totale medicalisering en technologisering vormen volgens Ariès de laatste schakel in een proces, waarin het initiatief van de stervende, via de eigen naasten is overgegaan naar een hele batterij artsen, ziekenhuispersoneel, *licensed professionals* (Anderson 1986: 16) en andere experts, die door hun gespecialiseerde kennis zowel de stervende als zijn of haar nabestaanden in toenemende mate buitenspel zetten (cf. Foucault 2003 [1973]; Giddens 1990, 1991). Opmerkelijk hierbij is dat de duur en het moment van het sterven naar eigen inzicht van de arts verlengd en bepaald kunnen worden, waarbij de neiging bestaat om voor de stervende de ernst van de toestand te verbergen (zie ook Glaser & Strauss 1976: 145-148). In dit nieuwe type van gemedicaliseerde dood, de dood in het ziekenhuis, is de dood een technisch verschijnsel (en falen). Hij wordt niet langer geaccepteerd als een natuurlijk of religieus fenomeen, maar als een mislukking, een *business lost* (Brim & Williams 1982 [1970]) of een *private disaster* (Fulton 1976: 4). En als de dood in de samenleving verschijnt, wordt deze als een zeldzaamheid, *seltene Tod* (Schmied 1985: 24), of zelfs als een tegenslag beschouwd, een teken van onmacht of stomiteit dat snel vergeten moet worden. Buiten en binnen de ziekenhuisroutine is het wenselijk en gepast dat men sterft zonder het zelf te merken, maar ook zonder dat iemand anders het opmerkt. Stervende, nabestaanden en ziekenhuispersoneel hebben een soort pact gesloten in de vorm van wat Glaser & Strauss (1965) een *acceptable style of facing death* noemen: het sterven van iemand die net doet alsof hij/zij niet doodgaat. Wonderlijk genoeg, stelt Ariès (1987 [1977]: 613) dan ook vast, komt wat wij tegenwoordig een mooie dood noemen precies overeen met wat vroeger een kwade dood was, ofwel de onvoorbereide dood, de *mors repentina et improvisa*. “Hij is vannacht in zijn slaap gestorven: hij is niet wakker geworden. Hij heeft de mooiste dood gehad die je maar kunt wensen”.

Omgekeerde dood

Binnen deze attitude, zoals Ariès het omschrijft, dienen ook de emoties die de dood mogelijkwerwijs opwekt, verborgen te worden: zij moeten binnenshuis en privé blijven. Het begraven loopt hiermee, volgens deze historicus, parallel: dat wordt eveneens steeds minder openbaar getoond. Was het vroeger nog gebruikelijk om de gehele gemeenschap door bijvoorbeeld het luiden van de kerkklokken op te roepen de begrafenis bij te wonen, tegenwoordig is dit gemeenschappelijke element van de uitvaart zo goed als verdwenen. Via formele condoleancebezoeken en het uitsluitend bijwonen van een rouwdienst, rest tenslotte alleen nog het bericht (in de krant) dat de begrafenis reeds in stilte heeft plaatsgevonden (Munnichs 1998: 36). Sterven, begraven en ook rouwen worden aldus Ariès steeds meer een privé-aangelegenheid. Zo merkt hij op dat er een weerzin is ontstaan tegen allerlei uitwendige uitingen van rouw, zoals het dragen van zwarte kleding: “one no longer dresses differently than on any other day”.

2005). De vraag die hierbij gesteld kan worden, is in hoeverre de stervende daadwerkelijk zélf zijn of haar dood van betekenis voorziet – *the privatisation of meaning* – of dat dit hoe dan ook gebeurt door een heersende cultuur van opvattingen en gebruiken (zie e.g. Bauman 1992; Littlewood 1993; Mellor 1993; Krabben 1997; Munnichs 1998; Seale 1998; Laderman 2003; Bleyen 2005).

Crematie, een vorm van lijkbezorging die pas in de tweede helft van de twintigste eeuw gebruikelijk is geworden, beschouwt hij als een ultieme poging tot het onzichtbaar maken van de dood (Ariès 1994 [1974]: 90-91):

The deep motivation is that cremation is the most radical means of getting rid of the body and of forgetting it, of nullifying it, of being 'too final'.

Al met al, constateren Ariès en zijn navolgers, zijn opvattingen en houdingen ten opzichte van overlijden, begraven en rouw in vergelijking met voorgaande perioden in hun tegendeel omgeslagen. De vroegere percepties waarbij men de dood beleefde als zeer nabij, vertrouwd, als minder imposant en als bron van emoties, staan lijnrecht tegenover (vermeende) hedendaagse opvattingen, waarin de dood zó angstaanjagend is dat hij nauwelijks bij naam wordt genoemd (Ariès 1987 [1977]: 37). Vandaar ook dat Ariès spreekt over 'de omgekeerde dood', *la mort inversée*: de dood die in alles tegengesteld wordt ervaren dan eerder gebruikelijk was. Had men vroeger nog een heel arsenaal aan rituelen dat hielp bij de omgang met sterven, begraven en rouw, sinds enkele decennia is de dood volledig geprivatiseerd en is hij, paradoxaal genoeg, ongebonden geraakt: de 'bedreigende', 'ongetemde', 'wilde' dood, waar men maar moeilijk greep kan krijgen (Ariès 1994 [1974]: 85-108; Ariès 1987 [1977]: 585-629; Munnichs 1998: 36-37).¹⁴

De vraag is in hoeverre binnen de Afrikaans-Surinaamse context gesproken kan worden van zo een 'omgekeerde dood', waarbij zo goed als alle aspecten rondom overlijden zijn geprivatiseerd. Eerdere en komende observaties geven aan dat 'de Afrikaans-Surinaamse dood' zeker niet uit het publieke domein verdwenen is. Toch zien we niet alleen rondom sterven, waar dit hoofdstuk op inzoomt, maar ook bij begraven en rouw bepaalde veranderingen optreden, die wijzen op een zekere "[...] spatial separation between life and death through the exclusion of the dead" (Bauman 1992: 24), en in het bijzonder "[...] the sequestration of death from public space into the realm of the personal" (Mellor 1993: 19). Wat betreft het sterfproces worden bovenstaande ontwikkelingen ten aanzien van de rol van het 'medisch bedrijf', en een veranderende regie over de dood in ieder geval gedeeld door verschillende informanten uit het veld – ervaringsdeskundigen en experts. Zo was er tijdens mijn verblijf in Suriname een radioprogramma – de radio is een bijzonder populair medium – dat in een serie van zeven afleveringen inging op het thema sterven.¹⁵ De eerste uitzending startte direct met de proble-

¹⁴ Ariès bedoelt overigens niet te zeggen dat, wanneer hij zijn eerstgenoemde dood de handelbare 'getemde' dood noemt, "[...] de dood tevoren wild en hanteerbaar was en vervolgens werd getemd". Hij wil juist, integendeel, beweren dat "[...] hij in de huidige tijd onhanteerbaar, woest is en dat hij dat voordien niet was. De dood was van oudsher getemd" (Ariès 1987 [1977]: 37).

¹⁵ Het programma werd verzorgd door Leendert Pocornie, Fred Fitz-James en Rowie Hupsel (technicus) en uitgezonden door de Stichting Radio Omroep Suriname (SRS). In zeven afleveringen zijn de makers ingegaan op de vraag 'Wat is nu eigenlijk sterven?'. Er werd met name stil gestaan bij verschillende religieuze aspecten, het culturele erfgoed en maatschappelijke ontwikkelingen, waarbij in het bijzonder de relatie en de verschillen tussen de Surinaamse en de Nederlandse context werden belicht.

matiek ten aanzien van “het medicaliseren van de dood”, zoals een van de programmamakers, de al eerder opgevoerde Leendert Pocornie, het noemde. Hij drukte zich als volgt uit:

Doodgaan is vervreemd, we kennen het niet meer [...] het was vroeger iets temidden, van de verwanten, van de familie, en nu is het verplaatst, doodgaan, naar een medisch bedrijf. Een kille kamer, met verpleegkundigen en artsen of gezondheidswerkers, die wanneer het doodsuur aangebroken is... dan zal je zien dat die kamer waar de persoon stervende is, gemeden wordt, want de medici zijn nou eenmaal opgeleid om het leven te rekken of te verlengen of te redden. Dus ze hebben verloren [...] het is hun niet gelukt [...]

Pocornie betreurde het dat de stervende steeds vaker in een koele, anonieme ruimte moet verkeren en dat zijn of haar lichaam, na het overlijden, veelal niet naar huis terugkeert. Met alle consequenties vandien. Een en ander wil niet zeggen dat de dood per definitie, in Ariès' termen, radicaal ‘verwildert’ of dat er sprake is van een rigide, eenduidig lineair proces waarin de dood steeds meer uit het publieke domein verdwijnt, maar dat er op zijn minst een verandering plaatsvindt in het sterfproces, wat gevolgen heeft voor stervenden én nabestaanden. Zo wordt het moeilijker bepaalde rituelen rondom het sterfbed uit te voeren en gaapt er wellicht steeds vaker een kloof tussen de realiteit van ‘de eenzame stervende’ in het ziekenhuis, een zorginstelling of verlaten achtererf enerzijds en het ideaal van ‘thuis sterven’ onder het wakend oog van zorgzame familieleden anderzijds. Eugene was deze (rituele) zorg niet gegeven, gezien zijn onverhoedse dood. Carla's pleegmoeder ontbeerde de nabijheid van dierbaren op haar sterfbed en bepaalde symbolische handelingen door haar onvoorziene of ongewenste ziekenhuisopname. Laten we eens kijken hoe dat ‘ideale sterven’ er eigenlijk uit ziet, want dáár – dus al voor het overlijden – vangt in feite het ‘rituele proces’ (Turner 1969; cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 63) reeds aan.

Rust zacht/ *Sribi switi*

Uit de gesprekken die Eveline Timmer (1999) met zieken, stervenden, familie en hulpverleners voerde, blijkt dat de meeste betrokkenen hun voorkeur uitspreken voor verpleging en sterven thuis. In haar afstudeerscriptie ‘Verdriet samen dragen’ geeft ze aan dat dit vroeger ook veelal het geval was.¹⁶ In overeenstemming met bovenstaande observaties concludeert Timmer echter dat het thuis verzorgen van een stervende in het hedendaagse Suriname steeds moeilijker geworden is. Ze voert hiervoor onder andere maatschappelijke veranderingen als “buitenshuis werken” en “gebrek aan financiële middelen” aan. Ook kiezen mensen ervoor te sterven in het ziekenhuis vanwege “slechte huisvesting” en om “de familie de achteruitgang

¹⁶ De volledige titel van deze scriptie luidt ‘Verdriet samen dragen: stervensbegeleiding in Suriname onder stadscreolen’ en is het resultaat van een exploratief literatuur- en veldonderzoek, dat heeft plaatsgevonden van februari tot en met augustus 1997 in het kader van de studierichting Sociaal Cultureel Vormingswerk van de Academie voor Hoger Kunst en Cultuur Onderwijs te Paramaribo. Er waren tweeënveertig respondenten betrokken bij het veldgedeelte van het onderzoek. In een aantal gesprekken (oktober 1999) heeft Eveline Timmer haar bevindingen verder toegelicht. Eveneens hebben we in die periode samen een *puru blaka* bezocht, waarover later meer. Ik dank Eveline voor haar waardevolle medewerking en materiaal.

van de stervende te besparen” (Timmer 1999: 17). Het zijn argumenten die Philippe Ariès eveneens noemde. Ter ondersteuning van die argumenten brengt Timmer onder meer een drieënveertigjarige informante ten tonele:

Vanaf het moment dat ze zeker wist dat ze ongeneeslijk ziek was, wilde ze niet meer naar huis. Dit vanwege het feit dat ze nog minderjarige kinderen had, waarvan de jongste negen jaar [was]. Ze wilde de jongeren de ellende haar te zien lijden, besparen.

Een andere informante (61 jaar) wilde, ondanks haar geamputeerde been, juist wel naar huis. “Ze had de sterke overtuiging dat ze eens weer zou kunnen werken en verdrong op die manier het stervensproces”, aldus Timmer. Hoewel omstandigheden, vooruitzichten en wensen niet altijd optimaal of reëel zijn, is thuis sterven volgens deze onderzoekster hoe dan ook het credo. Zorgverleners uit haar en ook mijn studie bevestigden dit en spraken hun angst uit dat anders (Timmer 1999: 17):

[...] door het verplaatsen van het sterfbed naar het ziekenhuis de stervende nog meer geïsoleerd kan raken. De stervende wordt uit zijn bekende en vertrouwde omgeving weggehaald en ligt nu alleen of met vreemden in een kamer. Zij die kiezen om thuis te sterven, hebben de familie, burens en kennissen om zich heen. Er is vaak iemand naast het bed.

Een ‘mooie dood’ houdt voor veel Afrikaans-Surinamers in dat ze op hun sterfbed, met name tijdens de laatste levensuren, familie bij zich hebben. Dit spreekt zowel uit de weinige studies die naar dit onderwerp verricht zijn (e.g. Pakosie 1990; Scholtens *et al.* 1992; Polimé 1998; Timmer 1999; Stephen 2002b) als de gesprekken die ik met (potentiële) stervenden, nabestaanden en experts gevoerd heb. Sterker nog, de aanwezigheid van familieleden bij het sterven wordt ‘traditie’ genoemd en het sterfproces is in zekere zin gemankeerd wanneer anders geschiedt. Verwanten die aanwezig zijn tijdens het overlijden behoren er onder meer op toe te zien, voor zover dat gaat, dat de stervende vredig en rustig in zal slapen.

Net zoals we in Ariès hebben gezien, wordt de slaap in verschillende Afrikaans-Surinaamse contexten verbonden aan het sterven of de dood, hoewel het niet perse het karakter van de *mors repentina et improvisa* hoeft te hebben. In de perceptie en het taalgebruik van bijvoorbeeld de Saramaka komt de slaapmetafoor duidelijk naar voren. Zo wordt er door hen niet gezegd dat een *gaama* dood is, maar dat hij slaapt: *a duumi*. Dit doet men uit respect, zoals het geval was bij het heengaan van *gaama* Aboikoni in 1989, maar ook omdat men hoopt dat hij ooit terugkeert. In deze visie is de persoon Aboikoni weliswaar overleden, maar leeft het instituut *gaama* voort; er zal immers altijd een nieuwe komen (Scholtens *et al.* 1992: 65). Hoewel deze opvatting zich vooral lijkt te beperken tot specifieke sterfgevallen, namelijk het overlijden van een Saramaka grootopperhoofd¹⁷, heeft het beeld van slaap of rust een opvallende plaats in de perceptie van en spreken over (vredig) sterven en de dood. Zo liet een Aukaanse

¹⁷ In het spraakgebruik van de Paramaka (die sterk verwant zijn aan de Ndyuka) wordt het overlijden van een *gaama* bijvoorbeeld niet “omzeild”, maar wordt er openlijk over zijn dood gesproken, zoals het geval was bij het overlijden van de Paramakaanse *gaama* Forster in 1991 (zie Scholtens *et al.* 1992: 94-100).

lijkbewasser me weten dat er twee vormen van lijkbehandeling bestaan, te weten een “gekerstende” (christelijke) en een “traditionele van het binnenland zelf”. Bij deze laatste, sprak hij, is het gebruik “dat je dat lijk maar één avond laat slapen, twee avonden laat slapen, dan begraaf je het”. Ook onder Creolen wordt sterven vaak vergeleken (of verhuld) met slapen of rusten. “Toen opa ging slapen...” begon een van mijn informantes eens haar relaas over het overlijden van haar grootvader. Ook familieberichten zijn doorspekt met wensen als “rust zacht [of *sribi switi*] lieve man en vader”, net als de al eerder genoemde *dede oso-singi*. Zo kent men bijvoorbeeld het lied ‘*Now yu de sribi switi tru, da sari wai gwe*’ (zoiets als: ‘Nu je werkelijk zacht slaapt, is het verdriet weggaan’ of ‘Nu je bent gaan rusten, is alle lijden verdwenen’).

Aan het sterfbed

Welke handelingen dienen familieleden en (eventueel) anderen, naast aanwezig zijn, dan te plegen om een vredig inslapen te verzekeren? Zowel Creolen als Bosnegers gaven op deze vraag allereerst het belang van water aan in de laatste levensuren van een stervende. Men heeft niet graag dat iemand met een *drei neki* (droge keel) sterft en daarom geeft men een stervende te drinken of worden de lippen en de mond regelmatig natgemaakt met water. De uit het binnenland afkomstige Richene Libretto verwoordde het als volgt:

Als die persoon overleden is... in zijn kamp, in zijn huis, dan zijn altijd familieleden erbij. Erg belangrijk is dat de familieleden de stervende te drinken geven, want dat ziet men als een groot gemis, als iemand doodgaat zonder dat hij de gelegenheid heeft gehad om zijn tong, zijn keel nat te maken, vochtig te maken met water. Dus als die persoon stervende is, dan moeten kinderen direct, de familie erbij om hem een schepje water te geven. Want je hoort toch mensen van we hebben niet eens de gelegenheid gehad... om een beetje water te geven?

Het toedienen van vocht verkoelt de stervende volgens Libretto: “men wil niet dat hij in die doodstrijd, die hij van binnen heeft... het is verkoeling, verzachting van die strijd, die hij daar voert”. Daarnaast heeft water een symbolische betekenis. Het verbindt volgens velen het leven met het hiernamaals of het dodenrijk en brengt de geest tot rust (Timmer 1999: 17; Stephen 2002b: 14-15). Hiermee wordt tevens een eerste gelegenheid tot een goed vertrek en afscheid geboden. Verderop zullen we nog verder ingaan op de betekenis van water of ander vocht (tranen, zweet) binnen verschillende doodsrutuelen. Tijdens de rituele zorg aan het sterfbed is het vooral, binnen een *kulturu* duiding althans, een symbool van verbintenis met de *kabra* (voorouders) en de bovennatuurlijke wereld (zie ook Stephen 2002b: 14-15). Met name onder *Busnenge* is het verder gebruikelijk of wenselijk dat de stervende, tijdens het toedienen van water, in de armen wordt genomen door het oudste of belangrijkste familielid (maar nooit de partner van de overledene) en/of overeind wordt gehouden, opdat hij of zij beter kan ademen en “een vrediger dood heeft” (Scholtens *et al.* 1992: 191, noot 2; zie ook Pakosie 1990: 9; Polimé 1998: 71).¹⁸

¹⁸ Bij het overlijden van *gaama* Aboikoni mochten zijn twee vrouwen, overigens, “volgens de traditie” niet aanwezig zijn. Bronnen verschillen echter van mening of dit ook werkelijk het geval was (Scholtens *et al.* 1992: 64, 191-192, noot 2).

Naast familieleden en (eventueel) dierbaren als buren of vrienden, zijn er maar zelden andere personen te vinden aan het sterfbed. Stervensbegeleiding is dus in eerste instantie een familiezaak. Wanneer er sprake is van een 'bovennatuurlijke ziekte' kan het wel voorkomen dat de hulp van een *duman* of *lukuman* wordt ingeschakeld om de oorzaak van de ziekte te achterhalen en (alsnog) genezing af te dwingen door bijvoorbeeld het toedienen van bepaalde *dresi* (medicijnen), het uitdrijven van kwade *winti*, het opheffen van een *kunu* (vloek), het geven van een *wasi* (kruidenbad) of het houden van een *begi* (gebedsritueel). Wanneer genezing uitgesloten blijkt, kan de *duman* nog bijstaan in het zo goed mogelijk ritueel scheiden van de ('geest van de) overledene van de nabestaanden. Vaak komen we hem of haar dan verderop in het rituele proces weer tegen, zoals bij de *wasi gron*, de *wasi prati* of *prati watra* (zie hoofdstuk 12).

Ook kan de steun van een dominee, priester of pastoraal werk(st)er gevraagd worden. Het onderzoek van Timmer (1999) heeft echter uitgewezen dat men hier maar mondjesmaat op terugvalt. De rol van christelijke geestelijken in het gehele rituele proces rondom overlijden en rouw is sowieso minimaal te noemen. Als er al een dominee aan het sterfbed verschijnt (Timmer heeft in haar onderzoek alleen naar de mogelijke stervensbegeleiding door ebg-dominees gekeken), beperkt deze zich vooral tot zang en gebed. Er wordt samen met de stervende en zijn of haar familieleden uit de bijbel gelezen en gezongen. De dominee wordt daarbij vooral beschouwd als een soort intermediair, iemand die verzoening of troost kan verzorgen en eventueel contacten kan onderhouden met betrokken artsen en verpleegkundigen (Timmer 1999: 20-21).¹⁹ Veelal zijn deze geestelijken niet geneigd de stervende en zijn of haar familieleden bij te staan in problemen van 'bovennatuurlijke aard'. Twee van de zes dominees uit het onderzoek van Timmer gaven aan absoluut tegen *winti* of *kulturu* rituelen te zijn bij het stervensproces. Ze dreigden zelfs met de begeleiding te stoppen wanneer ze zouden merken dat men zich inliet met *bonumansani*. De overige vier dominees lieten weten wel door te gaan met de begeleiding, maar er ernstig op aan te dringen het contact met de *duman* en/of de hoop op rituele genezing op te geven. Ze waren overtuigd van de zinloosheid van begeleiding vanuit de *kulturu* sfeer (Timmer 1999: 21). Timmer (1999: 35) concludeert dan ook dat het:

[...] de E.B.G.-dominee [is] die de integratie E.B.G. en Winti in de weg staat. De familie en de bonuman hebben geen moeite met de kerk. Botsingen tussen E.B.G. en Winti komen voort uit de verschillende visies van beide godsdiensten over de dood.

Stervenden en hun familieleden zijn daarom geneigd, vooral wanneer men zich geroepen voelt te rade te gaan bij de voorouders of soelaas te zoeken in *kulturu* verklaringen en rituelen, de dominee niet of nauwelijks te betrekking in de stervensbegeleiding of deze onwetend te laten over de aanwezigheid van andere begeleiders, zoals een *duman*, en rituelen in het sterfproces. Ook de rol van de katholieke kerk in stervensbegeleiding of pastorale begeleiding is

¹⁹ Dominees die stervensbegeleiding op zich nemen zijn veelal verbonden aan (één van) de ziekenhuizen die in Paramaribo te vinden zijn.

verwaarloosbaar. Het sacrament bij ziekenzalving of sterven wordt, bijvoorbeeld, maar zelden gegeven. Eén van de (Nederlandse) paters uit deze kerk wond zich hier behoorlijk over op en meldde me onder meer:

[...] daar erger ik me ook ontzettend dood aan... Ik heb natuurlijk een Nederlandse pastorale opleiding, waar, als iemand dood dreigt te gaan of kanker heeft... stervensbegeleiding, ik ben d'r in getraind, maar... Heel weinig. Je krijgt gewoon de brief zo onder de deur, die en die moet je begraven en die persoon, ja, je weet niet eens wie het is. Soms zijn ze nog zo beleefd om het te zeggen, maar soms schrijven ze het op, dus ze douwen het onder je neus en dan moet je het dan maar aflezen [tijdens de dienst] en dan komen ze nog achteraf zeggen: pater heeft het niet goed afgelezen! [...] Eer je erbij geroepen wordt, zijn ze al helemaal op het einde... Dus echt, je krijgt gewoon een briefje, die en die is dood, klaar! Omdat ze hebben helemaal geen connectie met de kerk verder. Ze willen natuurlijk de show hebben van de rk-begrafenis [...] dat ritueel vinden ze natuurlijk wel leuk [...] maar eigenlijk wat er allemaal speelt, dus bijvoorbeeld zo'n kerk die praat natuurlijk nooit over dat die doden eigenlijk nog leven... Dus die kerk gaat er vanuit ze zijn dood, maar voor die mensen leven ze nog...

“Dat is natuurlijk een ontzettend punt” sluit de priester in kwestie zijn opgewonden betoog af en daarmee slaat hij de spijker op zijn kop. Zowel het verzet tegen *kulturu* percepties en handelingen rondom het sterven, waar Timmer op wees, als de ontkenning van het voortbestaan van de doden – de levende-doden – zet de christelijke geestelijken in stervensbegeleiding en wat erna komt behoorlijk buitenspel. Hiervan zullen nog vele voorbeelden volgen.

Familienetwerk versus professionals

Dit betekent dat stervenden en nabestaanden veelal ‘gedwongen zijn’ terug te vallen op het eigen familienetwerk, want van professionele stervensbegeleiding, mocht daar behoefte aan zijn, kan eveneens nauwelijks gesproken worden. Deze vorm van begeleiding is slechts voorbehouden aan individuele personen, in het bijzonder aids-patiënten. Zij vormen de enige “ziektegroep”, stelt ook Timmer (1999: 19, 34) vast, die kan worden begeleid door een professioneel “team”. Met name het Mamio Namen Project stelt zich, naast het geven van voorlichting over hiv en aids, ten doel besmette of terminale personen en hun familie te begeleiden. We hebben overigens gezien dat een doorgeschoten professionalisering van sterven en dood verre van zaligmakend is. De afwezigheid van de zorg van *licensed professionals* hoeft dus niet a priori als gebrek ervaren te worden. Maar met name in die gevallen, zoals hierboven aangestipt, waarin familieleden en andere verwanten niet in staat zijn alle zorg en begeleiding op zich te nemen, kunnen er evenwel problemen ontstaan. Deze doen zich bijvoorbeeld voor wanneer familie in het buitenland verblijft en moet overkomen.

Vaak lijken stervenden te wachten op een dierbare verwante overzee, voordat zij kunnen berusten in hun naderend levenseinde. De tijdige komst van deze personen kan belangrijk zijn in het sterfproces, maar vormt voor in Suriname woonachtige familieleden, die lief en leed gedeeld hebben met de stervende, niet zelden ook een bron van frustratie en ellende. Ik heb hierboven al gesproken over de schuldgevoelens van familieleden die bijvoorbeeld uit Nederland komen. Zeker wanneer ze niet op tijd zijn, de stervende niet meer hebben kunnen zien of spreken en er ook nog eens sprake was van onuitgesproken meningsverschillen, kunnen

deze nabestaanden geseseld worden door gewetenswroeging en dergelijke. Als zij er dan eenmaal zijn, lijken zij hun langdurige afwezigheid en ongemakkelijke gevoelens hierover te willen compenseren met grote (goedbedoelde) regelzucht en een soort overdaad aan ritueel en ‘traditie’, zo zullen we verderop nog zien. Surinaamse familieleden uit de directe omgeving van de stervende of overledene hebben op hun beurt het gevoel dat hen de les gelezen wordt. Familieleden die geen hand uitgestoken hebben tijdens het leven, het ziek- en sterfbed van de overledene willen ineens bepalen hoe alles rondom de uitvaart of bijvoorbeeld de inrichting van de *dede oso* georganiseerd moet worden. De kans dat deze situatie tot verwijten en conflicten leidt, is niet gering. Ik heb meegemaakt dat controverses letterlijk over het lijk van de overledene werden uitgevochten of, wanneer familieleden vóór het overlijden arriveerden, al aan het sterfbed pijnlijk naar boven kwamen drijven (zie ook Timmer 1999: 19, 31), wat natuurlijk geen prettig tafereel is voor de stervende.

Het is natuurlijk maar de vraag of professionele hulpverleners dit soort netelige familiekwesties kunnen kanaliseren. Zij zouden volgens Timmers onderzoek en mijn gesprekken met experts uit onder meer de uitvaartwereld en het medisch bedrijf vooral een rol kunnen spelen in de gevallen waarin familie de zorg (deels) heeft moeten overdragen aan ziekenhuispersoneel of andere verplegers. Binnen zorginstellingen, met name hospitalen, reikt de begeleiding van stervenden namelijk vaak niet veel verder dan medische begeleiding, naast uiteraard de welbedoelde opwekkende praatjes en woorden van troost van het verplegend personeel. Juist in de ‘kille’ omgeving van ziekenhuizen en zorginstellingen, waarin stervenden verstoken zijn van (rituele) zorg en continue nabijheid van familieleden, is de ‘ideale wijze van overlijden’ zoals hierboven geschetst veelal uitgesloten en wordt de roep om ‘vervangende’ of andersoortige stervensbegeleiding groter.

De eenzaamheid der stervenden

In de hedendaagse Surinaamse samenleving, waarin familiebanden als gevolg van bijvoorbeeld migratie en individualisering minder hecht zijn geworden, economische vooruitzichten verre van florissant zijn en stigmatiserende *takru siki* als aids een vernietigende vorm aannemen, lijken stervenden in toenemende mate aan hun lot overgelaten. Willy Alberga, die aan het hoofd staat van het al eerder genoemde Mamio Namen Project neemt deze trend ook waar.

We hebben zelf een meisje van vijftien gehad, zestien, die hier drie weken in de koelkast [mortuarium] lag... ze [haar familie] wilden d'r niet hebben, om te begraven... Uiteindelijk heeft de overheid haar begraven. Iets wat zeldzaam is bij Creolen... die harteloosheid, zo kenden wij het niet. Over het algemeen, als die mensen [aids-patiënten] in het ziekenhuis liggen, dan willen ze het ook niet terug, maar dan gaat tante Trees [een medewerkster], die is daar heel deskundig in, met hun praten en proberen over te halen en het is altijd gelukt om hun zieke naar huis te brengen, zeker als hun zieke sterven gaat... om die toch maar niet eenzaam in het ziekenhuis te laten sterven, maar in een bed thuis. Dat is haar tot nu toe altijd gelukt [...] maar het begint meer en meer te worden, dat ze als honden sterven, in eenzaamheid... en dat heeft veel met armoede te maken. De hoge kosten. Dat zeggen ze ook, als ze die persoon mee naar huis nemen...

‘Rustig slapen gaan’ is al met al geen sinecure (meer) te noemen... en het blijkt dat het ideaal van ‘de mooie dood’ voor stervenden steeds vaker uit het zicht raakt.²⁰ Soms vanwege wel heel banale redenen, liet Alberga me weten toen ze sprak over de hoopgevende medische ontwikkelingen voor aids-patiënten:

Men heeft ons de laatste jaren als *professionals* getraind dat we de mensen leren niet meer te zeggen ik ga dood aan aids, maar ik leef met aids [...] maar de werkelijkheid op dit moment is voor ons anders... Het is gewoon elke dag raak, met name in het weekeinde is het raak, omdat... in het weekeinde familieleden gezellige dingen doen en ze willen liever niet aan het sterfbed zitten.

“Het is hard” geeft Alberga aan, vooral wanneer blijkt dat er ná het overlijden ineens van alles mogelijk is, ook op financieel gebied, zoals ze enigszins onthutst uiteenzet:

Dan wanneer die persoon sterft, is er ineens geld dat er drie, vier, vijf familieleden komen voor die begrafenis! We hebben zelfs gehad dat de familie vanuit Nederland al te kennen had gegeven, gedurende dat ziek-zijn van onze cliënt, dat ze niet bereid waren, niet langer bereid waren [bij te dragen aan de kosten voor medicatie], want ze hebben een klein poginkje gewaagd om iets te doen... Ze waren niet langer bereid, dus ze hebben toen de behandeling gestaakt en de mensen [familie] hier hebben met heel veel pijn en moeite toch een lijkgewaad, krans en een schamele kist... van alles een beetje, weet je wel, en dan ineens komt die familie uit Holland... met de begrafenis en die begint gelijk nieuwe vloerbedekking, want het lijk moet in het huis worden opgebaard en we willen het lijk toch nog eventjes de hele dag bij ons. Nieuw bankstel, rouwkleding en die hele ceremonie wordt overgenomen, op straffe materiele manier... waar de anderen op een simpele manier iets geprobeerd hebben te doen [...] D'r ontstaat een enorme verwijdering tussen die familie [maar] we weten dat ook zij uit Nederland met goeie bedoelingen kwamen... om te compenseren, omdat ze aanvoelen dat ze wat hebben laten liggen...

Willy Alberga schetst hier niet alleen de emoties en wrijvingen die naar aanleiding van een sterfgeval kunnen ontstaan tussen verschillende familieleden uit Suriname enerzijds en Nederland anderzijds, ze geeft ook blijk van haar verbazing (en afkeuring) over de prioriteiten die in het (rituele) proces rondom overlijden gesteld worden. En ze is niet de enige, heb ik gemerkt. In weerwil van het ‘ideale sterven’ en de ‘voorgeschreven’, ‘traditionele’ handelingen hierbij, bleken veel verwanten pas vaak ná het overlijden daadwerkelijk in actie te komen. Daar waar, met andere woorden, de zorg tijdens het sterfbed (tegenwoordig) soms te wensen overlaat, is deze vanaf het moment van overlijden onverminderd groot en vereist vele rituele, sociale en financiële inspanningen. Wellicht, zo gaven meerdere informanten aan, ligt het aan de altijd loerende dreiging van spirituele pollutie, dat de rituele zorg voor de overledene belangrijker is dan voor de stervende binnen de Afrikaans-Surinaamse *kulturu*. Laten we gaan zien wat er na een overlijden zoal te gebeuren staat.

²⁰ Groot schrikbeeld is daarbij dat niemand de zorg wil dragen voor een behoorlijke begrafenis, zoals in het geval van het overleden meisje waar Alberga over sprak. Wat rest is dan een zogenaemde *lantiberi*, ofwel een begrafenis verzorgd door de overheid. Het betreft vaak schrijnende gevallen, waarover niemand zich meer wil of kan ontfemen: aids-slachtoffers, bejaarden zonder familie, zwervers, junkies, slachtoffers van afrekeningen in het criminele (drugs) circuit en illegale (Braziliaanse) goudzoekers.

Bekendmaking

Ik hef mijn ogen op naar de bergen, vanwaar mijn hulp komen zal. Mijn hulp is van de Here die hemel en aarde gemaakt heeft. Met deze troostrijke woorden maken wij bekend dat van ons is heengegaan op woensdag 15 oktober onze dierbare moeder, grootmoeder, tante en overgrootmoeder mevrouw [naam], geboren [naam], op de gezegende leeftijd van 78 jaar. Zij was meer bekend als Nana en heeft laatstelijk gewoond aan de Theodorusstraat nummer 38 te Land van Dijk. De uitvaart wordt nader bekendgemaakt. Rust zacht, lieve Nana, tan bun. Namens de diepbedroefde families...

Er zullen weinig Surinamers zijn die bovenstaand bericht niet herkennen.²¹ Verschillende radio-omroepen zenden dit soort familieberichten uit. Dagelijks schallen ze door menig huiskamer en niet zelden zijn ze tot op straat te horen. Met name die van 's lands grootste radiozender Apinti zijn welbekend. Deze omroep start om acht uur 's morgens al met een eerste 'ronde' overlijdensberichten. Onder begeleiding van Johann Sebastian Bachs 'Jesu, bleibet meine Freude' lezen presentatoren de binnengekomen berichten op plechtige toon voor. En dat is geen geringe prestatie. Een uitzending familieberichten kan zo een uur tot anderhalf uur duren. Om twaalf uur 's middags en acht uur 's avonds herhaalt dit fenomeen zich weer – dag in, dag uit. De berichten vormen voor velen een niet onbelangrijk ijkpunt. Ik startte er in ieder geval elke onderzoeksdag mee. Niet alleen om 'in de stemming te komen', maar vooral omdat de berichten barstensvol informatie (en 'verborgen boodschappen') zitten. In die zin fungeert de radio letterlijk als *apintidron*, de trom waarmee de *Busnenge* in het binnenland wel een overlijden bekendmaken.

Stad en bos

Wanneer iemand overleden is, wordt dit vaak zo snel mogelijk alom bekend gemaakt. Allereerst gebeurt dit middels de *mofu boskopu* ofwel mondelinge overdracht.²² In een rap tempo worden familieleden, burens, vrienden en kennissen op de hoogte gebracht. Uiteraard behoren hier ook de familieleden in het buitenland toe, die als de wiedeweerga voorbereidingen moeten gaan treffen voor een eventuele overtocht. Telefoon en internet zijn bij deze *boskopu*, met name in en om Paramaribo en de kustdistricten, gretig gebruikte communicatiemiddelen. In het binnenland zijn de mogelijkheden wat beperkter (hoewel telefonie daar ook weer niet ongewoon is), maar weten mensen elkaar op andere manieren te bereiken. Naast het gebruik van de *apinti*, waarmee niet alleen het overlijden van iemand bekend kan worden gemaakt maar ook de bijzonderheden rondom zijn of haar dood, kunnen er bijvoorbeeld geweeschoten gelost worden om mensen in omliggende dorpen van een overlijden op de hoogte te stellen. Saramaka noemen dit *suti goni*. Bij 'gewone mensen' worden er dan drie schoten gelost. Een *gaama* levert twaalf geweesalvo's op (Scholtens *et al.* 1992: 65).

²¹ Omwille van anonimiteit is dit bericht gefingeerd.

²² Letterlijk 'mondboodschap' en niet te verwarren met de *mofokoranti* ('mondkrant'), waarmee aan roddel gerefereerd wordt.

Voordat de wijdere omgeving bekend wordt gemaakt met een sterfgeval, worden allereerst de (nog niet aanwezige) familieleden en ouderlingen of dignitarissen (de *basya* en *kabiten*) geïnformeerd. Pas nadat de dood officieel is vastgesteld, komen anderen aan de beurt.²³ De overledene is dan inmiddels uit zijn sterfbed of hangmat gehaald, en gekleed of in doeken gewikkeld. Ook wordt de onderkaak vastgebonden. “Omdat wij dus daar in het binnenland geen ijskast hebben en daarom die mond vastbinden, want door het openblijven gaan allemaal vliegen erin en ontstaat er direct ontbinding”, wist een van mijn informanten te melden. Daarna wordt er veelal, bij de *faaka tiki*, een plengoffer gebracht aan de voorouders en eventueel getracht de doodsoorzaak van de overledene te achterhalen, opdat men te weten kan komen wat voor soort begrafenis de overledene kan krijgen. Dit laatste gebeurt vooral in een niet-christelijke traditionele context, ofschoon het één het ander niet uit hoeft te sluiten. Er zijn verschillende methodes om de doodsoorzaak alsmede de antecedenten van de overledene (was het een ‘goed’ of ‘slecht’ mens) vast te stellen (zie Kahn 1931: 133-138; Van Wetering 1973: 14-27; Vernon 1980; Bot 1998: 103; Polimé 1998: 72; Thoden van Velzen & Van Wetering 2004:195-223).

Vrij snel na deze handelingen wordt het lichaam van de overledene in de *dede oso* of, beter gezegd, de *kee oso* (Ndyuka) of *keë wosu* (Saramaka) opgebaard.²⁴ Op deze plek wordt iedereen uit het dorp bijeengeroepen en wordt het overlijden publiekelijk bekendgemaakt. Het emotionele geweeklaag dat door de familieleden bij het huis van de overledene reeds was aangevangen, zet zich normaliter voort bij de *kee oso*. Het zijn veelal vrouwen, die met een doek over het hoofd getrokken, klagzangen aanheffen, terwijl anderen stilletjes zitten te huilen (zie ook Scholtens *et al.* 1992: 64-65, Polimé 1998: 71). Vandaar ook de naam *kee oso*, letterlijk (naast de betekenis van lijkenhuis) weenhuis, ofwel “gewoon waar je gaat huilen” zoals een informant het uitlegde. Het gejammer kan daarbij sterk sociaal of normatief ingegeven zijn. Zo vertelde Jacqueline, een jonge Matawaivrouw, dat wanneer ze naar een *kee oso* gaat en de rouwende familieleden daar treft, ze altijd luidkeels aan het lamenteren slaat. “*Yu musu bari*, je moet het uitschreeuwen, doe je dat niet dan wil dat zeggen dat jij de persoon hebt gedood”, liet ze weten. Een soort Eliasiaans vertoon van affect, schoot het door me heen, en ook andere observaties en ontboezemingen wijzen in die richting.²⁵ Een door de wol geleverde arts formuleerde het als volgt:

²³ Dit gebeurt bijvoorbeeld door de overledene nog drie maal bij naam of titel aan te roepen en daarop de pols en hals te voelen (zie Scholtens *et al.* 1992: 65, 95).

²⁴ Het lijk lag in het verleden vaak in een buiten gebruik zijnde kano met een muskietennet (Herskovits 1953: 187-192). Tegenwoordig wordt het meestal op een baar of brits van planken of bospapaya opgebaard.

²⁵ Ik refereer hier wat vrijzinnig aan het hoofdwerk van de socioloog Norbert Elias (1982), *Het civilisatieproces: sociogenetische en psychogenetische onderzoeken*, dat voor het eerst in 1939 onder de titel *Über den Prozess der Zivilisation* werd gepubliceerd. Elias toont hierin hoe maatschappelijke verhoudingen of normen het menselijk gedrag kunnen reguleren en hoe historische en maatschappelijke ontwikkelingen verband kunnen houden met de persoonlijkheidsstructuur en emotionele huishouding van mensen. De denkbeelden van deze socioloog zijn net zo geliefd (Amsterdamse School) als verguisd in de Nederlandse sociale wetenschappen en ik sta zelf ook nogal ambigue tegenover zijn visie. Desalniettemin moest ik voortdurend aan zijn werk denken, met name tijdens de vele luidruchtige begrafeningen en *dede oso* die ik bijgewoond heb. Ik kom daarom later nog terug op deze materie.

D'r móet gerouwd worden. Ik heb op de e.h.b.o gewerkt als arts en wat je dus daar dan tegenkomt! Het is gewoon dat je de dood moet vaststellen als iemand... of dood binnenkomt of in de e.h.b.o overlijdt. En dan moet ik de familie daarover informeren en dan vallen ze dus gelijk in zwijm... Dat is voor een deel ook een beetje toneelspelen, want dat hoort zo: die vrouw die moet in zwijm vallen. Als haar man overlijdt, kan ze het niet maken om te zeggen van oh, nou, jammer. Het mag niet... je moet dus gewoon een hysterische aanval krijgen, dat wordt d'r een beetje opgelegd... cultureel. Dat zie je bij Creolen en bosland[creolen] gewoon bijna standaard. Ook op begrafenis, die vertoningen bij de begrafenis, dat ze om het graf staan te roepen van neem me mee, ik wil niet alleen blijven en ik spring in het gat en dat soort gebeurtenissen [...] Als je de mensen zou vragen, zeg van waarom doe je dat nou, zouden ze d'r niet eens antwoord op kunnen geven... Dat hebben ze zo geleerd...

Wanneer we in de hoofdstukken 11 en 12 gaan begraven en rouwen (*mourning* en *grief*), zal ik terugkomen op dit soort “vertoningen”. En ook daarvóór, bij het zingen van *dede oso*-liederen bijvoorbeeld, zullen we de “*do's and don'ts*”, zoals iemand het eens populair verwoordde, rondom klaagzang en *bari puru* bekijken. Het is hierbij niet mijn bedoeling om het verdriet van de rouwenden te bagatelliseren. Want ondanks het bestaan en de druk van bepaalde ‘regels’, is er ook ‘gewoon’ persoonlijk leed. Net als we in de studie van Danforth naar Griekse doodsrutuelen en klaagliederen kunnen zien, zijn het vaak de relatieve buitenstaanders die zich toeleggen op de uitvoering van de ‘rituele norm’ (Danforth 1982: 72-73):

Wives, daughters, mothers, and sisters of the deceased, those who are most moved by his death, do not usually lead the singing of laments, because they are too overcome by grief. They spend much of their time crying, sobbing, and calling out to the deceased. The singing is led by women who are less directly touched by the death, more distant relatives of the deceased or women who are not related to him at all.

Zij kunnen dan ook, net als Creoolse *dinari* of verschillende verantwoordelijken bij Marronrituelen, (hysterische) rouwenden kalmeren, steunen, maar ook instrueren, in toom houden en tot de orde roepen, zoals Danforth (1982: 73) fijntjes optekende: “Don’t shout like that! Sit down and cry and sing!”

Eenmaal bij de *kee oso* aangekomen, komen dit soort personen in actie, treden er bepaalde regels in werking, starten de onderhandelingen en beraadslagingen. Hierbij geldt: hoe belangrijker de overledene, hoe groter de kans op tal van langdurige *kuutu* of *krutu* (vergaderingen). Vooreerst dient echter het overlijdensbericht verder verspreid te worden. De *gaama* wordt op de hoogte gesteld en andere dorpen, verwanten in Paramaribo, aan ‘de Franse kant’ (Frans Guyana), in Nederland of elders worden geïnformeerd.

Wanneer er begonnen wordt met het verspreiden van de doodsbodschap is het bovendien, gaf de Aukaner Edmundo Misidjan aan, “bij ons die traditie wel dat men even collecteert... een ieder die dichtbij de familieleden [staat] levert dan een bepaald bedrag voor de begrafenis-kosten [...]”. Hieruit blijkt onder meer het collectieve karakter van de dood bij Marrons, meer (nog) dan bij Creolen. “Als iemand doodgaat”, gaf de al eerder geciteerde Libretto te kennen, “is het geen zaak van de familie... is van de totale gemeenschap, dus iedereen komt aangedragen”. In de dorpscontext van het binnenland vindt dit vaak plaats in natura: de één heeft nog wat planken voor de kist, de ander een lik verf voor de grafpaal, een derde levert arbeid als *oloman* (grafdelver). In Paramaribo bestaan de bijdrages vooral uit een hoe-

veelheid Surinaamse guldens (of Surinaamse dollars tegenwoordig). Dat in de dood iedereen gelijk is, wordt door deze collectieve actie behoorlijk bewaarheid. “Zodra die mensen komen [naar de *kee oso*] geven ze geld” gaf de in Paramaribo woonachtige Aukaner Moiman aan en ook begrafenisondernemers, zoals de heer Radjabali van de onderneming Hamdard, konden dit gebruik beamen: “ze verzamelen twee á drie dagen alleen het geld en dan gaan ze over tot begraven”. De financiële positie van de overledene en zijn of haar familie speelt hierbij niet of nauwelijks een rol, als we nogmaals Richene Libretto mogen geloven:

Iedereen draagt bij voor die begrafenis, dus het gaat, traditie hè, je zal bijna nooit merken dat hé, die is zo arm geweest en die ander is zo rijk geweest. Want wat de begrafenis betreft... ok, die ene kan overvloedig zijn, omdat die dan een belangrijk figuur is geweest, maar niet zo [...] hier in Paramaribo zie je nog altijd dat hé, die kan nog niet eens een portie eten kopen, maar als die doodgaat, dan zie je dat die een bruine kist krijgt, in een Kennedy wordt begraven.²⁶

Ook in *foto* koesteren Bosnegers dit soort ‘tradities’. En wel zodanig, dat ze grotendeels opereren binnen de ‘eigen’ gemeenschap of familienetwerken en zo min mogelijk gebruik maken van de diensten van professionele actoren uit de groeiende ‘uitvaartindustrie’ of Creoolse *dinari*. De heer Hennep van begrafenisonderneming Hennep had in ieder geval die ervaring:

Boslandcreolen... die gaan meer voor de *basics*, ja: een kist, een transport en de begraafplaats. *That's it*. Ze willen meestal wel een grotere kist dan normaal, omdat ze allerlei dingen ook meenemen, hè... *pangi* en potten en pannen en geld... waardoor die kist altijd veel groter is dan normaal.

Op die “potten en pannen” zal ik later nog terugkomen. Hennep wil vooral maar aangeven dat er weinig te verdienen valt aan de groeiende groep Marrons in Paramaribo; ze regelen, waar mogelijk, hun eigen ‘ding’. Dit laatste wil overigens niet zeggen dat deze bevolkingsgroep geen gebruik maakt van de in de stad aanwezige kanalen. Hoewel ook in *foto* de mondelinge boodschap bijzonder snel en efficiënt blijkt te werken, worden radio en krant in toenemende mate gebruikt om een sterfgeval kenbaar te maken. Daar waar Creolen zich vooral laten horen via Radio Apinti, zijn familieberichten van *Busnenge* eerder te beluisteren op Koyeba radio (‘Kom luisteren radio’), die vooral programma’s door en voor Bosnegers in de ether brengt. Ook Radio Boskopu (‘Radio Boodschap’), een staatszender die net als Koyeba hoofdzakelijk in het Sranantongo uitzendt, geniet populariteit. Deze laatste heeft bovendien een redelijk groot bereik in het binnenland.

Verwanten en dorpsgenoten in Paramaribo kunnen zo op de hoogte gesteld worden van een overlijden in het binnenland, en opgeroepen om de begrafenis en andere ceremonies aldaar te komen bijwonen. Veelal wordt er bij dit soort berichten ook vermeld dat er bussen beschikbaar zijn, die om een bepaalde tijd vanaf een bepaalde plaats vanuit de stad naar het binnenland zullen vertrekken. Andersom zijn er ook berichten die laten weten dat er vervoer zal worden geregeld voor diegenen die van buiten Paramaribo naar de stad willen komen voor

²⁶ Een Kennedy is een type kist uit de hogere prijsklasse (zie ook hoofdstuk 6).

een begrafenis. De familieberichten van Bosnegers zijn overigens meestal in het Sranantongo opgesteld en hebben veel minder vaak de christelijke boodschap, die de hoofdzakelijk in het Nederlands geformuleerde Creoolse berichten nogal kenmerkt. Een *Busnenge* voorbeeld: ‘*Wi ben abi wan brada, now wi no abi en no moro...* en *Makko, mi sa sabi taki dede no de soso*’ (‘We hebben een broer gehad, maar nu hebben we hem niet meer...’ en ‘Makko, ik zal weten dat de dood er niet zomaar is’).

Familieberichten

De familieberichten zijn een bron van informatie. En dat weten de boodschappers zelf natuurlijk ook. Naast praktische informatie bieden de berichten zicht op een heel spectrum van expliciete en meer verborgen mededelingen.²⁷ Ze kunnen bijvoorbeeld informeren over de identiteit van de overledene en die van zijn of haar familieleden, vrienden en bekenden, de religieuze oriëntatie of doodshouding van de gestorven persoon en zijn of haar nabestaanden, de doodsoorzaak, het sociale leven, de populariteit of de maatschappelijke status van de overledene, familierelaties, seksuele relaties en (met het oog op dit laatste vooral) soms zeer gevoelige kwesties. Zo is het niet ongevoel dat bijvoorbeeld mannen een bericht laten uitzenden, waarin ze het overlijden van hun concubine bekendmaken, of dat er kennis wordt gegeven van het overlijden van een kind door diens moeder, diens vader en zijn andere of nieuwe vrouw. Het kan ook gebeuren dat een ex-partner of buitenvrouw van een overledene heel snel, als eerste, een bericht op de radio heeft en de “officiële vrouw” zich dan geroepen voelt “er een schepje bovenop te doen”.²⁸ En ook familieleden en andere nabestaanden willen elkaar nog wel eens de loef afsteken met hun overlijdensbericht. Hierbij geldt dan dikwijls het credo ‘hoe langer hoe beter’. Wanneer iemand overleden is, wordt dit kortom niet alleen onmiddellijk via de *mofu boskopu* bekendgemaakt, maar rent men bij wijze van spreken ook direct naar een radiostation om zijn of haar bericht en (persoonlijke) deelneming zo snel mogelijk in de lucht te hebben. Een en ander verklaart ook de lengte van de uitzendingen, waarin de berichten worden voorgelezen. Het kan voorkomen dat er aan het overlijden van één enkele persoon al meer dan een half uur besteed wordt. We zouden kunnen stellen (zonder een waardeoordeel uit te spreken) dat sommige berichten een licht exhibitionistisch karakter hebben.

De berichten vormen hoe dan ook een dagelijks terugkerende normaliteit – voor de presentatoren een routineklus, voor de luisteraars een soort cesuur in hun bezigheden. In sommige gevallen kan het familiebericht behoorlijk wat stof doen opwaaien, of staat het garant voor een behoorlijke *dyugudyugu* of *pranpran* (ruzie) in de familie. Dat kan dan als volgt gaan:²⁹

²⁷ Ik richt me in de volgende analyse van de berichten voornamelijk op de Creoolse familieberichten, die door Apinti zijn uitgezonden in de periode 1999-2000.

²⁸ In radioprogramma (SRS) Pocornie & Fitz-James (2000).

²⁹ In radioprogramma (SRS) Pocornie & Fitz-James (2000).

He, jij hebt geen bericht gestuurd – iedereen moet een bericht sturen! Conflict in de familie: ik heb bekendgemaakt, maar jij hebt niet bekend gemaakt... hoe is 't daarmee? Iedereen moet een bericht op de radio hebben, hoor!

Ook kunnen er ruzies ontstaan over de tekst van een bericht. Ik ken het verhaal van een aantal zussen, die nu nog steeds in onmin leven vanwege een 'verkeerd gekozen' tekst. Eén van de zusters in kwestie vertelde me:

En op een gegeven moment horen we, dat die ene zuster aangeeft: geen bloemen en zakdoeken in de kist... en we roepen haar ter verantwoording. We zeggen hoe kóm je aan die nonsens? Mama had nooit dit soort gekke dingen. Ze zegt: ja, ik heb die mensen het horen zeggen, dus ik zeg het ook. Sàààààààààààn?! Nee direct, zeg ik, ga dat ding weghalen hoor... dit gaat niet, waar heb je het over...

Later bleek dat de zus de frase had gebruikt om aan te geven dat de familie christelijk was. Het is een veelgehoorde zin in familieberichten en weerspiegelt inderdaad de religieuze oriëntatie van de overledene en/of familie: wanneer er nadrukkelijk 'verzoeken geen bloemen en zakdoeken in de kist' wordt gezegd, dan is het een teken dat men niets moet hebben van de Afrikaans-Surinaamse *kulturu*-traditie in begraven en rouwen.

Verzoeken...

'Verzoeken geen rouwbeklag' is een soortgelijke mededeling. De nabestaanden willen ermee aangeven dat er geen *dede oso* zal zijn en/of dat ze niet gediend zijn van rouwvisites (elke avond). Het is daarbij heel goed mogelijk dat er toch een rouwbijeenkomst wordt gehouden, maar de familie met dit bericht probeert te voorkomen dat Jan en Alleman komen opdagen – uit nieuwsgierigheid, voor vertier of wat dan ook. De familie rouwt en gedenkt dan liever in besloten kring, hetgeen kan wijzen op een zekere privatisering van de dood. Kosten kunnen hierbij ook een rol spelen. Pater Joop Vernooij merkt hetzelfde op:³⁰

Als momenteel in de krant staat of omgeroepen wordt: geen rouwbeklag, dan betekent dat zoveel als: a.u.b. niet al te veel mensen rondom ons en zeker geen bijeenkomst 's avonds tot laat. Men stelt er soms geen prijs op, maar bovendien wordt het soms gewoon te duur en dat is ook een element bij alle ontstaan en vergaan van culturele elementen. De mens leeft niet van brood alleen.

Net zoals tante Josje uit hoofdstuk 4, zitten lang niet alle nabestaanden te wachten op die 'mooie, louterende traditie' die *dede oso* heet, zoals de bevriende *duman* en *dinari* Ro Faria (RF) en Carmen de Jesus (CdJ) me onverbloemd lieten weten:

RF: Ik vind het martelen. Die mensen komen, ze drinken, ze praten nonsens en soms maken ze je kwaad, want zes uur 's morgens zitten ze nog... nee, voor mij niet als lijkbewasser.

CdJ: Er zijn mensen die zuiplappen zijn en dan moet je weer gaan offeren, bananen, dingetjes koken...

³⁰ Vernooij in het artikel 'Rondom de dood' in *De Ware Tijd* (7 februari 1994). Zie ook 'Traditionele rouw der Creolen' in *De Ware Tijd* (9 december 1992, auteur onbekend). Varianten op 'verzoeken geen rouwbeklag' zijn 'verzoeken geen rouwbezoek aan huis', 'verzoeken geen rouwbeklag aan huis' en 'er is geen *dede oso* aan huis'. Ook kunnen nabestaanden heel duidelijk de grenzen van een bezoek aangegeven: 'Rouwvisite van vijf tot acht uur 's avonds.

RF: Ik ga ook naar *dede oso* van mensen en je ziet wat er allemaal gebeurt... Er worden termen gebezigd die eh... de sfeer dan verstoren... anderen gaan vrouwen zoeken, vrouwen gaan mannen zoeken...

CdJ [zwaar verontwaardigd]: Hè?!

RF [vertelt nu over het overlijden van zijn vrouw]: Nee toch, ik niet! Ik had het al zo moeilijk [...] Anderen hebben hun visie daarover, maar ik zeg alleen, ik heb het zo met mijn kinderen gedaan [in besloten kring] en ik heb dan gezegd: dit was het. En ook vooraf hoor, heb ik het niet zo door de radio gezeurd [...] Nee, men komt niet voor een nood, men komt om te kijken. *Tante* [de overledene] *ben abi wan moi yapon...* ze komen voor die spullen! Dan maak je me woedend.

De meningen en gevoelens zijn, zachtgezegd, nogal verdeeld hierover. Alleen zitten is ook niet alles, gaf zuster Breeveld, zelf pastoraal werkster, te kennen, hoewel...:

Ja, mensen gaan daar speciaal voor hun huis uit naar die *dede oso* en niet bij wijze van medeleven. Neeeeeee... van ik ga even wat eten daar, want hij heeft *dede oso*... en dat is heel vervelend [...] Maar het heeft een sociale functie, toch? En vroeger was het ook zo, dat het moment dat het bericht van overlijden er is, het huis vol is met mensen en mensen blijven slapen, alleen dat je niet alleen bent, tot die dag van de begrafenis [...] Maar ja, hoe sociaal het ook is, als je zelf geen geld hebt, dan kan je niet avond aan avond mensen ontvangen, want je moet ze drinken geven, je moet ze eten geven, tenminste als je daartoe in staat bent. Maar dat wordt niet meer zo verteld, het wordt verteld van ik ben gekomen en je moet mij iets te eten of te drinken geven. En dan zeggen mensen van ik heb geen rouwbeklag omgeroepen. Ik wil dat ding niet hebben, en ja dan heb je een probleem... dan zit je alleen.

Daarom zien we het omgekeerde net zo vaak of vaker gebeuren in familieberichten. Nabestaanden laten uitdrukkelijk weten dat rouwvisite op prijs wordt gesteld, bijvoorbeeld door het vermelden van het adres van de *dede oso*, het sterfhuis van de overledene, en frases als: ‘de gebruikelijke/traditionele *dede oso*’ of ‘de bekende *singineti* vindt plaats op...’, waarna datum, tijd en plaats volgen. Een wel zeer typerende manier om mensen op te roepen voor een *dede oso* hoorde ik van de familie Grootfaam: “*Wi e kari ala sma fu prati a nowtu nanga a famiri*” (“We roepen alle mensen op om de nood met de familie te delen”). Deze formulering en het gebruik van het Sranantongo geven aan dat het waarschijnlijk om een ‘traditionele’ *dede oso* zal gaan, ofwel een zogenoemde *brokodei* die tot aan het ochtendgloren zal duren. Dat lieten ‘kenners’, zelf fervente *dede oso*-bezoekers, me in ieder geval weten. Ook de familienaam van de nabestaanden, zoals Grootfaam, zegt vaak al genoeg. “Je kan bij een sterfgeval zo aan de namen van die families horen of er op een *dede oso anansitori* verteld gaan worden, of het een traditionele *dede oso* gaat zijn”, leerde ik van ‘mijn’ *dragiman*, die zichzelf regelmatig aanprezen (‘verhuurden’) bij families om een *dede oso* te komen leiden. In de uitgesproken wens van de ‘traditionele’ *dede oso* kunnen we wellicht een neiging tot anti-syncretisering waarnemen.

Op het gebied van rouwkleding kunnen nabestaanden eveneens erg expliciet zijn in hun familiebericht en ook hieraan kan weer afgelezen worden wat voor soort ‘viering’ men preferert. Zo werden leden van een plaatselijke voetbalvereniging, waarvan een overleden marktkoopvrouw *stonfutu* (steunpilaar, trouwe *fan*) was, opgeroepen om de begrafenis “in het wit met *pangi*” bij te wonen. Ook logeleden en *dinari* worden vaak via de berichten opgedragen in bepaalde rouwdracht te verschijnen. “Broeders zwart, zusters wit”, “de zusters worden verwacht in witte jurk, *pangi* en hoofddoek” of “zusters wit en broeders zwart, de leden van El-daah [een afleggersvereniging] in dracht”. Deze kledingvoorschriften geven vaak aan dat men

voor een ‘traditionele’ *dede oso* en/of *beri* gaat. Ook gebeurt het regelmatig dat er andere kledingcodes worden genoemd. Kinderen worden bijvoorbeeld gevraagd in schooluniform te komen, voetbalmaten om een zwarte rouwband te dragen of leden van een politieke groepering, zoals de ‘volkspartij’ Nationale Partij Suriname, worden verzocht om “naar de begrafenis te komen in partijkleur” om een overleden partijgenoot de laatste eer te bewijzen. “Verzoeken geen zwart en wit” is me ook een keer ter ore gekomen, waarmee de familie aangaf (bleek bij navraag) dat het overlijden van hun eenentachtigjarige moeder en oma werkelijk een feest moest zijn in plaats van een uiting van ‘zwarte rouw’. Sommige mensen hebben hierover een heel uitgesproken mening of wens, zoals *wintipoken*-zanger P’pa Monti bijvoorbeeld:

No wan k’ka sma no mus weri weti noso blaka, en no wan sma no musu kon krei, a mag weri redi, en unu musu dansi nanga mi!

[Geen enkel schijtmens moet wit of zwart dragen en niemand moet komen huilen, ze mogen rood dragen en ze moeten met me dansen!]

Identificaties

Veelal vallen zaken als identiteit, religieuze oriëntatie en doodsattitude samen in de inhoud of formulering van een bericht. De persoonlijkheid of specifieke identiteit, zoals politieke kleur of het (voormalig) beroep van de overledene wordt sowieso vaak expliciet vermeld: “In leven was hij gepensioneerde van Bruynzeel”, “In de zestiger jaren was [naam] werkzaam als opnehmer bij het landmeterkantoor Calor” of “Rust zacht wapenbroeder” (voor een overleden soldaat die met militair eerbetoon zou worden begraven). Ook berichten de mededelingen regelmatig over iemands rol in de kerk en/of binnen het *dinarivroko*: “Onze grootmoeder was dienaars in de Latourkerk”, “Het is een dienaars, een *s’sa*, van lijkbewassersvereniging Joshua”. De identiteit van overleden ordeleden is eveneens makkelijk te traceren aan de hand van overlijdensberichten, hierin worden de medebroeders en zusters van de overledene vaak nadrukkelijk opgeroepen om deel te nemen aan verschillende activiteiten rondom de dood en uitvaart van een court- of ordelid:

De leden van Court Charity maken hierbij bekend dat het de Opper Chief Ranger behaagd heeft bij zich te roepen [naam]. De uitvaartvergadering vangt aan om half drie in de tempel van Court Charity. De broeders en zusters van Eldaah en de Sherwoodbrothers worden opgeroepen om de uitvaartvergadering en begrafenis bij te wonen.³¹

Nabestaanden, vooral echtgenotes van overledenen, krijgen in de berichtgeving vaak gelijk hun ‘nieuwe’ identiteit mee: “Diepbedroefd maakt *mevrouw de weduwe* bekend dat...”. En de *gender* of familierol van de overledene wordt meestal ook overduidelijk benoemd. Vooral het moederschap wordt breed uitgemeten: “Een huis zonder moeder, is als een vaas zonder

³¹ De forestry, waar Court Charity onderdeel van is, heeft eigen dragers (de Sherwoodbrothers) en twee lijkbewassersverenigingen, te weten Elda en de Samaritaan. We zullen in de komende hoofdstukken nog nader kennismaken met deze instituten.

bloemen” of “Een moeder sterft altijd te vroeg, al wordt ze nog zo oud”. In het bijzonder wordt haar reproductieve rol benadrukt: “Moeder zijn is leven schenken, liefde geven en dan sterven” en “Er is een tijd om te baren en een tijd om te sterven”. Hierbij wordt dan regelmatig aangegeven dat de overledene in kwestie moeder was van x kinderen, x kleinkinderen, x achterkleinkinderen en x betoverkleinkinderen, waarin de overledene in zekere zin haar biologische onsterfelijkheid vindt en een cyclische attitude ten opzichte van leven en dood wordt gepresenteerd (*cf.* Lifton & Olson 1974).

Het overlijden van een kind kent ook specifieke berichtgevingen: “Laat de kinderen tot mij komen en verhindert ze niet” (bij het overlijden van een jong kind) en “Je paspoort is al getekend, je bent nu bij de engelen”. De inhoud van de overlijdensberichten van kinderen wijken veelal af van die van volwassenen (relatief veel verwijzingen naar engelen). En ook de rituele handelingen en opvattingen rond de dood van kinderen kunnen nogal verschillen. Zo worden kinderzielen (*kera*) vaak met reinheid of zuiverheid geassocieerd. Deze ‘zuivere ziel’ vereist vervolgens, aldus *dinari*, in het algemeen een minder omslachtige lijkbehandeling en uitvaart. De metafoor van het paspoort in bovenstaand bericht is eveneens opvallend.

Passage & voorzienigheid, goede dood versus slechte dood

Het veelgebruikte beeld van het paspoort, dat overigens niet louter is voorbehouden aan overleden kinderen, is te vergelijken met Van Genneps ‘entree’ en staat symbool voor de overgang van leven naar dood: “Slechts uw kruis in het paspoort geeft toegang tot leven en dood”. Soms geeft het expliciet het moment van overlijden aan: “Zijn paspoort werd getekend op zaterdag 12 juni”. Ook verwijst het naar de genade en wil Gods, zoals uit de veelvuldig gebruikte tekst van onderstaand *dede oso*-lied blijkt:

Ieder uur, iedere stap brengt ons nader, bij de grens van leven en dood. Heeft de Heiland uw paspoort getekend?
Met zijn bloed dat Hij reddend vergoot?

[Refrein]

Nog is het tijd, de Heer geeft gena, de toegang is vrij door Golgotha. Jezus ging voor, Hij wacht aan de grens. Is uw paspoort getekend, o mens?

Gij kunt zelf, de tol niet betalen. Zilver en goud verliest daar zijn macht. Slechts het kruis in uw paspoort geeft toegang, tot het land waar de Heiland u wacht. [Refrein]

Het is nu het uur der beslissing. Bij u de grens begint het gericht. O, geloof in de Heiland uw Redder en Hij voert u naar 't eeuwige licht. [Refrein]

Dit soort goddelijke voorzienigheid openbaart zich op verschillende manieren in familieberichten en geeft duidelijk uitdrukking aan de doodsattitude van overledene en/of nabestaanden, bijvoorbeeld: “In plaats van jou te zien lijden, leek het de goede God beter jou te roepen”, “We kunnen niet met de wil van de Here daarboven vechten”, “De Here heeft gegeven, de Here heeft genomen, de naam des Heren zij geprezen” of de veel voorkomende ‘klassie-

ker' "De Heer is mijn herder, mij ontbreekt niets". Wanneer het een goede dood betreft, wordt daarbij vaak vermeld dat de persoon in kwestie is overleden op een *gezegende* ofwel hoge leeftijd. Veelal wordt het zeventigste levensjaar dan als grens genomen. Vooral oudere mensen hanteren hierbij het adagium: "Tot je zeventigste krijg je, de rest is extra" of "Tot je zeventigste is je gegeven, na je zeventigste is genade". Hoewel ook regelmatig een stervensleeftijd van rond de zestig al als gezegend wordt bestempeld in familieberichten. Meestal is de overledene dan in ieder geval een langdurig ziekbed of ernstig lijden bespaard gebleven.

Ook de slechte dood blijft niet onvermeld in de berichten van nabestaanden. Vooral wanneer het jonge personen betreft, die door een ongeval om het leven zijn gekomen, schroomt de familie niet om klare taal te gebruiken: "Op wrede wijze is van ons weggerukt...". Wanneer het om een geweldsdelict gaat, wordt er vaak nog een schepje bovenop gedaan: "Op [datum] is op beestachtige wijze om het leven gebracht [naam]" of "Op wrede en lafhartige wijze is om het leven gekomen [naam]". Het is niet ongevoel dat dit soort familieberichten gepaard gaan met een soort waarschuwing: "Ga nooit weg zonder te groeten, ga nooit weg zonder een zoen, wie het noodlot mag ontmoeten, kan het morgen nooit meer doen". Soms richt men zich zelfs in het bericht nadrukkelijk tot de mogelijke aanstichter(s) van iemands dood: "De mensen die [naam] dit hebben aangedaan, zullen weten dat zij ook zo zullen gaan".

Transnationale familierelaties: virtuele doodsbberichten & 'uitvaartverkeer'

Uitingen van wrok en rancune zijn niet vreemd in de berichtgeving en werpen soms een bijzonder licht op de familierelaties. Zo had het overlijdensbericht van een in Nederland gestorven man de volgende boodschap aan degenen die (in Nederland) naar de begrafenis wilden komen: "De familie Druiventak in Nederland is welkom, de kwaadhartigen in Suriname niet." Twee zaken vallen op in dit bericht. Allereerst de directe, weinig omfloerste formulering van de boodschap. Deze directheid en/of een zekere informatieve nuchterheid of naïviteit in de berichtgeving op de radio en in kranten heeft me overigens wel vaker getroffen. Bijvoorbeeld: "Onze oma is overleden, zevenenzeventig jaartjes oud. Zie haar in haar kistje liggen, oh wat zijn haar handjes koud"³², "We hadden een lieve neef, nu hebben we hem niet meer", "Oma heeft je nooit gezien in levende lijve en afscheid nemen in een kistje doet zo pijn" (bericht van een grootmoeder uit Nederland naar aanleiding van het overlijden van haar kleinkind in Suriname), "Papa, wij danken u voor alles, het prachtige huis en alles wat u voor ons heeft achtergelaten" of "Ma, ik heb nog één uur en één kwartier met je kunnen praten. Nu ben je er niet meer" (bericht van een uit Nederland overgekomen kind). Ten tweede bevat de hierboven weergegeven boodschap, net als veel andere berichten, informatie van, over of voor uitlandige relaties.

³² Of wat veelvoorkomende varianten hierop: "Opa is gestorven, zestig jaren oud. Zie hem in zijn kistje liggen. Oh, wat is zijn lichaam koud", "Onze oma is dood, zie haar in haar bakje liggen, oh wat is ze koud", "Mijn lieve zus is overleden, eenenzestig jaren oud, zie haar in haar kist liggen, oh wat is mijn zus koud".

Daar waar mensen steeds mobieler worden en zich als ware *globals* – *vagabonds* of *tourists* (Bauman 2000) – voor langere of kortere tijd over grenzen heen bewegen (uit hoofde van migratie, familiebezoek, werk of vakantie), krijgen overlijdensberichten een steeds transnationaal karakter. Internet vormt hierbij uiteraard een dankbaar medium (zie *e.g.* Bowen 1999). Zo kunnen geïnteresseerden wereldwijd via www.apintie.sr driemaal daags de Surinaamse overlijdensberichten beluisteren en ook dagbladen als *De Ware Tijd* hebben inmiddels een virtuele rubriek familieberichten (zie www.dwtonline.com), waardoor bijvoorbeeld verwanten en migranten overzee steeds eenvoudiger op de hoogte blijven van het wel en, in dit geval, vooral het wee van hun dierbaren in *switi* Sranan.

Andersom worden de gebruikelijke Surinaamse kanalen net zo gretig gebruikt om te berichten over sterfgevallen elders. Wanneer bijvoorbeeld iemand in Nederland is overleden (en wordt begraven) wordt dit ook regelmatig in Suriname via de familieberichten op de radio en in kranten vermeld. Vaak wordt in deze berichten zelfs expliciet aangegeven waar en wanneer de *dede oso* en begrafenis in Nederland zullen plaatsvinden. Bovendien worden er specifieke boodschappen omgeroepen, zoals in het overlijdensbericht van een overleden man uit Amsterdam, die ook aldaar begraven zou worden (op de voor veel Surinamers welbekende Nieuwe Oosterbegraafplaats): “Gelieve dit bericht door te geven aan familie en kennissen en aan de vriendenkring van Orlando’s coffeeshop”.³³ Opmerkelijk hierbij is dat er in veel gevallen tevens melding wordt gemaakt van de te houden *dede oso* of *singineti* in Suriname. Of men bericht van ‘een zitje’ bij Surinaamse nabestaanden om een in Nederland overleden familielid te gedenken. Een sterfgeval in Nederland wordt, met andere woorden, niet zelden ook door familieleden en andere nabestaanden in Suriname (ritueel) gevierd en herdacht. Het is daarom niet ongebruikelijk dat dit soort berichten onder vermelding van twee condoléance- of correspondentieadressen (inclusief telefoonnummers) worden uitgezonden, te weten een Nederlands en een Surinaams adres. Onder dit soort condities heeft ook het fenomeen ‘simultaan-dienst’ zijn intrede gedaan, hetgeen inhoudt dat (ongeveer) gelijktijdig met de uitvaartplechtigheid in Nederland ook in Suriname een (dank- of herdenkings) dienst zal worden gehouden. Dit kan plaatsvinden aan het huis van de familie van de overledene of de kerk waar de nabestaanden toe behoren.

Hiernaast is er sprake van een intensief ‘uitvaartverkeer’, waarbij nabestaanden uit en naar Suriname reizen om ter plekke van een dierbare overledene afscheid te kunnen nemen en zijn of haar begrafenis bij te wonen. Daarbij reizen niet alleen nabestaanden, maar worden ook lichamen van overledenen regelmatig overgebracht. En wederom spelen de familieberichten dan een rol in de informatievoorziening. Zo wordt bijvoorbeeld nadrukkelijk vermeld (tot) wanneer er nog afscheid genomen kan worden in het mortuarium voordat een lijk naar Nederland wordt gevlogen. Ook worden er wel expliciete oproepen gedaan om familieleden in het binnenland of aan de Franse kant op te sporen, omdat er anders niet begraven kan

³³ Ten tijde van mijn verblijf in Paramaribo was de centraal gelegen *coffeeshop*/eethuis/bar Orlando’s aan het Kerkplein een populaire pleisterplaats, waar ook vele *kondreman* uit *P’tata* hun (oude) maten kwamen opzoeken.

worden. Een en ander, zoals het wachten op familieleden of het overbrengen van het lijk, kan veel tijd in beslag nemen. Gevolg is dat er dikwijls een week of langer kan zitten tussen moment van overlijden en begraven. En dat berichten dag in, dag uit als een vertrouwde riedel gaan rondzingen, totdat ze uit de ether verdwenen zijn en de begrafenis, met andere woorden, heeft plaatsgevonden. Een volgende serie berichten in de vorm van dankbetuigingen, oproepen voor *aitidei*, gedenkdiensten en *siksimiki* kunnen nu worden rondgestuurd.

Tijdgeest

De *apinti* blijft ten allen tijde doortrommelen en wanneer de familieberichten goed beschouwd worden, is het mogelijk om allerlei tendensen en stijlen in de mededelingen waar te nemen. In eerste instantie brengen de berichten natuurlijk traditiegetrouw praktische informatie omtrent een sterfgeval. De identiteit van de overledene wordt duidelijk gemaakt, in veel gevallen onder vermelding van een *alias* of “stond beter bekend als...”. Dit laatste wordt soms zelfs afgestemd op de verschillende plaatsen waarin de overledene gekend werd: “[...] in Suriname was hij beter bekend als [naam] en in Nederland als [naam]”. Familieberichten in de krant gaan daarbij steeds vaker vergezeld van een foto van de overledene, hetgeen als eer- of rouwbeetoon is op te vatten, maar ook als een poging om zoveel mogelijk mensen op de hoogte te stellen van het overlijden. Alleen iemands officiële naam zegt dan vaak niet genoeg, dus worden foto's geplaatst en bijnamen, (voormalige) werkplaatsen of beroepen vermeld. Vervolgens worden radioluisteraars en krantlezers op de hoogte gesteld van de plaats waar en het tijdstip waarop bepaalde activiteiten zullen plaatsvinden:

De gebruikelijke *dede oso* wordt gehouden op vrijdag 24 maart aan de Sapakarastraat 8 te Latour. De uitvaart vindt plaats op zaterdag 25 maart op de R.K. begraafplaats om 17.00 uur, ingang Tourtonnelaan, voorafgegaan door een uitvaartdienst om 16.30 u.

Voor mij als onderzoekster verschaften deze praktische mededelingen alleen al de nodige, veelzeggende informatie. Zo werd het na enig luisteren en lezen (en verifiëren) bijvoorbeeld duidelijk dat Bosnegers relatief vaak begraven worden op de openbare begraafplaats Rusthof, in plaats van de verscheidene christelijke begraafplaatsen in *foto* en dat de meeste publiekelijk bekendgemaakte *dede oso* vooral plaatsvinden in ‘volksbuurten’ als Abrabroki, Land van Dijk, Beekhuizen, Saron en Latour. Een enkele keer kwam ik familieberichten tegen waarin de rouwbijeenkomsten op verschillende data en twee adressen werden bekendgemaakt. Het vermoeden dat er binnen de familie onenigheid was over de inrichting van de *dede oso* (‘christelijk’ of ‘heidens’) bleek na enige navraag juist.

Het moge duidelijk zijn dat de klassieke omroepfunctie van familieberichten eruit bestaat zoveel mogelijk personen van het wie, waar en wanneer op de hoogte te brengen: “Gelieve dit bericht door te geven aan de families [namen] op plantage Onverwacht en de familie [naam] op Berseba” of “Verzoeken dit bericht door te geven aan familie en kennissen in het district Nickerie”. Maar daarbij weerspiegelen ze eveneens allerlei relationele, sociaal-culturele ver-

wikkelingen of bepaalde (laatmoderne) processen en fenomenen, zoals de toegenomen mobiliteit van mensen, de groei van transnationale connecties, en de implicaties van afstand en bereikbaarheid. “Jammer dat ik er niet bij kan zijn” berichtte een in Nederland woonachtige dochter van een in Suriname overleden en te begraven vader, “maar met deze woorden ben ik er toch een beetje bij”. Familieberichten geven kortom uitdrukking een zoiets abstracts en ongrijpbaars als *Zeitgeist*. Ze geven zicht op veelbesproken maatschappelijke ontwikkelingen ten aanzien van bijvoorbeeld mobiliteit, cohesie, communicatie, en de veranderende beleving van tijd en ruimte.

Ook op andere terreinen manifesteert de tijdgeest zich in de boodschappen en wensen van overledenen en nabestaanden. Zo wordt rouwbetoon meer en meer uitgedrukt in caritas: “Gelieve in plaats van bloemen, een bijdrage aan de Kankerstichting” of “Verzoeken geen bloemen en zakdoeken in de kist, maar wel een donatie voor een sociaal doel”. Ook worden we door de familieberichten geconfronteerd met ‘de eenzaamheid der stervenden in onze tijd’, waarvan de volgende oproep van het bejaardenoord Huize Asiana onder meer notie geeft: “Vrijdag drie juli is [naam] tot hoger leven opgeroepen. Asiana verzoekt de familieleden contact op te nemen...”. Dit bericht werd enkele dagen na het overlijden van de betreffende bewoner van het tehuis omgeroepen. Dagenlang was het te horen, waarbij zo nu en dan wat identiteitskenmerken van de overledene werden toegevoegd, bijvoorbeeld dat de overledene ‘een Paraan’ was. Het heeft niet mogen baten, want niemand heeft gereageerd, waarop het bejaardentehuis uiteindelijk heeft besloten zelf de begrafenis te verzorgen. Op de dag van de uitvaart werd er nog steeds via de radio contact met de familie gezocht...

Uiteraard zijn deze laatste berichten uitzonderingen, maar als ik de (van schande sprekende) betrokkenen mag geloven, hebben we hier niet louter te maken met een incident. Het beklagenswaardige overlijdensbericht, gaven vooral mijn oudere informanten impliciet aan, zegt iets over de laatmoderne conditie van sterven, die kenmerken vertoont met Ariès’ ‘omgekeerde dood’. De berichten verwoorden, andersgezegd, soms letterlijk veranderende of hybridiserende doodsattitudes, hoewel we in diezelfde berichten tevens sporen aantreffen van continuïteit. Dit laatste is vooral te vinden in de behoefte om het fatale einde door overlijden of de idee van sterfelijkheid ook in de teksten van de overlijdensberichten te overwinnen en daarmee in zekere zin te ontkennen dat de dood het noodlot van de mens is, zoals Becker (1973) het formuleerde. De tekst “Sterven is geen einde, maar een nieuw begin, want als de dood het einde was, had het leven geen zin” is hier wel een heel duidelijk voorbeeld van.

Onsterfelijkheidconstructies

Familieberichten doen kond van een sterfgeval, maar viert meestal tegelijkertijd het voortbestaan of de ónsterfelijkheid van de dierbare overledene. We hebben dit al gezien in de berichtgeving rondom het overlijden van ‘de moeder’, die voortleeft door haar nakomelingen. “De kroon der ouderen zijn kinds kinderen” vinden we bijvoorbeeld regelmatig terug in familieberichten, hetgeen wijst op een biologische onsterfelijkheid door nageslacht en familie-

naam, zoals Lifton & Olson (1974) het beschreven hebben. Het gros van de berichten refereert echter aan wat deze auteurs theologische onsterfelijkheid noemen, ofwel de verwijzing naar een spiritueel leven na de dood, bijvoorbeeld: “Je bent niet dood, de Heer heeft je geroepen. Je bent niet dood, je mag nu eeuwig leven”. In veel gevallen openen de familieberichten al met een bijbeltekst of een andere christelijke boodschap, die impliciet of expliciet de hoop op een vredig voortbestaan uitdrukt: “Gij zult wonen in het land dat ik uw vaders gegeven heb” of “Hij zal elke traan uit hun ogen wegwissen en de dood zal er niet meer zijn, noch rouw, noch geschreeuw, noch pijn zal er meer zijn”. Sommige nabestaanden zijn daarbij in hun overlijdensbericht wel erg overtuigd van die zogenoemde theologische onsterfelijkheid: “Als waarachtig christenen beseffen wij dat de dood niet het einde betekent”. Anderen putten er op zijn minst verlichting en bemoediging uit: “Bij ons was je goed, maar bij de Heer ben je beter”³⁴ en “Ro, je bent er niet meer, maar wij zullen je gedenken, soms met een lach, soms met een traan. Gods troost zal ons leed verzachten”.

Er zijn ook legio berichten die geen specifieke religieuze (christelijke) oriëntatie hebben, maar meer in het algemeen naar een spirituele of natuurlijke onsterfelijkheid verwijzen. Deze vorm van onsterfelijkheid, zien we bij Lifton & Olson (1974), maakt overledenen onderdeel van een eeuwig universum of één of andere (natuurlijke) cyclus, bijvoorbeeld: “Met dit bericht maken wij bekend dat [naam] vredig is teruggekeerd naar de bron aller leven” en “We nemen afscheid van het lichamelijke, maar niet van het geestelijke”. Andere onsterfelijkheidconstructies richten zich op persoonlijke immortaliteit door de belofte overledenen in de herinnering levend te houden of te wijzen op een toekomstige ontmoeting of hereniging: “Ik zal [we zullen] je blijven gedenken”, “Rust zacht, lieve Yvonne, ik zal je nog lang tegenkomen” of de veelvoorkomende, wat curieuze groet “Oma, tot wederziens in het graf”.

Voordat de overledene deze laatste rustplaats bereikt, dient er echter nog van alles gedaan te worden. Het doodsbericht in de vorm van de *mofa boskopu* en het familiebericht via radio, krant of internet voorzien ons van ontzettend veel informatie, maar vormen, ná de aankondiging van de dood en de verschillende handelingen aan het sterfbed, in zekere zin nog maar het vertrekpunt in een lange reeks praktijken binnen het Afrikaans-Surinaamse rituele proces rondom dood en rouw. Het nu volgende hoofdstuk brengt ons bij de uiteenlopende voorbereidingen, de achterliggende percepties en doodshoudingen, om dit langdurige proces bevredigend en succesvol te laten verlopen.

³⁴ Op deze frase zijn in het dagelijks taalgebruik allerlei varianten te vinden, die op hun beurt vaak weer samenhangen met de veelvoorkomende verzuchting “de hel is hier” of “hier lijden we”. Regelmatig werd op deze wijze verwezen naar de ellendige, uitzichtloze (economische) situatie waarin niet weinig mensen zich zeiden te bevinden.



Afbeelding 6: 'Heer geef hun het eeuwig leven', aula rk-begraafplaats (Yvon van der Pijl)

RITUELE ORGANISATIE & ZORG

*Te yu dede, yu dede... Te yu gowe, yu gowe*¹

Onmiddellijk na een overlijden starten de voorbereidingen die, in Hertz' en Van Genneps termen, vooral in dienst staan van separatie en het minimaliseren van pollutiegevaar. We hebben in het vorige hoofdstuk gezien dat één van de eerste verrichtingen bestaat uit het verspreiden van het doodsbericht. Deze activiteit heeft niet louter als doel zoveel mogelijk mensen in te lichten, maar vormt ook een eerste aanzet tot scheiding van nabestaanden van de hun omringende gemeenschapsleden. Allereerst worden de dichtstbijzijnde bloedverwanten van de overledene opgetrommeld. Zij zullen het middelpunt van de rituele praktijken vormen en meer dan anderen de liminale status van de overledene delen. Hierna worden middels de *mofo boskopu* overige familieleden, vrienden, burens en wijkgenoten op de hoogte gesteld. Radio en krant zorgen vervolgens voor verdere verspreiding van het droevige nieuws. De uren direct na de dood worden dus *au fond* gebruikt om de gemeenschap van nauwst betrokken nabestaanden of *principal mourners* te identificeren, te verenigen en in zekere zin af te scheiden. Zij zijn degenen die de meest langdurige, soms traumatische en in ieder geval de meest intensieve periode van afscheid en rouw zullen ondergaan (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979).

Veelal komen deze nabestaanden in het huis van de overledene of een naaste familielid bijeen, de *dede oso* (het sterfhuis). In dit hoofdstuk zullen we getuige zijn van de verschillende handelingen, die direct na een overlijden in en om dit sterfhuis worden uitgevoerd. Centraal hierin staan de grote zorg die aan een goed vertrek wordt besteed en de risico's die rituele nalatigheid met zich mee kan brengen. Nabestaanden dienen namelijk te allen tijde te voorkomen dat de (geest van de) overledene blijft hangen rond de plek en de mensen die hem of haar dierbaar zijn: 'Te yu dede, yu dede... te yu gowe, yu gowe', oftewel 'wanneer je dood bent, ben je dood... wanneer je weg bent gegaan, ben je weggegaan. Dat dit vertrek een bijzonder gradueel proces is, hebben we in hoofdstuk 4 aan de hand van het gedachtegoed van Van Gennep en Hertz al kunnen vernemen. Overledenen en nabestaanden kunnen niet zomaar abrupt schei-

¹ Wanneer je dood bent, ben je dood... Wanneer je weg bent gegaan, ben je weggegaan.

den. Waken en vermaken vormen evengoed onderdeel van het rituele proces (*sribineti*), waarbij zowel het zielenheil van de overledene als het welbevinden van de nabestaanden de aandacht opeisen. De vraag hierbij is of het *dodenritueel* langzaam omgevormd is in een soort hedendaagse *rouwtherapie*, of dat beide kwesties van belang blijken en blijven in de doodsattitudes van mijn informanten.

Attitude (Ariès) en vooral transitie (Van Gennep, Hertz) vormen vanaf het moment van samenkomen van de rouwende familieleden in het sterfhuis een belangrijke focus. De nabestaanden zonderen zich in zekere zin af van het alledaagse leven en richten zich op de rituele organisatie en zorg die het sterfgeval in hun midden met zich meebrengt. Op deze plaats zal ik aangeven hoe we door het conceptueel-analytische raamwerk van overgangsrituelen kunnen kijken naar de vele ‘verplichtingen’ die een overlijden oproept en de verschillende fases die overledenen en rouwenden binnen een Afrikaans-Surinaamse context ‘moeten’ doorlopen: *rites de passage Srananfasi* (overgangsrituelen op Surinaamse wijze). De dreiging van zowel fysieke als symbolisch-spirituele besmetting neemt hierbinnen een belangrijke plaats in. We zullen derhalve uitgebreid stilstaan bij de verschillende praktijken rondom lijkverzorging en de omgang met het lichaam van de overledene. Speciale lijkbewassers, de *dinari*, spelen hierbij vaak een grote rol. Ook zij stellen alles in staat om te zorgen dat de overledene zijn of haar aardse bestaan zal verlaten: ‘*Yu no musu kon drai bakal?*’ (‘je moet niet meer terugkomen’). De *dinari* zien zich daarbij geconfronteerd met vele uitdagingen en ontwikkelingen. We zullen zien dat bepaalde moderniseringsprocessen (technologisering in het bijzonder) van grote invloed zijn geweest op hun werkwijze en de doodsattitudes die hiermee verbonden zijn. Dit geldt eveneens voor de voorbereidingen die betrekking hebben op de rituele en financiële organisatie van de uiteindelijke uitvaart van de overledene, waarmee dit hoofdstuk zal afsluiten: ‘het kopen van een lijkpenning’. In dit onderdeel maken we kennis met de rol van zowel ‘traditionele instituties’, te weten begrafenisonderzoekers, als relatieve nieuwkomers op de uitvaartmarkt, namelijk commerciële begrafenisondernemingen. Zij zijn onmisbare schakels in de vele *pre-funeral preparations* (Brana-Shute & Brana-Shute 1979), die tussen alle rouwvisites door plaatsvinden en de betrokkenen ‘klaarmaken’ voor de *dede oso* aan de vooravond van de begrafenis.

Voordat we hiertoe over gaan, verplaatsen we ons eerst naar het sterfhuis waar de familieleden van de overledene zich verzameld hebben en zich de komende tijd zullen ophouden. Het is daarbij gebruikelijk dat de belangrijkste rouwende, zoals de partner van de overledene, niet alleen wordt gelaten totdat de overledene is geïncorporeerd in het hiernamaals of dodenrijk (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 63-64). Ook ‘s avonds en ‘s nachts wordt deze persoon niet alleen gelaten en binnen sommige families is het de regel dat er ook samen wordt geslapen. Dit laatste gebruik wordt wel aangeduid met *sribineti* (letterlijk slaapnacht). Het vormde een terugkerend onderwerp in mijn gesprekken met vooral wat oudere informanten.

Sribineti

“Het gaan slapen bij de overledene, in die *dede oso*, is een oude Creoolse traditie”, gaf bijvoorbeeld de door de wol geveerde *dinari* Harry Kensmil aan:

Als iemand is overleden, dan kan men zeggen: hé we gaan die persoon een beetje versterken, beetje bijstand verlenen. Maar het is ook, als die persoon alleen is, dan komt die geest en die persoon wordt wakker en die geest ligt naast je of zoiets [lacht]. Daarom moet vooral de echtgenoot, echtgenote apart beschermd worden. Dus je hebt mensen die tot steun zijn van de familie als er iemand is komen te overlijden. Dan komen die mensen met hun klein boeltje, hun tasje ofzo. Niet veel mensen, misschien vier, vijf mensen, en die blijven slapen. Ja, dan gaat er een grote mat op de vloer, hebben ze een hoofdkussentje en dan gaat men slapen. Dat kan ik mij nog heel levendig herinneren toen mijn grootmoeder overleed, nou het huis was vol met mensen die zijn komen slapen. Er was een oude vrouw [een vriendin] die mijn grootmoeder had en die heeft dan ook acht dagen bij ons geslapen. Elke dag kwam ze slapen tot de achtste dag.

In het verleden sliep men dan ook daadwerkelijk bij de overledene, zoals ook *frow* Wanda Denz, eveneens *dinari*, zich herinnert:

Je had die families, bijvoorbeeld, als je moeder was overleden, dan had je daar bij die echte Creoolse mensen een *papaya*, *sribipapaya*, dus een vloermat, een slaapmat, die spreidden ze in de kamer. Dan werd het lijk midden in het huis opgebaard en gingen die mensen zitten, zingen en slapen. Het lijk bleef tot de volgende dag. De volgende middag of de volgende morgen gingen ze begraven.

Dit gebeurt tegenwoordig nauwelijks meer, in Paramaribo en omstreken althans, omdat de overledene meestal niet meer thuis wordt opgebaard, wat overigens niet wil zeggen dat de aanwezigheid van de (geest van de) overledene niet langer wordt ervaren. Integendeel, de *sribineti* staat voor sommige nabestaanden nog immer in het teken van de overledene die vóórdat hij of zij vertrekt, vermaakt moet worden. De ‘slaapnacht’ wordt door hen als een vorm van *waken* beschouwd en verwijst naar het gebruik de dode bij te staan in zijn of haar laatste momenten van het aardse bestaan en deze te plezieren of gerust te stellen met zijn of haar lot. Tegelijkertijd (en in toenemende mate) dient de *sribineti* ter bescherming, troost en ondersteuning van de nabestaanden. Met name tijdens de nachtelijke uren – in het vorige hoofdstuk sprak ik al van *yorkayuru* – kunnen zowel de doden als de levenden wel wat extra gezelschap en bijstand gebruiken. Juist dan bevinden zij zich *between two worlds*, zoals Van Genneep 1960 [1908] dat verwoordde, die hachelijke, kwetsbare tussenpositie, waarin betrokkenen extra vatbaar zijn voor spirituele, ‘magische krachten’ en eventuele bezoedeling (Hertz 1960 [1907]; zie ook *e.g.* Douglas 1966: 121, 170-173, 176-179; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 81ff.).² De aandacht *lijkt* hierbij wat te verschuiven van de overledene, die tegenwoordig immers veelal in het mortuarium opgeborgen is, naar de nabestaanden.

² We kennen dit fenomeen natuurlijk ook als de doden-, avond- of gebedswake die onder verschillende benamingen wereldwijd na het overlijden en/of aan de vooravond van de begrafenis plaatsvindt. Veelal hebben we dan te maken met een meer of minder gesyncretiseerde bijeenkomst, waarin christelijke (katholieke) en verscheidene volksreligieuze elementen samenvallen, zoals bijvoorbeeld in het mediterrane Zuid-Europa (zie *e.g.* Danforth 1982; Badone 1989), Latijns-Amerika (zie *e.g.* Leferink 2002: 190ff.) en Ierland (zie *e.g.* Davies 1997: 43; Grainger 1998). Ook Noord- en Midden-Europa, waaronder Nederland, zijn er bekend mee. Het *Funerair Lexicon* (Kok 2000: 75) meldt hierover: “Het waken ’s nachts bij een dode is van voorchristelijke oorsprong en was

Ofschoon het lot van de doden nog vaak genoeg verbonden is met dat van de levenden, benadrukten veel informanten vooral het psychologische, troostende en ook verbindende element van de *sribineti*. Binnen de ‘doodsliteratuur’ zien we eenzelfde tendens. Hoewel Van Gennep zelf nergens beweerde dat de *rites de passage* speciaal bepaalde overgangen voor nabestaanden kunnen vergemakkelijken of verzachten, hebben veel onderzoekers na hem toch vooral de helende, therapeutische mogelijkheid voor (individuele) rouwenden willen benadrukken (e.g. Clark 1982; Kellehear 1991; Walter 1991; Littlewood 1992, 1993).³ De aandacht voor deze heilzame (Durkheimiaanse) waarde van rituelen voor nabestaanden, waar onder meer Kübler-Ross (2000 [1969]) een vurig pleitbezorgster van was, wordt in hoge mate geassocieerd met de (laat)moderne conditie van hedendaagse sterk geïndividualiseerde, gemedicaliseerde en geïnstitutionaliseerde samenlevingen. Binnen deze context zouden rouwende familieleden en vrienden, naast bepaalde experts en *licensed professionals* steeds meer hun stempel zijn gaan drukken op de (rituele) omgang met dood en rouw (zie e.g. Mitford 2000 [1963]; Gorer 1965; Glaser & Strauss 1968; Ariès 1974, 1987 [1977]; Illich 1975; Blauner 1976; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 191ff.; Elias 1984; Hockey 1990; Bauman 1992; Mellor 1993; Littlewood 1993; Seale 1998; Hallam, Hockey & Howarth 1999; Suzuki 2000; Laderman 2003).⁴

Van zielenheil (dodenritueel) naar gedeelde smart (rouwtherapie)

In het vorige hoofdstuk wees ik al op een zekere privatisering van de dood binnen de Afrikaans-Surinaamse context, waarbij nabestaanden in weerwil van de ‘voorgeschreven regels’ meer en meer hun eigen wensen en behoeften kenbaar maken. Deze ontwikkeling impliceert dat bepaalde rituele handelingen niet zozeer (meer) gericht zijn op het zielenheil van de overledene, maar steeds vaker worden ingezet en ervaren als vertroosting en verlichting van het individuele leed – door bijvoorbeeld gedeelde smart van de rouwende levenden. Zo noemde de Creoolse onderwijzeres Carmen Binnendorp de *sribineti* bijzonder waardevol in haar “persoonlijke verwerking”.

In haar relaas over de dood van haar moeder stond ze uitgebreid stil bij de steun die ze ontvangen had van familieleden en vooral het gegeven dat ze zich geen ogenblik alleen gelaten had gevoeld. Vanaf het moment van moeders overlijden waren er slapers over de vloer geweest, hetgeen min of meer culmineerde in de *aitidei*, die een week na de begrafenis aan het

ook de gewoonte onder de Germaanse volkeren van Noord- en Midden-Europa. Na de kerstening bleef het gebruik bestaan en werd er van kerkelijke zijde een andere inhoud aangegeven. Als de vesper had geluid gingen familie en vrienden bij de kist zitten. Er werd eerst gebeden, maar naarmate de nacht verstreek en er meer gegeten en vooral gedronken werd, werd het dikwijls een luidruchtige bijeenkomst. Men zong liederen, deed wilde spelen, vertelde onbetamelijke grappen en danste zelfs om de dode heen. Men wilde de geest van de gestorvene vermaken om hem met zijn lot tevreden te doen zijn”.

³ De antropoloog liet, net als zijn tijdgenoot Hertz, juist op overtuigende wijze zien dat de *rites de passage* zowel rituelen voor de doden als voor de levenden zijn, waarbij ze vaak samenvallen of op bepaalde momenten elkaars pendant vormen (zie e.g. Van Gennep 1960 [1908]: 147).

⁴ Er wordt daarom ook wel het onderscheid gemaakt tussen enerzijds rituelen voor de doden (*doodsrituelen*) en anderzijds rituelen voor de nabestaanden (*rouwrituelen*) (zie e.g. Hoogbergen 1998).

ouderlijk huis werd gehouden. De hele woonkamer stond vol met bedden en banken waarop geslapen kon worden. Drie dagen en twee nachten lang was het sterfhuis gevuld met familieleden, die samen herinneringen ophaalden en *tori* praatten.⁵ Jaren na het overlijden van haar moeder koestert Carmen deze “slaapmarathon”, zoals ze het grappend noemde, als een van haar dierbaarste herinneringen. Het bracht in haar woorden *troustu nanga krakti* (troost en kracht):

Niet alleen het gemis, maar ook de goede dingen van *m’ma* deelden we met elkaar. Mensen konden liggen en slapen en altijd was er wel iemand die voor wat eten zorgde. Ik voelde me getroost. Zonder dat... *mi ati ben sa priti* [letterlijk: zou mijn hart gescheurd zijn].

Hierbij haastte de inmiddels aardig geëmotioneerde Carmen zich te melden dat er niet de minste ‘hokus pokus’ of *bonubonu* (‘tovenarij’, ‘afgoderij’) aan te pas was gekomen. “*Mi e lobi soso a traditie?*” (‘ik houd louter van de traditie’), verklaarde ze nader. Op mijn vraag of er dan geen enkele geste in de richting van de overledene of voorouders was gemaakt, reageerde ze fel en ontkennend. Ze wendde haar hoofd naar het erf van haar burens en siste:

*Den sma disi afkodrei, ma unu? Geen kabratafra, niks! Als je die tafra niet zet, kunnen ze [geesten] ook niet komen vreten. Soso jamiri, mi gudu. Dáár ga je verder mee moeten gaan!*⁶

Het wonderlijke aan Carmens reactie is dat ze een eventueel bestaan van geesten van overledenen, de *yorka* en *kabra*, niet ontkende. Al eerder had ze, ietwat omfloerst, haar angst hiervoor geventileerd. Naar haar mening kon je de goden maar beter niet verzoeken, zoals het gezegde zo gepast uitdrukt. Hoe dol Carmen ook is op de traditie van *dede oso* en *sribineti*, noteerde ik in mijn veldwerkaantekeningen, een *kabratadra* zet ze niet. Het is de kat op het spek binden: “[...] je weet nooit wat je ermee in huis haalt, want naast die *yorka* van die overledene”, wist Carmen me te vertellen, “komen er ook nog anderen en je weet niet wie of wat er gaat komen en wat ze gaan doen”. Waarna ze me vergaste op een gruwelverhaal over een kennis van een kennis die tijdens een nachtelijke rouwvisite in bezit was genomen door een *yorka*, welke hem de nek had ‘geknakt’. “*Fredeman ede no e broko?*” (‘voorkomen is beter dan genezen’), vervolgde ze, want hoewel ze niet wist of ze dit soort verhalen nu werkelijk moest geloven, kon ze het risico toch maar beter vermijden.⁷ Bovendien, voegde ze er welhaast bezwevend aan toe: “*mi na kerki-uma?*” (‘ik ben een vrouw van de kerk’), wat zoveel wilde zeggen dat zij zich sowieso niet inliet met ‘afgodische’ *kulturisasi* (cf. Van der Pijl 2003: 109-110). Vreemdgenoeg leken het altijd de burens te zijn die dat deden...

⁵ Het is overigens nogal opmerkelijk dat deze *aitidei* zo langgerekt was. Overgangsrituelen blijken hedentendage niet alleen in toenemende mate ‘samengedrukt’ te worden, zoals Suzuki (2000: 91) opmerkte, maar soms ook ‘uitgerekt’.

⁶ Vrij vertaald: “Deze mensen zijn heidens, maar wij? Geen ‘offertafel voor de voorouders’, niks! Als je die tafel niet zet, kunnen ze [geesten] ook niet komen vreten [langskomen en voor narigheid zorgen]. Alleen maar familie, schatje. Daar zul je het mee moeten doen!”

⁷ De *odo Fredeman ede no e broko* werd ook wel vertaald met ‘beter een levende lafaard dan een dode held’.

We zullen nog op vele manieren en momenten vergelijkbare ambigue attitudes rondom de dood tegenkomen. Soms bleken mensen iets anders te doen dan ze zeiden of vertoonden ze geen vermijdend gedrag, zoals Carmen, maar etaleerden ze juist een soort baat-het-niet-dan-schaadt-het-niet houding. In andere gevallen stond ‘tante’ vooral op het uitvoeren van bepaalde rituele handelingen en voelden betrokkenen zich min of meer ‘gedwongen’ te participeren. Ook onder het mom van ‘traditie’ of ‘gezelligheid’ wilden zelfbenoemde *kerkisma* (‘kerkmensen’) en anderen nogal eens intenties of motieven verdoezelen.⁸ Tenslotte bleken retorisch begaafden en zekere experts het talent of de behoefte te hebben om bepaalde *kulturu*-elementen te psychologiseren of therapeutiseren.⁹ Let wel, in deze observatie schuilt geen waardeoordeel, evenmin twijfel ik aan de troostrijke kracht die bijvoorbeeld Carmen putte uit de familiesteun samengebald in de *sribineti*. Ik wil vooral aangeven dat de waargenomen verschuiving van overledene naar nabestaanden en hun individuele bekommernissen of psychologisch leed bij nader inzien niet totaal los hoeft te staan van bijvoorbeeld de angst voor de spirituele (en fysieke) aanwezigheid, zelfs dreiging die van de doden kan uitgaan wanneer zij zich, *sámen* met de rouwenden, *betwixt and between* (Turner 1969) tussen twee werelden bevinden.

Integendeel, hoewel de tand des tijds doodsattitudes en de daarmee gepaard gaande rituelen niet onberoerd laat, zoals de historicus Philippe Ariès (1974, 1987 [1977]) zo treffend heeft laten zien, blijft het nauwe verband tussen de toestand van (het lichaam van) de overledene, het lot van zijn of haar ziel of geest en dat van de nabestaanden op een of andere wijze bestaan. De inleidende titel ‘*Te yu dede, yu dede... Te yu gowe, yu gowe*’, geeft dan ook aan dat de overledenen dienen te vertrekken, maar ontkent allerm minst de voortdurende connecties tussen de doden en de levenden (*cf.* Helman 1977: 276). Sterker nog, in een goed vertrek van de overledene vindt de rouwende nabestaande een zekere troost of aanvaarding. Welbeschouwd is rouw, zo leerde Hertz (1960 [1907]: 51) ons al, niets meer of minder dan: “[...] the direct consequence in the living of the actual state of the dead”. En ook Van Gennep (1960 [1908]: 147) toonde hoe de plaats van de dode wordt weerspiegeld in de toestand van de levenden.¹⁰

Op vergelijkbare doch geactualiseerde wijze – overgangsrituelen op z’n Surinaams – wil ik laten zien hoe en waarom verschillende actoren (levenden en doden) en entiteiten (lichaam, ziel en geest) uit mijn onderzoek zich tot elkaar verhouden, teneinde invulling te geven aan de breedgedragen opvatting dat de dood méér is dan louter een biologisch gegeven of een natuurlijke realiteit. In navolging van Hertz en Van Gennep zullen we zien dat de dood (het lijk)

⁸ ‘Geen *sribineti*?’ hoorde ik eens een teleurgestelde oma vragen tegen sluiting van een *dede oso*. ‘Maar laten we ’t gezellig doen’, drong ze aan, toen niemand er echt oren naar leek te hebben. Later vertelde ze me dat ze zich grote zorgen had gemaakt om haar dochter, de weduwe, die zonder wakende (‘slapende’) *bigisma* wel eens onverwacht bezoek zou kunnen krijgen van haar overleden echtgenoot.

⁹ Zo werden dwalende *yorka* of zoiets als *kunu* (‘eeuwige vloek’) wel verbonden aan wetenswaardigheden uit de regressietherapie, en doken er regelmatig leentermen uit het hindoeïsme en boedisme op in de zelfduiding van rouwenden en nabestaanden.

¹⁰ Dit is geenszins een ‘achterhaalde’ observatie of een relict uit de ‘klassieke antropologie’, zoals bijvoorbeeld de studies van Danforth (1982), Conklin (1995) en Suzuki (2000) tonen.

sociale en morele verplichtingen met zich meebrengt die tot uitdrukking worden gebracht door cultureel bepaalde overgangsrutuelen.¹¹ Centraal hierbinnen staan het verband tussen de bestemming van de levenden en de doden, de dreiging van besmetting, en (hieraan gerelateerd) het langdurige, procesmatige en transitionele karakter van de dood.

Rites de passage Srananfasí¹²

Zowel Hertz als Van Gennep, en in navolging van hen vele anderen (zie *e.g.* Douglas 1966: 121, 170-173, 176-179; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 81*ff.*), staan uitvoerig stil bij de handelingen en rituelen die gericht zijn op het beteugelen van verschillende besmettingsgevaaren. Deze blijken zich vooral in overgangssituaties overduidelijk te manifesteren. Van Gennep wijst ons op het, zijns inziens, algemene sociologische principe dat hieraan ten grondslag ligt. Hij zag, in de woorden van Mary Douglas (1966: 96), de samenleving namelijk als:

[A] house with rooms and corridors in which passage from one to another is dangerous. Danger lies in transitional states, simply because transition is neither one state nor the next, it is undefinable. The person who must pass from one to another is himself in danger and emanates danger to others. The danger is controlled by ritual which precisely separates him from his old status, segregates him for a time and then publicly declares his entry to his new status.

Zijn universele pretenties schuilen in de observatie dat deze ‘conditie’ voor iedereen in alle samenlevingen geldt en betrekking heeft op de verschillende levensfasen (of crises) die een persoon doormaakt, zoals geboorte, puberteit, huwelijk en de dood: “The life of an individual in any society is a series of passages from one age to another and from one occupation to another”, aldus Van Gennep (1960 [1909]: 2-3, mijn cursivering).¹³

Binnen de Afrikaans-Surinaamse *kulturu*-context zijn het evenwel de transitie momenten rondom overlijden, begraven en rouw, die de sterkste dreiging van pollutie oproepen en derhalve gepaard gaan met grote rituele aandacht. Net zoals we in Hertz’ klassieke analyse van de doodsrituelen van de Dayak in het Indonesische Kalimantan (het vroegere Borneo) kunnen zien, verblijft de geest van de overledene (de *yorka*) nog enige tijd in de nabijheid van het lichaam. En zolang deze *yorka* nog geen definitieve rustplaats heeft gevonden, vormt hij of zij vaak een object van zorg en angst. De overledene hoort namelijk niet meer bij de levenden, maar heeft ook nog niet het land der doden betreden. Hij of zij dwaalt als het ware rond en beschikt in deze liminale positie over ‘magische’ of op zijn minst gevaarlijke ‘krachten’. Een

¹¹ Met name Hertz presenteerde in zijn tijd een belangwekkende zienswijze op het lichaam, die door latere generaties met het begrip *embodiment* benoemd zou worden (*cf.* Davies 2000: 97).

¹² Overgangsrutuelen op Surinaamse wijze.

¹³ De inleider van Van Genneps publicatie uit 1960, Solon T. Kimball, vermeldt bovendien dat de behoefte aan geritualiseerde uitingen van de overgang van de ene naar de andere status geenszins is afgenomen in een geseculariseerde urbane wereld. Ik sluit me graag aan bij deze observatie, die de reikwijdte en actualiteit van het denken van Van Gennep toont – óók in hedendaagse laatmoderne, gemondialiseerde samenlevingen, zoals ik met mijn eigen studie wil aantonen.

ronddolende *yorka*, is de overtuiging, kan alles en iedereen in zijn of haar nabijheid bezoedelen en kwaad berokkenen. Zeker in het geval van een ‘slechte’ of ‘onnatuurlijke’ dood kan een overledene afgunstig of kwaadwillend te werk gaan en op zijn minst niet erg bereid zijn te vertrekken. Net als zijn of haar nabestaanden verkeert de overledene in een onzekere ‘tussenperiode’: ze zijn (worden) afgescheiden van de rest van de samenleving, maar vormen er tegelijkertijd nog onderdeel van, ze staan min of meer los van hun ‘oude’, vertrouwde wereld, status of positie, maar hebben nog geen ‘nieuwe’ gevonden.

We hebben reeds gezien dat de rouwende familieleden zich na het doodsbericht min of meer afzonderen en groeperen in of nabij het sterfhuis van de overledene. Zij zullen zich nog verder isoleren van de hun omringende gemeenschap door onder meer het dragen van speciale rouwkleding en het in acht nemen van bepaalde taboes. Ook de overledene zal langzaam losgemaakt (moeten) worden van zijn of haar vertrouwde omgeving. Eén van de eerste pogingen hiertoe vinden we in het gebruik om direct na iemands overlijden spiegels, soms ook schilderijen, afbeeldingen en foto’s om te keren of met een (wit) laken te bedekken (zie ook Tjon A Ten 1998: 23; Stephen 2002b: 14). Hiermee wordt voorkomen dat de overledene zichzelf nog kan zien en zal weigeren het huis te verlaten (cf. Van Gennep 1960 [1908]: 153ff; Bendann 1930: 57-71; Blauner 1976: 40). De handeling sluit aan bij de titelboodschap van de inleidende paragraaf: ‘*Te yu dede, yu dede... Te yu gowe, yu gowe*’. Wanneer je dood bent, zul je ook echt moeten gaan. Het verzoek zal later in het rituele proces nog extra kracht worden bijgezet door de *dinari*, die dit soort uitdrukkingen regelmatig in de mond nemen. Op deze plaats en op dit moment hebben we te maken met een eerste aandringen op vertrek, een voorzichtig trachten de overledene, in het bijzonder zijn of haar *yorka*, te scheiden van de levenden, want zo liet een informant me weten: “je moet alles doen om te vermijden dat mensen geconfronteerd worden met die geest, anders blijft hij hangen”.

Ont-bechting

De noodzaak om de overledene te scheiden van de levenden is duidelijk verbonden met de eerder genoemde zekere angst voor de ‘spirituele krachten’ van de *yorka*, zoals bovenstaande informant me verder uitlegde:

Zodra de persoon is overleden moeten alle spiegels bedekt worden [...] Dat heeft te maken met het geloof dat de geest nog ronddwaalt en als de spiegel niet bedekt is, zouden mensen de geest, die *yorka*, nog in de spiegel kunnen zien [...] In oude Creoolse families... in het huis, het erf waar die persoon was overleden moest je oppassen. Als mensen naar het toilet wilden, dat meestal achter op het erf was, gingen ze ook nooit alleen, móchten niet alleen gaan. Ze moesten altijd begeleid worden, iemand moest meegaan en mensen moesten ook praten met elkaar. Als ze bijvoorbeeld in, wat we dan privaat noemen, moesten en de deur openmaakten, moesten ze kloppen op die deur en een beetje zogenaamd tot die begeleider praatten, maar eigenlijk om de geest te zeggen: kun je nou eventjes ruimte maken, ik moet gebruik maken van het toilet.

Net als de eerder opgevoerde *frow* Wanda Denz spreekt deze informant over ‘echte’ oude Creoolse families en dito gebruiken, waarmee hij aan wil geven dat de zaken er hedentendage wat anders aan toegaan:

Tegenwoordig doen we dat nauwelijks meer. Ik ben bij iemand geweest en dat was iemand die echt spiegels dichtmaakte, maar die had binnenshuis een stukje wand met een spiegel en die stond tijdens de *dede oso* gewoon open. Maar die mensen waren vroeger [spreekt met paniekerige stem]: nee, je moet die spiegel direct dichtdoen, want je gaat die geest zien in de spiegel [lacht...]. Ook dat slijt. Spiegels, schilderijen, alles waarin gespiegeld kan worden... ze gaan nog, bij traditionele mensen van plantages, Para, Coronie, gaan nog afgedekt worden met een wit kleed. De overledene mag niet komen kijken in een spiegell

De talloze sterfhuizen die ik bezocht heb, vertoonden inderdaad een verschillend beeld. In een paar gevallen zag ik afgedekte spiegels en omgedraaide fotolijsten. Eén keer betrof het een *dede oso* te Onverwacht, Para. In Paramaribo zelf ging het verscheidene malen om rouwende families van Paraanse of Coroniaanse komaf of betrof het een Matawai-sterfhuis, waarin alles wat kon spiegelen was bedekt. Tweemaal woonde ik een rouwbijeenkomst bij van zogenoemde stadscreolen, die spiegels en schilderijen hadden omgekeerd. Vaker echter was er niets gedraaid of afgedekt en werd er een beetje lacherig gereageerd op mijn vraag of er geen spiegels moesten worden omgedraaid. Veelal werd me te kennen gegeven dat deze ‘oude traditie’ of dit soort ‘bijgeloof’ niet gepast was in een ‘stichtelijk huis’.

Andere, minder waarneembare, gebruiken worden vaak nog wel in acht genomen. Zo bemerkte ik na enig ‘speur- en doorvraagwerk’, dat nabestaanden na een overlijden onmiddellijk het beddengoed van de overledene afhaken, zijn of haar kleding wegstoppen en de lakens, slopen en kledingstukken besprenkelen met Palm.¹⁴ De uitleg hierbij was dat men wilde voorkomen dat de overledene zich nog langer zou hechten aan zijn of haar ‘aardse goederen’ en reden zou zien te blijven ‘hangen’ in het sterfhuis. Om de overledene verder niet te beletten in zijn of haar bewegingsvrijheid en de mogelijkheid om te vertrekken, opent men alle deuren en ramen. Deze worden vaak niet eerder gesloten dan na de beëindiging van de *aitidei*-ceremonie, acht dagen na de begrafenis (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 65).

Een van de meest voorkomende en zichtbare handelingen bestaat uit het branden van een witte kaars, die direct ontstoken wordt na iemands overlijden. De kaars blijft vaak tot en met de *aitidei*-bijeenkomst flakkeren. Meestal staat deze tezamen met een glas water en soms een bijbel op een wit gedekt tafeltje binnenshuis (en soms ook wel buiten op het erf van het sterfhuis). Zowel kaarsen als water worden gezien als verbindingsmiddel met de bovennatuurlijke ‘geestenwereld’, waarmee contact niet zonder gevaar is, maar desalniettemin op bepaalde momenten wenselijk kan zijn. Veelal wordt er ook een christelijke invulling gegeven aan de symboliek van kaarslicht en water, waardoor dit gebruik niet per definitie die vermaledijde, soms zo gevreesde *kulturu*-connotatie hoeft te hebben. Het zetten van kaarsen bleek, ongeacht de specifieke invulling, een belangrijke handeling te zijn in de eerste bekommernissen na een overlijden. Ik heb dit niet alleen in vele *dede oso* kunnen waarnemen, maar ook uit de vaak bijzonder geëmotioneerde ‘thanatografieën’ mogen optekenen.¹⁵ Voor de bejaarde *frow* Sleur

¹⁴ Palm is de merknaam van suikerrietrum met een enorm alcoholpercentage. Het sterke goedje wordt ook wel *dran* (*daan*) of *sopi* genoemd en, net als jenever, vaak gebruikt voor rituele doeleinden en plengoffers.

¹⁵ Een van mijn onderzoeksactiviteiten bestond uit het optekenen van herinneringen en belevingen van nabestaanden omtrent het overlijden van een dierbaar familielid, geliefde of vriend. Ik liet ze daartoe hun levensgeschiedenis vertellen met een sterke nadruk op de gebeurtenissen en emoties ten aanzien van het betreffende

was het zetten van de kaars letterlijk en figuurlijk een lichtpuntje in de momenten van verslagenheid na het overlijden van haar man, die ondanks zijn hoge leeftijd toch nog onverwacht het leven liet. Tijdens ons gesprek hierover beleeft ze dit dramatisch voorval met veel expressie opnieuw. Rustig zet ze haar verhaal in:

Mijn man is eenentachtig jaar [oud] gestorven, ik weet niet eens de dag wanneer hij gestorven is. We zaten naar de tv te kijken [...] Hij zei ik ga even urineren, ik kom... Ik hoorde iets vallen, ik ging kijken wat daar is gevallen [kijkt verschrikt] en daar lag hij [schreeuwt] hij was dóóóóóóóó! De burens hebben de dokter gebeld, maar hij was dóóóóóóóó. [Weer rustig en bedrukt] Ik zat daar, ik kon niets praten, ik kon niet schreeuwen, ik heb niet gehuild, ik zat maar. [Gezicht betreft nu helemaal] De mensen zijn gekomen, beneden zat vol met mensen, mannen, vrouwen, ik zat maar [...] Dat kind van hier [haar dochter], ik heb er niet eens aan gedacht haar te bellen... Ze vroegen mevrouw, oma, waar moeten we hem [haar man] zetten? Zet hem maar op bed... Zij hebben alles gedaan [leeft op] alles, alles, alles, ze hebben hem op bed gelegd [oogopslag, gezicht klaart helemaal op] én kaarsen gezet... Ja, dat was goed. *Bun*, ik wist hij was weg, maar hij was er! Toen zijn we die dingetjes gaan regelen.

Dingetjes regelen

Wanneer de nabestaanden bij elkaar gekomen zijn en de eerste spirituele zorg verricht is, kan er een aanvang gemaakt worden met de verdere rituele organisatie. “Dingetjes regelen”, zoals *from* Sleur het ogenschijnlijk nonchalant noemde. Brana-Shute & Brana-Shute (1979) spreken iets formeler over de *ritual planning*, waarbinnen uiteenlopende religieus-spirituele, sociale, psychologische, financiële en formele (seculier-bureaucratische) componenten onderscheiden kunnen worden. Allereerst dienen belangrijke data gezet te worden, waarvan die van de uiteindelijke begrafenis een van de meest bepalende is. Hieromheen worden vervolgens alle andere belangrijke ceremonies en rouwbijeenkomsten georganiseerd, zoals de *dede oso* aan de vooravond van het begraven en de *aitidei* (acht dagen na de begrafenis). Verder dienen de nabestaanden zich te hullen in passende *lowkerosi* (rouwkleding).

Middels hun specifieke rouwkleding (en soms haardracht) maken de nabestaanden hun rol en (tijdelijke) identiteit als rouwende kenbaar aan hun sociale omgeving. Tegelijkertijd weerspiegelt de *lowkerosi*, in het bijzonder de kleurensymboliek, de status van de overledene en de positie van de rouwende verwanten in het rituele proces (cf. Van Gennep 1960 [1908]: 164, 166ff.; Malinowski 1992 [1925]: 48-49; Leach 1958; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 62-63). Afrikaans-Surinaamse rouwkleding valt grofweg te onderscheiden in kleding vóór, tijdens en ná de begrafenis (cf. Stephen 2002b: 29-30), waarbij verschillende kleuren aangeven hoe ‘zwaar’ of ‘streng’ de rouw is, in welke fase van rouw men verkeert en wanneer de officiële rouwperiode is afgesloten.¹⁶ Gekerstende Creolen en *Busnenge* startten de eerste periode van rouw ‘traditioneel’ gezien in witte kleding, hoewel het ‘modieuze’ zwart steeds meer terrein wint. Ik zal op verschillende momenten, met name in de hoofdstukken 11 en 12, nog uitvoe-

sterfgeval. Dit noemde ik aanvankelijk ‘sterfbiografieën’. Ondanks de door mij gekoesterde samenstelling dood-leven (sterf-bio) in het woord, leek het me later geen juist gekozen term, daar de gesprekken zich niet zózeer richtten op een beschrijving en beleving van iemands leven, maar van iemands sterven. Vandaar dat ik de term ‘thanatografie’ heb bedacht.

¹⁶ De kleuren wit, zwart en rood spelen hierbinnen een belangrijke rol. Zij hebben volgens sommige auteurs een universeel karakter binnen de rouwkleurensymboliek (zie e.g. Turner 1967: 89; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 62).

rig stilstaan bij de functie, (kleuren)symboliek en trendgevoeligheid van rouwkleding en accessoires. Alhier kunnen we in ieder geval stellen dat met het bepalen van de belangrijke ceremonies en het letterlijk tonen van de dood door speciale kleding de rouwperiode ‘formeel’ is aangevangen.

Alle rituele handelingen die vanaf dit moment plaatsvinden, hebben als doel de *passage* van zowel de dode als de levenden te begeleiden. Hoewel volgens Van Gennep in de overgang van leven naar dood vooral de separatierituelen een belangrijke rol spelen, wil ik op deze plek kort stil staan bij zijn complete ‘model’ van *rites de passage* alsmede Hertz’ drieledige benadering van doodsrituelen.¹⁷ Zowel de doden als de levenden worden namelijk niet alleen losgemaakt van hun ‘oude’ wereld en status of de ‘normale structuur’, ze dienen na verloop van tijd ook weer een ‘nieuwe’ plek en identiteit te vinden of terug te keren naar de ‘orde van alledag’. Juist in deze ‘reis’ naar een ‘nieuwe bestemming’ of de terugkeer naar de ‘normale structuur’ zien we de sterke lotsverbondenheid tussen overledene en nabestaanden.

Hertz

In Hertz’ analyse vinden we dit verband vooral duidelijk tussen de toestand van het lichaam en de ziel van de overledene enerzijds en de rouwende nabestaanden anderzijds. De antropoloog kent daarbij een grote betekenis toe aan het ontbindingsproces van het lijk. In de eerste fase na het overlijden, de intermediaire periode, krijgt het ‘verse’ lijk van de overledene een tijdelijke rustplaats. De geest of ziel van de overledene verblijft dan nog in de nabijheid van het lichaam en de rouwende nabestaanden verkeren, net als de overledene, in een ‘tussenperiode’. Ze zijn in zekere zin afgezonderd van de rest van de samenleving of gemeenschap, waarbij het lijk, zolang het nog niet zijn definitieve rustplaats heeft gevonden, object van grote aandacht, zorg en niet zelden angst is. Het kan immers middels zijn ronddwalende ziel alles en iedereen in zijn nabijheid ‘besmetten’ en onheil aanrichten. Om problemen te voorkomen en de overledene gunstig te stemmen wordt deze onder meer verzorgd door voedseloffers. Tijdens deze intermediaire periode kunnen rouwende nabestaanden niet zonder meer deelnemen aan het dagelijks leven en onderscheiden zij zich onder andere door de rouwkleding die ze dragen. Deze uitsluiting geldt overigens niet voor iedere nabestaande in gelijke mate, vooral de echtgenote en naaste vrouwelijke verwanten van de overledene zijn onderhavig aan allerlei taboes, hetgeen we ook in de Afrikaans-Surinaamse context zien. Daarnaast wordt niet elke overledene op dezelfde wijze behandeld. Hoe hoger iemands positie en status, hoe uitgebreider de liminale periode. En hoe langer deze periode duurt, des te groter de taboes en de geva-

¹⁷ Van Genneps nadruk op separatierituelen is waarschijnlijk terug te voeren op zijn wat eenzijdige aandacht voor begrafenissen en begrafenisrituelen in zijn beschouwing van de overgang leven-dood (zie Van Gennep 1960 [1908]: 11; 146-166). Deze rituelen staan inderdaad een duidelijke scheiding van de levenden en de doden voor, hoewel ze in andere gevallen net zo goed, zoals Hertz laat zien, tot de zogenoemde incorporatierituelen gerekend kunnen worden. Zeker in het geval van *secondary burial* of herbegravenissen zijn de hierbij uitgevoerde rituelen zowel in termen van separatie als incorporatie te begrijpen.

ren vaak zijn, wat vervolgens ook de ‘lijdensweg’ van de rouwende familie ingrijpender kan maken.¹⁸

De tweede en tevens laatste fase vangt aan wanneer het lijk van de overledene geheel vergaan is, althans het vlees van de botten weggerot is, de ziel zich losgemaakt heeft, en de nabestaanden aan hun verplichtingen hebben voldaan. Op dat moment is de tijd rijp voor de belangrijkste en finale ceremonie, te weten de definitieve begrafenis of *secondary burial*. Deze uiteindelijke begrafenis, waarbij de beenderen worden gewassen, verpakt en bijgezet in hun laatste rustplaats, is een collectieve gebeurtenis. De gemeenschap neemt afscheid van de overledene, die zich verenigt met de voorouders. Pas als de resten van de dode bij die van zijn voorouders zijn gevoegd, wordt de ziel waardig bevonden toe te treden tot het rijk der doden. Vanaf dat moment is het stoffelijk overschot niet langer object van afkeer of angst en kunnen bepaalde handelingen worden uitgevoerd die de verwanten ritueel zuiveren. Ook zij maken zich los uit hun liminale toestand en herstellen hun positie binnen de gemeenschap, wat we heel duidelijk zullen zien bij verschillende Afrikaans-Surinaamse afsluitingsceremonies, zoals bijvoorbeeld de *wasi prati*, *puru blaka* of *limba uvii* uit hoofdstuk 12.

Symbolisch gesproken vervalt het ‘oude’ lichaam, volgens Hertz’ interpretatie, tot een ‘nieuw’ (het skelet), waarmee de overledene het dodenrijk kan binnengaan. Deze ontbinding – of beter gezegd zuivering – heeft daardoor niet alleen een materiële component, maar ook een spirituele betekenis. Tijdens het uiteenvallen van het lichaam, maakt ook de ziel zich ervan los wat geen destructie betekent, maar een initiatie, waardoor de overledene de overgang maakt naar een ander bestaan. Het definitieve begrafenisritueel impliceert dan niet zozeer separatie, maar incorporatie en wel op driedledige wijze: het biedt vrede aan de ziel, toegang tot het land der doden of voorouders en het bevrijdt de nabestaanden van hun rouwverplichtingen. Deze laatsten ontvangen, door bijvoorbeeld het verwisselen van hun rouwkleding voor andere kleding, in zekere zin ook een ‘nieuw lichaam’, waarmee de rouwperiode is afgesloten. Het ontbindingsproces *an sich* speelt niet of nauwelijks een rol binnen Afrikaans-Surinaamse overgangsrituelen, maar de wijze waarop Hertz’ *dramatis personae* – het lichaam, de ziel van de overledene en de rouwende nabestaanden (Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 79-85) – zich tot elkaar verhouden, vertoont veel overeenkomsten met de manier waarop in mijn onderzoekscontext het lijk van de overledene, zijn *kra* of *yorka* en de nabestaanden met elkaar verbonden zijn.¹⁹

¹⁸ Zo wordt voor een clanhoofd of anderszins respectabel persoon, zoals bijvoorbeeld de *gaama* van de Surinaamse Bosnegers (zie *e.g.* Scholtens *et al.* 1992), alles uit de kast getrokken, terwijl bijvoorbeeld kinderen – als niet geïnitieerden – zonder al te veel plichtplegingen hun laatste rustplaats vinden. Soms wordt de liminale periode van de ziel een permanente toestand, dit is het geval bij dood onder ‘verdachte omstandigheden’, zoals kraamsterfte en overlijden door blikseminslag of zelfmoord, de zogenoemde slechte dood. Zulke zielen betreden soms nooit het dodenrijk en zijn gedoemd eeuwig rond te spoken.

¹⁹ Het belang dat de Dayak aan het ontbindingsproces, *the flesh and bones*, hechten, is overigens verre van exceptioneel. In uiteenlopende samenlevingen, zoals de Kantonese (zie *e.g.* Watson 1999 [1982]) en de Madagassische (zie *e.g.* Bloch 1971), vinden we in de (her)begrafenisrituelen een zekere preoccupatie met het vlees en de beenderen van het lijk terug. Dichterbij huis kennen we de ruraal Griekse opgravingrituelen, waarbij na verloop van tijd de botten en schedel van een overledene worden opgedolven en bijgezet in het plaatselijke knekelhuis (zie

Van Gennep

Aan de lotsverbondenheid tussen levenden en doden kunnen we eenvoudig Van Genneps benadering van gefaseerde transitie koppelen. Ook de door hem beschreven overgangsrituelen vinden in zekere zin plaats in een symbolisch domein en worden gekenmerkt door de drie reeds eerder genoemde fasen aan het einde van hoofdstuk 4: separatie van de vorige staat (in tijd, ruimte en/of status), een liminale overgangsfase, en tenslotte incorporatie in een getransformeerde conditie.²⁰ De overgangsfase vergelijkt de antropoloog met het oversteken van een drempel, waaraan hij de al veelgebruikte term liminaal ontleent (van het Latijnse *limen* wat drempel betekent). Het is deze symbolische drempel waarop belangrijke veranderingen worden ondergaan.²¹ De preliminale fase, die hieraan noodzakelijkerwijs voorafgaat, kenmerkt zich bij een overlijden door verschillende separatierituelen. Zonder een goede uitvoering van deze rituelen, die dus zowel het lichaam van de overledene als de nabestaanden afscheiden of isoleren, kan de volgende fase niet worden ingezet. Tijdens deze tweede, liminale fase vindt vervolgens een aantal belangrijke transitierituelen plaats. Vooral deze periode kent, zo zagen we al in Hertz' analyse, een hoge mate van ambiguïteit, zelfs dreiging, en wordt uiteindelijk beëindigd door middel van postliminale incorporatierituelen, die zowel de definitieve overgang van de (ziel of geest van de) overledene naar het dodenrijk of hiernamaals als de terugkeer van de nabestaanden naar de dagelijkse realiteit van de samenleving markeren.

Hoewel de verschillende rituelen geen heldere chronologie kennen en niet altijd even gemakkelijk van elkaar te onderscheiden zijn, vormen Van Genneps model samen met Hertz' bevindingen en de meer recente toepassingen hiervan desalniettemin een mooi analytisch-conceptueel instrument in de beschrijving en duiding van 'lot en zielenheil' van zowel de overledenen als nabestaanden uit mijn onderzoek. Laten we daarom nu vervolgen met de rituele handelingen die gericht zijn op separatie, de eerste belangrijke fase, en het terugdringen of beteugelen van de gevaren die gepaard gaan met de (daaropvolgende) toestand van liminaliteit.

Danforth 1982). Europa wemelt sowieso van dit soort ossuaria. Vooral in de Middeleeuwen werd op het behoud van de beenderen hoge prijs gesteld (zie *e.g.* Kok 2000: 144, 201).

²⁰ Het hier genoemde symbolische domein is vergelijkbaar met dat wat Durkheim (1912) sacrale dimensie of tijd noemde. Deze dimensie verliest zijn betekenis overigens niet in een (vermeende) gesecculariseerde wereld, gezien ook daarin nog steeds behoefte bestaat aan (collectieve) 'religieuze' en geritualiseerde uitingen. Dit laatste zag Durkheim zelf al in. Hij noemde onder meer nationalisme (de sentimenten en symbolen daaromheen) als mogelijke 'vervanger' van religie.

²¹ Dit wordt vaak als de werkelijke overgangsfase beschouwd (zie ook Douglas 1966: 114; Turner 1995 [1969]: 94ff). We moeten hierbij echter wel onthouden dat de drempel maar een deel van de deurpost (en het huis) is en dat er vóór en ná de overgang ook allerlei rituelen plaatsvinden. Van Gennep maakt naast bovengenoemd onderscheid daarom ook nog een andere driedeling, namelijk die van de preliminaliteit, liminaliteit en postliminaliteit (Van Gennep 1960 [1908]: 20-21, 25). Deze terminologie valt samen met het onderscheid separatie, liminale transitiefase en incorporatie, en ik gebruik ze derhalve, net als andere auteurs door elkaar heen.

Yu no musu kon drai baka!

“*Yu no musu kon drai baka!*” (“Je moet niet meer terugkomen!”) spreekt *s’sa* (zuster) Josephine het lijk, dat in een laken gerold ligt opgebaard, welhaast bestraffend toe. We bevinden ons in het mortuarium van het Academisch Ziekenhuis, AZ in de volksmond, het grootste ‘lijkenhuis’ van Paramaribo, alwaar *s’sa* Josephine druk in de weer is met een ‘onwillige’ overledene. De zuster is ijlings opgetrommeld door de familie Draaibaar, die enkele uren eerder het levenloze lichaam van ‘opaatje’ in zijn kleine erfwoning te Frimangron aantrof. Ondanks zijn ruim zeventig jaren, kwam zijn overlijden toch nog onverwacht. De *mofo boskopu* heeft op volle toeren gedraaid, waardoor een groot deel van de nabestaanden, vooral kinderen en kleinkinderen, snel bijeen is gebracht. Zo ook *s’sa* Josephine die zich, nadat een arts de dood officieel heeft vastgesteld, zal ontfermen over het lichaam van de overledene. Josephine is een *birtisma*, iemand uit de buurt, en verstaat het werk van afleggen als geen ander. Ze is lid geweest van verscheidene lijkbewassersverenigingen, maar op het moment van dit sterfgeval al enige tijd *dinari* ‘in ruste’. “*Mi kon owru kba fu a wroko*” (“ik ben te oud voor het werk nu”), had ze me eerder in een interview te kennen gegeven. Voor noodgevallen en goede bekenden maakt ze echter een uitzondering. Dus is ze na een alarmerend telefoontje van een onthand familielid met wat eerste benodigdheden naar het sterfhuis gesneld. Het doel van haar komst is twee- of eigenlijk drieledig: ze zal, samen met enkele andere *dinari*, zowel de fysieke als spirituele verzorging van de overledene voor haar rekening nemen, en (later) de nabestaanden ritueel begeleiden in de eerste fase van separatie.

Op een wat abstracter niveau heb ik al veelvuldig stilgestaan bij de spirituele dreiging en mogelijk ‘magische krachten’, die uit kunnen gaan van de ziel of geest van een pas gestorvene. Zuster Josephine is zich van dit pollutiegevaar, zoals we dat in antropologisch jargon noemen, maar al te zeer bewust. Haar zorg is echter niet louter gericht op het beteugelen van mogelijke spirituele bezoedeling. Naast deze dreiging is er namelijk ook gewoonweg het gevaar van fysieke of natuurlijke verontreiniging, dat het ontbindingsproces van een lijk nu eenmaal met zich meebrengt. Het lichaam moet daarom gewassen, geprepareerd, geconserveerd en, ten slotte, op één of andere manier verwijderd worden (waarnaar het Engelse *disposal* zo prachtig verwijst). In veel gemeenschappen heeft dit laatste aspect een veel grotere prioriteit dan een of andere spirituele preoccupatie met het lichaam van de overledene. Met name in zogenoemde westerse samenlevingen wordt het gevaar of de afkeer van overledenen hoofdzakelijk gebaseerd op medisch-biologische opvattingen over hygiëne en de fysieke facetten van het ontbindingsproces van het lijk (zie *e.g.* Douglas 1966: 7; Hallam, Hockey & Howarth 1999: 126-131; Hallam & Hockey 2001: 132). Als we het controversiële boek *The American Way of Death* van Jessica Mitford (2000 [1963]: 43-44) mogen geloven, zijn Amerikanen zelfs zo ge-

obsedeerd geraakt door de mythe van hygiëne, dat alle lijken zonder uitzondering routinematig worden gebalsemd, wat de begrafenisondernemer overigens een mooie duit oplevert.²²

Besmetting & bescherming

Binnen de Afrikaans-Surinaamse context spelen vaak beide vormen van verontreiniging en bescherming een rol in de omgang met het lichaam, de lijkbezorging en de uitvoering van verschillende overgangsrituelen. Een en ander verklaart het langdurige proces waarmee de overgang van leven naar dood gepaard gaat. Het staat bovendien garant voor een bijzonder gemêleerde groep experts, die komt opdraven wanneer iemand overleden is. De commerciële begrafenisondernemer, gaan we nog zien, neemt daarbij een steeds prominentere plaats in. Maar het zijn nog steeds de *dinari* en enkele van hun ‘collegae’, zoals bijvoorbeeld de *dragiman* (draggers) en bij de *Busnenge* de *kelepsi* (grafpriester), *baakuma* of *oloman* (grafdelvers), die een belangrijke functie en een zeer divers takenpakket kennen. Bij hen vallen praktische handelingen en kennis ten aanzien van hygiëne en lijkbezorging vaak samen met uitvoerige rituele en spirituele zorg. Toch worden hun werkwijzen en wijsheden lang niet altijd op prijs gesteld of boezemen ze op zijn minst wat angst in bij buitenstaanders – *dinari* en andere ingewijden staan volgens velen te dicht bij de doden, wat henzélf een zekere besmettelijkheid, zelfs ‘magische macht’ zou verschaffen.

Sommige manieren van omgang met het gestorven lichaam en vormen van lijkbezorging roepen onbegrip en zelfs afschuw op of zijn van oudsher bron van controverse – zeker wanneer men niet op de hoogte is van ‘afwijkende’ opvattingen over pollutie. Zo vormen het gebruik in het binnenland om het lijk voor bepaalde tijd ‘boven de grond’ te houden alvorens het te begraven en het felbetwiste ‘draagorakel’ voor velen – buitenstaanders én gevestigden – een weezinwekkend idee (zie *e.g.* Kahn 1979 [1931]; Donice 1948; Legêne 1947; Price & Price 1991; Scholtens *et al.* 1992; Polimé 1998).²³ Mogelijk contact met het dode lichaam en het lijkvocht wordt als uitermate onhygiënisch en ongezond beschouwd en geenszins (serieus) in verband gebracht met een symbolische zuivering van overledene en nabestaanden, hooguit met ‘zwarte magie’. De al vaker opgevoerde Donice (1948: 12) had er in ieder geval geen goed woord voor over:

De vreselijkste vorm van rouw bestaat hierin, dat de man (of bij de dood van een man, de vrouw) verplicht is [...] om dag en nacht zolang de dode niet begraven is, in zijn hangmat naast het lijk te liggen [...]

²² Naast een obsessie met hygiëne lijkt er vooral een commercieel motief van de uitvaartindustrie achter deze praktijk te steken, zoals Mitford ook aantoonde. Laderman (2003: 6ff.) gaat verder in op dit aspect van de ‘commodificatie van de dood’, dat eveneens het brandpunt vormt van Suzuki’s studie *The Price of Death* (2000). Het onderwerp wekt overigens ook in toenemende mate de belangstelling van een steeds breder publiek. De populaire Amerikaanse tv-reeks *Six Feet Under* over een familie van Californische begrafenisondernemers en andere televisieprogramma’s rondom het uitvaartwezen bewijzen deze groeiende interesse.

²³ Eenzelfde soort aversie lijkt te bestaan tegen het overlaten van het lichaam aan de natuurlijke elementen of aaseters (zie *e.g.* Barley 1996: 139-143), wat bij *Busnenge* in geval van een slechte dood ook wel eens plaatsvindt, en het consumeren van de doden (zie *e.g.* Conklin 2001).

In hoofdstuk 4 heb al ik verschillende malen gerefereerd aan de afkeurende toon die in het verleden werd aangeslagen ten aanzien van lijkbezorging en rouwpraktijken bij Bosnegers en Creolen (Benjamins & Snellemans 1914-1917: 274; Kahn 1979 [1931]: 133-134; Donice 1948: 177, 182; Legêne 1947: 22; Veldhoek 1960: 6-7). Deze aversie behoort geenszins tot de voltooid verleden tijd. Ook tijdens mijn veldwerk liep ik tegen onbegrip en afkeuring op. Zo riep bijvoorbeeld de langdurige afzondering van rouwendenden, met name partners van overledenen, flinke kritiek op. Het zetten van een *kabratafira* tijdens de *dede oso* (een ‘offermaaltijd’ voor de *yorka* en *kabra*), leidde eveneens regelmatig tot afkeurende of anders wel spottende reacties. En ook het werk, de methodes en daarmee verbonden opvattingen van *dinari* werden lang niet door iedereen gewaardeerd of serieus genomen.

Koelkast & migratie

Door de reeds besproken spanning tussen kruis en kalebas in hoofdstuk 3, maar ook door veranderende opvattingen over hygiëne, bepaalde maatschappelijke of technologische ontwikkelingen en nieuwe spelers op de uitvaartmarkt zien we de ‘traditionele’ werkzaamheden van én de beeldvorming over experts als *dinari* veranderen. Een belangrijke, niet zo religieus (moreel) geladen verandering heeft betrekking op de duur die tussen overlijden en begraven zit. Vroeger werd iemand vaak nog op dezelfde dag of uiterlijk de dag na overlijden begraven.²⁴ Tegenwoordig zit er met name bij Creolen en christelijke *Busnenge* (in Paramaribo en de kustdistricten) bijna een week, vaak nog langer, tussen iemands overlijden en diens begrafenis (of crematie). *Dinari* Henk deed in een interview heel kernachtig de twee oorzaken voor deze verschuiving uit de doeken:

Kijk, vroeger... als je vandaag kwam te overlijden, 's morgens, dan werd je dezelfde dag al begraven. Dat ding van... eigenlijk het lijk nog eventjes in de koelcel stoppen en wachten op familie, die moet overkomen, bestond niet.

Zijn vriend en mede-*dinari* Andres voegde daaraan toe:

We moeten met de tijdgeest rekening houden, toch? Zo, vroeger was je dood, je wordt morgen begraven. Nu kan ik een lijk een jaar houden in de koelkast, hè. Nu kan ik een lijk niet eens in de vriescel houden, ik hou hem gewoon buiten, gewoon, kan ik... geen punt! Dus de wetenschap is verder... Ik was in het binnenland, ik heb een lijk afgelegd in het binnenland, ik was toevallig daar, met de primitieve middelen... Maar na een dag stinkt het... Toch, ik heb 'm drie dagen gehouden, met primitieve, traditionele middelen, omdat ik van andere dingen ingelicht ben om in het lijk te stoppen... ik ben daartoe in staat... en dat heb ik ze geleerd... Maar wat ik wil zeggen, door de wetenschap zijn er dingen verschoven.

Vroeger werd iemand vrijwel direct begraven. Sinds enige tijd kunnen er echter vele dagen, zoniet weken, tussen het overlijden zelf en de begrafenis zitten. Twee samenhangende ontwikkelingen spelen hier een belangrijke rol in. Door de behoorlijk massale migratie (zeker na

²⁴ De Surinaamse wetgeving ordonneerde dat wanneer een persoon kwam te sterven zijn stoffelijke resten tussen de achttien en zesendertig uur volgend op het tijdstip van overlijden, ter aarde besteld diende te zijn (Buschkens 1973: 257; Helman *et al.* 1977: 269). Deze regel is reeds achterhaald.

de onafhankelijkheid in 1975) naar Nederland en andere contreien, zijn veel Surinaamse families ‘gespleten’. Bij een overlijden dient derhalve gewacht te worden op ‘uitlandige’ familieleden, die bepaalde belangrijke ceremonies, zoals de begrafenis, in Suriname willen of ‘moeten’ bijwonen. Dit wachten is mogelijk gemaakt door de technologische vinding van de ijs- of koelkast, zoals veel Surinamers het noemen, ofwel de koelruimtes binnen de mortuaria.

Uiteraard is de koelcel zelf geen waanzinnige, recente noviteit te noemen. Vooral oudere *dinari* herinneren zich levendig het lijkenhuis van ‘s Lands Hospitaal, waar volgens patholoog anatoom professor Vrede sinds de jaren vijftig van de vorige eeuw koelmogelijkheden zijn. Het Academisch Ziekenhuis volgde in 1965, waarna ook andere ziekenhuizen, maar ook bijvoorbeeld de Stuiversvereniging (het begrafenisfonds van de Hervormde Kerk met een eigen *dinari*-groep Comité Liefde), dit soort voorzieningen kregen. Aanvankelijk werd maar mondjesmaat gebruik gemaakt van deze middelen. Dat veranderde door de reeds genoemde migratie, waarin ook professor Vrede een keerpunt zag:

Het is echt doordat men dus steeds meer naar het buitenland ging, dat de situatie is veranderd. Familieleden die moeten terugkomen. Dus als je echt moest wachten op familie dan ging je naar het ziekenhuis. De koelcellen van het ziekenhuis waren in feite alleen bedoeld voor de mensen die in het ziekenhuis overleden. Nu hebben we drie instroommogelijkheden... voor de mensen uit het ziekenhuis, de gerechtelijken en de mensen van buiten. Van buiten bedoel ik dus die mensen die thuis zijn overleden.

Thuis opbaren was lange tijd de norm en vormde, door de tropische omstandigheden waaronder *dinari* hun werk moesten verrichten, niet zelden een behoorlijke uitdaging, waar zeker de oudgedienden me in geuren en kleuren over konden vertellen. Een van de lijkbewassers van het hierboven genoemde Comité Liefde beschreef het werk uit vroegere dagen bijzonder lyrisch. Vroeger, begon hij:

[...] had je niet zoveel mortuarium... dus koelkasten dus... we moesten eigenlijk aan huis iemand opbaren... vaak hadden we ook geen ijs, het was balsem van het natuur uit, dus met *w'wiri* [kruiden] moest je een persoon balsemen... En ik kan u vertellen, het was prachtig werk, heel prachtig.

De *dinari* in ruste Wanda Denz startte in een interview haar relaas over het afleggen eveneens met de wijze waarop in het verleden lijken thuis werden behandeld:

Het is zo in Suriname voorheen geweest, we hadden geen mortuarium, we hadden geen ijskast. Je had gewoon een lijkenhuis en dat was één lijkenhuis, dat was 's Lands Hospitaal aan de Gravenstraat. Maar alleen als je in het hospitaal was overleden, namen ze het lijk daar op. Als je thuis overleden was, dan moesten ze [*dinari*] thuis behandelen. En dan ging het zo, dan had je de lijkbewassers, die komen allemaal beginnen, vijf, zes, zeven stuks. Als het een vrouw was, werd ze door vrouwen behandeld, maar er kwamen ook twee broeders mee om te helpen om in die kist of op die baar te tillen, want het was zwaar voor die ouwe mensen. Dan gingen ze hun dingen, bijvoorbeeld zuuroranje, tabak, kruidnagelen, koffie, *dran* en nog een paar dingen... dan maakten ze daarvan zo een massa en daar werd het lijk mee behandeld. Die massa werd gestopt in de neusgaten en in de oren, in de bil, dus overal waar een gaatje was, werd het erin gestopt. Nu geven ze je een spuitje [formaline] voor al die dingen, maar vroeger niet. En daarna, als ze daarmee klaar waren, maakten ze een kussentje van ijs, dus met een holletje in een blok ijs en daarin werd het hoofd gelegd en dan had je ijs aan de voeteinden, de knieën, de schouders... Dan werd het lijk ingewikkeld en dan bleef het zo. Dan bleef het zo de hele avond. Af en toe werd gekeken hoe de zaak in mekaar was, want soms heb je lijken met een beetje problemen. Misschien had die persoon suiker, dat er misschien wondjes zijn enzo. Die mensen behandelden die dingen zelf hoor! Vandaag heb je mor-

tuarium, de dokter en dergelijke, maar dantijds hadden die ouwe mensen een kennis, zonder doktoren, en het lijk bleef goed. Je kon gewoon naast je lijk zitten. Er was geen reuk, geen echt nare reuk. En u ziet het, het lijk bleef tot de volgende dag, werd de volgende morgen of middag begraven.

Net als eerder aangehaalde lijkbewassers prijst *from* Wanda de ‘traditionele middelen’ waarmee *dinari* in het verleden in staat waren lijken enige tijd te conserveren. Mensen werden daarmee ook wel ‘langer boven de grond gehouden’, dan de zesendertig uur waarbinnen formeel moest worden begraven. Naast een zorgvuldige behandeling met de (ook door andere afleggers) veelgenoemde zuuroranje, tabak, *dran* [rum], *w’wiri* [kruiden] en andere middelen, werd het lijk ook in ijsblokken gestopt, wat de ontbinding volgens de al eerder genoemde professor Vrede overigens alleen maar bevorderde. Niet alleen de koelkast, maar ook andere ‘wetenschappelijke’ ontwikkelingen, zoals *dinari* Andres het aanduidde, hebben veranderingen gebracht in deze behandelwijze. Vooral het gebruik van formaline (‘het spuitje’) heeft de bovengenoemde ‘traditionele middelen’ min of meer overbodig gemaakt. Dit neemt echter niet weg dat ook (jonge) *dinari* in het hier en nu nog steeds terugvallen op kennis en middelen van hun illustere voorgangers. Bijna elke aflegger heeft wel zijn of haar eigen, ‘geheime’ mix van ingrediënten, ook wel ‘balsen’ genoemd, om het lijk mee te wassen en behandelen. *Dran*, kamfer en formaline vormen hier meestal de hoofdbestanddelen van. In hoofdstuk 10 zullen we nog uitvoerig op de hedendaagse werkwijzen terugkomen. Op deze plek kunnen we in de woorden van prof. Vrede, zoals de patholoog anatoom door vele Surinamers respectvol wordt genoemd, in ieder geval constateren dat er vroeger “[...] een heleboel lukte, maar niet zozeer dat je dagen boven de grond kunt blijven, zoals nu”. Volgens de arts is er tegenwoordig “een gemiddelde van vijf tot tien dagen moeten wachten, voordat iemand begraven wordt”. In bijna alle gevallen worden overledenen naar het mortuarium gebracht en in een koelcel gestopt, waarmee de gewoonte van thuis (op ijs) opbaren grotendeels is verdwenen.²⁵

Veranderende gebruiken...

Dit heeft allereerst consequenties voor de werkwijze van de *dinari*, die zich niet alleen meer hoeven te beroepen op ‘traditionele middelen’, en hun werkplaats grotendeels hebben zien verschuiven van het huis van de overledene naar het mortuarium.²⁶ Er zijn echter ook andere implicaties. Uitstel van de begrafenis betekent ook uitstel van andere ceremonies zoals de *aitidei*. Daar waar een auteur als Suzuki (2000) binnen de sterk gecommercialiseerde uitvaart-

²⁵ Ik spreek hier uiteraard over de Afrikaans-Surinaamse onderzoekspopulatie in de stedelijke context van Paramaribo, waar er voldoende koelmogelijkheden zijn. Buiten het district Groot-Paramaribo, en de aanliggende districten Wanica en Commewijne, wordt het al een stuk moeilijker, hoewel bijvoorbeeld Coronie sinds enige jaren ook een mortuarium kent en Nickerie met een eigen hospitaal ook voorzien is. Buiten mijn eigen onderzoekspopulatie gelden sowieso vaak andere gebruiken. Zo prefereren Islamitische Javanen uit religieuze overwegingen nog immer zo snel mogelijk te begraven en wachten daarom vaak niet op ‘uitlandige’ familieleden. Thuis afleggen en opbaren komt ook vaker voor. Binnen het ordewezen, bijvoorbeeld de forestry, worden leden regelmatig op locatie, namelijk in de ‘tempel’, opgebaard. Ik zal hier later nog op terugkomen.

²⁶ Als een persoon een natuurlijke dood is gestorven en er geen obductie gepleegd hoeft te worden, komen *dinari* overigens ook nog wel thuis bewassen. Deze eerste handelingen nemen in het algemeen een kwartier tot een half uur in beslag. Daarna wordt het lichaam naar het mortuarium vervoerd.

industrie van het hedendaagse Japan een toenemende compressie van rituele praktijken signaleert – zozeer zelfs dat “the rites of separation, transition, and incorporation take place in a single day” (Suzuki 2000: 91) – zien we in het Surinaamse geval het ‘tegenovergestelde’ plaatsvinden. Moderne ontwikkelingen op het gebied van lijkbezorging, maar bijvoorbeeld ook in de transport- en communicatietechnologie (‘uitlandige’ familieleden zijn in toenemende mate in staat om te komen), rekken als het ware een deel van het rituele proces uit of zorgen op zijn minst voor een ander verloop, een andere cadans. Dit laatste wil overigens niet per definitie zeggen dat er ook een voortschrijdende ritualisering zou plaatsvinden.

Uitstel van de begrafenis betekent ook dat het in principe elke avond *dede oso* is. Hoe langer er gewacht moet worden met begraven, hoe meer avonden er op rouwvisite gerekend kan worden, wat niet alleen een steun hoeft te betekenen, maar de nabestaanden ook behoorlijk op kosten kan jagen of op andere wijze belasten. Vandaar de mededeling ‘verzoeken geen rouwbeklag’ in sommige familieberichten, zoals we in hoofdstuk 5 zagen. Hoewel rouwende familieleden langdurig overspoeld kunnen worden door rouwvisite, staan ze er tegelijkertijd, volgens sommige informanten, meer en meer alleen voor. “Het lichaam is niet meer thuis, dan gaan we niet ook meer naar het huis van de familie om daar te helpen schoonmaken of wat dan ook”, kreeg ik van de zusters Dakriet te horen, wier ‘zwageres’ was overleden. “Alle schilderijen, spiegels en weet ik veel”, vervolgde de oudste van de twee, “allemaal moeten afgedekt worden door lakens... over de stoelen, zitbanken, overal moeten lakens overheen gelegd”. “Het is een gebeuren dat eruit is”, vulde haar jongere zus aan, “dat lijk is niet meer in het huis, is direct naar AZ gegaan, niemand gaat die geest nog tegenkomen!”, waarop beiden het uitschaterden. Op een wat serieuzere toon besloot de oudste van het stel: “Verder ga je mij daar niet zien helpen, laat stáán betalen. Ik kom wat zitten, ga afscheid nemen in die kamer [het mortuarium] en ga naar die *beri* [begrafenis] gaan. Klaar... het is alleen wel niet zo gezamenlijk meer zo...”.

De dames gaven met hun uitspraken *en passant* een antwoord op de vraag waarom spiegels, schilderijen en dergelijke niet bedekt hoeven worden in het sterfhuis (de *yorka* zou er toch niet meer huizen), maar meer nog getuigden ze van een zekere afstandelijkheid of afkeer ten aanzien van de dood of het lichaam van de overledene. Op mijn vraag of ze thuis opbaren zouden prefereren, reageerden ze met flinke afkeuring, zelfs walging: “Meisje!”, riep de één uit, “Ik ga niet aan die bak zitten hoor, zoals op loge!”. “Dat is... *a doti*”, het is vies, vulde de ander aan. “Je weet toch hoe die boslandcreolen doen?”. De eerste reactie verwijst naar de nog steeds bestaande gewoonte binnen het ordewezen, bijvoorbeeld de *forestery*, om het lichaam de avond voor begraven in de tempel op te baren.

In het verleden, vertelde een goed ingewijde forester me, lag het lijk dan “op parade”, ofwel op een praalbed, in een zinken bak op ijs.²⁷ Smeltwater en (mogelijk) lijkvocht werden

²⁷ Ook bij opbaring thuis gebruikte men deze ‘parade’, ofwel een houten (of zinken) bak die op schragen staat en bedekt wordt met een zeskantige kap. Om de schragen en over de kap werd een laken gelegd. Dit geheel vormde de ‘parade’. In de tijd dat thuis opbaren gewoon was, werd er aan deze ‘parade’ de gehele nacht gewaakt totdat

regelmatig afgetapt middels een opening onderin de bak en afgevoerd in een emmer of teil, die buiten gelegegd werd. Sommige informanten spraken met lichte bevreemding over dit gebruik:

Toen mijn vader overleed, hij was forester, toen stond ik, nou, verbaasd... was ik verrast. Hij werd wel in de koelcel gelaten, maar toen mijn zusje overkwam uit Nederland, dat kon snel, dus ze kwam ongeveer na twee, drie dagen, toen werd mijn vader uit die cel gehaald. Want weet je? Wanneer foresters een *dede oso* houden hier in de Burenstraat [waar Court Charity is gevestigd], dan is het lijk lichamenlijk aanwezig op ijs, zoals dat dus jaren geleden, decennia geleden, gebruikelijk was... ik stond er een beetje verbaasd van, dat blijkbaar dáár nog waarde gehecht aan wordt, het lichamenlijk aanwezig zijn van dat lijk.

De verbazing is begrijpelijk. Ingewijden in het ordewezen zijn bekend met dit soort praktijken en zien er weinig bijzonders in. Veel buitenstaanders zijn echter niet meer zo vertrouwd met het opbaren van het lijk van de overledene tijdens een rouwbijeenkomst of wake en associëren de specifieke doodsgebruiken van logeleden regelmatig met onhygiënische toestanden of geheimzinnigdoenerij. Daarbij kampt het ordewezen, ondanks zijn populariteit onder veel Creolen, sowieso met een behoorlijk imago probleem, dat niet in de laatste plaats gevoed wordt door de geslotenheid en mysterieuze houding van leden zelf.

Met name rondom de dood circuleren een hoop sterke verhalen. Bijvoorbeeld dat foresters altijd een lijk in het gebouw zouden hebben “om rare dingen mee te doen”, onder meer bij de initiatie van nieuwe leden. De nacht voor de begrafenis zouden foresters allerlei “geheimzinnige hokus pokus” uitvoeren met de overledene, waarbij gezang te horen is en het geluid van slepende kettingen over de vloer. Het opgebaarde lijk zou vervolgens ergens in een kamer achtergehouden worden, “is nu het nieuwe lijk geworden”, en nooit de begraafplaats bereiken, zoals een lid de fantastische ideeën van niet-ingewijden weergaf. Een ander broodje aap, vervolgde dit lid, betreft de “kletspraat” over het gebruik van lijkvocht bij bepaalde rituelen door logeleden. Datzelfde lijkvocht vormt eveneens een hoofdbestanddeel in de gruwel over “hoe die boslandcreolen doen”. Het idee dat lijken in het binnenland ongekoeld, “primitief, stinkend en lekkend”, zoals een van de bovenstaande dames het verwoorde, boven de grond worden gehouden, doet de nekharen van menig stadsbewoner rijzen. Sommige informanten spraken het vermoeden uit dat het lijkvocht opgedronken zou worden, teneinde de ‘spirituele krachten’ van de overledene over te nemen, of dat met het vocht *wisi* werd gepleegd. Anderen benadrukten alleen de ongezonde viezigheid ervan. Vooral het ‘gegeven’ dat nabestaanden in contact zouden staan met het ontbindende lijk werd daarbij gelaakt (zie ook Scholtens *et al.* 1992: 100).

de *dinari*’s morgens kwamen om het lichaam te kisten en de overledene die middag werd begraven. mechanics, foresters en andere broederschappen maken nog steeds gebruik van deze opstelling en volgens onderzoek van Stellema (1998) onder Creoolse Surinamers in Nederland maakt men daar ook weer ‘parades’ en proberen sommige *dinari* het gebruik weer in ere te herstellen.

...veranderende attitudes?

Stervenden, zo zagen we in het vorige hoofdstuk al, roepen in toenemende mate gevoelens van ongemak op; ze brengen de levenden meer en meer in verlegenheid en het wordt steeds vaker als passend beschouwd om mensen hun laatste levensfase door te laten brengen in de daarvoor bestemde instellingen. Bovendien, zo blijkt ook uit bovenstaande, lijkt men niet alleen (de afzichtelijkheid of onvermijdelijkheid van) het sterven zelf steeds slechter te verdragen, maar wordt eveneens de aanwezigheid van de dood in de vorm van het vergankelijke of levenloze lichaam (het lijk) minder geaccepteerd of in toenemende mate verbonden met iets afstotelijks of ongezonds. De Britse antropoloog Geoffrey Gorer (1965) nam dat in de jaren zestig van de vorige eeuw al waar binnen zijn eigen samenleving, waar daadwerkelijke aanrakingen en ervaringen met de dood steeds zeldzamer werden. Mensen worden steeds minder geconfronteerd met de aanblik van een lijk of de beleving van verlies, merkte de antropoloog op, waardoor een relatief realistische kijk op de dood is vervangen door een voyeuristische, puberale preoccupatie met de dood. Gorer meende zelfs dat de dood de plaats van seks heeft ingenomen als grootste taboe en spreekt daarover als *the pornography of death*. Hij verbond daar de volgende, voorlopige conclusie aan (Gorer 1965: 175):

If we dislike the modern pornography of death, then we must give back to death – natural death – its parade and publicity, readmit grief and mourning. If we make death unmentionable in polite society – ‘not before the children’ – we almost ensure the continuation of the ‘horror comic’.²⁸

Eerder plaatste ik al mijn vraagtekens bij zulke vergaande denkbeelden en consequenties ten aanzien van een toenemende verhulling, taboeïsering of, in Gorers woorden, pornografisering van de dood. De doden houden niet zomaar op te bestaan, zoals de filosoof Baudrillard (1993: 126) zelfs veronderstelde binnen een wel erg lineair paradigma:

There is an irreversible evolution from savage societies to our own: little by little the *dead cease to exist*, they are thrown out of symbolic circulation.

En hedendaagse samenlevingen zijn niet simpelweg geëvolueerd of getransformeerd in *death denying societies*, waarin de mens de dood niet meer verdraagt en hem derhalve ontkent, verdringt (Becker 1973) of taboeïseert (cf. Bauman 1992; Seale 1998; Bleyen 2005). Er zijn echter wel bepaalde verschuivingen waar te nemen, bijvoorbeeld op het gebied van *privacy*, comfort,

²⁸ Met *horror comic* verwees Gorer (1965: 173) naar de gewelddadige dood, die wordt aangeboden in de vorm van onder meer *thrillers*, *science fiction*, oorlogsdocumentaires, detectives en bloeddorstige griezelstrips, de *horror comics*. Naarmate de natuurlijke dood wordt gesmoord in preutsheid, zou deze gewelddadige dood een groeiend aandeel vormen in de fantasieën van de massa's, aldus de socioloog. Met enige voorzichtigheid zouden we hier tegenwoordig de vele *video games* en computerspelen aan toe kunnen voegen, die niet alleen angstaanjagend echt lijken, maar ook werkelijk meer bieden dan louter vermaak. Zo bekwamen chirurgen er hun techniek mee en stoomt het Amerikaanse leger er zijn rekruten mee klaar (zie e.g. 'Ook de duivel is dol op spelletjes' in NRC van vrijdag 12 augustus 2005, door Jos de Mul). De computerspelen worden, overigens, ook als nieuw instrument op het gebied van gewelddoos verzet tegen wrede dictators en militaire junta's ingezet (zie 'Computerspel in de strijd tegen dictatuur' in NRC van 27 februari 2006, door Thalia Verkade, en <http://www.aforcemorepowerful.org>).

hygiëne en opvattingen over besmettingsgevaar, waar Ariès als een van de eersten zijn vinger op wist te leggen. De dood wordt niet langer meer als een onafwendbaar lot omarmd of als iets ‘moois’, zoals de Franse historicus (Ariès 1987 [1977]: 492) het in eerdere periodes omschreef. Integendeel, de dood, zichzelf manifesterend in het vergankelijke lichaam, wordt in toenemende mate iets misselijkmakends, een walgelijk schouwspel, iets “[...] *onfatsoenlijks*, net als andere biologische handelingen van de mens en de uitscheidingsprocessen van zijn of haar lichaam” (Ariès 1987 [1977]: 595):

Het is *ongepast* er in het openbaar aandacht aan te geven. Men vindt het niet acceptabel zomaar iedereen in een kamer die naar urine, zweet, verrotting of vuile lakens ruikt, binnen te laten. De toegang is verboden, behalve voor een paar intimi, die in staat zijn hun afkeer te bedwingen en voor de onmisbare personen die de verzorging op zich hebben genomen. Er is een nieuw beeld van de dood in de maak: de lelijke en smerige dood.

Deze ‘lelijke en smerige dood’ heeft ook zijn intrede in de Surinaamse samenleving gedaan. Toch dienen we rekening te houden met de beperkingen die Ariès’ generaliserende interpretaties opwerpen. Was zijn blik, bijvoorbeeld, niet vooral gericht op eliteverschijnselen, terwijl de doodsattitudes van de ‘gewone man en vrouw’ min of meer hetzelfde zijn gebleven (Munnichs 1998: 37)? Ariès’ visie behoeft, met andere woorden, wat nuancering, waarbij sociaal-economische klasse en cultureel-religieuze oriëntatie belangrijke graadmeters kunnen zijn. Opmerkelijk is bijvoorbeeld dat de zogenoemde elite binnen mijn onderzoekspopulatie niet per definitie model staat voor ‘verandering’ of onomkeerbare ontwikkelingen ten aanzien van Afrikaans-Surinaamse doodsattitudes. Integendeel, de Creoolse *fine fleur* binnen de Afrikan-Srananman *kulturu* beweging staat eerder een zekere folklorisering, (re-)traditionalisering of anti-syncretisering van bepaalde beelden en gebruiken voor, wat we in hoofdstuk 2 reeds zagen. Deze trend lijkt zich voort te zetten onder minder expliciete pleitbezorgers uit de Afrikaans-Surinaamse midden- en bovenlaag.²⁹ Dit laatste valt uiteraard als een gewijzigde houding op te vatten, maar veronderstelt geenszins het noodzakelijkerwijs verdwijnen van bepaalde tradities en attitudes, zoals binnen het modelmatig denken á la Ariès nogal gebruikelijk is.

In het verlengde hiervan kunnen we ook onze vraagtekens zetten bij het eenduidige chronologische verloop dat Ariès’ model suggereert. De alledaagse werkelijkheid blijkt namelijk veel grilliger te zijn, waardoor kenmerken van verschillende periodes en attitudes naast en door elkaar heen kunnen (voort)bestaan. Zo bestudeerde Badone (1989) doodshoudingen in het hedendaagse rurale Bretagne, die veel meer overeenkomsten vertonen met de kenmerken van Ariès’ vroegmiddeleeuwse ‘getemde dood’ dan met die van de vermeende contemporaine verborgen ‘wilde dood’. Studies als die van Merridale (2000), Leferink (2002), Bleyen (2005) en Ivanova (2005) laten eveneens zien hoe weerbarstig bepaalde doodsattitudes en tradities

²⁹ Uiteenlopende motivaties liggen aan deze folklorisering, (re-)traditionalisering of anti-syncretisering van doodscultuur ten grondslag. Eerder genoemde fenomenen als *roots*-zoektocht, heimweetoerisme, *show-off* en schuldgevoel kunnen hierbij een rol spelen en zullen verderop nog nader verkend worden.

rondom overlijden, begraven, rouwen en herdenken kunnen zijn. Dit laatste wil trouwens niet zeggen dat ‘oude’ opvattingen en gebruiken niet van betekenis zijn veranderd of dat er geen ‘nieuwe’ elementen zijn verschenen of toegevoegd, maar dat bepaalde percepties en rituele praktijken op zijn minst bijzonder diep in de mentaliteit, levens- en doodsstrategieën of ‘cultuur’ verankerd kunnen zijn (Leferink 2002: 21). De observatie dat zoiets als de ‘lelijke en smerige dood’ een prominentere plaats heeft ingenomen in Afrikaans-Surinaamse doodshoudingen, veronderstelt daarom niet dat deze doodshouding per definitie anderen verdringt of vervangt. Nabestaanden ervaren de scheiding van hun dierbare wellicht in toenemende mate als onaanvaardbaar, vrezend in Ariès’ woorden de ‘dood van de ander’, en vertonen daarbij een groeiende afkeer van de fysieke aanwezigheid en dreiging van de dood (met name het lijk), tegelijkertijd dient de dood voor hen onverminderd samen te vallen met een zekere schoonheid en nabijheid. En dáár moet aan gewerkt worden: de dode, hoe bedreigend of afstotend deze kan zijn, moet hoe dan ook een mooie dode zijn.³⁰

Hedendaagse lijkverzorging

We zagen deze wat ambigue houding al weerspiegeld in de wens van het ‘ideale sterven’ uit hoofdstuk 5 en vinden dit nu ook terug in de vraag hoe zou moeten worden omgegaan met het lichaam van een overledene. Thuis ‘bewaren’ en opbaren van de overledene is, in ieder geval in de urbane *setting* van Paramaribo, nauwelijks meer een optie. Maatschappelijke omstandigheden (‘wachten op familie’) en technologische ontwikkelingen (‘de koelkast’) hebben van het mortuarium een logischere plaats voor het verblijf van het lichaam van de overledene gemaakt. Zozeer zelfs dat bijna zonder uitzondering alle overledenen welhaast routinematig naar een van de lijkenhuizen van *foto* worden overgebracht, ongeacht waar zij hun laatste adem hebben uitgeblazen. De aanraking met de dood en in het bijzonder het lijk is hiermee niet plotsklaps verdwenen of verminderd, maar heeft zich voor een deel wel verplaatst, wat consequenties heeft voor denkbeelden over hygiëne en ‘besmetting’. Door het gebruik van de koelcel is de dode bijna nooit meer fysiek aanwezig in de *dede oso*, wat gruwelreacties als die van de eerder opgevoerde dames Dakriet begrijpelijk maken.³¹

³⁰ De mooie dood kon volgens Ariès als nieuwe attitude opdoemen door een veranderende religieuze oriëntatie binnen het christendom. In de loop van de negentiende eeuw werd steeds minder in het bestaan van de Hel geloofd. In plaats hiervan kwam de toekomstige hereniging met overleden familieleden in de Hemel steeds centraler te staan. Daardoor werd de dood, ondanks alle pijn en verlies, steeds begerenswaardiger. Door het terugwijken van het Kwaad en de gerichtheid op hereniging in het hiernamaals viel de dood meer en meer samen met schoonheid. Echter, waarschuwde Ariès, “[...] achter deze apotheose moeten we wel de tegenspraak blijven zien die erdoor wordt verhuld: deze dood is niet meer de echte dood, maar een kunstuiting”. Hiermee is volgens de historicus een begin gemaakt met “het verdoezelen van de dood”. Ondanks alle schijn van openheid wordt de dood “weggestopt achter schoonheid” (Ariès 1987 [1977]: 492). Dit verdoezelen is in de Afrikaans-Surinaamse context niet per definitie aan de orde, eerder kunnen we de mooie dood letterlijk nemen: de overledene moet er fraai en verzorgd uitzien. “Wij verzorgen het lichaam alsof het naar een bruiloft gaat” (hoofdstuk 10) plachten *dinari* dan ook wel te zeggen, wanneer zij het belang van hun werk benadrukten.

³¹ De kerken en hun geestelijk leiders waren overigens bijzonder ingenomen met de in gebruik name van mortuaria. Men meende of hoopte dat het houden van wakes, ofwel de *dede oso*, hierdoor zou afnemen, omdat de overledenen niet meer thuis werden opgebaard (zie Helman 1977: 276). We zullen evenwel zien dat deze voorspelling grotendeels op ijdele hoop berustte.

Tegenwoordig dient mogelijke fysieke pollutie binnen de ‘veilige’ koele muren van het mortuarium met ‘wetenschappelijke’ middelen bedwongen te worden. Voor veel nabestaanden is dat een vanzelfsprekend en geruststellend idee, doch voor de betrokken *dinari* of medewerkers van het mortuarium is dit lang niet altijd een sinecure te noemen. De Federatie van Afleggersverenigingen (zie ook hoofdstuk 10) is zich hiervan bewust en organiseerde in 2003 een speciale bijeenkomst om te praten over de nieuwe moeilijkheden en besmettingsgevaaren (bijvoorbeeld door aids), die het lijkbewassen met zich meebrengt. Aflegwerk levert gevaar op voor de aflegger, was de breedgedragen opvatting. “De afleggers moeten [daarom] weten welke balsems ze moeten gebruiken om zichzelf te beschermen. U gaat naar huis, heeft misschien lange nagels, u weet niet wat u mee opneemt”, waarschuwde de *dinari* (en *duman*) Ro Faria.³² Hoe betrokkenen zich wapenen tegen deze risico’s zullen we in de beschrijving van het *dinariwroko* (‘aflegwerk’) in hoofdstuk 10 verder zien. De verantwoordelijkheid van de lijkbewassers blijft ondanks de veranderende omstandigheden hoe dan ook onverminderd groot. Dat was althans de boodschap van velen die ‘in het werk zitten’, zoals Harry Kensmil. Deze ervaren dienaar gaf in ettelijke interviews en gesprekken herhaaldelijk aan dat de lijkbewassers hedentendage nog steeds een van de belangrijkste actoren zijn in de lijkverzorging en daarbij verantwoordelijk zijn voor een goed verloop van het rituele proces. Ook vandaag de dag wordt na een overlijden nog altijd de hulp van een of meerdere *dinari* ingeroepen, aldus Kensmil:

Die familie die roept dan de dominee. Soms... soms niet... soms heb je mensen die ver van de kerk afstaan... Wat altijd geroepen wordt, is een bekende aflegger. In het geval waarbij men het sterven heeft zien aankomen, wordt alvast iemand gezegd: ‘luister, moesje... moesje ligt niet goed, dus houdt u zich... als het moment daar is, gaan we bellen’. En dan moet die persoon met twee of drie mensen komen [...] en zeggen ‘u hoeft zich geen zorgen te maken’, soms zeggen ze ‘u zou dit en dit en dit moeten hebben’, een fles *dram*, een paar spulletjes die men nodig heeft, lakens enzo... In ieder geval, we komen en we zorgen dat die persoon in een koelcel wordt geplaatst. Traditionele verenigingen reinigen dan het lichaam meteen, voordat het lijk de vrieskast in gaat.

Bepaalde *dinari*-groepen, bijvoorbeeld de foresterverenigingen Eldaah en De Samaritaan waar deze informant vooral bekend mee is, treffen zelfs voorzieningen om de overledene die thuis is gestorven naar het mortuarium te brengen. Aldaar “hebben zij dan direct de reiniging van het stoffelijk overschot”, gaf Kensmil aan. “Sommigen doen dat niet”, vervolgde hij, “die brengen de overledene gewoon naar het mortuarium en stoppen ‘m daar in de koelcel... Dat is niet zoals het hoort, want het lichaam moet meteen gereinigd worden – ontwaaien heet dat”, liet hij me weten.³³

Dus je moet dat lichaam niet zoals die persoon overleden is in de koelcel stoppen. Eerst moet je goed reinigen, goed wassen, met een viertal mensen. Nagels knippen, scheren, helemaal klaar en dan gaat het de koelkast in, in

³² Zie ‘Aflegwerk levert soms besmettingsgevaar op: nieuwe ziekten oorzaak’ in *De Ware Tijd* van 18 augustus 2003.

³³ ‘Ontwaaien’ is waarschijnlijk een verbastering van de (oude) term ontwaden, ofwel het wassen en afleggen van het lijk (cf. Scholtens *et al.* 1992: 65). Als zodanig is het begrip ook in oude statuten van lijkbewassersverenigingen terug te vinden (zie *e.g.* het artikel ‘Wasi dede dinari’ in *De Ware Tijd* van 24 september 1988).

lakens gewikkeld gaat het in de koelkast. Sommige mensen beschouwen dat eigenlijk als het echte werk, want dat is echt goed schoonmaken, reinigen van die mensen. Bijvoorbeeld overtollig vocht in de buik d'r uit, al dat soort dingen. Bijna zou je kunnen zeggen, nou als dat gebeurd is, dan is wat over drie dagen, over een week aan de orde komt, is alleen maar nette kleren aantrekken en in de kist leggen en mooi maken. Het echte werk van de lijkbewasser is het wassen van het lijk en daarom zegt men ook wel eens: sommige mensen zijn lijkafmakers... kleden aan, de sokken aan, ondergoed, de handschoenen, ga zo maar door, hemd en broek, maar de echte lijkbewassers zijn de mensen die het lijk kláármaken. In de oude tijd toen men snel, eerder begroef was het een voorfase, het ontwaaien, meestal op de dag van overlijden en op de volgende dag klaarmaken voor de kist. Nu is er een hiaat d'r tussen, want vaak is het gelijk, baf!, koelkast en dan na een week of een paar dagen het werk en de begrafenis.

Veel *dinari* verplaatsen, volgens Kensmil, tegenwoordig het bewassen naar de dag van de begrafenis, wanneer het lijk gekleed, gekist en mooi gemaakt moet worden en de familie afscheid komt nemen. Afleggers willen dán wel eens voor onaangename verrassingen komen te staan – nogmaals Harry Kensmil:

Men haalt dan de lijken van die morgen, die worden dan gewoon in de zaal gelegd om te ontdooien... Drama is dan als je komt en het blijkt dat men vergeten is om het lijk eruit te halen... dat je dan gewoon, ja, dan heb je een bevroren lijk... en die moet je dan klaarmaken...

Er wordt van *dinari*, met andere woorden, heel wat kundigheid en improvisatie verwacht om de overledene en nabestaanden naar tevredenheid te bedienen. Verscheidene malen ben ik aanwezig geweest bij de activiteiten van verschillende lijkbewassersgroepen en ik heb vaak met bewondering de zorg, toewijding en deskundigheid van bepaalde *dinari* gade geslagen. Verderop in het rituele proces, op de dag van begraven, zullen we nog uitgebreid getuige zijn van hun specifieke werkzaamheden of *wroko* zoals ze het zelf noemen.

Laten we op deze plek even teruggaan naar zuster Josephine, die zich met een heel ander probleem geconfronteerd zag in het lijkenhuis. We hebben haar daar aan het begin van deze paragraaf achtergelaten met een 'onwillige' overledene, zoals ze het later omschreef: "*a no wani*" ("hij wilde niet"). Ik trof *s'sa* Josephine en haar inmiddels gearriveerde mede-*dinari* wat verslagen rond het lichaam van opaetje. Op het moment dat ik binnenkwam, hoorde ik de zuster hem streng toespreken waarop het ontklede, in lakens gewikkelde lijk met vereende krachten de koelcel in werd geschoven. Wat was hier aan de hand? vroeg ik me uiteraard af, maar voordat ik die vraag ook daadwerkelijk kon stellen, kwam Josephine al op me toesnellen. Omstandig gaf ze me de uitleg bij het door mij aanschouwde tafereel. Met de lijkwagen van de begrafenisonderneming Poesa was ze samen met de overledene naar het mortuarium gekomen. Ze had twee bevriende *dinari* gebeld om haar daar bij te staan. Gedrieën hadden ze het lijk lichtjes gewassen. Met de familie was afgesproken dat ze de rest van het werk op de ochtend van de begrafenis zouden doen. Het was nog niet duidelijk wanneer er begraven zou worden, maar het kon wel even duren, aangezien er familie uit Nederland moest overkomen. De overledene had echter wel eens de wens geuit om zo snel mogelijk, vanuit huis begraven te worden en hier begonnen, volgens één van Josephine's bevriende *dinari* Ro, de problemen.

Opaatje had angst voor de ijskast en weigerde daar in te gaan. *S'sa* Josephine kon zich niet geheel in die lezing vinden. Volgens haar bevinding was het de *yorka* van opaatje, die nog niet erg van zins was om het aardse bestaan te verlaten en daarom niet die kast in wilde. Vandaar haar straffe uitspraak – “*Yu no musu kon drai baka!*” (“Je moet niet meer terugkomen!”) – “want die geest moet gaan gaan, *toké?*”, lichtte ze toe. Hoewel Ro en Josephine het niet helemaal eens met elkaar konden worden en Ro vooral het *yorka*-deel uit Josephine's uitleg niet slikte (“je moet geen *afkodrei* praten!”), hadden ze beiden wel de weerstand van het lijk ervaren. Zelf kwam ik net te laat om hun ervaring metterdaad te delen, maar soortgelijke voorvallen zijn me vaker ter ore gekomen. De wens van de overledene werd dan vaak aangevoerd als mogelijke oorzaak van de wat ongewone gebeurtenis. “In een enkel geval gebeurt het nog dat het lijk thuis blijft. Je hebt sommige oude mensen die zeggen van ik wil niet in de kast gaan, ik wil zo snel mogelijk begraven worden” vertelde een andere lijkbewasser me bijvoorbeeld. En ook *frow* Carla uit het vorige hoofdstuk kwam met een soortgelijke ondervinding op de propen toen ze haar relaas deed over het overlijden van haar kweekmoeder:

Wat ik ook ervaren heb, is dit... Ze wilde, ze had ons altijd gezegd als ik vandaag doodga, moeten jullie me gelijk begraven... dus op de dag zelf, die dag moesten we d'r begraven. Maar ja, ze ging in de ochtend, zaterdag op zondag, dood. Begraven ging niet... dus om nou om d'r in die... koeler te krijgen... kan ook zijn dat het een beetje, dat onze nervositeit werkte op die mensen [van het mortuarium], maar het ging maar niet, het ging maar niet en het ging maar niet. Dus toen zei mijn oudste pleegzus tegen d'r: ‘maar je begrijpt toch dat we je niet... dat we je op ijs moeten zetten. Je wilde dat niet, maar we móeten je op ijs zetten en we moeten ook nog morgen alles gaan regelen...’. Nou, toen ging het gelijk, inderdaad, in die koeler. Nadat we gesproken hadden, ging het in die koeler.

Van ‘spirituele interventie’ wilde ook *frow* Carla – “Ik ben niet bijgelovig” – overigens weinig weten. Toen we wat later weer eens op het overlijden van haar geliefde pleegmoeder terugkwamen, nam ze echter ongeveer dezelfde woorden als *s'sa* Josephine in haar mond om te expliceren dat “*dede sma no musu kon drai baka*” oftewel dat de doden niet terug moeten keren en liever niet thuis, maar in het mortuarium ‘klaargemaakt’ dienen te worden. Of deze boodschap nu nadrukkelijk betrekking had op de *yorka* van overledenen of een meer algemene beschouwing, een (nieuwe) ‘volkswijsheid’ betrof, is me niet geheel helder geworden. Wat me wél al snel duidelijk werd, is dat vanaf het moment van overlijden diverse betrokkenen bijzonder actief bezig zijn met het (gradueel) scheiden van de overledene, zodat deze rust zal krijgen én rustig zal blijven. Daarbij wordt ‘het gesprek’ met de overledene niet gemedend. Integendeel, we zagen zowel *s'sa* Josephine als *frow* Carla's pleegzus zich nadrukkelijk verbaal tot hun overledenen richten.

Ongeacht geloof in de *yorka*, is dit praten tot de overledene een veelvoorkomend verschijnsel, met name bij een van de belangrijkste scheidingsrituelen op de dag van begraven, de *prati* of *teki afscheid*, waar nabestaanden vaak met klem worden aangemoedigd (door *dinari*) nog wat woorden tot de overledene te richten (*taki mofó*), teneinde het hart te luchten, mogelijke geschillen te beslechten en aan te dringen op afscheid en zorgeloos vertrek. Voordat dit moment kan aanbreken, moet er echter, zoals Carla's zus onomwonden aangaf, nog van alles

geregeld worden, opdat de overledene daadwerkelijk zijn of haar rustplaats kan vinden. Een belangrijk onderdeel van die 'regeldinges' is nu het registreren van het overlijden en het in orde maken van de begrafenis.

Een lijkpenning kopen: begrafenisfondsen & ondernemingen

Nu het lichaam van de overledene aan de zorg van *dinari* is overgelaten en/of zijn tijdelijke plaats in het lijkenhuis heeft gevonden, staan de naaste familieleden voor een serie uiteenlopende voorbereidingen. Publieke, private, seculiere, religieuze en ('bovennatuurlijke') *kulturu* praktijken lopen hierbij door elkaar heen (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979), doch hebben alle tot doel het naderend afscheid en vertrek zo voorspoedig mogelijk te laten verlopen. Sommige activiteiten zullen georganiseerd worden op verzoek van de overledene of bepaalde nabestaanden, andere zijn geboren uit 'traditie' of *nowtu*, en weer andere 'moeten gewoon gebeuren'.

Zo dient het overlijden officieel geregistreerd te worden bij de Burgerlijke Stand, wat in het geval van een uitvaartverzekering door een begrafenisondernemer kan worden gedaan, maar in veel gevallen door een familielid wordt afgehandeld. Verder zullen er afspraken op de begraafplaats of het 'kerkkantoor' gemaakt moeten worden om een graf ('kuil' of 'kelder') te regelen en de uitvaartdienst op de dag van de begrafenis op poten te zetten. Afhankelijk van de religieuze oriëntatie van overledene en nabestaanden zal een priester, dominee of voorganger (of heel zelden een leek) deze dienst leiden. Ook worden er vaak afspraken gemaakt met de *dragiman* (draggers) van de desbetreffende begraafplaats en wordt er eventueel onderhandeld over het al dan niet 'dansen met de kist'. Dikwijls behoort een bezoek aan het mortuarium eveneens tot het repertoire, hoewel dit tegenwoordig ook onderdeel van het takenpakket van de begrafenisondernemer kan zijn. Het mortuariumpersoneel dient op de hoogte gebracht te worden van de dag van begraven, zodat het lichaam 'vrijgegeven' kan worden, de *dinari* eventueel de gelegenheid krijgen aan de slag te gaan met het lijk in de daarvoor bestemde *kamra* (kamers), en familie langs kan komen voor het afscheid. Wanneer de familieberichten nog niet geregeld zijn, zal er nog een bezoek aan een favoriet radiostation gebracht worden om het overlijden niet alleen middels de *mofo boskopu* te laten verspreiden, maar ook via de ether kracht bij te zetten. In deze gang kan tegelijkertijd het overlijdensbericht bij een van de veel gelezen dagbladen, *De Ware Tijd* of *De West*, worden bezorgd. Het overlijden dient immers, zo zagen we in het vorige hoofdstuk, op gepaste wijze aan de goegemeente bekend gemaakt te worden. Tot slot zal er een 'lijkpenning' gekocht moeten worden bij een begrafenisfonds of uitvaartonderneming, opdat de overledene op zijn minst verzekerd is van een 'fatsoenlijke' begrafenis. Het fonds of de onderneming kan, afhankelijk van gemaakte afspraken, wensen en middelen, dan zorgen voor de lijkbezorging (inclusief het regelen van lijkbewassers en dragers), het transport, de bekendmakingen, de huur van het mortuarium, een lijkstaf, en eventu-

ele andere benodigdheden, zoals rouwlakens, kandelabers, kaarsen, condoleanceregister, gedenkboekjes en liedbundels. Een en ander kan flink in de cijfers lopen.³⁴

In hoofdstuk 4 lazten we reeds over de opwinding en ergernis omtrent de enorme kosten die een begrafenis in de slavenkolonie met zich mee kon brengen. Zo sprak de al eerder geciteerde Mr. Lammens zich behoorlijk kritisch uit – “Bij het begraven maakt men algemeen te veel kosten, niettegenstaande de korthed des tijds, die er verloopt tusschen het sterven en het ter aarde bestellen [...]” – en onderstreepte hij deze observatie met een uitgebreide “opgave van de begrafenis-kosten te Suriname” (in De Bruijne 1982: 66-70). Ver na Lammens’ *Bijdragen tot de kennis van de kolonie Suriname* (tijdvak 1816 tot 1822), waaruit bovenstaande passage afkomstig is, vinden we diverse studies die eveneens melding maken van de aanzienlijke uitgaven die gepaard gaan met het uitgebreide Afrikaans-Surinaamse doden- en begrafenisritueel (e.g. Buschkens 1973: 161-163, 255-257; Pierce: 1971: 70-72; Helman 1977: 268-276; Brana-Shute & Brana-Shute 1979; Schoonheym 1980: 85-87). In tegenstelling tot de geagiteerde Lammens en de zijnen doen de auteurs van deze geschriften echter een wat serieuzere poging om een of andere rationale achter de vaak “disproportionele kosten” (Buschkens 1973: 161) te zoeken. Zo stelt Pierce (1971: 70-71) in zijn studie onder meer dat:

Urban Nengre consider it extremely important to make adequate provisions for ceremonies and activities that occur at death. A proper burial is necessary to the maintenance of the status of the deceased and his kinship group. Improper burial brings shame to the deceased and to the members of his kinship group, and can also cause displeasure on the part of ancestral yorka who will then cause misfortune to befall the living members of the kinship group. Proper burial involves a considerable expense, and is beyond the financial means of most Nengre at any particular time.

Andere auteurs doen soortgelijke uitspraken en wijzen daarbij op de rol van “voorouderverering” en een “‘survival’ van Afrikaanse cultuurelementen” (Buschkens 1973: 256; Helman 1997: 269). Buschkens (1973: 256) verwijst daarbij onder meer naar Herskovits (1964: 63):

The elaborateness of funeral rites in the area is cast in terms of the role of the ancestors in the lives of their descendants, and because it is important to have the assurance of the ancestral good will, the dead are honored with extended and costly rituals. In all this region, in fact, the funeral is the true climax of life, and no belief drives deeper into the traditions of West African thought.

In de hoofdstukken 2 en 3 heb ik dit verleidelijke, doch simplistische *survival*-denken al genuanceerd en ook hier is een kritische noot op zijn plaats. Toegegeven, de Surinaamse levend-doden hebben, zoals ik in hoofdstuk 4 met Mbiti (1999 [1969]) aangaf, een ‘Afrikaanse’ even-

³⁴ De brochure van begrafenisonderneming Hamdard, ‘Hamdard biedt meer keuze’, vermeldt de volgende zaken die deze onderneming kan verzorgen: uitvaart en kist, begraafplaats (graf, indien gewenst kelder en betegelen hiervan), crematorium, crematiehoop en –benodigdheden, rouwwagenvervoer, volgauto’s en busvervoer voor familie en andere nabestaanden, uitschrijven burgerlijke stand, mortuariumkosten en afleggen van de overledene, rouwboekjes, condoleanceregister, advertentie in de krant en op de radio, grafkransen en grafstukken. Andere commerciële ondernemingen bieden een soortgelijk ‘pakket’. Begrafenisfondsen zijn vaak minder toegerust en werken in toenemende mate samen met dit soort professionele uitvaartbedrijven.

knie. “Het uitvoerig en kostbaar ritueel wordt dan ook niet alleen om prestigerechten gegeven, maar geeft blijk van een geheel eigen complex van ideeën over het voortbestaan na de dood” beweert Helman (1977: 269) in zijn beschrijving van de Creoolse doodscultuur om die reden. Dat “eigen complex van ideeën” is echter, anno nu, te vergelijken met een rijkelijk gevulde *moksi patu*, waaruit op bijzonder eclectische wijze genast en gesnaaid kan worden (cf. ‘Religieus eclecticisme’, hoofdstuk drie). De levende-dode heeft daardoor vele gezichten gekregen en geeft uitdrukking aan verschillende onsterfelijkheidconstructies (cf. Lifton & Olson 1974). *Kulturu* speelt daarbinnen zijn inmiddels bekende dubbelzinnige rol – zeker wanneer we kijken naar die zogenoemde “Afrikaanse cultuurelementen” in de percepties en praktijken rondom dood en rouw. Helman (1977: 269) geeft dat, wederom, bijzonder treffend weer:

Bij veel gezinnen is echter de invloed van de oude Afrikaanse religie nihil. Menigeen keert zich dan ook tegen wat zij noemen ‘afgodische’ zaken, hoewel we zien dat sommigen van deze ‘agnostici’ (en niet alleen personen uit de volksklasse) in tijden van crisis tot de Afrikaanse religie terugkeren.

We zagen *from* Carla, in deze, al wat draaikonten. En we zullen gedurende de beschrijving van het rituele proces nog regelmatig zien hoe mensen (moeten) manoeuvreren “in tijden van crisis” of geval van *nowtu*, waar een sterfgeval (of ziekte) niet zelden op uitdraait. Wat de motieven van nabestaanden nu ook precies moge zijn, één ding staat namelijk vast: “Men spreekt er schande van als mensen hun doden onvoldoende eer betonen”. En dat alles leidt ertoe dat de uitgaven rond een overlijden flink uit de hand kunnen lopen en men zich niet zelden in de schulden moet steken om alles te kunnen bekostigen. Dat was in het verleden al zo en tijdens mijn veldwerk geschiedde niet veel anders.³⁵

Fonsu

Uiteraard heeft men manieren gezocht om zich (gedeeltelijk) vrij te waren van kosten bij het overlijden van familieleden. Vanouds bestaan er daarom begrafenisfondsen (*fonsu*), die tevens vaak ziekenfondsen zijn. Al in de slaventijd verenigden slaven zich in zogenoemde begrafenisfondsen en -verenigingen om zich tegen de kosten voor begravenissen te kunnen dekken. Volgens Buschkens (1973: 161) vormden deze fondsen waarschijnlijk zelfs de eerste grote organisatiestructuren onder slaven (zie ook Bijnaar 2002: 46). En ook elders in het Caraïbisch gebied en de Verenigde Staten wordt melding gemaakt van dit soort begrafenisfondsen (e.g. Frazier 1965: 375-376 in Buschkens 1973: 256). De fondsen hadden naast een financiële verzekeringsfunctie ook een meer sociaal ‘zorgend’ karakter. In hoofdstuk 3 zagen we al hoe tijdens de slavernij, met name binnen de evangelische broedergemeente, een structuur van helpers/helpsters en dienaars/dienaressen kon ontstaan, de *dinari*, die zich richtte op bijvoor-

³⁵ Schoonheym (1980) spreekt in zijn studie over enkele duizenden guldens. Het is niet helemaal duidelijk of hij het over Surinaamse of Nederlandse guldens heeft, maar dat maakt niet erg veel verschil. De wisselkoers voor S/ 1,- bedroeg toentertijd tussen de f1,36 en f1,30 (€ 0,62 - € 0,59). Ik zal verderop nog een ruwe berekening uit de tijd van mijn veldwerkperiode geven.

beeld ziekenbezoek en ‘herderlijke verzorging’. Hieruit kwamen vervolgens de eerste zieken- en begrafenisfondsen tot stand.³⁶ Maar met name na de emancipatie werd een groot aantal ‘Maatschappijen ter Onderlinge Steunverlening’ opgericht. Ex-slaven zagen zich vooral toen bij een sterfgeval in de familie voor aanzienlijke kosten geplaatst, omdat hun vroegere eigenaren niet meer voor een begrafenis betaalden (Buschkens 1973: 162). Tal van begrafenisfondsen en verwante organisaties zagen daardoor het leven, welke overigens vaak snel weer verdwenen of voor andere plaats moesten maken.

De bekendste en standvastigste begrafenisfondsen zijn gelieerd aan verschillende kerkgenootschappen, zoals het Jubileumfonds van de evangelische broedergemeente, het Heilig Verbond van de rooms-katholieke kerk, de Stuiversvereniging van de hervormde kerk en Vrede en Arbeid van de lutherse gemeenten (zie ook Buschkens 1973: 162, 258; Helman 1977: 270).³⁷ Deze fondsen waren tijdens mijn veldwerk nog steeds actief, ook al hebben ze inmiddels vooral een symbolische functie gekregen. Daarnaast ontstonden ook kleinere christelijke, oecumenische en onafhankelijke fondsen, zoals het zieken- en begrafenisfonds van de Vrije Evangelisatie, dat in 1905 te Wanica in het leven werd geroepen, of het begrafenisfonds Liefde bij Elkaar, dat in 1912 in Saramacca door katholieken en mensen van de broedergemeente werd opgericht. Artikel 2 van laatstgenoemd fonds vermeldt onder meer dat “Leden zowel Bestuursleden zijn verplicht op de bijeenkomst zich te gedragen als het past in christelijk samenzijn”. Terwijl artikel 4 van diezelfde vereniging expliciet ingaat op de verzekeringstaak van het fonds: “Het lijктоestel waaronder wordt verstaan Gueridons, lijkbakken etc. zal door de contributiegelden worden aangeschaft”. De contributie voor mensen boven de achttien was 20 cent, tussen tien en achttien jaar 16 cent, tussen de drie en tien 12 cent en van zes maanden tot drie jaar bedroeg de contributie 5 cent per maand. Sommige verenigingen legden zich op heel specifieke taken toe, zoals de Lijkkisten Vereniging Lucina (van Welgedacht A in het district Wanica), die in 1909 werd opgericht met als doel: “personen in het district woonachtig of werkzaam in de gelegenheid te stellen bijtijds voor een lijkkest en kruis of paal te zorgen”. Ook ontstonden (later) beroepsgelieerde begrafenisfondsen, zoals het Marktfonds voor marktkooplieden, het militaire- en politiebegrafenisfonds, en kwam het ordewezen met zijn eigen fondsen, zoals, in 1936, het zieken- en begrafenisfonds De Forester.³⁸

³⁶ In 1815 werd het instituut der “Helpers” en “Helpsters” in het leven geroepen (zie Steinberg 1933: 114). In 1844 kwam, binnen *anitri*, het eerste zieken- en begrafenisfonds tot stand.

³⁷ Van deze twee laatste verenigingen kunnen ook personen lid zijn, die geen lidmaat zijn van het aan het fonds gelieerde kerkgenootschap.

³⁸ Deze informatie is grotendeels afkomstig uit het krantenartikel van Vernooij ‘Wasi dede dinari’ in *De Ware Tijd* van 24 september 1988. De auteur beroept zich daarin op Het Alfabetisch Statutenregister 1886-1973 van de bibliotheek van het Centraal Archief (Ministerie van Justitie en Politie, Paramaribo) en meldt verder in het artikel ook nog de oprichting van de fondsen Onze Lieve Kanan (1914), het fonds Soli Deo Gloria (1917) te Coronie, de gebedsvereniging, zieken- en begrafenisfonds De Goede Herder (1928), een algemeen begrafenisfonds (1954) te Leiding 7a, Wanica, een Creools begrafenisfonds te Uitkijk, Paramaribo (1957), het algemene begrafenisfonds Antim Sanskaar Sabha (1964) en de dragersvereniging tevens zieken- en begrafenisfonds Wi de Vanodoe Ala Se in Nickerie (1972).

Binnen deze ontwikkelingen kunnen we de opkomst, organisatie en institutionalisering van het lijkbewasserswerk plaatsen, het *wasidede* of *dinarivroko*. Deze ‘organisaties van liefdewerk’ ontstonden als aparte verenigingen of als onderdeel van de reeds opgerichte (kerkelijke) begrafenisfondsen. Tegen betaling van een maandelijks bedrag konden leden zich zo verzekeren van deugdelijke zorg voor de overledene. De specifieke organisatiestructuur en subcultuur van de talloze afleggersverenigingen zullen in de volgende hoofdstukken nog verder aan bod komen. Alhier richten we ons vooral op het ‘kopen van de lijkpenning’, een wat vreemde uitdrukking, die slaat op de organisatorische en financiële rompslomp rondom lijkbezorging en uitvaart. Begrafenisfondsen en ondernemingen kunnen in deze beslommingen een belangrijke ondersteunende rol spelen, maar soms ook een extra zorg vormen in de rituele organisatie en calculaties.

Hoge kosten... maar geen lantiberi!

Voor de leden van de hierboven beschreven fondsen wordt per lid van het gezin (naast entreegeld) een contributie geheven, waarvan de hoogte, zoals we al zagen, naar leeftijd verschilt. De bedragen waren, aanvankelijk, aan de lage kant, vandaar ook een naam als Stuiversvereniging (zie ook Buschkens 1973: 162). Later werd de contributie hoger, hoewel veel fondsen verzuimd



Afbeelding 7: Openbare begraafplaats Rusthof met monument ter herdenking van de vliegtuigramp bij Zanderij in 1989 (Yvon van der Pijl)

hebben inflatiecorrecties toe te passen, waardoor de laatste jaren tal van organisaties en leden in de problemen zijn gekomen. Sommige commerciële begrafenisondernemers, zo zullen we zodirect zien, zijn daar met hun uitvaartverzekeringen handig of iets minder handig op ingesprongen. Ondanks de relatief lage contributie was het bedrag dat een groot huishouden maandelijks aan deze verenigingen moest betalen al met al niet gering. Volgens de bevindingen van Buschkens (1973: 162-163) had negenenveertig procent van de Creoolse huishoudens in Paramaribo uit zijn onderzoek zich desondanks verzekerd voor ziekte en/of begrafenis kosten. Daar veel fondsen ook uitkeerden bij ziekte en bevalling, diende de nuttige functie niet onderschat te worden, aldus Buschkens:

Zij voorkomen vaak, dat een huishouden in een te grote financiële nood geraakt. Hoewel veel leden bij de fondsen in het krijt staan, wachten zij er zich in het algemeen voor als lid geroyeerd te worden. Zich verzekerd te weten van een 'goede' begrafenis is uiterst belangrijk voor de leden van de Volkscreoolse cultuur [...]

Zo besluit de auteur zijn beschouwing over 'Uitgaven voor ziekte en begrafenis' – de 'goede begrafenis' staat voorop. Wanneer er geen andere middelen voorhanden zijn, voegt hij nog toe, verzorgt het ministerie van Sociale Zaken de uitvaart. Een dergelijke begrafenis voor de allerarmsten (de *tye poti*) is voor velen, hoe hulpbehoevend ze ook mogen zijn, echter geen optie. Sterker nog, het wordt in het algemeen als een schande voor en door de nabestaanden ervaren. In het verleden vonden deze *lantiberi* ('staatsbegravenissen') namelijk met weinig ceremonieel op Veldrust, een begraafplaats voor behoeftigen, plaats. Deze dodenakker wordt in de volksmond ook wel *pkintiki* genoemd, vanwege de kleine paaltjes of stokjes die als enig gedenkteken de armelui's graven sieren of, zoals een van mijn informanten het uiteenzette:

De mensen die daar begraven werden, waren mensen die geen geld hadden, die konden het niet zelf betalen, zwervers... Maar er was wel een eis: als ze geen geld hadden, mochten ze geen grafsteen bouwen, dus er kwam op het graf alleen maar een kort stokje, met de naam van die persoon en datum van de begrafenis en dat ding was vol kleine stokjes... *pkintiki*...

Tegenwoordig voltrekt dit soort begravenissen zich op de openbare begraafplaats Rusthof, waarbij het ministerie een goedkope, eenvoudige kist zonder opsmuk ter beschikking stelt en zich verder zonder al teveel rituele plichtplegingen van de (anonieme) overledene ontdoet. Rusthof heeft volgens diezelfde informant echter wel een iets ander imago dan Veldrust:

Rusthof is die algemene begraafplaats, vandaar ook dat daar het monument is voor de slachtoffers van de vliegtuigramp... is een nieuwe *pkintiki*, want *pkintiki* was vol... Maar bij Rusthof kan je tegenwoordig wel gaan, hoor... *Pkintiki* deed je vroeger niet, was een schande voor de familie... dat was echt, echt zwervers en dat soort mensen, mensen die vermoord waren of opgehangen, mensen die je niet wilde aankijken, maar bij Rusthof gaan gewone mensen ook. Als iemand nergens kan, dan gaat hij naar Rusthof, maar gewone mensen ook... Ik vind dat een heel stukje mooie socialisering van die samenleving, dat men af is van dat hoog-laag...

In weerwil van dit enthousiasme over het vervagen van klassenverschillen in begraven, want dat was wat deze informant bedoelde, zijn rangen en standen niettemin nog steeds duidelijk

zichtbaar op de verschillende *beripe* van Paramaribo, wat we in hoofdstuk 11 nog zullen zien. Bovendien is voor de meeste Creolen en Marrons een *lantiberi*, net als ten tijde van Buschens' onderzoek, nog steeds een gruwel, want bijzonder ontrend voor de overledene en zijn of haar rouwende familieleden. 'Staatsbegrafenissen' komen derhalve, ondanks het positievere imago van Rusthof, ook tegenwoordig weinig voor, hetgeen Nadia Poesa, medewerkster van de begrafenisonderneming Poesa, wist te bevestigen:

Ja, *lantiberi* hebben we veel bij Brazilianen... Verder... het gebeurt zelden meer, een staatsbegrafenis is, jaaaaaaa, voor zwervers, die echt niemand hebben, want bepaalde mensen hebben wel familie... dan heb je zo'n opsporing in de krant en dan misschien na een maand of twee heb je wel contact met de familie... en dan doen ze toch hun best om op zo'n goed mogelijke manier zo'n persoon te begraven. Staatsbegrafenissen hebben we van de gouddelvers vooral. Die halen we op uit het binnenland. Dan heb je geen gegevens, dan kan je niemand contacten, als je niet weet hoe die persoon heet, dan kan je niks doen...³⁹

Symbolische functie & ondersteuning

Voor mijn onderzoeksgroep vormde de 'staatsbegrafenis' kortom een uitzondering. Aangezien een 'fatsoenlijke', 'goede' begrafenis een van de meest achtenswaardige daden is die familieleden voor hun overledene kunnen stellen, besparen de meeste nabestaanden kosten noch moeite hier zorg voor te dragen. Begrafenisfondsen hebben dit van oudsher helpen mogelijk maken. De historische functie van deze *fonsu* werd me daarom niet zelden met een zekere trots door informanten uiteengezet. Mildred, een veertigjarige onderwijzeres, reageerde bijzonder geestdriftig op mijn vraag naar de huidige werking van de fondsen:

Goed systeem! Het verhaal wil dat in het begin van deze eeuw, na de afschaffing van de slavernij, dat de Creolen zo arm waren... ze waren op een gegeven moment zo arm, dat ze de planken van hun huis moesten losgooien om de doodskist van hun echtgenoot of wie dan ook te betalen... en uit die nood is ontstaan van laten we het met elkaar gaan proberen om elke week centen bij elkaar te zetten, zodat in geval van nood wij elkaar kunnen ondersteunen en van daaruit is het fondswezen gegroeid en gefloreerd en het functioneert nog steeds!

Mildreds enthousiasme moest op dit punt echter wat getemperd worden. Uit gesprekken met begrafenisondernemers en andere informanten was me inmiddels duidelijk geworden dat vele 'oude' begrafenisfondsen niet meer in staat waren de kosten voor begraven te dekken. De contributies waren nooit echt aangepast aan de stijgende kosten noch aan de ernstige devaluaties die de Surinaamse gulden door de tijd heen heeft gekend, wat Mildred in tweede instantie ook wel onderkende:

³⁹ Nadia Poesa wijst hier vooral op (geliquideerde, illegale) Braziliaanse goudzoekers, die hun goudkoorts niet zelden moeten bekopen met een anonieme dood in het Surinaamse binnenland. Hun lijken worden maximaal drie maanden in het mortuarium bewaard om, middels 'opsporingsberichten' in de kranten en de Braziliaanse ambassade, familieleden of andere nabestaanden nog in de gelegenheid te stellen contact op te nemen. Vaak tevergeefs. Dan neemt de staat een begrafenisonderneming, zoals de firma Poesa, in de arm om het niet geïdentificeerde of niet opgeëiste lichaam te begraven op de algemene begraafplaats Rusthof. Nadia Poesa: "Helemaal achterin wordt het gedaan [...] het lijk wordt daar gebracht en dan gelijk in de grond". Naast deze gouddelvers, vallen ook paupers als zwervers of andere geïsoleerden en verstotenen, bijvoorbeeld drugsverslaafden of aids-patiënten, wel een *lantiberi* ten deel.

Dus dat fonds floreert nog wel, want je hebt een heleboel mensen die in de tijd zijn ingeschreven en nu gepensioneerd zijn en nog recht hebben, vooral in de kerkgenootschappen, op een begrafenis. Maar is groot deel symbolisch nu, toch... Die familie gaat veel bij moeten betalen als ze op dat kerkkantoor komen...

In de praktijk gaat men daarom nog wel (met het overlijdenscertificaat van een arts of een verklaring van een geestelijke) naar het begrafenisfonds van de overledene, maar men weet bij voorbaat dat de uitkering van het fonds bij lange na niet zal voldoen of anders komt men snel genoeg tot die ontdekking. Allereerst moet bij het fonds worden nagegaan of de overledene überhaupt wel trouw contributie betaald heeft. Zo niet, dan zal het achterstallige lidmaatschapsgeld aangezuiverd moeten worden (zie ook Timmer 1999: 11). Maar dan zijn de nabestaanden er nog niet. Ook wanneer wel trouw aan de betalingsverplichtingen is voldaan, zal blijken dat de toegezegde financiële steun van de fondsen niet meer toereikend is. Vandaar dat mensen tijdens mijn onderzoek vooral de symbolische functie van de fondsen benadrukten, want ‘immateriële’ ondersteuning kan er (voor enkelen) nog steeds gevonden worden.

Zo kunnen bijvoorbeeld kerkfondsen en fondsen van het ordewezen nabestaanden enigszins ontlasten door een deel van de organisatie van de uitvaart voor hun rekening te nemen of bieden ze op zijn minst nog bepaalde privileges, zoals een gratis plaats op de begraafplaats. Verder kan een beroep gedaan worden op de eigen dragers en lijkbewassers, hoewel ook aan deze diensten tegenwoordig een aardig prijskaartje hangt. Het Jubileum Fonds van de broedergemeente, onder andere, ondervindt daarom ook de nodige kritiek. Bepaalde (ex-)bestuursleden zijn zelfs behoorlijk ontevreden met de gang van zaken:

Eigenlijk zou het [fonds] een begrafenisonderneming moeten zijn, maar dat zijn ze niet. Dat komt omdat de opeenvolgende besturen te lamendig zijn geweest. Want wat ze nu doen... ze zorgen voor niets! Dus als je komt, zeggen ze alleen je mag begraven worden, d'r zullen dragers zijn en... en eigenlijk voor de rest moet je naar een begrafenisondernemer.

Voorals trouwe helpers en helpsters uit de kerk en ingewijden uit de subcultuur der *dinari* lijken daarom tegenwoordig nog veel baat en steun te vinden in de fondsen. Het werk voor de kerk en binnen de fondsen vormt, zo zullen we verderop ook nog zien, een belangrijk onderdeel van hun bestaan of identiteit en verschaft een aanzienlijk sociaal netwerk, dat vooral bijzonder van pas kan komen in tijden van nood.

Ordewezen & fonsu

Binnen het ordewezen zien we soortgelijke ontwikkelingen. De foresters en mechanics, bijvoorbeeld, hebben een lange traditie van weldadigheids-, zieken- en begrafenisfondsen. Ook hier is de financiële ondersteuning echter van ondergeschikt belang geraakt. Zo worden leden niet (standaard) meer ‘op ziekingeld gesteld’, maar kan er in geval van ziekte en ziekenhuisopname hoe dan ook gerekend worden op een hart onder de riem, aandacht en bezoek (en een geldelijke geste als de nood echt hoog is). De caritas, ook al is het in toenemende mate symbolisch, spat vaak letterlijk van de loge- en courtgebouwen af, wat we kunnen lezen in de

vaak klare namen die de verschillende afdelingen sieren: Court Charity of Humaniteit. Maar er is meer.

Een van de eerste zaken die bijvoorbeeld in het oog springt bij een bezoek aan het populaire Court Humaniteit van de mechanics in het centrum van Paramaribo, is het mededelingenbord, dat een prominente plek inneemt op de binnenplaats van het courtgebouw. Leden (en niet-leden) die elkaar hier regelmatig treffen voor een praatje, een koelfrisse Parbo of een bord eten worden op deze wijze, via een krijtbord, op de hoogte gehouden van het wel en wee van hun medebroeders en -zusters. Zo staat er te lezen wie er ziek zijn en waar ze zich bevinden ('ziek thuis' of 'in het ziekenhuis' gevolgd door een naam) en kunnen we zien wanneer iemand aan de beterende hand is ('uit het ziekenhuis ontslagen'). Ook personen die anderszins in de penarie zitten, worden vermeld ('behoefte broeders') en sterfgevallen, uitvaartvergaderingen, begrafenissen en *dede oso* worden eveneens op deze wijze gecommuniceerd. Verder is, onder meer bij de foresters, een belangrijk agendapunt in de vergaderingen de bekendmaking van het 'ziekenrapport', waarmee door 'bestuursleden die belast zijn met de weldadigheid' de toestand van 'zieke en behoeftige broeders en zusters' bekend gemaakt wordt. Met luidde stem wordt het rapport voorgedragen: "in het Academisch Ziekenhuis opgenomen broeder die en broeder die, die, die, die en die... De toestand van broeder die is verbeterd, ziek thuis zijn..." enzovoorts. Aanwezige leden worden vervolgens opgeroepen om deze personen op te zoeken en bij te staan. Er zijn hiervoor zelfs speciale ziekenbroeders aangesteld, *woodwards* in foresterterminologie, die een bezoekerspasje hebben van alle ziekenhuizen in Paramaribo. Stervenden en overledenen krijgen eenzelfde aandacht. In tegenstelling tot het weldadigheids- en ziekenfonds kan het begrafenisfonds bovendien (met zijn aantrekkelijke faciliteiten en opvallende, onderscheidende symboliek⁴⁰) ook hedentendage, mits de leden hun premies bijtijds hebben bijgesteld, nog een substantiële bijdrage leveren aan de kosten van begraven, hoewel ook hiermee nog lang niet alle uitgaven rondom een overlijden gedekt zijn. Wanneer de nood echt hoog is, tenslotte, worden er voor bepaalde, behoeftige leden soms eenmalige inzamelingen gehouden.

Het court oefent hierdoor nog steeds een bijzondere aantrekkingskracht op mensen uit, waarop ik in hoofdstuk 3 ook al wees. Volgens sommige ingewijden gaat deze zuigkracht echter te ver. Een *ex-chief ranger* zag zelfs grote risico's. "We moeten het court niet maken tot alleen maar een zieken- en begrafenisfonds", dat verzwakt de cohesie en leidt maar tot valse verwachtingen, schetste hij:

Je hebt die mensen, die komen alleen hun contributie betalen om verzekerd te zijn van ziekengeld en dat ze een goede begrafenis krijgen. Heeft ook tot ellende geleid, want sommige mannen vertelden thuis van ik ben fores-

⁴⁰ Zo heeft de forestry een eigen begraafplaats, René's Hof, een gemeenschapscentrum aan de Waakhuizenlaan in Paramaribo, een eigen lijkwagen, twee afleggersverenigingen, namelijk Eldaah en De Samaritaan, en een goed geoliede, attractief ogende dragersvereniging, de Sherwoodbrothers. De *dede oso* en *beri* kennen bovendien naast een christelijke en *kulturu* invulling ook nog een heel eigen "ritualistiek", zoals verschillende ingewijden menigszins geheimzinnig toevertrouwen. In de volgende hoofdstukken zullen we hiermee nog nader kennismaken.

ter, dus als ik dood ga, het enige wat je moet doen, je moet gaan naar de Sophie Redmondstraat [Loge Volharding] en dan kwam die weduwe of de kinderen en die hoorden: neeeeeeeeeee... we willen jullie wel bijstaan, maar dat fonds van ons voorziet er niet in dat wij die man begraven met alle kosten... We leveren een bijdrage, we staan u bij, we lopen voor u [dragers], we zorgen voor lijkbewassers, we zorgen voor dingen, maar u moet weten dat fonds voorziet niet in het begraven van de overledene.

“Maar voor veel mensen is dat toch belangrijk”, relativeerde de man zijn waarschuwing, waarop hij de niet-financiële kanten van het lidmaatschap belichtte:

Tegenwoordig is het vooral de geestelijke ondersteuning, die men geeft [bijvoorbeeld in het leiden van een *dede oso*]... Mensen worden gedreven door het ceremoniële karakter, de functie van het lopen in processie op straat, het dragen en dansen door die Sherwoodbrothers [dragers van de forestry], dus om mensen te laten zien... Dan kunnen de mensen zeggen: ik vind het leuk hoe die mensen gekleed gaan, deftig, zwart-wit met al die proepsproepsdingen, daar wil ik bij horen!

En daar valt volgens velen ook wel wat voor te zeggen. In de wens van een eervolle begrafenis speelt uiterlijk vertoon een niet onbelangrijke rol en daar voorziet de ordetraditie heel aardig in. ‘Courtbegrafenissen’ worden wel tot de meest spectaculaire gerekend en dat spreekt aan, hoewel er ook de nodige kritiek is op bepaalde rituelen en praktijken. Sommige nabestaanden vertelden me bijvoorbeeld dat ze zich totaal buitenspel gezet hadden gevoeld door de logebroeders en -zusters, die het rituele proces rondom het begraven, inclusief het afscheid en de *dede oso* die daaraan vooraf gaan, totaal naar zich toe hadden getrokken. In de volgende hoofdstukken komen we vanzelf nog bij deze personen terecht.

Lidmaatschap & identiteit

Bepaalde *fonsu* blijken tegenwoordig hoe dan ook, ondanks hun vaak zwakke financiële draagkracht, nog heel wat leden aan zich te binden. Naast bovengenoemde symbolische redenen, heeft dat ook met een zekere continuïteit en vanzelfsprekendheid te maken. Enkele decennia geleden was de levensverwachting een stuk lager en kon de dood “elk moment aan je deur kijken”, zoals de bejaarde doch krasse *frow* Sleur me met een grote grijns uitlegde. De meeste mensen hadden daarom, vervolgte ze, “de dood voorgeorganiseerd” en hadden in ieder geval “een stel rouwkleding” in de kast hangen, wat ik zeker bij de oudere mensen binnen mijn onderzoek nog steeds aantrof. Lidmaatschap (passief of actief) van een begrafenisfonds en/of *dinari*-vereniging lag daarom ook voor de hand. Bovendien werden de meeste mensen automatisch lid van het begrafenisfonds van de kerk waar ze toe behoorden. Een kerkelijke, dat wil zeggen christelijke begrafenis werd sowieso bijzonder belangrijk gevonden, zeker binnen de *opo yu kleur*-gedachte van vóór de jaren zestig, zeventig van de vorige eeuw, dus bij een fonds als het Jubileum Fonds of het Heilig Verbond zat je op de goede plek. “We hadden ook niet het idee dat we uitgebuit werden, het was de kerk die die zaak reguleerde, dus dat vonden we prettig. Dat kan een jongeling nu niet meer schelen”, besloot *frow* Sleur stellig ons gesprek over de fondsen. En daarmee had ze aan een paar belangrijke ontwikkelingen gerefereerd.

De verschillende fondsen ‘floreren’ namelijk óók nog, omdat hun ledenbestand voor een groot deel bestaat uit oude van dagen, die ooit uit (financiële) noodzaak en/of vanzelfsprekendheid lid zijn geworden. Kerkidentiteit en fondsidentiteit vielen daarbij veelal samen. Hedentendage zijn ziekte en dood minder apert aanwezig, ligt de levensverwachting in ieder geval een stuk hoger, en zijn jongere generaties weliswaar nog steeds grotendeels christelijk te noemen, maar zijn hun identificaties minder vaststaand, meer fluïde geworden en niet meer zo totalitair verbonden aan een bepaalde (traditionele) kerk.⁴¹ Door verbeterde medisch-hygiënische omstandigheden en voorzieningen is de mortaliteit gedaald en de levensverwachting gestegen, waardoor in zekere zin, om in Ariès’ termen te spreken, de ‘getemde, eigen dood’ wat uit het zicht is verdwenen. Tezamen met de hiermee gepaard gaande, al eerder gesignaleerde en beschreven processen van medicalisering, institutionalisering en privatisering van de dood, worden mensen tegenwoordig ‘minder’ of op een alternatieve wijze geconfronteerd met het eigen levenseinde of dat van de ander. De dood komt simpelweg niet meer zo vaak aan de deur kijken, zoals *from* Sleur het zo treffend uitdrukte. Secularisering, in de vorm van ontkerkelijking, alsmede een toegenomen aanbod en dito consumentisme op de religieus-spirituele markt hebben ertoe geleid dat het in sommige gevallen eeuwenoude instituut van begrafenisondernemingen ten lange leste aan belang zal inboeten. Tenzij de fondsen gaan opereren als begrafenisondernemingen, wat een hierboven opgevoerde informant in feite opperde. De vraag is echter of de oude *fonsu* de inhaalslag met reeds actieve, commerciële ondernemingen nog zouden kunnen (en willen) maken. Deze relatief nieuwe spelers op de uitvaartmarkt hebben onder het gesternte van bovenstaande processen namelijk snel aan terrein kunnen winnen. Naast ontwikkelingen ten aanzien van doodsattitudes en religieus-spirituele oriëntaties heeft een sterk veranderend financieel landschap hierin een rol gespeeld. Veel nabestaanden zijn, zo zagen we al, nog steeds bereid om flinke kosten, zelfs schulden, te maken ter eer en meerdere glorie van hun dierbare overledene, maar zoeken daarin, als weleer, de voordeligste weg.

Begrafenisondernemingen

Commerciële begrafenisondernemingen zijn in tegenstelling tot de traditionele fondsen wat beter met het economische tij (prijsstijgingen, inflatiecorrecties) en bepaalde trends op uitvaartgebied meegegaan, waardoor ze veelal op een efficiëntere, goedkopere en flexibelere

⁴¹ We kunnen hier Pocornie’s opmerking “Creolen? 99 procent christen en 100 procent winti” uit hoofdstuk drie nogmaals in herinnering roepen. Nog steeds beschouwen, voelen of noemen de meeste Creolen zich christelijk (bij Marrons ligt dat anders). Zelf ben ik maar een aantal ‘echte anti-syncretisten’ tegengekomen, ofwel mensen die zich binnen hun *kulturu* vooral beriepen op winti ‘goden en geesten’ en niets wilden weten van een samenspel of synthese met een christelijke God noch van andere christelijke overeenkomsten of invloeden. Verder liep ik tijdens mijn zeventien maanden veldwerk welgeteld één overtuigd atheïst tegen het lijf: “Ik ben geen zevende dag adventist, maar een absentist” (nota bene: ik ben niet expliciet op zoek gegaan naar niet-gelovigen). Desalniettemin vinden mensen in toenemende mate de vrijheid, zoals we in hoofdstuk 3 hebben kunnen lezen, om buiten, naast of vermengd met het christendom ander spiritueel-religieuze oriëntaties te verkennen of te omarmen of, op zijn minst, het bevoogdende (voor zover dat het geval is geweest) christelijke juk van zich af te leggen.

wijze kunnen inspringen op de wensen van een groeiende cliëntèle. Ze bieden verscheidene uitvaartpakketten en verzekeringen aan, die zonder al teveel binding (voor de cliënt) afgestemd kunnen worden op de uiteenlopende (rituele) eisen en financiële mogelijkheden van de uiterst gemêleerde Surinaamse bevolking.

Paramaribo telde ten tijde van mijn onderzoek drie van dit soort professionele, commerciële ondernemingen, te weten de firma's Hennep, Hamdard en Poesa. Dit zijn met recht 'de grote drie' te noemen. Daarnaast opereerden diverse semi-professionele fondsen en een paar individuele ondernemers, die zich primair op een bepaalde tak van de uitvaartverzorging richtten, zoals de onder mijn onderzoekspopulatie bekende kistenmakers Venoaaks en Pinas. Deze laatste timmerde overigens hard aan de uitvaartweg en regelde, als beginnend ondernemer, steeds meer begrafenissen voor de (groeierende en derhalve commercieel interessante) Marrongemeenschap in de stad, waar hij zelf ook toe behoorde. De grote drie zijn alle familiebedrijven, welke langzaam uitgegroeid zijn tot de veelzijdige uitvaartondernemingen die ze nu zijn.⁴² De onderneming Hennep claimt hierbij de oudste te zijn, daar grootvader Hennep, medeoprichter van de hierboven genoemde Stuiversvereniging, reeds in 1890 grafkisten leverde aan de hervormde gemeente. De firma Poesa heeft eenzelfde soort geschiedenis. Opa Poesa, vertelde kleindochter Nadia Poesa me in een interview, verrichtte bij sterfgevallen vanuit zijn meubelmakerij werkzaamheden voor met name familie- en gemeenschapsleden. Zijn zoon, de vader van Nadia Poesa, breidde de dienstverlening uit en schafte onder meer lijkwagens aan. Halverwege de jaren tachtig van de vorige eeuw, na het overlijden van Nadia's vader, heeft de daadwerkelijke formele oprichting van de uitvaartonderneming Poesa plaatsgevonden. De onderneming Hamdard, wat in het Sarnami zoveel betekent als 'Ik voel pijn', is eveneens een familiebedrijf dat zich na de oprichting in 1959 toelegde op de productie van lijkkasten en allengs de verzorging heeft uitgebreid naar de hedendaagse 'complete uitvaart' met 'moderne lijkenwagen en volgauto's voor naaste familieleden'.⁴³

De firma's bedienen, ongeacht hun etnische achtergrond, ongeveer een evenredig deel van de Creoolse stadspopulatie. Hennep zegt hierin enigszins groter te zijn, terwijl Poesa de meeste Marronbegrafenissen verzorgt. Dit laatste wordt wel verklaard door de relatief lage prijzen die deze onderneming in vergelijking met de andere twee zou hanteren, maar ook de "klantvriendelijkheid, *service* en kwaliteit", speelt volgens Nadia Poesa een rol, net als reeds bestaande afspraken.

⁴² De hiervolgende informatie is afkomstig uit de interviews, die ik in juni 2000 heb mogen afnemen met de al genoemde Nadia Poesa van de firma Poesa en de heren Hennep en Radjballi van respectievelijk de uitvaartondernemingen Hennep en Hamdard. Ik dank hen voor hun medewerking.

⁴³ De onderneming Hamdard draagt, in tegenstelling tot de firma's Poesa en Hennep, niet de naam van de familie die het bedrijf in handen heeft. Met de naam Hamdard willen de eigenaren aangeven dat ze meelevend, meevoelen met de nabestaanden aan wie ze hun diensten verlenen. 'Ham' betekent in het Sarnama Hindostani (het 'Surinaams-Hindostaans' of Surinaamse Hindi) 'ik' en 'dard' is Surinaams-Hindostaans voor 'pijn'.



Afbeelding 8: 'Funeral car' (Carlo Jeffrey)

Zo blijkt Poesa de beste contacten en overeenkomsten te hebben binnen de Bosnegergemeenschap en haar (lijkbewassers)verenigingen of andere instanties.⁴⁴ En dat is iets waar andere ondernemers met een zeker venijn of afgunst over praten:

Wat is gaan gebeuren? Bestuursleden zijn bij Poesa geweest en daar hebben ze geregeld dat ze steeds naar hun toebrengen... We hebben ze een aantal keer gesproken, maar ze blijven daar [...] Want we zien ook... wij transporteren de overledenen naar het mortuarium toe als ze komen te overlijden in het Diakonessen Ziekenhuis of ergens en we geven ze een kaart [visitekaartje] dat ie terug moet komen, we nemen adres en dergelijke, en als we terugbellen of... als we ze in het mortuarium ontmoeten of ze komen ons vervoergeld betalen, dan zeggen ze [de nabestaanden]: 'vereniging heeft al geregeld'... Dus negentig procent gaat naar Poesa.

De competitie liegt er wat dat betreft niet om, zoals ook moge blijken uit de klaagzang van een van de geïnterviewde ondernemers, die de werkwijzen van de concurrenten, op zijn zachtst gezegd, niet echt bejubelde:

⁴⁴ Zo verzorgt Poesa ook de meeste transport van en naar het binnenland (lijkwagens, volgauto's en/of busvervoer voor nabestaanden). We zagen overigens in het vorige hoofdstuk dat juist onder Marrons bij een sterfgeval geld geen rol speelt of mag spelen en dat door collectieve inzameling elke overledene van een eervolle begrafenis, in de duurste kist desnoods, wordt voorzien (met uitzondering van bepaalde overledenen, die een slechte dood kennen of van *wisi* of iets dergelijks worden beschuldigd). Financiële overwegingen zijn derhalve in de keuze voor een bepaalde onderneming lang niet altijd doorslaggevend.

De manieren waarop zij dus het bedrijf promoten... waar ik voor pas hoor... Wanneer meneer [X] heeft gehoord dat die en die is overleden, en vooral als het een bekende persoonlijkheid is, staat hij voor de deur bij de mensen om te vragen of hij de begrafenis mag regelen... Dat doe ik absoluut niet! [...] En waarom ze ook de gewone man krijgen, dat komt door het mortuarium... Ik heb het idee dat ze dus de mensen daar betalen... als de mensen daar [in het ziekenhuis] zijn overleden en ze komen naar achteren [het mortuarium] dan wordt de familie opgevangen door die mortuariumknechten daar... en die adviseren je dan...

De waarheid is in dit soort zaken vaak moeilijk te achterhalen, niet in de laatste plaats omdat roddel en achterklap, de *mofokoranti*, of een zeker wantrouwen binnen de Surinaamse uitvaartindustrie evenals in de *dinari*-subcultuur, waar veel van mijn informanten uit kwamen, geen ongewone fenomenen zijn. Toch kwamen de vermoedens over steekpenningen (*tyuku*) me van verschillende zijdes ter ore. Zo werden bepaalde ondernemers er serieus van beschuldigd middels ‘giften’ bijzonder warme contacten met onder meer de politie te onderhouden en op die wijze de nodige cliëntèle binnen te slepen.

Verzekeren? Shoppen!

Het bleek dan ook niet eenvoudig te zijn een evenwichtige, betrouwbare klantenkring op te bouwen. Uiteraard heeft deze bedrijfstak altijd werk⁴⁵, maar stabiliteit door bijvoorbeeld afgesloten verzekeringen is (nog) niet gemakkelijk gerealiseerd. Hoewel de grote ondernemingen sinds eind jaren tachtig van de vorig eeuw gestart zijn met het verzorgen van uitvaartverzekeringen is dit, anders dan het vroegere lidmaatschap van een of ander begrafenisfonds, nog geen vanzelfsprekendheid onder de (Afrikaans-) Surinaamse bevolking. De commerciële ondernemingen zijn weliswaar in de gaten gesprongen die de *fonsu* hadden laten vallen, maar kunnen potentiële klanten vooralsnog minder goed aan zich binden. “In Suriname zijn ze niet verzekerings-*minded*... ab-so-luut niet verzekerings-*minded*” beklemtoonde een der ondernemers in een interview en hij had een hard hoofd in spoedige, radicale veranderingen op dit gebied. “Ze hebben niet zolang geleden pas leren werken met giraal geld!” smaalde hij ietwat. Vooral Creolen met hun weinig spaarzame *carpe diem*-houding, vervolgde hij, zouden nauwelijks te porren zijn voor het geregeld afdragen van premies. Zij zijn ook degenen die gaan *shoppen* wanneer ze geconfronteerd worden met een sterfgeval binnen de familie. “Creolen zijn moeilijk” verzuchtte hij. Met name de firma Hennep, in handen van een Creoolse familie, zou hier onder te ‘lijden’ hebben. “De Hindostanen zouden dus nooit hier komen voor de begrafenis”, legde ondernemer Hennep me in deze uit:

Laat me niet zeggen nooit... maar het is te verwaarlozen... die gaan dus naar Poesa of Hamdard. En dat geeft dus aan de eenheid onder de bevolkingsgroepen... bij ons [Creolen] is er... dat is los zand... en bij de Hindostanen is... is het echte eenheid.

De boodschap van dit verhaal? Poesa en Hamdard, beide Hindostaanse familiebedrijven, kunnen altijd rekenen op hun (gedeelde) etnische netwerk, terwijl Hennep maar moet zien waar zijn klanten vandaan komen. Toch besloot de ondernemer lachend zijn beklag, want de

⁴⁵ Begrafenisondernemers hebben het vaak stervensdruk is een van de standaardgrappen.

“*business*” legde hem en zijn collega’s zeker geen windeieren. Zelfs met de uitvaartverzekeringen ging het de laatste tijd wat beter:

De mensen die nu hier komen, die hebben pas in de naaste omgeving een begrafenis gehad en die hebben gezien wat de kosten daarvan zijn... en om het zo één, twee, drie ergens vandaan te halen, ja, dat valt ook niet mee... Dan komen ze wel, dan komen ze wel...

Zeker sinds ondernemingen zijn gaan werken met kapitaal- en valutaverzekeringen trekt deze markt iets aan, maar het is nog steeds geen vetpot. Het vertrouwen of een besef van ‘nut en noodzaak’ ontbreekt bij veel burgers simpelweg – en niet onterecht. Vóór de introductie van bovengenoemde verzekeringen, we spreken over eind jaren tachtig van de twintigste eeuw, bood de Stichting Hamdard Uitvaartverzekering namelijk zogenoemde natura uitvaartverzekeringen aan, waarmee het bedrijf én zijn verzekeringhouders flink in de problemen zijn gekomen. Tegen betaling van een maandelijkse premie realiseerde men een vaste koopsom, waartegen Hamdard een volledige verzorging garandeerde. De Surinaamse politiek en economie beleefden echter bijzonder turbulente, ongunstige tijden (binnenlandse oorlog, ‘telefooncoup’), waardoor de Surinaamse munt in een vrije val terecht kwam. Hamdard was, zoals ongeveer het hele verzekerings- en bankwezen, onder toezicht gesteld, kon niet over voldoende waardevaste buitenlandse valuta beschikken en zag de bankrekening in Surinaamse guldens door voortdurende devaluaties slinken en slinken. Totdat het bedrijf niet meer in staat was de koopsombeloftes na te komen. In 1993 zijn er maatregelen genomen. De toenmalige polissen werden gekapitaliseerd, hetgeen betekende dat de naturaregeling werd omgezet in een kapitaalregeling en niet langer meer de gehele uitvaart zou worden verzorgd, maar uitsluitend het verzekerde bedrag bij overlijden zou worden uitgekeerd (dat opgeschroefd was naar Sf 4.500,- of zo’n twee euro). Verzekerden zijn hiervan middels een brief en advertenties in de krant op de hoogte gesteld, waarop een deel hiervan het erbij gelaten heeft, niet gereageerd heeft of over is gegaan op de kapitaalverzekering.

De geldontwaarding heeft zich echter voortgezet en het gros van de verzekeringhouders heeft sindsdien weinig koers- en prijsaanpassingen in de premie laten doorvoeren. Het gevolg is dat de meeste polishouders nu met een oude verzekering en een kapitaalbedrag zitten “waar je nog net een *dyogo* [een literfles Parbobier] van kan kopen”, zoals een verontwaardigde cliënte stelde.⁴⁶ Hamdard heeft echter (wel) geleerd van het verzekeringsdebacle en keert nu alleen nog maar de verzekerde bedragen uit in Surinaams courant (de kapitaalverzekering van Sf 100.000,- tot Sf 3.000.000,- oftewel van vijftig tot zo’n 1.400 euro) of US-dollars (de valuta-verzekering van \$ 250,- tot \$ 2.000,-). Voor vijftigplussers heeft het bedrijf een speciale koopsompolis, waarbij de premie in één keer betaald wordt. Uitvaartonderneming Hennep han-

⁴⁶ Deze dame was te horen in het opinieprogramma Radiofoon van Radio Apinti (19 juli, 2000), waar dhr. Radjabali van de firma Hamdard zijn nieuwe verzekeringsstelsel uiteenzette en onwetende, geërgerde, zelfs boze luisteraars reageerden op Hamdards onfortuinlijke verzekeringsgeschiedenis. Zoveel jaar na dato zat het debacle een deel van de gedupeerden nog aardig dwars, bleek in deze uitzending.

teert eveneens kapitaalverzekeringen en keert bij overlijden uitsluitend het verzekerde bedrag uit (“de verzekerde heeft het recht op volledige verzorging van een uitvaart voor rekening van Hennep tot het verzekerde bedrag”). Nadia Poesa was de enige die aangaf niet in kapitaalbedragen uit te keren, maar een begrafenis te leveren:

Als de persoon dat bedrag voldaan heeft, dan hoeft de persoon bij het overlijden niet meer te betalen, maakt niet uit hoeveel jaren verstreken zijn... Het is niet goed dat je dan meer gaat vragen, want mensen rekenen d'r op, daarom sluiten ze zich aan...

Op mijn vraag naar de risico's in verband met stijgende koersen en geldontwaarding reageerde ze laconiek:

Ja, neeeeeeeee, kijk, dat is allemaal *all in the game*, is een risico die jij neemt [...] én wij werken met Surinaams [courant]... in Suriname verdien je toch geen valuta? Je moet Surinaams betalen, want je verdient Surinaams en wij werken niet met de koers van, ja, dagkoers ofzo, wij verdienen ook in Surinaams, dus wij werken met Surinaams geld.

Het mag allemaal niet veel baten. Het gros van de populatie verzekert zich niet. Achterdocht en onzekerheid omtrent de Surinaamse economie, het eigen inkomen en het verzekeringswezen leeft daarbij in alle lagen van de bevolking. De heer Radjballi van Hamdard hierover:

Alles is door gaan devalueren, dus het vertrouwen van een uitvaartverzekering is alleen maar naar beneden gegaan... Dat merk ik ook, want vroeger konden we heel wat verzekeringen afsluiten. Nu zeggen ze van nee, we gaan niet verzekeren of ik wacht even en dergelijke, of men wisselt z'n geld in valuta en houdt het vast en als het dan zover is, dan wordt het gebruikt... De meeste mensen nemen niet een uitvaartverzekering, die hebben geld als het zover is, dan betalen ze. Het deel die zich willen laten verzekeren, ambtenaren, ze komen niet uit met hun geld. Anderen... het bedrijfsleven verzekeren hun niet, ze hebben een pakket van begrafenis kosten... maar is helemaal kielekiele, het lukt niet... Dus meestal wachten mensen op familie vanuit Nederland die dan een *push* geven...

Naast dit wantrouwen merkte deze ondernemer ook nog het volgende op:

Kijk, in Suriname, mensen zijn zo gewend van ze gaan zelf hun dingetjes regelen, de advertenties... Meestal, het grootste deel... ok, nu begint het anders te worden. Een kist, een vervoer, mortuariumkosten, begraafplaats dat wel... maar verder springen families bijeen: ik ga de advertentie voor je verzorgen, ik heb connecties daar, of ik ga een bus voor je regelen of ik heb een tante die een afleggersvereniging heeft, dus dat ga ik inschakelen om dingen te doen...

De andere ondernemers beaamden dit. Met name Marrons, zo hoorden we Hennep al in het vorige hoofdstuk zeggen, gaan meer voor de *basis*: “een kist, een transport en de begraafplaats. *That's it*”. De rest regelen ze veelal zelf. Creolen uit mijn onderzoek opteren de laatste jaren, zeker als ze binnen bijvoorbeeld een kerkfonds geen privileges hebben, voor een iets vollediger pakket.

Het prijskaartje...

De firma's Poesa en Hamdard lieten weten de meest simpele begrafenis (lijkkist, begraafplaatskosten en dragers, mortuarium en lijkwagen) voor zo'n 'anderhalve á tweeënhalve ton Surinaams' (€ 70,- tot € 120,-) te kunnen regelen, maar gaven zelf al aan dat dit behoorlijk kielekiele was en hooguit te realiseren viel met de eenvoudigste kist en een achterafkuil, die hooguit gemarkeerd zou worden door een houten paaltje of kruisje, op de goedkoopste dodenakker (de openbare begraafplaats Rusthof). In de ogen van menig Afrikaans-Surinamer behoorlijk respectloos en dus geen optie. Na enig doorvragen en rekenen bleek deze prijs ook niet logisch meer te zijn, gezien alleen al het totaal van een graf (op welke begraafplaats dan ook) en een kist gemakkelijk een ton (€ 50,-) overschreed.⁴⁷ Een wat reëlere prijs lag rond de drie á vier ton (€ 1.400,- á € 1.800,-), daarvoor zou je volgens respectievelijk Poesa en Hamdard een redelijke begrafenis kunnen hebben. Henneps goedkoopste begrafenis begon bij Sf 540.000,- (€ 250,-), waarmee kist, transport, mortuarium- en begraafplaatskosten, dragers, 'zandgraf' en de overlijdensberichten in de krant en op de radio waren gedekt. "De meest noodzakelijke dingen voor de begrafenis", aldus Hennep. Alles wat daarnaast komt, zoals condoleanceregisters of zangbundels, is optioneel en kan bijgekocht worden. Dit geldt ook voor het ritueel bewassen (door *dinari*), het dansen met de kist en begeleiding tijdens de begrafenis door een bazuinkoor. Dit zijn zaken, zo zullen we verderop nog zien, die de familie meestal zelf regelt.

Zelfs een hele basale begrafenis, die hooguit "de meest noodzakelijke dingen" inhoudt, loopt dus al in de tonnen (honderden euro's) en is voor menigeen een rib uit het lijf. Toch hadden veel families – voor de uitvaart alleen al – nog veel hogere kosten dan hier geschetst. Een ruw geschat gemiddelde lag tijdens mijn veldwerk rond de 'acht ton Surinaams' (€3.600,-) dit was dan vaak inclusief betalingen aan *dinari* en dragers, die tijdens de begrafenis dansen met de kist. Veelal slokte vooral de kistkeuze een groot deel van het budget op. We zagen in hoofdstuk 5 al dat Bosnegers liever niet op de lijkkist besparen en voor veel Creolen geldt hetzelfde: de kist moet groot zijn en een luxueuze uitstraling hebben. We zullen vooral binnen het onderdeel *beri* (hoofdstuk 11) in dit verlangen Veblens *conspicuous consumption* herkennen, maar ook gaan we nog zien dat een behoorlijke kist het mooi en 'hoog' opbaren van de overledene waarborgt. En dat is niet onbelangrijk, want de kist dient ten alle tijde open te zijn, opdat een ieder goed afscheid kan nemen van een prachtig opgebaarde overledene. Verder dient de kist, met name bij Marrons, ook nog de nodige ruimte te bieden voor bepaalde spul-

⁴⁷ De prijzen voor een graf variëren per begraafplaats en de meeste mensen hebben, ondanks hun lidmaatschap van een bepaalde kerk, niet automatisch kosteloos recht op een plaats. De rooms-katholieke begraafplaats staat als duurste bekend, gevolgd door Mariusrust van de evangelische broedergemeente en het hervormde Annette's Hof, het algemene Rusthof is veruit de goedkoopste. Verder kan de prijs worden bepaald door de plaats op de dodenakker (straatzijde, vooraan of achteraf) en is er een groot verschil in de kosten voor een 'kuil' ('zandgraf') of (betegelde) 'kelder'. De kosten voor een (onbetegelde) kelder op *lomsu* (rk-begraafplaats) werden me berekend op zo'n Sf 440.000,- (€ 200,-), maar ik heb ook bedragen van een miljoen Surinaamse guldens (€ 450,-) gehoord voor een kelder aan de straatzijde van een begraafplaats.

len die aan de overledene ‘op weg naar het dodenrijk’ worden meegegeven. Hamdard springt in zijn advertenties en brochures handig op dit soort wensen in:

Eén kenmerk hebben alle kisten van Hamdard gemeen, ze zijn ruim van vorm en afsluiting, zodat stijlvolle opbaring goed mogelijk is.

Begravenissen en in het bijzonder ‘het type kist’ kunnen *talk of the town* zijn en in de keuze voor het beste van het beste overschrijden niet weinig nabestaanden hun feitelijke begroting. Wat nabestaanden als eerste proberen te voorkomen is dat hun overledene zal worden begraven in een ‘platte kist’, dat wil zeggen een simpele kist bestaande uit een bodem, twee zijden en plat daarop een deksel van inferieur hout zonder versierselen of ornamenten:

Een gewone recht-toe-recht-aan platte kist, dat heeft in Suriname de klank van mensonwaardige begrafenis, dus als men zwervers vroeger op straat dood had aangetroffen dan gingen ze inderdaad in een platte kist begraven worden. Nou, een schande voor de familie, ze hebben niet eens een kist voor die man... Spaanplaat, dat is ook waar Surinamers veel moeite mee hebben. Je zal het wel hebben gezien, mensen die bijna niet eens te eten hebben, die vinden die kist hoor, het moet toch wel een beetje een kist zijn hoor, jaja... Ik heb wel eens kisten gezien in het mortuarium, het is zonde van het geld! We vinden een kist moet waardig zijn.

Op zijn minst wensen nabestaanden een kist van een beetje degelijk (massief) hout met een bewerkte, verhoogde deksel of kap (‘Duitse kap’) en een stijlvolle kistbekleding (kant of sa-tijn). Binnen de broedergemeente is de traditionele witte begrafenis, de *anitriberi*, nog steeds erg geliefd en daar hoort een mooi gelakte witte kist bij, bij voorkeur een ‘fiddlebox’ ofwel een kist die net als een violdoos aan de voet smal is, dan aan de borsthoogte breed uitloopt en naar het hoofd toe weer smaller wordt. Verder is naast de gangbare ‘Napoleon’ de al eerder genoemde ‘Kennedykist’ bijzonder populair. Deze ‘Amerikaanse kist’ is niet alleen vernoemd naar de vermoorde president Kennedy, maar zou ook hetzelfde model hebben als de kist waarin het legendarisch staatshoofd is begraven. Een zelfde soort status hebben de ‘Lincoln’ en de ‘King George’, die in de duurste prijsklasse zitten.⁴⁸ We moeten dan al gauw aan enkele tonnen (honderden euro’s) denken. Zoals hierboven al aangegeven, profileert vooral Hamdard zich met zijn doodkisten op de uitvaartmarkt:

Wist u dat drie van de acht uitvaartkisten in Suriname van Hamdard afkomstig zijn? Ons basisassortiment kisten bestaat uit 35 modellen. Deze worden gemaakt van massief hout tot exclusieve handgemaakte exemplaren. Door verschillende soorten grepen, sluitingen en bekleding te combineren leveren we in totaal 35 modellen. Dat bedoelen wij dus met ‘Hamdard biedt meer keuze’.

Ook hier is een felle concurrentiestrijd gaande of wordt er wat modder tussen de begrafenisondernemers heen en weer gegooid. “Ik denk dat de prijzen dichtbij elkaar liggen” gaf een van de ondernemers aan. “Maar als je kijkt naar de kwaliteit van die kist”, vervolgde deze op iets minder minzame toon:

⁴⁸ De ‘King George’ is overigens niet, zoals velen denken, naar de Engelse koning genoemd, maar naar de vader van de gebroeders Hennep, die nu het familiebedrijf leiden.

Zij zetten altijd een kleed d'r overheen, dus eigenlijk zie je die kist niet. Dus als daar een rommel van wordt gemaakt, je ziet het niet. [X] bekleedt ook meestal die kisten met zo een randje goud, een reepje versiering, maar men denkt dat het versiering is, maar het is om die spleet te bedekken! We denken dat het *moimoi* is, versiering, maar dat komt door de rommel... [slechte] kwaliteit. Bij ons zal je dat nooit tegenkomen, dan krijg je een perfecte kist... maar kwaliteit moet wel betaald worden.

En dat is bepaald geen sinecure voor veel families die plotsklaps geconfronteerd worden met een sterfgeval. Intussen wordt men door de uitvaartindustrie verleid met steeds meer keuze en *moimoi sani* [mooie zaken/dingen], vooral naar 'Amerikaans model' want dat spreekt behoorlijk tot de verbeelding in het hedendaagse Suriname. Wanneer nabestaanden dan ook hun 'lijkpenning gaan kopen' bij een fonds of begrafenisonderneming, maken ze niet zelden keuzes die (achteraf) ver, veel te ver over de schreef gaan. In veel gevallen wordt de hoop dan op familieleden uit Nederland gevestigd. Vaak, zo zullen we nog zien, is er de verwachting dat zij met hun harde Nederlandse guldens (euro's) voor een groot deel van de kosten rondom een overlijden kunnen en willen opdraaien, wat vervolgens tot de nodige spanningen of onenigheid kan leiden. Behalve uitvaartkosten zijn er namelijk nog een serie andere uitgaven.

Met deze voorbereiding is het namelijk nog niet gedaan. Zodra de meest belangrijke (officiële, financiële) zaken rondom het overlijden, afleggen en begraven geregeld zijn, zien bepaalde familieleden zich geconfronteerd met verscheidene andere verplichtingen (en kosten!) in de rituele organisatie. Terwijl de rouwvisite, gevraagd of ongevraagd, elke avond het sterfhuis en erf bevolkt, en voorzien moet worden van een hapje en een drankje, trachten deze nabestaanden hun zaken op orde te krijgen. De familie dient in behoorlijke rouwkleding (voor de begrafenis) te worden gestoken en regelmatig moeten voorbereidingen en afspraken getroffen te worden met terzakekundigen, zoals *duman* en *dinari*. Zij zullen de nabestaanden eventueel begeleiden of advies geven bij een *wasi gron* en een *wasi prati* of *prati watra*. Niet alleen dienen deze experts gecontact te worden, er zullen ook speciale spullen, drank en etenswaren gekocht moeten worden voor het (ritueel) bewassen van het lijk, het afscheid van de overledene (*prati*) en de *dede oso* voorafgaand aan de dag van begraven. Eén of meerdere gangen naar de Centrale Markt of Ren naar Glens *kulturuwengeri* zijn in deze onvermijdelijk. Deze separatie- en overgangsrutuelen spelen een belangrijke rol in het proces rondom overlijden, begraven en rouw, en zijn niet zelden bron van financiële of religieus-spirituele spanningen en uitspattingen. Ze vereisen op zijn minst de nodige zorg, tijd en inspanning van verschillende actoren, vóórdat er uiteindelijk overgegaan kan worden tot het begraven, waar in deze paragraaf al zoveel aandacht aan is besteed. Nu eerst zullen we uitgebreid stilstaan en aanwezig zijn bij de zo belangrijke wake en rouwbijeenkomst aan de vooravond van de begrafenis: *dede oso*.

III

Dede oso



Afbeelding 9: Gereed voor rouwvisite (Louis Noorlander)

ACHTERGROND & ACTUALITEIT

Da dei kaba, da neti kon

Da dei kaba, da neti kon. Na busi, son go sribi.
Wan bigi dungru now fadon, na tapu den di libi

[De dag is voorbij, de nacht gekomen. Het bos, de zon gaan slapen.
Een grote duisternis valt nu in, op hen die leven.]

Met de *dede oso*, vooral die aan de vooravond van de begrafenis verzamelen de rouwende familieleden en andere nabestaanden zich en maken zij zich ‘klaar’ voor het afscheid dat de volgende dag zal plaatsvinden. De bijeenkomst heeft meerdere functies, maar dient in het bijzonder (en idealiter) als bindmiddel, hereniging en troost voor de levenden. Tevens wordt de ceremonie beschouwd als eerbetoon aan de overledene (zie ook Stephen 2002b: 18ff.). De *dede oso* vormt, zeker als het een *brokodei* betreft, een belangrijke en bovenal duidelijk herkenbare *passage*; zowel voor de nabestaanden, zij betonen publiekelijk hun rouwbeklag en getuigen formeel van hun liminale positie, als voor de overledene, die zich langzaam los maakt of wordt losgemaakt van de wereld van de levenden om zijn of haar overgang naar de wereld van de doden te kunnen maken. In deze eerste min of meer collectief ‘gevierde’ transitie is het vaak grote aantallen bezoekers te behagen (en soms bepaalde ego’s te strelen), alsmede zich voor te bereiden op en te participeren in een serie kleinere en grotere afscheidsrituelen, die soms bijzonder emotioneel kunnen zijn. De bijeenkomst kent uiteenlopende sociale, religieus-spirituele, psychologische en financiële dimensies en verplichtingen. Symbolisch gezien stappen betrokkenen tijdens of door dit samenzijn uit het daglicht (*da dei kaba*, de dag is voorbij) het nachtelijk duister in (*da neti kon*, de nacht is gekomen), waaraan een van de vele *dede oso-singi* (letterlijk sterfhuisliederen) refereert. Pas hierna kan (en moet) een nieuwe dag tegemoet getreden worden.

In de volgende hoofdstukken zullen we getuige zijn van de voorbereidingen op deze dikwijls grootse bijeenkomst. Voor een goed begrip zullen we uitvoerig stilstaan bij de achtergrond en actualiteit van deze *dede oso*, waarvan een van de belangrijkste continuïteiten wordt gevormd

door *begi nanga singi*, ofwel gebed en (samen)zang. Tevens zullen we kijken naar zowel de divergerende als convergerende krachten die zich samenballen in deze bijeenkomst. Hierbij kunnen we, vervolgens, niet voorbijgaan aan meer hedendaagse ontwikkelingen als de-/retraditionalisering en dan met name de *dede oso* als *handsome ritual*, zoals een informant het eens krachtig omschreef. Daarna krijgen een aantal belangrijke actoren binnen ‘het ritueel’ de aandacht: de voorzangers (*singiman*) en meer of minder ‘professionele’ leiders van de *dede oso*. We zullen hun passies en (pragmatische) motieven verkennen. Met hen leren we bovendien de symboliek of symbolische attributen die de rouwbijeenkomst omlijsten, kennen én de verschillende, ambigue uitleg die verscheidene betrokkenen hieraan geven. Tenslotte zullen we gefaseerd en op chronologische wijze de uitvoering van de *dede oso* beleven, die afgesloten wordt tijdens het middernachtelijke uur of *musudei* (het ochtendgloren).¹

Om de avond succesvol te laten verlopen, kwijten de familieleden van de overledene zich vaak van enorme inspanningen. Zoals we al eerder hebben gezien en zullen blijven zien, verlopen de voorbereidingen niet altijd even harmonieus of eenduidig. Ook hier kunnen spanningen, meningsverschillen, onbegrip of twist de overhand krijgen, waarbij wederom de dubbelzinnigheid, kruis-kalebass, of eenvoudigweg Cairo’s ‘twee-ding’ (op)spelen. Wanneer we terugkeren naar het sterfhuis van wijlen Opa Draaibaar uit het vorige hoofdstuk, zullen we zien welke overwegingen en dilemma’s er zoal opdoemen en moeten worden uitonderhandeld om eenieder – levenden en doden – tevreden te kunnen stellen tijdens de *dede oso* zelve. Ik zal wederom beginnen met een verhaal en een aantal observaties (en observaties in observaties), omdat vertellingen en waarnemingen, het etnografisch ambacht, het dichtst bij de soms zeer persoonlijke belevingen van de rouwendenden komt, waar deze studie voor een belangrijk deel om draait. Tegelijkertijd hoop ik, als verteller, observator en participant, genoeg afstand te hebben om diezelfde ervaringen duidelijk, inzichtelijk en bovenal met respect uiteen te kunnen zetten (cf. Scheper-Hughes 1993: 343).

Het lichaam van ‘opa zaliger’ is inmiddels met hulp van *s’va Josephine* opgeborgen in het AZ-lijkenhuis en wacht op de zorg van de *dinari* op de dag van zijn *prati* (afscheid) en *beri* (begrafenis). Het eerbetoon aan zijn spirituele of symbolische wezen wordt intussen besproken op zijn voormalige achtererf, alwaar tussen de dagelijkse stroom rouwvisite door de voorbereidingen voor diens *dede oso* in volle gang zijn.

Te wan sma dede, tu bari e bari

Er hangt een bedrukte sfeer in en om het sterfhuis van opa Draaibaar. Tegen tien uur ’s morgens ga ik bij tante Irma zitten. Zij is de oudste zus van ‘opa zaliger’, zoals ze hem vanaf zijn

¹ Ik zal het verloop (en mijn interpretatie) van de *dede oso* op een collageachtige wijze, á la Geertz’ (2000 [1973]: 412-454) *Cockfight*, uiteen zetten. Dat wil zeggen dat ik niet een specifieke casus beschrijf maar, door een zeker comprimeren en samenbrengen van mijn observaties en materiaal van verscheidene bijeenkomsten, een beeld zal schetsen van deze rouwbijeenkomst en haar diverse uitingsvormen.

plotselinge sterven stevast noemt, en betreft tijdelijk zijn kleine woning te *Frimangron*. Ook twee van opa's kinderen, Marlon en Elly, zullen zich tot de begrafenis vooral hier ophouden. Ze zijn beide de deur al uit. Marlon is naar het mortuarium, Elly is op haar werk om wat telefoontjes naar Nederland te plegen. Henk, de jongste zoon, is net uit Coronie gekomen en scharrelt wat over het erf. Binnen bij tante zitten Henks vrouw, haar dochter en nog wat nichtjes uit de buurt. Er lopen wat kinderen rond en er is een oude vriendin van tante op rouwvisite gekomen. Ze is in een *pepre nanga sowtu rowkoto* gestoken en heeft 'haar hoofd gebonden'.² Andere bezoekers zijn in witte, zwarte, blauwe en grijze kleuren gekleed of in iets wat daar op lijkt. Er zijn in ieder geval geen felle tinten te zien. De hele morgen door komen familieleden, vrienden en buurtgenoten hun rouwbeklag betuigen. Een vrouw, die met haar twee dochters komt, brengt een kilo suiker en een paar pakjes thee mee voor tante. Het trio is in protserig rouwwit gekleed, inclusief de modieuze zwarte panty en een hoedje met zwart gaas. Men is teneergeslagen, maar niet continu bedrukt. Er wordt vooral gepraat over hoe 'het' gebeurd kan zijn.

Rond een uur of twee 's middags krioelt het sterfhuis van onder tot boven van volwassen familieleden, kinderen, *birtisma* en vrienden. Er wordt bier en *soft* (frisdrank) gehaald en soep gemaakt. Het gezelschap verplaatst zich naar buiten op het erf, waar die avond tot elf, twaalf uur gezeten zal worden. Een jonge vrouw komt met een baby op haar arm de poort doorgelopen. De kleine heeft een blauw stukje *sarpusu*-stof om de pols gebonden en een afgebrande lucifer (in plaats van een stukje houtskool) in het haar gestoken gekregen om hem te beschermen tegen mogelijke *takru sani* (slechte dingen), vertelt de moeder me wat later als ze aan een bord soep zit.³ Zowel binnen als buiten staat het wit gedekte tafeltje met daarop een brandende witte kaars en een glas water. Er wordt gegeten, gedronken, gepraat en gelachen. De boel begint meer en meer te ontspannen. "Temidden van droefheid, moet het een vrolijke bijeenkomst zijn" legt iemand me wat gewichtig uit, waarop hij losjes het, mij inmiddels steeds vertrouwder wordende gezegde '*pe dede de, lafu musu de owketu*' laat volgen: waar de dood is, moet ook gelachen worden. Elly en Marlon, druk in de weer met koud bier en *sopi* (sterke drank), lijken intussen niet overal de lol van in te zien.

Vanaf acht uur 's avonds komen nog meer mensen op rouwvisite of 'even met de familie zitten', zoals velen het noemen. Bijna iedereen is in rouwkleuren gekleed, oude vrouwen heb-

² *Rowkoto* (*lowkoto*) is de 'traditionele rouwdracht' voor vrouwen. *Pepre nanga sowtu* (peper met zout) is een grijsachtige *koto*-stof. Wanneer iemand het 'hoofd gebonden heeft', betekent het dat ze een *angisa* of hoofddoek draagt. In dit geval een witte, de rouwkleur bij uitstek, met ingestoken punten, wat blijk geeft van ingetogenheid, geen enkele vorm van *prodo* (*show-off*), boosheid of liefde (Van Putten & Zantinge 1993: 52). Met name nog tijdens de begrafenis zien we deze rouwdracht, die tijdens de slavernij langzaam is ontstaan. Bepaalde families stellen zelfs veel prijs op het dragen van speciale (witte) *rowkoto* op begrafenissen en verzoeken soms nadrukkelijk in de familieberichten om op de begrafenis in traditionele dracht te verschijnen (zie verder hoofdstuk 11).

³ Ik sprak al eerder over de *krofaya* (houtskool) die mensen bij zich dragen of in hun eten 'zetten'. Informanten bevestigden dit: "Dat heeft te maken met bescherming. Dus als bijvoorbeeld in huis, waar een overledene ligt opgebaard of waar iemand overleden is, vóór de begrafenis wordt bij alle eten een stuk houtskool gezet, vooral bij kinderen... eten ze pap, dan moet er houtskool bij [...] Je hebt mensen die naar een *dede oso* of *beri* gaan en in hun zak een stuk houtskool hebben... Dat is een stuk bescherming tegen geesten."

ben *koto*-achtige kleding aan en volgens gewoonte het hoofd gebonden. Veel aandacht gaat uit naar Tante Irma, die de ene keer vrolijk middelpunt vormt en op andere momenten somber-tjes wegzakt. Naarmate de avond vordert, wordt er minder aandacht aan de oude dame be-steed. Op het erf, samengepakt op bij elkaar geregelde houten bankjes en stoelen, en aan de straatkant wordt er *tori* gepraat – lachsalvo's wisselen serieuzere verhalen en korte stiltes af. De overledene is vaak onderwerp van gesprek, maar wordt zelden bij naam genoemd. Naast 'opa zaliger', passeren regelmatig de aanduidingen (wijlen) *granp'pa* en *na dede* (de overledene), welke gedurende het gehele rituele proces de aanspreekvormen zullen blijven.⁴

Tussen elf en twaalf uur stappen de bezoekers op en blijven de meest naaste familieleden op een leeg erf achter. De volgende avond zal er weer *dede oso* zijn, oftewel een 'rouwbeklag' van samen zitten, medeleven, *tori* praten, eten en drinken. Elly geeft aan dat ze hier eigenlijk niet elke avond tot aan de begrafenis zin in heeft. "Je moet ook je rust hebben en het is duur óók!" motiveert ze. De rest van de familie weet het niet en uiteindelijk zal er toch dagelijks rouwvisite over de vloer zijn, waarbij vooral in de avonduren het erf flink gevuld is met tien-tallen mensen. Marlon geeft tijdens een van deze avonden aan dat hij een bloedhekel heeft aan de nog te volgen *brokodei*, de *dede oso* aan de vooravond van de begrafenis die tot in de vroege ochtend kan duren. Hij geeft aan dat hij bang is de controle over deze specifieke avond te verliezen, omdat hij al vaker heeft meegemaakt dat je, *nota bene* als familielid van de overledene op eigen je *dyari* (erf), niets te zeggen hebt. Zeker niet wanneer 'court' de *dede oso* komt 'leiden'. Maar ook in andere gevallen kan de regie zoek raken, omdat er altijd wel een tante of oom komt die de hele avond wil dirigeren, verzucht hij. "Buitendien" voegt hij op licht opgewonden toon toe:

Er zijn mensen die zuiplappen zijn en dan moet je weer gaan offeren, bananen, dingetjes koken... Ik ga naar *dede oso* van mensen, hoor, en je ziet wat er allemaal gebeurt! Er worden termen gebezigd die... de sfeer dan verstoort... anderen gaan vrouwen zoeken, vrouwen gaan mannen zoeken...

"Hè?!" reageert zijn zwageres (Henks vrouw) verontwaardigd, waarna Marlon, gesterkt door deze reactie, er nog een schepje bovenop doet om de rest van zijn familie te overtuigen: "Nee toch, *a no kan* (dat kan niet)... Ik heb het al zo moeilijk!"

Dat Marlon het moeilijk heeft met het overlijden van zijn vader, is de afgelopen dagen wel duidelijk geworden. Tussen alle bezighouden door is hij afwezig, huilt zo nu en dan zachtjes, drinkt meer *sopi* (sterke drank) dan goed voor hem is en kan zomaar vanuit het niets om zijn vader staan roepen. Ook nu weer valt hij ineens uit naar zijn familieleden. Na een korte stilte, waarin niemand echt iets weet te zeggen, herpakt Marlon zich weer en dan blijkt dat hij het niet alleen moeilijk heeft met het onverwachte heengaan van zijn vader, maar ook met het

⁴ Brana-Shute & Brana-Shute (1979: 65) doen deze observatie ook. Verwijzend naar Herskovits (1958) en Wooding (1972) melden ze bovendien dat in hun casus bij het gebruik van 'traditionele Creoolse magische symbolen' en bepaalde rituelen, zoals de *wasi gron* (zie hoofdstuk 12) de overledene bij haar Afrikaans-Surinaamse naamdag werd genoemd.

eerbetoon die *p'pa* ten deel zou moeten vallen. “Toch moeten die dingetjes gedaan worden” zegt hij ietwat weifelend: “... voor vader... *na tradisie tok?*”. Als een blad aan de boom gedraaid, begint hij me vervolgens met enige trots uit te leggen wat een goede *brokodei* inhoudt. Marlon ratelt maar door: deze *dede oso* moet eigenlijk tot vijf, zes uur in de morgen duren, er moet ‘een tafel’ worden gezet (*kabratafra*, ‘offertafel voor de overledene en voorouders’) en het eten daarvan moet bij het ochtendkrieken begraven worden, er moet plezier zijn, de familie moet samen zijn, er moet *lespeki* (respect) zijn, de nood moet gedeeld worden, er moet... Er moet van alles, maar Marlon wordt de mond gesnoerd door zus Elly: “Hoe, hoe, hoe sociaal het ook is en waardig”, onderbreekt ze hem, zich half tot mijn persoon richtend, “als je zelf geen geld hebt, dan kan je niet avond aan avond mensen ontvangen, want je moet ze te drinken geven, je moet ze te eten geven, en dan hij, hij... ook nog... *bigitaki* over *bigi brokodei nanga, nanga...* alle hokus pokus!”⁵

Op dit moment, na deze uitspraak, breken de *dyugudyugu* (het tumult) en ‘onderhandelingen’ los. Verwachtingsvol richt Marlon zich tot zijn net uit Nederland gearriveerde zuster, Elfriede. Ze heeft zich sinds haar komst behoorlijk afzijdig gehouden en was vooral in de keuken te vinden of zorgzaam, doch stilletjes aan tante’s zijde. Nu wordt ze gevraagd ‘partij te kiezen’ en wel op verschillende fronten. “Als het geld maar geregeld is, dan maakt het Elly ook niet meer uit, dan is ze wel voor de ritualistiek met *kabratafra* en alles, want zij weet ook wel dat het beter is” legt Marlon me later wat geheimzinnig uit. Friede, echter, vindt het allemaal maar niets en heeft er weinig oor naar. Ze is bereid naar behoren te participeren, maar is niet van plan haar “goeie geld” aan “al die *pranpran*” te besteden.⁶ Dit levert haar het verwijt “Hollandse arrogantie” op en ze wordt te kennen gegeven dat ze zich wel wat anders mag gaan gedragen: wat doet die rode nagellak nog op naar nagels, is zij niet in de rouw? (Een dag later heeft Elfriede de lak van haar vingernagels verwijderd, haar teennagels blijven eigenwijs rood afsteken...) En bovenal: wie hebben er al die tijd voor *p'pa* gezorgd, terwijl *s'sa* Friede daar in *P'tata* (Nederland) zat? Friede doet er geschokt het zwijgen toe, waarop oom Glen, de tot nu toe behoorlijk afwezige echtgenoot van *frow* Irma, de gemoederen bedaart door op de gulden middenweg te wijzen. Op zijn aanraden wordt er besloten tot een *singineti* (letterlijk: zangavond/nacht) die formeel tot middernacht zal duren, daarop zal in gesloten familiekring de *kabratafra* worden weggehaald en kunnen degenen die willen nog waken tot *musudei* (ochtendgluren).⁷

Hoe de familie het uiteindelijk financieel heeft weten te regelen, is me nooit geheel duidelijk geworden. Wel heb ik Friede diep in de buidel zien tasten toen een hele schare kleinkinde-

⁵ We zagen al eerder dat mensen vaak de woorden hokus pokus in de mond nemen als ze willen verwijzen naar winti, *kulturu* of ‘afgoderij’. Dus wat Elly hier zegt is zoiets als: hij, hij heeft ook nog grootspraak over een grootsse rouwbijeenkomst, waarbij winti komt kijken. En daar lijkt ze niet zo’n voorstander van.

⁶ Tjon A Ten (1998: 25) start haar artikel ‘Rituelen en gebruiken bij overlijden bij creolen’ met eenzelfde soort (persoonlijke) verwijzing naar *pranpran* (grote ophef, opsmuk), ofwel “alle rituelen die rondom het bewassen, begraven of cremieren uitgevoerd worden”, waar ze aanvankelijk niets van wilde weten.

⁷ *Singineti* en *brokodei* zijn alletwee benamingen voor de *dede oso* aan de vooravond van de begrafenis. Ze verschillen echter, zullen we nog zien, van betekenis.

ren, de dag na bovenstaande *babari* (tumult), in nieuwe rouwkleding werd gestoken. Verder wilde ze weinig kwijt over alle aanspraken die op haar ‘valuta’ werden gemaakt. Het was me inmiddels meer dan duidelijk geworden dat de begrafenis-kosten, die in het vorig hoofdstuk zijn besproken, maar een deel vormen van de totale uitgaven rondom een sterfgeval. “*Ay mi gudu, te wan sma dede, tu bari e bari...*” wierp oom Glen me toe, toen hij de zaak enigszins gesust had en hoofdschuddend wegbeende. “M’n schat, wanneer iemand doodgaat, roept men twee keer”. Zoiets had oom Glen letterlijk gezegd, maar voor mij had hij in raadsels gesproken. Marlon bood opheldering. Hij had oom Glens cryptische woorden opgepikt en zag mij er licht ontredderd over peinzen. Bij een overlijden, legde Marlon uit, wordt er twee keer gegild:

De ene keer is het omdat er heel groot schuldgevoel bijkomt, dus bij dat verdriet... maar soms is het gewoon van hoe moet ik dat betalen? Ik heb dat geld niet... dus altijd *tu bari...* Je gaat zien... *Lowkrosi fu den pkin* [rouwkleding voor de kinderen], dan naar *w’woyo* [Centrale Markt] gaan en Kings Dranken Paleis, dingies voor die *dinari* kopen, eten, *sopi...* jardinstoelen [tuinstoelen] huren voor die *brokodei...* *Saaaan*, wat heb ik gezegd?! Morgen ga je mee... *bai sani* [spullen kopen], dan ga je zien...

De dagen voor de *singineti* staan inderdaad in het teken van veel boodschappen doen. Daarnaast is men druk met koken, kleding verzorgen, nog meer rouwvisite ontvangen, en het opruimen en schoonmaken van het erf. Met Marlon en Elly, die hun meningsverschil lijken te hebben bijgelegd, rijd ik van hot naar her. We halen stoelen op, doen familie aan, ontmoeten op *ede w’woyo* (zijdeel van de Centrale Markt) een bevriende *duman*, die later nog ter zijde zal staan bij de *wasi prati*, en we rijden naar Mariusrust, de ebg-begraafplaats, om een paar goede *singiman* (zangers) te regelen voor de *singineti*. Met name Marlon is er, ondanks zijn bezwaren en twijfels, op gebrand om van deze *dede oso* een succes te maken.

Nog eenmaal ben ik getuige van een aanvaring tussen broer en zus Draaibaar. Wanneer een drager en *dinari* van het Jubileumfonds op Mariusrust vraagt hoelang de *dede oso* zal duren, antwoordt Marlon “*musude?*”. Elly komt echter direct tussenbeide en stelt de ‘sluiting’ van de *singineti* resoluut op twaalf uur – het is hierbij opmerkelijk dat Marlon blijft spreken over *brokodei* en Elly de *dede oso* vastberaden *singineti* noemt, wat al duidt op verschillende opvattingen en wensen ten aanzien van deze wake. Marlon sputtert nog wat tegen door te opperen dat “tot vijf uur toch *tradisie* is”, waarbij hij een bondgenoot hoopt te vinden in de oude *dragiman* die zal komen zingen. Deze houdt echter wijselijk zijn mond en Elly hakt, onder het mom dat de daaropvolgende dag van de *beri* ook weer een zware zal zijn, de knoop door (“het zal toch wel doorlopen tot twee, drie uur ’s nachts” klaagt ze als we later weer in de auto zitten). Het laatste familiebericht dat namens de familie Draaibaar wordt omgeroepen op radio Apinti meldt dan ook dat ‘de gebruikelijke *singineti*’ van acht tot twaalf uur zal zijn. Elly, die duidelijk de touwtjes in handen wil houden, heeft het eigenhandig geschreven bericht zelf bij het radiostation afgeleverd om er zeker van te zijn dat ze op het laatste moment niet voor onaangename verrassingen zal staan. Ze geeft dit onomwonden toe, maar drukt me hierbij op het hart dat ook zij natuurlijk deze *dede oso* wil laten slagen en “*numero uno*” vindt. Financiële overwegingen, bekent ze, spelen evenwel een niet onbelangrijke rol in het tijdig willen afsluiten van

de *singineti*. Bovendien wil ze niet dat er over haar familie *afkodrei* wordt gesproken. Elly vreest, met andere woorden, wintiassociaties als er tot het ochtendgloren gewaakt zal worden en men weet dat er een *kabratafra* gezet zal worden.

Het gesteggel tussen de familieleden is exemplarisch voor het “[...] no burials without argument” (Price & Price 1991: 44) en geeft in het bijzonder spanningen weer die zowel betrekking hebben op geldzaken als op religieus-spirituele kwesties, ofwel kruis-kalebas. Er zijn hierbij drie ‘partijen’ waarmee rekening dient te worden gehouden: de overledene (zijn of haar *yorka*), de nabestaanden én de buitenwacht. Niet in de laatste plaats moet namelijk ook de omgeving zien dat de familie kosten noch moeite spaart om de overledene de welverdiende laatste eer te bewijzen. Tegelijkertijd echter willen veel familieleden, zoals Elly, niet de verdenking op zich laden dat zij zich bezig zouden houden met ‘afgoderij’. Een van mijn sleutel-informanten wist de dilemma’s omtrent de hier besproken *dede oso* mooi te omschrijven:

Je hebt meestal zo dat op de avond waarop iemand is komen te overlijden, vooral oudere mensen, middelbare leeftijd en ouder, dat op die avond mensen komen zitten met de familie. *Dede oso*... de familie ondersteunen om de diepe rouw te verwerken [...] Deze rouwvisite, op de dag van overlijden is in ieder geval van groot belang. Het is dus goed dat je zoiets hebt, en op de eerste avond is belangrijk... Dan komen al die avonden daarna, ook belangrijk, maar de avond voor de begrafenis, de *brokodei*, is van het grootste belang... nood delen, *prisiri* [plezier]... maar ook een hoofdpijn!

Bovendien blijken in de onderhandelingen over en uiteindelijke invulling van de *singineti/brokodei* zaken als privatisering en individualisering (naast geldgebrek en het sluimerende taboe op winti) wederom een niet onbelangrijke rol te spelen. Met name Marrons in de stad wezen me op een verminderde (collectieve) bijstand en kennis onder Creolen, wat volgens hen toch onontbeerlijk is voor een goede, respectvolle rouwbijeenkomst. Bosnegers daarentegen, we hoorden het de begrafenisondernemers uit hoofdstuk 6 ook al zeggen, regelen en dragen het verlies veel meer samen. Zo beschouwde een jonge Kwintivrouw, die een bestaan leidde tussen *foto* en Brownsweg (de verzamelnaam voor zeven Saramaka-dorpen ruim honderd kilometer ten zuiden van Paramaribo), dit onderscheid als volgt:

Bij de boslandcreolen, ik weet niet of je het hebt gemerkt, maar ik vind dat wat de dood betreft, *dede oso*, bij de boslandcreolen een hechter samen... een hechtere band hebt dan bij de stadscreolen. De stadscreolen, je moet goed kijken, wanneer een stadscreool komt te overlijden, dan zijn er enkelingen die op af en toe op bezoek komen, af en toe in de ochtend bezoek... maar bij een boslandcreool zijn er de hele dag mensen, er zijn de hele avond mensen, mensen die blijven slapen. Dus die band is veel hechter, waardoor bij die *dede oso* er altijd mensen zijn tot in de ochtenduren. En het verschil met stadscreolen en boslandcreolen is dat een *dede oso* van een boslandcreool zelf wordt gedaan. Groot deel van de stadscreolen, die mensen betalen heel vaak, aanhuren om die *dede oso* te leiden. Bij ons is het gratis... Dus er wordt gezongen en iedereen blijft tot de volgende dag. Dus die spelletjes enzo en die *anansitori*, die gaan gewoon door [...] Terwijl stadscreolen? Twaalf uur: iedereen weg, want je moet betalen, maar bij de boslandcreolen wordt er niet betaald... Iedereen levert gewoon een bijdrage.

Dit is uiteraard een wat al te rigide voorstelling van zaken. We zagen het erf van de familie Draaibaar bijvoorbeeld elke dag goed gevuld. Bovendien valt op die hechte band tussen Marrons ook wel het een en ander af te dingen. Bovenstaande observatie wijst echter wel op ont-

wikkelingen die de invulling en het verloop van de *dede oso*, met name die aan de vooravond van de begrafenis, bepalen en eventueel hebben veranderd. Wat blijft is evenwel de emotionele ontlasting, waardoor deze bijeenkomsten zich zowel bij Bosnegers als Creolen dikwijls kenmerken. Veel Afrikaans-Surinamers nemen op “aanvaardbare onbeschaamde wijze” afscheid van hun doden: ze rouwen “met lijf en leden, het hart en de ziel”, meent bijvoorbeeld Havertong (in Harry *et al.* 1999: 3). En dit uit zich vooral, al dan niet ‘spontaan’, tijdens de beladen, “voorgeorganiseerde” (Elfriede) overgangsrituelen, zoals de *dede oso*. Hier regeren niet alleen de traan en de lach, maar weerklinken eveneens jammerklacht, gezucht en geschreeuw (*dyeme, suktu, bari*). Door onder andere samen te bidden en te zingen (*begi nanga singi*) worden dit soort gevoelsreacties geritualiseerd en gekanaliseerd of, andersom, juist aangewakkerd en geïnspireerd. Een belangrijke rol hierin spelen de speciale *dede oso*- of *trouwstusingi* (sterfhuis-, rouw- of troostliederen). Sommige van deze *singi* zijn onderdeel van een lang bestaande orale traditie, terwijl andere het product zijn van meer recente inventiviteit. De zangtraditie wordt hoe dan ook geroemd om haar krachtige en troostende functie: “het geeft je *powa* [kracht]” (Marlon) en het “is die balsem voor die ziel... *da sil?*” (Tante Irma).

‘Zingen geeft troost en hoop’

“Een van de belangrijkste vormen van rouwverwerking is zingen. In de liederen wordt de dode bezongen en vinden de nabestaanden troost” schrijft journaliste Van de Putte in haar artikel waarin ze verslag doet van de presentatie van de in 1999 gepubliceerde bundel *Nanga Palm* (Harry *et al.* 1999).⁸ Dit boek bevat een verzameling Afrikaans-Surinaamse rouw- of troostliederen (*dede oso-singi, trouwstusingi*), dat onder meer tot stand is gebracht door de Surinaamse Hagenaar Fred Fitz-James. Net als veel van mijn informanten benadrukt Fitz-James samen met de inleidster van de bundel, Gerda Havertong, de louterende kracht die van het zingen van rouwliederen (en hun teksten) uitgaat. Zuster Anches-Breeveld bijvoorbeeld, die als hulpredikant haar ervaringen op het gebied van verliesverwerking en rouw met me deelde, beaamde dit volhartig:

Het lucht op hoor, het zingen lucht op. Soms zing je een lied, iemand begint verschrikkelijk te huilen, gewoon omdat aan dat lied een heel verhaal verbonden is... en dan is die persoon op sommige momenten heel rustig en dan zingt ie gewoon mee... die persoon zit heel rustig, ineens wordt er dan een bepaald lied gezongen, die persoon gilt het uit. Het raakt hem precies... Zingen is heel goed. De mensen die niet zingen, ik kan me niet voorstellen dat iemand niet zingt... ik kan me niet voorstellen... het lucht je zo op. Ik zeg ook altijd als je wilt gillen, gil gewoon, gil het uit... Ze zeggen *bari puru*... Huil, wanneer je voelt dat je moet huilen. Laat niemand je zeggen dat je niet mag huilen, huil. Zing! Het lucht echt op. En daarom, mensen die gewoon vanuit gierigheid zeggen ik wil geen rouwbeklag, want dan moet ik mensen dingen geven... Ik weet niet hoe zij dat verwerken, want je bent gewoon aan jezelf overgeleverd, met je eigen verdriet... Terwijl... er zijn zoveel van die *trouwstusingi*...

⁸ Het artikel is getiteld ‘Zingen geeft troost en hoop: Nanga Palm’ en verscheen 27 oktober 1999 in *Weekkrant Suriname*.

Bari puru, schreeuw je verdriet uit, adviseert de hulppredikante nabestaanden. En zing daarbij, want zingen, samen met anderen, verlicht de pijn van het verlies. Het is voor haar dan ook onbegrijpelijk dat nabestaanden van rouwvisite of een *dede oso* afzien, hoewel ze verderop in ons gesprek hier wel begrip voor toonde. Niet alleen gierigheid weerhoudt mensen van een ‘openbaar’ rouwbeklag, erkende de zuster namelijk. Voor velen is de *dede oso* écht een financiële aderlating, terwijl niemand zit te wachten op lijkenpikkers en dronkelappen, die soms tot diep in de nacht zogenaamd de nood komen delen, beargumenteerde ze de keuze van bepaalde nabestaanden. Toch dringt ze er hoe dan ook op aan dat mensen niet alleen blijven zitten met hun verdriet. Sterker nog, ze ziet in samen zingen een mogelijke (eerste) verwerking van het leed. Het werd me hierbij snel duidelijk dat deze vorm van verliesverwerking (en eerbetoon), die door zoveel mensen beklemtoond wordt, niet zómaar zingen is, maar dat er talloze liederen bestaan met een eigen betekenis, functie en plaats in het rituele proces van rouwen, gedenken en afscheid nemen. Zo heeft de *dede oso* vaak een specifieke opbouw, waarin bepaalde liederen hun eigen momenten, doel en symboliek hebben. Hetzelfde geldt voor andere belangrijke bijeenkomsten en praktijken als *dinarinvroko*, *prati* en *beri* (uit de hoofdstukken 10 en 11), waarbij dienaren en *dragiman* gedurende hun rituele werk op gezette tijden speciale *singi* inzetten. De bijzonder populaire liederen genieten dan ook om uiteenlopende redenen de zorgvuldige aandacht, passie en (hernieuwde) belangstelling van een hele batterij rouwendes, experts, zielenzorgers en pleitbezorgers, die alle op hun eigen wijze de troostende, therapeutische of culturele waarde van de vele *singi* benadrukken.

Dat laatste is niet geheel verwonderlijk; er valt vrij eenvoudig te putten uit een zeer overvloedige zangtraditie. Alleen al de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur kent met gemak honderden rouw-, troost- en klaagliederen, waarvan een groot deel overigens is verbonden aan de twee belangrijkste kerkgenootschappen in Suriname, de evangelische broedergemeente en de rooms-katholieke kerk. Deze stichtelijke (christelijke) liederen worden ook wel koraal of aria genoemd. Daarnaast zijn er tal van ‘traditionele liederen’ (de echte *dede oso*-liederen volgens veel mijn informanten) waarvan sommigen, de zogenoemde (*p*)*sokopsalmen*, vooral bekend zijn bij ingewijden. Deze klaagliederen hebben meer de betekenis van vooroudergezangen, “gaan merendeels over degenen die ons voor zijn gegaan” zoals een wintimuzikant me uitlegde, en kunnen soms verbonden worden aan bepaalde plantages, dorpen of een bepaald tijdstip (zie ook Stephen 2002b: 69). Het traceren van de verschillende *singi* is echter niet eenvoudig, daar de liederen en hun teksten door generatielange mondelinge overlevering vaak door elkaar zijn geraakt, zoals Fitz-James tijdens zijn zoektocht bemerkte (cf. Danforth 1982: 71-72). De liederen zijn in het Nederlands, het Sranan en (in toenemende mate) het Engels, en nog steeds komen er nieuwe liederen bij.⁹ Met name *dinari*, *dragiman* en bepaalde courtleden zijn bijzon-

⁹ Het artikel ‘Dede oso cultuur nog springlevend’ uit *De Ware Tijd* van 1 maart 1986 maakt zelfs melding van een *dede oso*-lied in het Chinees of “wat er voor door moet gaan”. Mij is het lied niet bekend. *Busnenge*, zoals de Saramaka en Ndyuka, hebben naast deze liederen nog een heel ander arsenaal aan klaagliederen als de *tuka* (zie e.g. Agerkop 1982; Price & Price 1991; Scholtens *et al.* 1992; Polimé 1998; Thoden van Velzen & Van Wetering 2004).

der creatief en beschikken over een enorm geestelijk reservoir aan liederen, die ze moeiteloos en (te pas en te onpas) met grote graagte uit het blote hoofd aanheffen.

De *dede oso-singi* vormen kortom deel van een rijke Afrikaans-Surinaamse orale traditie, ofschoon steeds minder mensen de liederen nog zonder hulp van anderen ('voorzangers', *singiman*) of een liedbundel kunnen zingen. Veel jongeren en emigranten zijn sowieso niet of nauwelijks (meer) op de hoogte van deze traditie. Dit is voor Fitz-James dan ook een van de redenen geweest om een groot aantal liederen te bundelen. "Ik vind het heel belangrijk dat de liederen en de rituelen van de Afro-Surinamers worden vastgelegd. Het is een stuk cultureel erfgoed", aldus Fitz-James in het reeds genoemde artikel van Van de Putte (1999). De trotse verzamelaar richt zich in dit streven in het bijzonder op de Afrikaans-Surinaamse populatie in Nederland, hoewel hij zijn project ook in Suriname onder de aandacht brengt (zoals tijdens mijn veldwerk). Zijn intenties reiken derhalve verder dan het bedienen van het naar erfgoed en traditie hongerende smaldeel in *Bakrakondre. Nanga Palm* vertelde hij me en zo kunnen we lezen in Van de Putte (1999) "[...] is niet mijn boek, het is ons boek, het is een boek om te gebruiken, voor alle Afro-Surinamers. Het streven is dat dit boek bij alle Afro-Surinamers in huis komt te staan".¹⁰

Fitz-James is niet de eerste geweest die (een deel van) de *dede oso-singi* gebundeld heeft.¹¹ Zijn inspanningen zijn echter wel exemplarisch voor de retraditionaliseringsgolf die door een 'Creoolse intelligentsia' uit Nederland en Suriname geïnitieerd wordt.¹² "It is the uprooted who start and keep talking of roots" hoorden we de antropoloog Baumann (1999: 83) in hoofdstuk 2 al zeggen. In dit soort initiatieven kunnen we twee gelijktijdige ontwikkelingen waarnemen: enerzijds een afname van specifieke kennis en bepaalde gebruiken uit de *dede oso kulturu* (detraditionalisering) en anderzijds een opleving of een toenemende behoefte om deze traditie juist opnieuw leven in te blazen, te 'revitaliseren' zoals dit steeds vaker genoemd wordt. In deze laatste ontwikkeling zien we naast de wil de eigen geschiedenis te herschrijven, waarvan in hoofdstuk 2 reeds melding werd gemaakt, ook een groeiende behoefte om specifieke onderdelen van de orale historie vast te leggen. Dit gebeurde eerder al door bijvoorbeeld *anansitori* ('spinverhalen', fabels en parabellen) in allerhande boekjes uit te geven (De Drie 1985; SIL 1995 [1980], 1997 [1983]) en door winti als 'Afroamerikaanse godsdienst' (e.g. Wooding

¹⁰ De zorgvuldig gekozen titel van het boek, *Nanga Palm*, is in deze ook veelzeggend. Letterlijk betekent het 'Met de palm', hetgeen een verwijzing is naar Palmzondag. "Met de palm zegevier je, er is overwinning op de dood" zegt Fitz-James hierover. Daarnaast is de palm, volgens hem, een metafoor voor schaduw en rust én het nationale symbool van Suriname, gaf de samensteller van de bundel niet zonder trots aan.

¹¹ Zo wordt er veelvuldig gebruik gemaakt van liederenbundels van de evangelische broedergemeente, *singibuku*, en circuleren op bepaalde *dede oso*, met name die door courtleden worden geleid, regelmatig (stencils uit) het befaamde 'boekje van Weisman' en het *blaka buku* ('het zwarte boek'), dat door Anton Starke van Court Humanity is samengesteld. Daarnaast is het internet natuurlijk een dankbare bron. Zie e.g. <http://home.hetnet.nl/~krin-yeye/Gadosingi.htm>, een van mijn favoriete websteaks.

¹² Fitz-James is tevens een van de initiatoren en organisatoren van 'Bari puru, het Afro-Surinaams rouwliederen festival' dat in 2000 en 2002 in Den Haag heeft plaatsgevonden. Verder is hij drijvende kracht in tal van andere evenementen in Nederland (bijvoorbeeld een wintifestival en de (literaire) *wan tori*-manifestatie) en motor achter *@Nansie Newsletter*, 'de grootste Afro-Surinaamse Caraïbische internet newsletter', die bol staat van culturele (*back-to-the-roots*-achtige) activiteiten en bijdrages.

1972; Stephen 1985, 1998a, 1998b, 2002a) op schrift te stellen. De laatste tijd lijkt de aandacht zich meer en meer te richten op de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur en daarbinnen de *dede oso-singi*. Niet alleen worden liederen gebundeld en op papier gezet, ook zijn door de tijd heen initiatieven genomen de *singi* op geluidsdragers te zetten. Er circuleren verscheidene cassettebandjes met rouwliederen en daarnaast zijn de afgelopen jaren tevens cd's met *tromstusingi* uitgebracht (bijvoorbeeld door het duo Mario & Apollo). Wanneer de liederen verdwijnen uit de hoofden van de mensen zullen er andere manieren gevonden worden om troost te vinden en te kunnen blijven zingen.

Gezongen werd er tijdens de wake en andere momenten rondom de dood natuurlijk altijd al (en dat is uiteraard geen uniek Afrikaans-Surinaams gebruik), maar de wijze waarop dit gebeurt, is aan verandering onderhevig. Dit laatste hangt onder meer sterk samen met 'simpele' technologische ontwikkelingen (*cf.* Andersons (1983) *print capitalism*), *roots*-tochten en gewijzigde doodshoudingen. Niet alles verandert echter. Zo vonden we in hoofdstuk 4 een schets van de koloniale weerstand tegen het lawaaierige misbaar en gezang waardoor de rouwbijeenkomsten op plantage, in de stad of het binnenland zouden worden gekenmerkt. We lazen eveneens dat geen enkele verordening, verbod of taboe de gewoonte van het gezamenlijk zingen en weklagen echter heeft weten te verdrijven. Gemeenschappelijke rouwbijeenkomsten (hoe deze tegenwoordig ook genoemd en beleefd mogen worden) zijn nog steeds springlevend – evenals een afkeer hiervan. Een wat langer verblijf in het hedendaagse Paramaribo leert dat de *dede oso* immer zo luidruchtig en publiek kan zijn als ten tijde van auteurs als Herlein (1718), Hartsinck (1770) en de hunnen. Uiteraard vinden de wakes ook (in toenemende mate) in besloten kring plaats en prefereren sommige nabestaanden een meer privé-karakter. Ook dat zagen we al in hoofdstuk 4. Maar vaak genoeg hoorde ik niettemin de *dede oso-singi* door de nacht galmen, wat bij mij (zeker als ik al in bed lag) een behoorlijk rusteloos gevoel kon opleveren: zal ik nog gaan kijken of niet? De woorden van Blankensteijn (1923 in hoofdstuk 4) bleken nog aardig actueel: “Een dedehoso in de buurt beteekent een slapelozen nacht”. Evenzovaak stuitte ik (met of zonder mijn informanten van de begraafplaats en uit het mortuarium) op gezelschappen die gezeten op gehuurde jardinstoelen tot op straat uiting gaven aan hun rouwbeklag. En telkens weer bood dit samenzijn en zingen, ongeacht de exacte invulling of vorm, *krakti nanga prisiri* (kracht en plezier) aan een gemêleerd ‘publiek’ van nabestaanden, schuinsmarcheerders, notoire *dede oso*-gangers en niet te vergeten de levende-doden die verhuld of onverhuld oorzaak en onderwerp zijn van de rouwbijeenkomsten.

***Krakti nanga prisiri*: diversiteit en eenheid in het sterfhuis**

De *dede oso* aan de vooravond van begraven, waarin samen zingen, rouwen en plezier maken centraal staan, is een wijdverbreid en bijzonder aanwezig fenomeen, dat volgens mijn bevindingen door alle lagen en religieuze gezindtes van de Creoolse bevolking en de (gekerstende)

Marronpopulatie heen gevierd wordt. Toch is enige nuancering hier op zijn plaats. Zo wordt van oudsher een onderscheid gemaakt tussen rouwbijeenkomsten van mensen met een *anitri*-achtergrond (de ‘zwarte, zingende volkskerk’) en van nabestaanden met een *lomsu*-signatuur. De twee ‘soepclubvrienden’ Andres en Henk wisten me hier het volgende over te vertellen:

H: Kijk... die *dede oso* hè? Als ik zou gaan analyseren, dan zou je het heel gauw kunnen koppelen aan de negers van de evangelische broedergemeente. Het is daar eerder gaan gecultiveerd dan bij de katholieken of anderen, weet je [...] Het is hier in feite ontstaan, in die gemeenschap. En waarom het meer is ontstaan bij de ebg... Waarom bij die ebg en niet bij die katholieken?

A: De katholieken waren strenger.

H: Die waren een beetje veel meer... niet bij ons thuis... ze hebben de deuren gesloten voor dat soort zaken. [...] Ik ben katholiek van huis uit en heb als kind eigenlijk nooit van nabij meegemaakt, zoals ik nu meemaak bij de herrnhutters... Bij de katholieken... neeeeeee, daar gaat men zitten, wordt een rozenkrans gebeden, weet je wel, en dan is het klaar, we gaan weer naar huis. Maar zo van zingen en met voorbeden... en een beetje parafraseren van dingen... hoort er niet bij... bij de rooms-katholieken, dat vinden ze een beetje vreemd en gek... als je volkse liederen gaat zingen... als je Surinaams zingt, vinden ze het eigenlijk al vreemd, want zij doen de rozenkrans in het Nederlands, ze bidden Wees Gegroet en Onze Vader allemaal in het Nederlands, maar Surinaams georiënteerde dingen, zit er niet bij...

A: Net als die Surinaamse *dede oso* op Goede Vrijdag... is ebg... maar nu zie je die katholieken wel komen, hoor [...] Calcuttastraat [katholieke Fatimakerk] heb ik, Goede Vrijdag, een toneelstuk in de vorm van een *dede oso* meegemaakt... [roept:] fantaaaaaaastisch!

H: Je ziet eindelijk begint men erin te komen...

Het onderscheid waar beide heren op wijzen is zeker waarneembaar, maar ook hier wordt de soep niet zo heet gegeten als hij wordt opgediend. Inderdaad worden de *dede oso*-traditie en de hieraan verbonden liederen, net als (andere) *kulturm*-gebruiken of het praktiseren van winti, vaak toegeschreven aan ‘de volkscreolen’ van *anitri*. En niet onterecht, het is ook deze kerk waar veel gebruiken rondom dood en rouw zijn ‘geboren’ of gevoed. De broedergemeente wás nu eenmaal de eerste kerk die, zo zagen we in hoofdstuk 3, massaal kon bekeren onder de Afrikaans-Surinaamse populatie, en *anitri* stónd aan de wieg van bijvoorbeeld een bloeiende *dinari*-cultuur. Het is dan ook niet verwonderlijk dat juist deze geloofsgemeenschap een behoorlijke stempel heeft kunnen drukken op de doodscultuur van haar gelovigen en dat deze gelovigen op hun beurt de Surinaamse kerkcultuur ten aanzien van overlijden, begraven, rouwen en gedenken hebben gekleurd. De al eerder genoemde ‘witte begrafenissen’ (*anitriberi*), het wit sowieso als kleur van diepe rouw, de gelijkvormige graven met korte, sobere grafschriften en het bazuinkoor bij de uitvaart zijn allen te plaatsen in de christelijke herrnhuttertraditie.¹³ Andersom hebben de gekerstende slaven en hun nakomelingen niet-moravische elementen toegevoegd, zoals bijvoorbeeld de eerder genoemde *psokopsalmen* en de vele rituelen die gericht zijn op de zorg voor en bestemming van de Afrikaans-Surinaamse levende-doden (de *yorka* en *kabra*) in plaats van op het meer christelijk geïnspireerd zielenheil van de overledene.

¹³ De witte rouwkleur wordt ook wel herleid tot ‘West-Afrikaanse traditie’. De gelijkvormige, sobere graven met louter naam en datum van geboorte en overlijden (in de dood is iedereen gelijk) zijn overigens door de tijd heen, door degenen die dat konden betalen, steeds meer vervangen door opzichtigere, uniekere grafkelders. Ik kom hier in hoofdstuk 11 nog op terug. Op die plaats zal ook het bazuinkoor aan de orde komen.

De doodsrituelen van de *anitri*-broeders en zusters hebben zich echter niet tot de grenzen van de eigen gemeente beperkt. Integendeel, er heeft juist een ‘verherrnhuttering’ plaatsgevonden binnen andere kerken. Niet in de laatste plaats in de katholieke kerk die weliswaar ‘later kwam’, maar na verloop van tijd steeds meer terrein heeft gewonnen op de broedergemeente. Veel *anitri*’s lieten op een gegeven moment hun kinderen katholiek dopen of werden zelf katholiek (Lenders 1996: 343). Deze bekeerlingen hadden dus vaak een herrnhutterachtergrond, waardoor *lomsu* heel wat *anitri*-gebruiken en opvattingen binnenhaalde. Daarom spreken auteurs als Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij (2001: 200) ook van een *Moravianised Catholicism* (zie ook hoofdstuk 3). Dit geldt zeker, zelfs in toenemende mate voor allerlei opvattingen en praktijken rondom dood, begraven en rouw.

Jezus begraven

De Goede Vrijdagviering waar Andres en Henk het over hebben, is hier een aardig en redelijk recent voorbeeld van. Uiteraard herdenkt elke christelijke kerk in Suriname het lijden en sterven van Jezus Christus, met als speciaal hoogtepunt (om drie uur ’s middags) het moment dat Jezus aan het kruis de geest geeft. Binnen de broedergemeente heeft deze herdenking het karakter van een bijna alledaagse rouwbijeenkomst, waarvoor veel *anitri*’s zich speciaal in witte rouwkleding steken. Voor veel gelovigen lijkt Goede Vrijdag, de dood van Jezus, zelfs de belangrijkste gebeurtenis te vormen in het hele lijdensverhaal van Christus en alles wat daarop volgt. Zijn wederopstanding met Pasen, de Hemelvaart veertig dagen later, en de neerdaling van de Heilige Geest met Pinksteren worden veel minder groots gevierd en waren evenmin een referentiepunt of gespreksonderwerp voor het gros van mijn informanten tijdens interviews over bijvoorbeeld religieuze oriëntatie en beleving met betrekking tot de dood of opvattingen over leven na de dood. Het heeft er met andere woorden alle schijn van dat de dood zélf meer tot de verbeelding spreekt dan de overwinning op de dood.¹⁴

Tijdens Witte Donderdag en vooral de daaropvolgende dag van Jezus’ kruisiging, Goede Vrijdag, zijn de christelijke gebedshuizen flink gevuld. We zien dan met name de broedergemeenteleden massaal in smetteloos wit of paarse, lichtblauwe en zwart-witte rouwkleding de kerkgang maken “om Jezus te gaan begraven”, zoals een van mijn kennissen het uitdrukte. Deze dienst wordt door veel herrnhutters vaak aangeduid en vergeleken met de *dede oso* zoals

¹⁴ In hoofdstuk 3 refereerde ik hier ook al aan. De theoloog Jones (1981) vindt een verklaring hiervoor in de geschiedenis ofwel de wijze waarop Jezus werd gerepresenteerd tijdens de slavernij: Jezus is geen bevrijder geweest, geen ‘zwarte Jezus’, maar het Lam dat leed (en dan nog niet eens voor de onderdrukte slaven). Ook priester Joop Vernooij bevestigde dit beeld in een interview: “[...] dus Jezus de Lijder niet Jezus Verlosser... Jezus de Lijder, medelijder misschien... de geslachte... Verder komen ze niet bij Pasen”. Waarom dan zijn dood herdenken? Ik vermoed dat veel Afrikaans-Surinamers geen geloof in de wederopstanding ‘nodig hebben’, aangezien binnen een *kulturi*-perceptie de dood al overwonnen is door het voortbestaan van *yorka* en *kabra*. Bru, hoofdrunder op *lomsu*, gaf me eens te kennen, toen we samen op weg waren naar een *dede oso*, niet in de opstanding noch in het einde der wereld, het einde der tijden of een dags des oordeels te geloven. Zijn moeder en zus waren lid geworden van een volle evangelie gemeente, wat hij niet erg begreep, vooral hun bijbelvastheid niet. “De bijbel is een *story*-boek, een *tori*-boek, niets meer, en Jezus’ opstanding *na wan tori tu... mi na kulturuman*” besloot hij zijn ongelooft. Vrij vertaald: de bijbel is een verhalenboek en Jezus’ opstanding is ook een verhaal... ik ben een man van ‘de cultuur’ (*winti*).

ze deze buiten de kerk kennen en vormt voor velen het zenit op de christelijke kalender, waar veel aandacht aan wordt besteed.¹⁵ Klaarblijkelijk heeft *lomsu* dit ook opgepikt en wordt de katholieke herdenking van Jezus' lijden en sterven de laatste jaren ook steeds meer als een *dede oso* ingericht, zelfs als een *dede oso* nagespeeld. De volkse doodscultuur wordt op deze manier de kerk ingebracht, wat een aardig voorbeeld is van de surinamisering of creolisering, die de katholieke kerk zegt na te streven.¹⁶ De blik is hierbij dikwijls gericht op de grote herrnhutterbroeder met zijn imago van 'volkskerk' pur sang.

Anitri versus lomsu

In het zingen van rouwliederen zien we de invloed of aantrekkingskracht van *anitri* nog sterker terug en kunnen we spreken van een zekere kruisbestuiving en toenemende ontspanning tussen beide geloofsgemeenschappen. In het verleden "was het nog een beetje moeilijk tussen de katholieken en protestanten", lieten vooral oudere Creolen me vaak weten, zoals *frow* Wanda hier:

Dan mocht je bijna geen *anitri*-liederen daar zingen, dat bracht altijd een beetje moeilijkheid en is later helemaal veranderd. Die *dede oso* is nou oecumenig geworden, ja. In de rooms-katholieke zangbundels heb je zelfs hervormde en protestantse... herrnhutterse liederen hebben ze ook opgenomen! Het is nou één geworden, maar vroeger... Ja, u weet het, het was erg streng...

Het waren echter vooral de paters die problemen maakten, voegde *frow* Wanda vinnig toe. "Later hebben ze ingezien dat dat gewoon nonsens is. Want ik ben rooms, ik ben protestants, ik blijf dienen één God", besloot ze de kwestie. Gelovigen zelf hebben hier sowieso nooit zo'n punt van gemaakt, wat we bijvoorbeeld al kunnen lezen in de herinneringen van Anna de Savornin Lohman (1909: 130), dochter van de gelijknamige Nederlandse gouverneur van Suriname aan het einde van de negentiende eeuw. Lenders (1996: 343) refereert hieraan en schrijft:

Anna de Savornin Lohman betreurde het dat er tussen katholieke priesters en herrnhutterzendingen zo'n naijver bestond. De bekeerlingen hadden er echter niet de minste moeite mee samen te werken. In de week na de begrafenis van haar moeder kwamen bedienden, deels katholiek, deels herrnhutter, elke avond vrijwillig bijeen en zongen samen godsdienstige liederen, afwisselend een katholiek en herrnhutter gezang.

En feitelijk is er niet veel veranderd. Het is hooguit 'problematisch' dat er veel meer *anitri dede oso-singi* zijn dan katholieke rouwliederen. "Er zijn te weinig roomse liederen voor de ellenlan-

¹⁵ De viering van Goede Vrijdag vormt, in het multireligieuze Suriname, zelfs een jaarlijks terugkerend nieuw-sitem in de kranten en wordt gekenmerkt door een opmerkelijk vertoog: "Gisteren was die *singineti* en vandaag om 15.00 uur dan gaan we Jezus begraven, *anitriberi* hoor, en om 19.00 uur dan zitten weer op *dede oso*" schreef een vriend me eens in een e-postbericht. Het was goed dat hij erbij vermeldde dat het om Jezus ging anders had ik me afgevraagd wie er nu weer uit onze gemeenschappelijke kennissen- en vriendenkring was overleden.

¹⁶ Hoewel we ons kunnen afvragen in hoeverre er op deze wijze een daadwerkelijke synthese of convergentie van geloofswerelden plaatsvindt. De *dede oso*-viering op Goede Vrijdag is eerder een uiting van een oppervlakkelijke, multiculturele "red boots parading" dan werkelijk multirelationeel denken (zie Baumann 1999; Ghorashi 2003).

ge *dede oso* zodat je bij anderen moet gaan lenen, zoals bij de *anitri*” kwam me eens ter ore. Daarbij spreken de veelal in het Sranan uitgevoerde herrnhutterliederen veel meer aan dan de stijve, vooral Nederlandstalige *lomsu trowstusingi*. Maar hoe dan ook komen tegenwoordig, net als in het verleden, zangers van broedergemeentehuize bij katholieken de *dede oso* leiden en zingt men *lomsu*- en *anitri*-liederen door elkaar heen. Niemand die dáár wakker van ligt. Afgezien van een handjevol priesters die, alle creoliseringsinspanningen ten spijt, nog steeds krampachtig kunnen omgaan met dit soort vermenging en trouw blijven aan hun ‘eigen’ liederen en gebruiken. Ook wat dat betreft is er weinig veranderd. Wanneer een pater echter tijdens een katholieke uitvaartdienst, zo zullen we bij de *beri* van hoofdstuk 11 nog zien, een *lomsu*-lied inzet, zingen de aanwezigen vaak maar mondjesmaat mee. Vóórdat de dienst aanvangt (en vóórdat de priester in kwestie aanwezig is) worden veelal ebg-liederen gezongen en zingt men vaak een stuk geanimeerder. Als na de zegen in de aula de kist wordt gesloten en de dragers hun liederen inzetten, wordt vaak massaal en luidruchtig meegezongen en lopen de emoties niet zelden hoog op. De ‘katholieke’ dragers van Het Heilig Verbond zingen dan merendeels *anitrisingi* (en zeggen zelfs trots te zijn op hun kennis van deze “oude liederen”). We zijn hier kortom getuige van een typisch geval van discrepantie tussen de wet van de geestelijke autoriteit en de wil van haar gelovigen.

Volgens Sranantongokenner Eddy van der Hilst is het logisch dat de herrnhutterliederen de voorkeur genieten. De ebg heeft namelijk de liederen vanaf het begin vertaald en ze zitten, volgens hem, taalkundig ook nog eens goed in elkaar (“dat hebben die Duitsers toch goed gedaan”). De katholieke liederen (‘Marialieder’), daarentegen, zijn stijf en lopen niet soepel. Bovendien heeft *lomsu* zelf niet echt een *dede oso*-traditie, dus grijpen mensen terug op de *singi* van *anitri*. Herrnhutterliederen worden simpelweg allang gezongen en zijn grotendeels in het Sranan. Dit zingt niet alleen lekker weg, maar sluit ook meer aan bij de beleving en emoties van de meeste mensen, aldus Van der Hilst. Een enkele parochiaan kan zich hier maar over opwinden, zoals de schrijver van het ingezonden stuk ‘RK-liederen bij uitvaartdiensten taboe?’ in het katholieke bisdomblad *Omhoog*.¹⁷ De auteur, E. Wijntuin, beklagt zich over het feit dat er zo weinig ‘echte roomse liederen’ worden gezongen bij een katholieke uitvaartdienst en is van mening dat mensen hun identiteit op deze manier verloochenen:

Het valt mij altijd op, waarschijnlijk U ook, dat bij de uitvaartdiensten vanuit de rouwkapel of elders, van een RK gedoopte, heel weinig typische katholieke liederen gezongen worden. Bij wijze van hoge uitzondering krijgen ‘Maria bun Mama’ en soms ook “Maria die de beden’ een kans. Ik geef onmiddellijk toe dat veel liederen van niet ‘katholieke huize’ zich makkelijker laten zingen, omdat die beter op het gehoor liggen. Dat argument mag nooit als excuus dienen om die identiteit via de zang, te loor te laten gaan. Ofschoon ik altijd de oecumenische gedachte heb toegezongen, kan ik de indruk niet van mij afzetten dat de RK kerk veel meer heeft ingeleverd dan andere Christelijke kerken.

¹⁷ In *Omhoog: weekblad voor kerk en samenleving in Suriname* van 5 september 1999, jaargang 46 (35).

De goede man is een roepende in de woestijn, want de meeste Afrikaans-Surinaamse christenen, liet ik al in hoofdstuk 3 zien, maken zich geen zorgen over hun specifieke katholieke- of broedergemeente-identiteit.

Religieuze oriëntatie, althans de subchristelijke oriëntatie, lijkt met andere woorden niet veel uit te maken in de wijze waarop nabestaanden waken of hun overledene bezingen en gedenken in de daarvoor bestemde *dede oso* (en uitvaartdienst). Hooguit houden katholieken het wat eerder voor gezien ('de gebruikelijke *dede oso* wordt gehouden van acht tot twaalf uur') en heeft de avond een wat ingetogener karakter. Sommige, vaak oudere Creolen met een roomse achtergrond, zoals mevrouw Sluitstuk uit hoofdstuk 4, willen vooral rustig het rozenhoedje (rozenkrans) bidden en verder niets, anderen prefereren (Nederlandstalige) 'stichtelijke liederen' boven de meer uitbundige 'echte' *dede oso-singi*. Maar vaak blijken dit soort voorkeuren evengoed samen te hangen met persoonlijke beleving of zijn ze resultaat van familieonderhandeling en kan er niet gesproken worden van een specifieke katholieke- of broedergemeente-*dede oso*. Er is hooguit een onderscheid in de liederen, waardoor men het kan hebben over echte *anitrisingi* of die saaie Marialieder van *lomsu*. In plaats van verschillen benadrukten informanten van uiteenlopende christelijke gezindtes juist eerder het overkoepelende 'typisch' Creoolse of (Afrikaans-) Surinaamse karakter van de *singineti* of *brokodei*. Sommigen hadden daarbij nog wat universele pretenties en verwezen ook naar Joodse tradities in Suriname, die naast de Europees-christelijke gebruiken en opvattingen invloed zouden hebben op de aard en vorm van de *dede oso* of andere rituelen rondom de dood.

*Dyu-sani & dyukerki*¹⁸

Eerder wees ik al op de wake als een (wereld)wijdverspreid, 'algemeen' syncretisch fenomeen en het is in dat licht niet vreemd dat binnen het etnisch, religieus en cultureel pluralistische Suriname ook de Joodse gemeenschap sporen heeft nagelaten in de wijze waarop actoren uit mijn onderzoek hun doodsgebruiken praktiseren, benoemen en interpreteren. Jules Donk, voorzitter van de Joodse synagoge Neve Salom (Huis des Vredes) in Paramaribo, kon dit beamen. "De Joodse groep", zo zei hij me, "is altijd een beetje apart gebleven, die heeft zijn eigen tradities behouden... maar van het jodendom is toch veel naar de Creoolse bevolking gegaan, al vanaf de slaventijd [...] De laatste jaren is die invloed naar buiten toe veel minder geworden, omdat die Joodse groep nu gewoon heel klein is, maar die gewoontes zijn daar".¹⁹

¹⁸ 'Joodse dingen & Joodse kerken (synagoge)'.

¹⁹ Over de exacte omvang en het moment van vestiging van joden in Suriname bestaat weinig zekerheid. Omstreeks 1640 zouden de eerste joden zich aan de Cassiporakreek, een zijrivier van de Surinamerivier, gevestigd hebben. Zij waren uit angst voor vervolging door de Inquisitie uit Spanje gevlucht en begonnen met aanleg van suikerrietplantages. Op deze plek, ongeveer vijftig kilometer ten zuiden van Paramaribo, vinden we de oudste woonplaats van joden in Suriname: Jodensavanne. Rond 1650 kwam een tweede groep joden, uit Engeland ditmaal, naar Suriname. Een derde groep kwam, onder leiding van David Nassy, uit Mauritsstad (Brazilië) naar de Surinaamse kolonie. Ze waren aanvankelijk vanuit Spanje naar Nederlands Brazilië gevlucht, alwaar ze samen met Nederlanders plantages stichtten. Toen het Nederlandse gebied in Brazilië in 1654 door de Portugezen werd veroverd, ontvluchtte een groot deel van de joden het gebied. Sommigen vestigden zich te Cayenne (het huidige Frans-Guyana) en Guadeloupe, anderen trokken naar Suriname. Toen de Fransen in 1664 vervolgens Cayenne

Hoewel het moeilijk is na te gaan hoe de (wederzijdse?) beïnvloeding precies geschiedde, is een groot aantal overeenkomsten en parallellen te vinden, bijvoorbeeld in de wijze van waken en de periode van rouw. Ook in de manier van denken en spreken hierover kunnen we analogieën vinden. Jules Donk aan het woord:

Het is zo dat de rouwgebruiken bij de joden hier, dan heb je dus de eerste acht dagen, wordt er aan het huis van de overledene, wordt er een dienst gehouden. Dus de eerste acht dagen is de grootste rouwperiode en daarna heb je nog een periode, waarbij er dan geen dienst wordt gehouden, maar er is nog steeds een rouwperiode en dat is ongeveer een maand... is lichtere rouw.

Vanaf het moment van overlijden tot aan de begrafenis waakt men bij de overledene of is men bijeen in het sterfhuis, gaf Donk aan. Hierbij worden de eerste acht dagen, net als binnen de Afrikaans-Surinaamse onderzoekspopulatie, als periode van zware (of grote) rouw aangemerkt. Niet alleen de familie waakt dan. Ook mensen uit de gemeenschap kunnen hierbij aanwezig zijn. In tegenstelling tot de Afrikaans-Surinaamse *dede oso* mag een Joodse wake echter niet ontaarden in een gezellig samenzijn (zie ook Martel 2004: 49), terwijl dit voor niet weinig Creolen in mijn onderzoek zo ongeveer een pre leek te zijn. En ook verscheidene *dede oso* die ik zelf heb bijgewoond verenigden vrijwel zonder uitzondering de traan met de lach. Een en ander leert dat de vorm van bepaalde gebruiken of handelingen redelijk identiek kunnen zijn, maar dat bij nadere beschouwing de inhoud of betekenis behoorlijk kan verschillen. Zo kent men binnen de Joodse doodscultuur net als in veel 'volksgeloven' de traditie van het bedekken van spiegels, maar dat wil niet zeggen dat rouwenden dit om dezelfde redenen doen. In haar studie over sterven en rouw in Joods perspectief kwam Martel (2004: 55) met verscheidene verklaringen:

Een rouwende is [...] doorgaans alleen met de overledene en zichzelf bezig. Alles om hem heen laat hem koud. In de spiegel kijken komt niet in hem op. Bovendien bekommert men zich meestal niet om zijn uiterlijk, gezien de beperkingen die een rouwende opgelegd worden. Het bedekken van de spiegels beschermt de rouwende de dood op zijn gezicht te zien. Sommigen suggereren dat het een magische achtergrond heeft. Men zou het gezicht van de overledene kunnen vangen in de spiegel en daarmee het gevoel krijgen dat er twee doden in huis zijn! Anderen denken dat het te maken heeft met het verbod om op plaatsen waar een spiegel hangt, te bidden

In het Spaanse Extremadura bedekken de bewoners hun spiegels met zwarte doeken en draaien ze schilderijen om, in de hoop dat de ziel van een overledene het huis waar hij langs ijlt, niet herkent. Een meer aannemelijke verklaring is dat het glas het goddelijke beeld van de mens weerspiegelt. Aangezien het Goddelijke zelf ook aangetast is door de dood van één van Zijn schepselen, past het niet spiegels te gebruiken.

op de Nederlanders veroverden, vestigden ook de joden uit dit gebied zich in Suriname. Aanvankelijk vormde Jodensavanne het centrum van de Joodse gemeenschap, maar vanaf het begin van de achttiende eeuw vestigden steeds meer joden zich in en om Paramaribo. In 1716 stond het gouvernement aan Joodse gemeente te Paramaribo een erf aan de Keizerstraat af voor de bouw van een synagoge. In 1720 werd deze synagoge, Neve Salom (Huis des Vredes) genaamd, ingewijd. De synagoge, die samen met een aanpalende islamitische moskee de trots van 'multicultureel Suriname' vormt, is nog steeds in gebruik. De eens zo aanwezige Joodse gemeenschap is echter voor een groot deel opgegaan in 's lands *moksi patu*. Jules Donk, gaf me de volgende, wat sceptische inschatting omtrent omvang en voortbestaan van de hedendaagse Joodse gemeente in Suriname: "Nou, er zijn ongeveer nog tweehonderd joden... waarvan... een kwart echt actief is, het stelt niet veel voor... Ja, we proberen de zaak nog een beetje levend te houden, maar het is gewoon een aflopende zaak...".

Verderop legt de auteur ook nog een verband met seksuele neigingen en taboes, waarmee het duidelijk moge worden dat zelfs in zo'n ogenschijnlijk kleine handeling als het bedekken van spiegels geen eenduidige of helemaal géén verklaring (meer) is te vinden. Donks 'dooddoener', maakte dat overduidelijk: "De tradities, die er nu zijn, zijn in wezen allemaal samen hier ontwikkeld... Waar ze vandaan komen? Eigenlijk weten we het niet meer". Er zijn nog meer opvallende, doch oppervlakkige of lastig te duiden gelijkenissen, zoals bijvoorbeeld het ritueel scheuren van kleding (in het Hebreeuws: *kerië* of *keria*), het wassen van het lijk (in het Hebreeuws: *rechitsat hameet* of *tabara*)²⁰ en het begraven van de overledene (het lopen en stoppen met de baar). 'De literatuur' biedt in deze weinig soelaas. En wanneer de rol van het jodendom tijdens mijn veldwerk ter sprake kwam, liep ik hoofdzakelijk tegen argumenten als bovenstaande aan: "het is zo, maar we weten het niet meer". Wonderlijk genoeg werd ik wel vaak op de Joodse connectie gewezen, ook wanneer ik er niet naar vroeg. Zo liet *s'sa* Gladys, pastoraal medewerkster bij de ebg, me eens in een zweem van hoge deskundigheid weten:

Die dodenwake, die *singineti*, die avond, *brokodei*, hebben die Joden ook, dat ze denken van je kan die familie niet alleen laten, er moet iemand waken bij die dode. Zo zie je heleboel dingen vanuit die Joodse cultuur die over zijn gekomen in de Surinaamse cultuur. Maar soms zie je ook dat mensen heel erg overdrijven, dat dingen heel bombastisch worden opgezet en gegeven ogenblik weet niemand meer een touw aan vast te knopen of ze hebben iemand gevonden die ze verschrikkelijk oplicht... wanneer mensen denken dat ze ergens last van gaan hebben... *den sma go bonu*... Ik vraag me af waarom is dat, hoe kóm je erbij?

Doorvragen naar "die dingen vanuit die Joodse cultuur" leverde me, net als in andere interviews en gesprekken, niets op. "Dat Joodse ding... *baya! Dyu-sani ben de leki dyukerki*..." kreeg ik eens wat korzelig te horen na iets teveel doorvragen. "Dat Joodse ding... Ach! Joodse dingen waren er zoals de synagoge..." luidde de boodschap en daarmee kon ik het doen.²¹ Men kan, leek deze informant te zeggen, niet om de invloed van het jodendom heen, net zo min als men om de synagoge aan de Keizerstraat heen kan. Verder boeide het hem en anderen die aan het jodendom refereerden eigenlijk maar weinig. De gevleugelde uitspraak *ala kerki bun*,

²⁰ Net als de Afrikaans-Surinaamse bevolking kent ook de Joodse gemeenschap zijn eigen afleggersverenigingen. Ten tijde van mijn veldwerk bestond er nog één, waarvan Donk de voorzitter was, maar er zijn meer verenigingen geweest die een behoorlijk lange traditie kenden. In 1775 werd al de Gemiloeth Chasadim opgericht als een organisatie van liefdewerk voor doden. In 1790 volgde Hesed We Emeth (Waarachtige Liefde). Volgens Ver-nooij's artikel 'Wasi dede dinari' in *De Ware Tijd* van 24 september 1988 moeten dit ongeveer de eerste (geregistreerde) verenigingen zijn geweest en het lijkt waarschijnlijk dat het Joodse liefdewerk de Afrikaans-Surinaamse aflegtraditie beïnvloed heeft.

²¹ De benaming *dyukerki*, letterlijk jodenkerk, voor synagoge wijst op een mooie taalvondst, maar laat daarnaast ook iets van de syncretische of tolerante *ala kerki bun*-gedachte doorschemeren. Elk gebedshuis in Suriname, of dit nu een christelijke, Joodse, islamitische of Hindostaanse is wordt wel met *kerki* aangeduid en soms zelfs met het wintwoord *posu* of *possu*. Een *posu* is binnen de winti een altaar, geweide plek of (letterlijk) post waar *winti* (*yorka* en *kabra*) worden 'verankerd'. Het is met andere woorden een verblijfplaats van geesten. In de 'Kultuurwaaier' van Radio Stanvaste (Rotterdam) kunnen we hierover het volgende lezen: "Over de Possu zei de heer Sedoc [een bekende 'wintideskundige'] dat een kerk beschouwd kan worden als een Possu van de Christenen. Een mooier voorbeeld kon hij niet geven. Hierop voortbordurend kunnen wij dus stellen dat een synagoge een Possu is van de Joden, een tempel is dan de Possu van de Hindoe en de Boeddhist en dat een moskee een Possu is van de Islamieten." (zie www.radiostanvaste.com/sitedata/PDF/kulturuwaaier.pdf).

die we reeds in hoofdstuk 3 tegenkwamen, werd ook in deze kwestie met grote regelmaat in de mond genomen.

Bigifasi, afkodrei & kulturu

Binnen de *dede oso kulturu* kunnen verschillende kerken (religieuze oriëntaties) een plek hebben, wilden mijn informanten maar zeggen. Multi- of interreligieuze invloeden worden door de meeste personen, met uitzondering van enkele fanatieke puristen (de woorden van socioloog Jap-A-Joe) en anti-syncretisten, voor lief genomen, soms zelfs nadrukkelijk gevierd. In navolging van hoofdstuk 3 is hier evenwel een grote ‘maar’ op te tekenen en die betreft paradoxaal genoeg precies het *kulturu*-element van de doodscultuur, in het bijzonder van de *dede oso*, waarin de wrijving tussen kruis en kalebas behoorlijk manifest kan zijn. “*Den sma go bonu*” (“mensen gaan zich bezig houden met geesten”)... sprak Gladys hierboven bijvoorbeeld, waarmee ze met gemengde gevoelens – minachting, verontwaardiging, onbegrip – duidelijk maakte dat dát niet de bedoeling was van een ‘goede *singinet*?’. Bidden, zingen en, oké, plezier maken waren volgens Gladys gepaste, troostrijke en respectabele onderdelen van de *dede oso*. Maar er zijn grenzen.

Nabestaanden kunnen zich op twee manieren een flinke *tyuri* (afkeuring) of een zekere *konkeru* (roddel, kwaadspreken) op de hals halen: door zich in Gladys’ woorden respectievelijk *bigifasi* (arrogant, verwaand, hoogmoedig) en afgodisch te gedragen.²² Rouwbijeenkomsten worden, om bij het eerste te beginnen, soms zo groots en *over the top* opgezet, dat ze bij niet weinigen weerstand oproepen. “Heel bombastisch” naar Gladys’ mening. Met name degenen die op bepaalde retraditionaliseringsgolven meedeinen, de zogenoemde *gudu sma* (rijke mensen) of *blaka bakera* (Nederlandse Surinamers) koesteren nogal eens de wens van een complete en traditionele *dede oso*, die ze vaak met veel bombarie en uiterlijk vertoon in de praktijk brengen. Tot hun grote teleurstelling of frustratie oogsten ze hiermee regelmatig spottende of misprijzende reacties. De grens tussen respect-tonen en een oneerbiedige *show-off* is vaak moeilijk aan te geven, maar wanneer de status overduidelijk belangrijker wordt geacht dan de functie kan dit soms genadeloos worden afgestraft. Eenzelfde soort reactie kunnen zogenoemde “occulte *dede oso*”, zoals een *singiman* (zanger tijdens rouwbijeenkomsten) het eens formuleerde, oproepen.

We kunnen in dit tweede geval het immer sluimerende taboe op winti zien opspelen, waaraan Gladys met haar “*den sma go bonu...*” refereerde. Veel nabestaanden trachten daarom vaak elke connotatie met ‘geestenverering’ en *afkodrei* te voorkomen. In de praktijk blijken er echter regelmatig familieleden te zijn die uit angst voor spirituele pollutie of respect voor de (*yorka* van de) overledene, tijdens of na de formele sluiting van een *dede oso*, bepaalde maatregelen treffen of rituelen (laten) uitvoeren. Een en ander kan een serieuze richtingenstrijd in rouwende families teweegbrengen of roddel en achterklap in de buurt of gemeenschap ople-

²² Een *tyuri* is een zuigend of smakkend geluid dat met de lippen wordt gemaakt om uiting te geven aan irritatie, afkeur of minachting.

veren. Veelal vinden rituele praktijken met *kulturu* (winti) connotatie daarom op verholde wijze plaats, wat we bijvoorbeeld nog zullen zien bij het zetten van de *kabratafra* (hoofdstukken 9 en 12). Opmerkelijk zijn ondanks alle verhulling, ontkenning en interpretatieverschillen de (vertoogmatige) overeenkomsten tussen een gewone rouwbijeenkomst en bijvoorbeeld bepaalde winticeremonies zoals de *kabraprei*, waarin contact met en verzoening tussen levenden (familieleden) enerzijds en (de *yorka* en *kabra* van) overledenen anderzijds worden betracht.

“Ze gaan een windspel op Coronie houden”, antwoordde Marjorie me bijvoorbeeld eens toen ik haar vroeg naar het plantage-uitstapje van haar uit Nederland overgekomen vriendin. Er viel nogal wat nood te delen, want de vriendin zou voorlopig niet naar *foto* terugkomen. Zij zou tezamen met haar familie op *pranasi* verblijven, alwaar het (voor)ouderlijke inmiddels onbewoonde huis en erf speciaal voor de gelegenheid waren opgeknapt en schoongemaakt.²³ “Ze gaan beginnen met een *dede oso*, dan gaan ze praten met de overledenen”, legde Marjorie me de geplande rituele activiteiten uit. “Daarna is een *kabratafra* om die eh... voorouders te eren en... maar zo doen we niet met die *singineti*, hoor!”, haastte ze zich ineens te zeggen. Marjorie kende het onderwerp van mijn onderzoek en had me al eens naar een rouwbijeenkomst meegenomen. Ze had zich er echter in bekwaamd zo min mogelijk over *kulturu sani* te praten en wanneer bepaalde zaken toch aan de orde kwamen, omdat ik bijvoorbeeld naar een *wintiprei* was geweest, drukte ze zich altijd zo neutraal mogelijk uit; zij was *kerkisma* (van de kerk) en deed niet aan die ‘dinges’. Vandaar ook dat ze praatte over een windspel, de letterlijke maar nauwelijks gebruikte vertaling van *wintiprei*, en op een bijzonder wonderlijke manier kon informeren naar het verloop en succes van een *prei*. “Zijn er nog bingo’s gevallen?”, kon ze bijvoorbeeld vragen wanneer ze wilde weten of veel mensen *winti* hadden gekregen (een goed teken). De manier waarop ze ineens over haar vriendins voorgenomen bezigheden sprak, bevreedde me dan ook enigszins. Nog voordat ik echter iets kon vragen of zeggen, herstelde ze zich en drukte me op het hart dat er tijdens de rouwbijeenkomsten in de stad van “geesten zoeken” geen sprake was. Het windspel op Coronie was, benadrukte ze, een heel andere *dede oso* dan de gebruikelijke *singineti* die naar aanleiding van een sterfgeval gehouden wordt. Een opvatting die meerdere informanten met Marjorie deelden. Soms voegden deze personen eraan toe dat het vroeger wel anders was, zoals een oude doch bijzonder actieve *dragiman* me wist te vertellen:

Cultuurdingen worden niet meer gedaan in de stad, het puur occulte dus hè... Het is nu vooral kerkelijk en er wordt nauwelijks meer een *kabra tafra* gezet. *Kulturu dede oso* heb je meer bovenop, buiten de stad...

²³ Met *pranasi* wordt de grond van de voormalige plantages aangeduid. Nazaten van de slavenbevolking, die op deze plantages woonde en werkte, leven er nu in dorpsverband. *Pranasi* worden gevonden in de districten Para en Coronie, en ook wel langs de Suriname-, Saramacca- en Commewijnerivier. Ze kunnen naast officiële overheidsstructuren een eigen bestuursstelsel hebben. Er wordt nauwelijks meer grootschalige landbouw bedreven op deze oude plantages, maar ze hebben onder meer als ‘vooroudergrond’ vaak nog grote (rituele) betekenis voor families. In geval van *nowtu* of anderszins wordt er vaak teruggekeerd naar deze plek, ook al woont er tegenwoordig niemand van de familie meer (permanent).

Tegelijkertijd waren er ook bepaalde *kulturisma* die met groot gemak de lijn van zoiets als een *kabraprei* (winticeremonie) naar een *dede oso* (rouwbijeenkomst) doortrokken. Voor hen draaide het allemaal om dezelfde zorg voor de levende-doden, de *yorka* en de *kabra*, waarmee je maar beter ten allen tijde op goede voet kon staan. Mijn eerste bezoek aan een *kabraprei* deed me ook sterk denken aan een *dede oso*, waarvan ik er inmiddels al een aantal had bezocht. Mijn aantekeningen hierover melden onder meer het volgende:

Een *kabraprei* staat in het teken van de voorouders en er was dan ook een *kabratafra* (offertafel voor vooroudergeesten) achter de *tenti* neergezet. Op deze witgedekte tafel stonden koffie (in een mooie zilveren kan), wat brood, veel drank, een glas water, een brandende kaars, tevens een brandende kaars onder de tafel. De kledingcode was voor deze *kabraprei* blauw-wit. Vrijwel iedereen had zich aan deze kledingcode gehouden, de kleding was minder uitbundig dan bij een *alakondre* [*prei* waarin *winti* uit de verschillende pantheons worden gevierd ...] De avond startte met het zingen van een aantal *psokopsalmen* [...] De eerste drie liederen waren liederen die ook wel regelmatig bij een overlijden worden gezongen [...] In het begin van de *prei* kreeg een vrouw uit de familie al snel *winti*, zij werd direct meegenomen naar de *kabratafra* achter de *tenti* [...] Later op de avond, het was al na twaalfen, hadden zich weer veel mensen, familieleden en *duman*, bij de *kabratafra* opgesteld. Op mijn vraag aan P'pa Monti wat ze daar deden zei hij: “ze zoeken die *yorka's*”.

De *yorka*, de kleding en de liederen kwamen me maar al te bekend voor. En die *kabratafra*? Ook die had ik al eerder gezien, want vaak genoeg zetten nabestaanden hem wél. Je moet er alleen wat beter naar zoeken. “Binnen dat ding” [*dede oso kultururu*] gaf *dinari*-informant Andres Denz me aan, “vind je van alles”. Het is een kwestie van goed kijken en van interpretatie:

Winti... *kultururu* is een apart ding... Het kán in die *dede oso* te doen hebben, maar hoe... Dat is de vertaling, de interpretatie. Een kind dat niet goed afscheid heeft genomen van de moeder bij de dood, die heeft last in het culturele en dan gaat men bepaalde rituelen... maar je kan het ook anders doen... Men gaat proberen om via *winti* het probleem op te lossen, maar het is een oplossing, niet dé oplossing. Die oplossing is dezelfde misschien wat ik gedaan heb, maar met veel entourage [lacht] [...] Als we een kalebas daar hebben [in de kamer tijdens het bewassen van het lijk] met alcohol erin... is om te desinfecteren [lacht wederom]... een kalebas met alcohol is om te desinfecteren... maar die mensen, die maken een *handsome ritual* van alles!

Ik zou het zelf niet beter kunnen zeggen. Denz verwoordt treffend dat rouwenden en andere actoren zo hun eigen manieren hebben om met dood, verlies en afscheid om te gaan, en dat mensen daarbij verschillende betekenissen kunnen toekennen aan bepaalde problemen (“last in het culturele”), handelingen en attributen. De kalebas met alcohol (*dran*) kan bijvoorbeeld een belangrijke *kultururu*- of winticonnotatie hebben. De rum wordt dan, net als jenever, beschouwd als een door de voorouders geliefde drank. Om die reden wordt hij vaak gebruikt bij plengoffers, maar ook als reinigingsmiddel (spiritueel-symbolisch en fysiek) bij het bewassen van het lijk (zie ook Stephen 2002: 21b en hoofdstuk 10). Voor velen bestaat er echter geen enkel spiritueel verband (althans geen ‘geestenconnectie’) en wordt de kalebas met alcohol louter als desinfectans gebruikt.²⁴

²⁴ De sterke drank (*sopi*) wordt overigens niet alleen gebruikt om te wassen en te plengen, maar ook als een geliefde en probate ‘hartversterker’. Tijdens verschillende overgangsfasen, zoals de *dede oso*, het afleggen, het afscheid en de begrafenis, kan door nabestaanden en dienaren daarom ook flink ingenomen worden. Ook hier geldt weer een zekere dubbelzinnigheid: de drank versterkt het innerlijk gemoed en werkt als ‘ontsmettingsmiddel’. Dit laatste zien we trouwens terug in legio doodsculturen. Zo meldt Kok (2000: 75) bijvoorbeeld in zijn

Niet alleen wijst Denz ons op het bestaan van verschillende toepassingen, bedoelingen of gevoelswaarden, maar ook op het belang van de vertaling en interpretatie hiervan, zoals hij het zelf noemt. Gebruiken, opvattingen en betekenissen, wil hij maar zeggen, kunnen door elke betrokkene of informant anders uitgelegd of verklaard worden. We hebben kortom, laat Denz weten, te maken met een vooraf geïnterpreteerde wereld, waar vervolgens de onderzoekster weer met haar duiding overheen gaat – Giddens' dubbele hermeneutiek: actoren interpreteren in hun dagelijkse leven hun sociale werkelijkheid en handelingen (eerste hermeneutiek); onderzoekers en sociaal wetenschappers interpreteren op hun beurt deze interpretaties (dubbele hermeneutiek) (zie Giddens 1984; Munters *et al.* 1991; Mestrovic 1998: 62-65, 71-77; Kaspersen 2000: 26-29). *Dinari* Denz wijst ons, met andere woorden, héél expliciet op de inmiddels breedgedragen opvatting die we in de inleiding van dit proefschrift al tegenkwamen, namelijk dat we ons binnen de sociale wetenschap altijd geconfronteerd zien met een intersectie van (op zijn minst) “two frames of meaning” (Giddens 1984: 374):

[...] the meaningful social world as constituted by lay actors and the metalanguages invented by social scientists; there is a constant ‘slippage’ from one to the other involved in the practices of the social sciences.

Bovendien voegt *dinari* Denz nog een *frame* of laag toe. Hij heeft namelijk ook zo zijn eigen interpretaties, die hij zowel in de gedaante van *lay actor* als van expert ontwikkelt, vormgeeft en verwoordt. Hoewel hij niet Zygmunt Baumanns hedendaagse *meta-professional* of postmoderne *interpreter* vertegenwoordigt, vertoont hij wel enkele kenmerken van diens specifieke rol, namelijk: “[...] translating statements, made within one communally based tradition, so that they can be understood within the system of knowledge based on another tradition” (Bauman 1989: 5). In gesprek met de interviewster interpreteert Andres Denz andersgezegd interpretaties (dubbele hermeneutiek), waarbij zijn *craft knowledge*, zijn ambachtelijke beroepskennis of *common sense* praktijkervaring inzet om als intellectueel of *mediator* bepaalde fenomenen uit de Afrikaans-Surinaamse *dede oso kulturu* te duiden. Een en ander resulteert in de (be)vinde en een verklarend begrip als *handsome ritual*, waarmee Denz aangeeft dat een ceremonie als de *dede oso* de laatste jaren steeds grootser, mooier, ‘traditioneler’ (“wintidinges d’r in”), indrukwekkender en overvloediger gevierd ‘moet’ worden. Bombastische *bigifasi* zou Gladys wellicht wat laatdunkend zeggen, maar Denz wijst met zijn beschouwingen ook op een vrij recente gebeurtenis die we met gemak in zogenoemde laatmoderne de-/retraditionaliseringspatronen (Heelas *et al.* 1996) kunnen plaatsen (mijn interpretatie, driedubbele hermeneutiek).

lexicon over de dodenwake en sterfhuistradities: “Een verdere bijzonderheid is dat er altijd jenever in ruime mate als medicijn tegen de doodsbacillen werd gebruikt”.

Dede oso als handsome ritual: de-/retraditionalisering

Daar waar de *dede oso* enerzijds aan ritueel belang inboet, wordt de rouwbijeenkomst anderzijds nieuw leven ingeblazen. Het wordt een *handsome ritual*. Binnen deze ontwikkeling kunnen we een volgende (heel grove) tweedeling ontdekken. Als gevolg van een zekere individualisering en privatisering van de dood, een sluimerende taboegevoeligheid en bepaalde financiële overwegingen zien we tal van moderne, kerkelijke volkscreolen, om de woorden van mijn informanten te gebruiken, de ‘gebruikelijke *dede oso*’ redelijk pragmatisch en sober bescheiden invullen. Kenner Vernooij omschreef het eind jaren tachtig reeds in een van zijn vele krantenartikels:

Het kost veel en het wordt steeds duurder. Vele mensen voelen er niet meer voor, niet voor de onkosten en voor de vele traditionele rituelen.

Toch kan ook deze *interpreter* geen eenduidige, sluitende conclusies trekken en vervolgt hij zijn bevindingen met de opmerking:

Maar zeker op dit moment bloeit het zeker nog. Vaak wordt er ook luister bij gezet om zich te manifesteren binnen de kleine gemeenschap.

In dit laatste geval speelt aanzien een grote rol. De *dede oso* fungeert als een soort statussymbool en identificatiemiddel, wat overigens van alle tijden lijkt te zijn. Zo troffen we in hoofdstuk 4 beschrijvingen uit de koloniale tijd met bijvoorbeeld observaties als “[...] de negers [zijn] zeer veel op uiterlijke ceremoniën en pragt gesteld”. In het contemporaine Suriname zetten bepaalde nabestaanden de rouwbijeenkomst niet alleen luister bij door materieel flink uit te pakken en prestige af te dwingen door middel van opzichtig uiterlijk vertoon, maar wordt de grandeur eveneens ingegeven door ‘respect voor traditie’ – ook al is deze nog zo *reinvented*. Deze prestigieuze, traditiegevoelige behoeften kunnen vooral (maar niet uitsluitend) toegeschreven worden aan de zogenoemde ‘elite’ ofwel de intellectuele midden- en bovenklasse, de *gudusma* en *blakabakra* waar ik al eerder over sprak. Ook hier geldt vaak weer dat kosten noch moeite gespaard worden, zelfs wanneer bepaalde (financiële) grenzen ver overschreden moeten worden: ‘*te wan sma dede, tu bari e bar?*... Een opvallende ontwikkeling is daarbij dat vooral ook de rouwbijeenkomsten (en begrafenissen) van Creoolse politieke kopstukken en andere publieke personen groots en ‘traditioneel’ opgevoerd worden.

Zo overleden in november 2000 kort na elkaar drie roemruchte voormannen uit de Creools-Surinaamse (nationalistische) politiek-publieke arena, onder wie de alombekende en geprezen jurist, politicus, schrijver en medeoprichter van Wi Egi Sani Eddy Bruma (zie ook hoofdstuk 2). Uiteraard kregen deze sterfgevallen veel aandacht.²⁵ Bruma kreeg een staatsbe-

²⁵ Het overlijden van Bruma kende daarbij nog wat extra media-aandacht en publieke belangstelling vanwege zijn doodsoorzaak. In oktober 2000 werd hij thuis overvallen waarbij hij een schedelbasisfractuur opliep. Enkele weken later overleed hij in een ziekenhuis op 75-jarige leeftijd aan die verwondingen. Niettegenstaande wilde

grafenis en zowel de uitvaart als de *dede oso* van deze personen hadden een bijzonder publiek karakter. In een aantal gevallen was het ‘SPA-centrum’, politieke standplaats van de Surinaamse Partij van de Arbeid, het trefpunt voor de ‘gebruikelijke *singi neti*’. Niet zozeer het openbare karakter noch de immense (media)belangstelling rondom deze sterfgevallen zijn opmerkelijk, maar vooral de wijze waarop de rouwbijeenkomsten werden geafficheerd en ingericht.²⁶ In gesprek met socioloog Jap-A-Joe kwam dit onder meer duidelijk naar voren. “Ál deze mensen waar we het over hebben, die drie [sterfgevallen] van de afgelopen twee weken...” zette hij zijn betoeg wat verwonderd in:

Het [*dede oso*] was geen gebruik voor deze mensen... Het zijn nog steeds mensen die horen bij... ja, laat me niet overdrijven, bij de elite [...] Vijftig jaar geleden, korter, was het niet gebruikelijk om... mensen die tot de zwarte elite behoorden, om *dede oso's* te houden [...] Verzoeken geen rouwbeklag... hadden zij toen op de radio [...] Nu is het standaardinde: de gebruikelijke *dede oso* wordt gehouden, enzovoort, enzovoort [...] Dus je zou bijna kunnen zeggen dat de mensen die nu... dit doen, ze hoeven het niet te doen, het wás niet eens gebruikelijk... deze mensen waar we het nu over hebben... dat zijn nakomelingen van die ouwe zwarte elite. Zelfs Bruma... Niemand moet je vertellen dat Bruma een volksjongen was. Dat is natuurlijk de mythe die is ontstaan: de volksjongen die meester werd. Dat is niet waar. Hij kwam niet uit een lichtgekleurde maatschappelijke elite, maar hij kwam wél uit de zwarte kerkelijke elite [...] Wat mijn punt is... het grappige van het geval is... het probleem zit ‘m niet zover in het feit dat ze die *dede oso* niet houden, want ze houden ‘m nu wél... maar ze kennen die liederen niet! En ze, ze, ze weten niet, je zou bijna kunnen zeggen... ze kennen het hele ritueel niet. Dat hele ritueel kennen ze niet! Dan wordt Kensmil ingehuurd... die het ritueel wel kent... vanwege andere contacten en andere achtergronden [forestry], maar die werkt zich bij wijze van spreken te pletter om dat op gang te krijgen, dat komt niet op gang. Nou, dat is wat er gebeurt... Dus het is niet zozeer meer dat men zich niet zou willen identificeren, men wil zich juist identificeren, maar men weet niet hóe...

Op de rol van Kensmil kom ik nog, maar laten we eerst naar de bevindingen van Jap-A-Joe kijken. Hij laat ons zien dat er een verschuiving plaatsvindt waarbij een ‘zwarte elite’ bepaalde ‘antivolkse’ of anti-*kulturu* veren van zich afschudt en op allerlei terreinen, we zagen het ook al in de hoofdstukken 2 en 3, een ‘inhaalslag’ lijkt te willen maken. Ook op het gebied van de voor hen niet zo heel gebruikelijke ‘gebruikelijke *dede oso*’ dus. Het ‘probleem’ hierbij is dat velen specifieke kennis zoals over *dede oso singi*, die lange tijd alleen maar oraal werden overgeleverd, ontberen. Acties als die van Fitz-James en de zijnen, die bijvoorbeeld liedteksten op schrift stellen, bieden dan tot op zekere hoogte soelaas. Daarmee trachten bepaalde personen, die “dat hele ritueel [niet kennen]”, zich te bekwamen in de *dede oso*-traditie. Jap-A-Joe kan hier zelf in zekere zin ook over meepraten:

Ik herinner me dat een familie[lid] van één van ons overleed en we waren dus op een *dede oso* en daar was meneer Van Kallen dus de grote leider die avond en ik herinner mij dat we toen... we zijn allemaal in de broederge-

speculaties en complottheorieën was Bruma hoogstwaarschijnlijk slachtoffer van een brute roofoverval. Dit soort misdrijven hield de Surinaamse samenleving, ten tijde van mijn veldwerk, behoorlijk in zijn greep. De bezorgdheid en angst omtrent een toenemende criminaliteit, met name in de vorm van roofovervallen, was in *foto* bijzonder voelbaar. Van een spectaculaire groei leek overigens, zoals we in hoofdstuk 1 vernamen, geen sprake, wel van een ‘verharding’ of steeds gewelddadiger worden van de criminaliteit.

²⁶ In hoofdstuk 4 kwam, naar aanleiding van de uitvaart van de populaire zanger Papa Touwtjie, al het fenomeen ‘politieke begrafenissen’ ter sprake. We zien daarbij dat niet alleen de uitvaart zelf een politieke lading of signatuur kan hebben, maar ook dat de *dede oso* aan de vooravond van de begrafenissen groots opgezet en onder de aandacht gebracht wordt, waarbij allerhande kopstukken zich graag profileren.

meente groot geworden en we kennen die liederen, al is het maar voor de eerste drie verzen... kennen we ze ook uit het hoofd, dus we zongen mee [...] Wat er gebeurde daarna was dat wij eigenlijk een soort van interesse daarin begonnen te krijgen en op een bepaald moment was er zelfs iemand die dan van een of andere forester stencils of fotokopieën had en die kregen we op een gegeven moment toegeschoven [...] Een stelletje doctorandussen en ingenieurs die op een gegeven moment *dede oso*-liederen aan het zingen zijn! Maar het was gewoon een leuk ding... Dat schijnt nu weer... méér te zijn...²⁷

Daar waar het voor de één bij een soort ludieke actie blijft (“gewoon een leuk ding”), groeit de belangstelling voor *trowstusingi* en de *dede oso*-cultuur voor de ander uit tot een bloedserieuze liefhebberij of zelfs een ware obsessie. Deze “doctorandussen en ingenieurs” profileren zich steeds vaker als experts op bepaalde elite *singineti*, waar ze de leiding verzorgen. “Dat zijn echt geen volkscreolen” gaf een ervaren *singiman* me eens een beetje schamper aan, waarop hij ter illustratie de naam van een bekende diplomaat en forester noemde en zijn opmerking afsloot met een veelzeggend: “[...] die heb je misschien ook wel gezien, is ook zo’n fanatiekeling”. Zogenoemde *blakabakra* konden eveneens regelmatig op dit soort classificaties rekenen.

Blakabakra

Ik trof tijdens mijn verblijf in Paramaribo regelmatig Nederlandse Creolen die danig onder de indruk waren geraakt van de wijze waarop in Suriname met de dood wordt omgegaan. Remigrant Jerrel, die na zestien jaar Nederland alweer een paar jaar terug was in *switi* Sranan, vertelde me enthousiast over zijn ervaringen. Eigenlijk kende hij Suriname niet meer, begon hij zijn verhaal, daar hij al zolang in Nederland had gewoond, gestudeerd en gewerkt. Het overlijden van zijn vader vormde een soort keerpunt. Jerrel was naar Suriname gekomen om zijn vader te begraven en woonde diens *dede oso* bij. Dat maakte diepe indruk op hem. “Ineens stond iemand op en begon een grap te vertellen!”, legde hij me uit. Vanaf dat moment was zijn interesse gewekt en is hij nieuwsgierig naar de “achtergrond van rituelen bij overlijden”, zoals hij het zelf formuleerde. Hij heeft een schilderij laten maken van “een echte *anitriberi*” en de begrafenis die hij in het Amerikaanse New Orleans bijwoonde, heeft hem gewezen op overeenkomstige ‘zwarte cultuurpatronen’. Ook is zijn interesse voor “die Boslandcreolen met hun onbegrijpelijke rituelen” behoorlijk aangewakkerd (“ik stel mezelf veel vragen daarbij”).

Jerrel is niet de enige. Veel van deze *blaka bakra* bleken met een opvallende gretigheid te willen praten over mijn onderzoeksthematiek. De geijkte grappende introductie van André, vaste gast van Orlando’s coffeeshop, “voor doodgaan moet je bij Vonne zijn” leverde me gegarandeerd serieuze reacties op van nog ‘niet ontdooide’ (net gearriveerde) vakantiegangers, die de populaire pleisterplaats Orlando’s regelmatig aandeden tijdens hun verblijf in *switi* Sranan. Zij bleken bijzonder gewillige gesprekspartners, legden een grote belangstelling aan de dag voor ‘Afrikaans-Surinaamse doods- en rouwrituelen’, en dan vooral voor de (vermeende)

²⁷ Jap-A-Joe sprak over zijn lidmaatschap van de politieke partij PALU (Progressieve Arbeiders en Landbouwers Unie), waarbinnen hij met een aantal mensen “een soort koortje” had gevormd dat “gewoon voor de lol ouwe studentenliederen, echt van die gekke studentenliederen” zong. De naam van Van Kallen werd regelmatig genoemd in interviews. Hij stond bekend als een begenadigd *dede oso*-leider en *singiman*.

verschillen met Nederland. Niet weinigen zeiden daarbij geconfronteerd te worden met onbegrip van ‘Nederlands autochtone zijde’. “Die witte Nederlanders”, mopperde een Creoolse vakantieganger eens, “die klagen alleen maar over lawaai en geluidsoverlast als we bij elkaar komen zitten”. De begrafenisondernemer begrijpt ook al niet dat Surinamers graag de tijd nemen voor hun uitvaart, die hanteert vooral het verfoeide, zakelijke ‘*time is money*-principe’ (zie ook Tjon A Ten 1998: 27). Nederlandse (‘witte’) begrafenissen zijn bovendien saai en kil. “Kopje koffie, klef plakkie cake en dan naar huis, *that’s it*”, besloot deze man zijn beklag. De ontmoeting met Afrikaans-Surinaamse gebruiken is voor velen dan ook “een *eye-opener*... óók voor die witte man, hoor!”, was de ervaring van Kenneth, die al zo’n dertig jaar in Nederland leefde en voor familiebezoek in Paramaribo was. Ook hij had pas onlangs voor het eerst “een echte Surinaamse begrafenis met *dede oso*, lijkenbewassers en de hele rataplan” meegemaakt. Het bij elkaar zijn, het zingen en praten, en vooral het dansen met de kist had een diepe indruk op hem gemaakt. “Alle achterliggende gedachten”, verzekerde hij mij, waren voor hem verder niet zo belangrijk. Vooral het ritueel, de ceremonie en “het feit dat het ook een feest was” waren voor hem “een prettige ondervinding, goed voor die verwerking”. Deze ervaring maakte hem duidelijk dat zijn uitvaart er ook zo uit moest zien en dat je “die *bigisma* moet respecteren...”²⁸.

Niet iedereen is uiteraard zo lyrisch over die (nieuw ontdekte) opvattingen en gebruiken. Zo kwamen we in de inleiding van dit hoofdstuk Elfriede al tegen, die weinig op had met die *pranpran* rondom de op handen zijnde *dede oso* en *beri* van haar vader, opaatje Draaibaar. Ook Tjon A Ten (1998: 25) was aanvankelijk niet erg te porren voor de traditionele manier: “Ik ben al jaren in Nederland en vond dat maar niets, al die ‘pran pran’”. Deze laatste draaide echter helemaal bij:

Maar mijn moeder wilde graag bewassen en begraven worden op de traditionele manier. Achteraf ben ik er blij om. Het heeft mij heel goed geholpen om het rouwproces op te starten. Ik heb, hoewel ik dat niet wilde, kunnen huilen, waardoor ik haar dood heb kunnen accepteren en verwerken.

Elfriede daarentegen bleef terughoudend en sceptisch ten aanzien van nut en noodzaak van een groots opgezette *dede oso*, een uitvoerig ‘traditioneel’ afscheid (*prati*) en de goede bedoelingen van haar familieleden. Het feit dat er ingespeeld werd op schuldgevoelens en dat er vooral financiële aanspraak gemaakt werd op háár harde Nederlandse *golu* (gulden), maakten de situatie er niet beter op. Elfriede verschool zich meer en meer achter apathie en schijnbare desinteresse, waarop familieleden haar (stilletjes achter haar rug om of hardop) “Hollandse arrogantie” verweten.

²⁸ Vandaar ook dat hij naar *lomsu beripe* (de katholieke begraafplaats) was getogen, alwaar hij het graf van zijn vader en tante door een stel hosselaars wilde laten opknappen. Zelfs zijn bezoek aan de begraafplaats, waar ik hem tegenkwam, vormde voor hem een wonderlijke onderneming die hij vol enthousiasme met me deelde. Hij bleek vooral getroffen door “de *kon’koni* van die mannen daar”. Met dit laatste doelde hij op de slimheid of wijsheid van de altijd rondhangende delvers en hosselaars, die *beripe* op hun duimpje kennen en bezoekers en nabestaanden graag (tegen betaling) hun diensten verlenen. In hoofdstuk 11 zullen we nog nader kennismaken met deze vermeende *koniman* (slimmeriken, wijze mensen), waarmee ik behoorlijk wat tijd heb doorgebracht.

Rouwbijeenkomsten en alles wat daarop volgt kunnen uitmonden in bijzonder heilzame ervaringen, die voor bepaalde personen zelfs leiden tot een soort (hernieuwd) *roots*-besef, maar ze kunnen eveneens het toneel vormen voor irritatie en onbegrip. In het laatste geval belanden of manoeuvreren bepaalde nabestaanden, zoals familieleden uit het buitenland, zich bewust of onbewust in een wat geïsoleerde buitenstaanderpositie. Ik heb *dede oso* bijgewoond waar deze personen zich hooguit verplicht voelden lijfelijk aanwezig te zijn en de bijeenkomst verder behoorlijk wezenloos of soms zelfs zichtbaar geërgerd uitzaten. Desalniettemin lijken hedendaagse rouwbijeenkomsten meer en meer door een zekere *kulturu*-opleving (“*tradisie tok?*”) en een soort ‘nieuwe lyriek’ gevoed te worden. Ondanks (financiële, principiële of religieuze) bezwaren, twijfel en een zeker verzet tegen alle *pranpran*, bloeit de *dede oso*-cultuur zeker nog, zoals Vernooij reeds opmerkte. En dit is voor een niet onbelangrijk deel op het conto te schrijven van juist diegenen, die nog niet zo lang geleden minachting koesterden voor en openlijk kritiek uitten op dit soort heidense, volkscreoolse *kulturu*-uitingen. Voor deze kentering en de hier waargenomen retraditionalisering, *reinvention* of (her)waardering is wel een zekere vertaalslag nodig geweest. Hierbij hebben de vorm van en het vertoog over *dede oso* wat opmerkelijke veranderingen ondergaan.

Opkoers, nieuwe actoren, andere geluiden

Een paar pagina’s terug refereerde de socioloog Jap-A-Joe aan de persoon van Kensmil, niet toevallig een van mijn sleutelinformanten, die om de haverklap wordt “ingehuurd” om *dede oso* te leiden, omdat de desbetreffende nabestaanden, “de zwarte elite” zoals Jap-A-Joe ze regelmatig noemt, “het ritueel niet kennen”. Kensmil kent het ritueel klaarblijkelijk wel en dat wekt niet zelden verbazing op, aangezien hij in zekere zin deel uitmaakt diezelfde elite. In de vele gesprekken en interviews die ik met Harry Kensmil heb mogen hebben, kwam dit regelmatig ter sprake. Zo vertelde hij me eens over een *dede oso* in het SPA-centrum, waar hij als aanjager en leider van de avond had opgetreden. Na afloop waren een paar mensen op hem afgekomen, onder wie een militair in burger, die hem wat stamelend met de volgende woorden aansprak: “Meneer Kensmil, ik had het nooit van u [verwacht], ik wist dit allemaal niet, dat u dit ook...”. Ook Carlo, een van mijn trouwe informanten die me na vertrek uit het veld via e-post op de hoogte is blijven houden, sprak (schreef) zijn verbazing uit nadat hij bij de *singineti* van de overleden Johnny Kamperveen in (wederom) het SPA-centrum was geweest en verslag deed: “Yvon, ik wist nooit dat Harry Kensmil ook *dede oso*-zanger is”.²⁹ Dit soort reacties is

²⁹ Johnny Kamperveen overleed 1 november 2003 op 57-jarige leeftijd, vermoedelijk aan een bacteriële infectie (maar ook over zijn doodsoorzaak deden, net als bij Bruma, allerlei indianenverhalen, zoals moord, de ronde). Kamperveen was een vooraanstaand verslaggever en directeur van het radio- en televisiestation ABC, dat hij in 1996 heropende nadat het in de nacht van de decembermoorden van 1982 werd platgebrand in opdracht van het toenmalige militaire gezag. Kamperveen was zoon van een van de slachtoffers van de decembermoorden, André Kamperveen, en was een verklaard tegenstander van oud-legerleider Dési Bouterse, die verantwoordelijk wordt gehouden voor de decembermoorden. Zijn opvattingen over Bouterse stak hij tijdens zijn uitzendingen niet onder stoelen of banken (hetgeen hem volgens sommige complottheorieën fataal is geworden).

volgens Kensmil geen uitzondering en wordt alleen maar wonderlijker wanneer blijkt dat hij ook nog in het werk zit, dat wil zeggen lijkbewasser is:

Er is een opkoers geweest van alles wat te maken heeft met lijkbewassersverenigingen, met *dede oso*, troostdiensten... *singineti*... maar toch is het nog dat de mensen zeggen: pááááááhp... die man, die is ook lijkbewasser!? Lijkbewasser was iets voor sjouwers, marktverkopers, ouwe versleten timmerlieden enzo, maar niet voor iemand... het is iets voor een aantal onontwikkelde mensen... tegelijkertijd hebben ook die meer ontwikkelde mensen, hebben zich vragen gesteld over een aantal dingen... en hebben aan sommige dingen ook verrijking toegepast, die hebben te maken met bijvoorbeeld de liederen, de bundels die gemaakt zijn. De rouwavond voor de begrafenis, dat is *singineti* geworden, dat was... vroeger kwam een paar mensen van een gebedsvereniging ofzo en die zongen, die leidden dan die avond of die families deden dat zelf, maar tegenwoordig heb je boekjes met teksten en er wordt gezongen, er wordt gelezen en dat heeft te maken met een stukje ontwikkeling, technische bijstand, zou je kunnen zeggen, van meer ontwikkelde mensen, die over een aantal zaken van zichzelf vragen hebben gesteld en daar antwoorden hebben gegeven, antwoorden hebben bedacht van hoe kan je dit plaatsen...

Kensmil wijst, in eigen termen (opkoers, technische bijstand), op een aantal reeds eerder besproken ontwikkelingen, waarin hij zelf een bijzondere positie blijkt in te nemen: een man van stand die als een volkscreool doet en daar kennelijk nog verstand van heeft ook! Bovendien tekent hij in bovenstaand citaat nog iets opmerkelijks aan, namelijk: “dat is *singineti* geworden”. Al vaker had hij zoiets laten vallen: “tegenwoordig zeggen ze *singineti*, vroeger zei men gewoon *dede oso*”. En het begon me, in gesprekken met anderen en in familieberichten, op te vallen dat de twee begrippenparen op dezelfde rouwbijeenkomst duiden, maar niet simpelweg inwisselbaar waren. Nogmaals Kensmil:

De laatste jaren praat men meer over *singineti*, daarin speelt een ontwikkeling... *Dede oso* gaf meer aan dat het te maken had met een bijeenkomst in verband met de dood, *dede*, de dood van iemand. En die bijeenkomst was meestal, vrijwel altijd in het huis waar de overledene gewoond heeft... Vroeger was het ook waarin die overleden is, maar de laatste tijd sterven mensen vaker in het ziekenhuis. *Dede oso* is een bijeenkomst van droevenheid... van die slepende liederen... voor die *dóde*... maar de mensen, bepaalde mensen, ook door die ontwikkeling, willen dat eruit hebben. Men wil dat het een avond moet zijn, waarbij de familie ondersteund wordt, dat wordt ook aan het begin gezegd, de bedoeling is om voor de familie, dat de familie ondersteund wordt met gezangen of lezing of met gebeden. Naast familie komen dan ook goede vrienden, intieme vrienden, de mensen die vooral in verenigingsverband bij de overledene betrokken zijn geweest, die dan *acte de presence* geven, met name mensen die, zou je kunnen zeggen, tot de zingende vrienden behoren. *Basically* gaat het om de avond zingend door te brengen, zodat de familie kracht krijgt voor de zware gang van morgen [begrafenis] en daarom wordt er veel gezongen... er worden zelfs mensen uitgenodigd van wie men weet dat ze kunnen zingen, graag zingen en liederen kennen... Waarom noemen we het dan geen *singineti*? Want wat we komen doen is niet zitten treuren... maar zitten zingen voor de ondersteuning van de familie, die dan staat in de laatste avond, nacht, voorafgaande aan de begrafenis of de crematie.

Kensmil wijst hier op een tendens, die ik in de bespreking van de *sribineti* in het vorige hoofdstuk ook al aangestipt heb, namelijk de verschuiving van rituelen voor de doden naar rituelen voor de nabestaanden, waarbij de nadruk steeds meer komt te liggen op de helende, therapeutische krachten van bepaalde *rites de passage* (zingen ter ondersteuning van de familie in plaats van ter eer en meerdere glorie van de overledene). We kunnen ons hierbij afvragen of dit ook automatisch een verhulling of ontkenning van de dood inhoudt, zoals we nog regelmatig in de ‘canonieke doodsliteratuur’ kunnen lezen (e.g. Gorer 1965; Glaser & Strauss 1968; Becker 1973; Illich 1975; Blauner 1976; Elias 1984; Hockey 1990; Moller 1990; Giddens 1991; Little-

wood 1993; Ter Borg 1993; Ballard 1996; Hallam, Hockey & Howarth 1999; Mitford 2000 [1968]). Of nog radicaler: hebben we te maken met een leven dat de dood tracht te vergeten (cf. Bauman 1992: 7)? Wederom moet het antwoord ontkennend zijn. Hoewel in de vertoogmatige verschuiving, van *dede oso* naar *singineti*, de dood of de dode is verdwenen, kunnen we in de belangstelling voor dit soort rouwbijeenkomsten juist ook een toenemend bewustzijn en een grotere toegankelijkheid ten aanzien van de dood voor bepaalde groepen mensen ('elite') waarnemen: een *revival of death awareness* (Seale 1998; cf. Bauman 1992; Badham 1996; Krabben 1997; Laderman 2003; Bleyen 2005). "[D]eath is hidden rather than forbidden in contemporary life" beweert de socioloog Clark (1993: 4) dan ook en we zouden iets soortgelijks voor bepaalde segmenten van de Afrikaans-Surinaamse populatie kunnen stellen.

Reflexieve dood

Ariès' getemde dood, waarin de stervende of overledene centraal staat, is in zekere zin vervangen door de moeilijk grijpbare *mort inversée*, waarin nabestaanden en andere levenden, hoe onbeholpen dan ook, steeds meer het middelpunt van de belangstelling vormen. Daarbij geeft evenwel hun verdriet of kwetsbaarheid juist weer ruimte voor (eigentijds) rouwbeklag alsmede het onuitroeibare *memento mori*. "De mens staat er zelf voor, ook bij het sterven", maar tegelijkertijd is het "sterven van 'mijn' ander [...] voor mijn intieme 'ik' van veel groter belang geworden", merkt de auteur Munnichs (1998: 38: 38; cf. Giddens 1992) op in zijn duiding van hedendaagse laatmoderne doodsattitudes. Hetzelfde zouden we kunnen zeggen over rouwen: de mens staat er zelf voor, ook bij het rouwen, maar tegelijkertijd is het rouwen van 'mijn' ander voor mijn intieme 'ik' van veel groter belang geworden. Tezamen met de 'opkoers' van alles wat te maken heeft met die *dede dede sani* (dingen over de dood), zoals een andere informant het eens formuleerde, kunnen we stellen dat de dood, al dan niet incognito, aanwezig is gebleven in de nieuwerwetse *singineti*, waarin het zingen voor de nabestaanden in woord en daad zo benadrukt wordt.³⁰

"Als je goeie zangers hebt, dan heb je eigenlijk de basisingrediënten om een goeie *singineti* te houden... het zingen speelt een belangrijke rol, vandaar die naam" beklemtoonde Kensmil

³⁰ Het zou de vroegere pleitbezorgers uit de psychologie en psychiatrie (e.g. Kübler-Ross 2000 [1969]; Kübler-Ross & Kessler 2000; Glaser & Strauss 1965, 1968) deugd doen te zien dat op deze uitvindende wijze de dood van de ander in zekere zin (weer) bevattelijk wordt gemaakt, en (daarmee) het mogelijke verdriet en de vrees voor het eigen levenseinde overwonnen of op zijn minst in openheid besproken (bezongen) en beleefd kunnen worden. "We kunnen de tijd niet terugdraaien" realiseerde Kübler-Ross (2000 [1969]: 22-27) zich in haar befaamde *On Death and Dying*, maar het gebrek aan acceptatie en de onmacht, die zo kenmerkend zijn voor Ariès' wilde dood, kunnen volgens haar het hoofd worden geboden door een soort hernieuwde toegankelijkheid zonder nostalgisch en star om te blikken. Wellicht was de beroemde 'mevrouw van dood en sterven' zich van dit laatste zelfs bewuster dan de meeste 'puristen' over wie ik schrijf. Zij lijken zich vooral te (willen) bogen op echte tradities uit het verleden (anti-syncretisme) terwijl ze in wezen nieuwe betekenissen en gebruiken produceren. En zo leggen deze actoren een dual discursieve bekwaamheid aan de dag, waarin de retoriek en de vertogen traditioneel en essentialistisch zijn, terwijl de handelingen en praktijken zelf bijzonder laatmodern en constructionistisch beschouwd kunnen worden (zie Baumann 1996, 1999). De hedendaagse *singineti* is daarmee, binnen een reflexief project van zelfidentificatie, een nieuwe *marker of distinction* geworden waarmee een groeiende groep 'puristen' en herontdekkers hun cultuur, de dood en zichzelf vieren (cf. Seale 1998: 62-63).

nog maar eens in ons gesprek over de naamsverandering van de *dede oso*. “Maaaaaaaaaaaaaaaaa” vervolgde hij:

Het is eigenlijk óók om... het heeft ook een psychologische werking, niet voor die familiesteun dus, maar bedoeld of onbedoeld, omdat sommige mensen zeggen ‘nee, ik ga niet naar *dede oso*, *dede oso* is... het gaat om die dode en *ayi*, nee ik ga niet naar *dede oso*. *Dede oso* werd heel vaak geïdentificeerd met mensen van een beetje lagere maatschappelijke status... *Singineti*... wellicht en ik zeg nadrukkelijk wellicht... nou wellicht... dat is veel te zwak... Onbedoeld geeft het ook meer ruimte aan mensen die zeggen ‘we gaan zingen!’. Bemoediging, opwekkingsliederen... niks anders...

Naast een verschuiving in de *singineti* van rituelen voor de doden naar rituelen voor de levenden zien we ook hier weer de wat krampachtige attitude en kruis-kalebasachtige worsteling van bepaalde hedendaagse *singineti*-bezoekers, die zich wel willen identificeren met traditie, eigenheid en erfgoed, maar niet met de “lagere maatschappelijke status” en afgoderij van volkscreolen, terwijl deze laatsten toch het meest bekend zijn met de ‘Afrikaans-Surinaamse *dede oso kulturu*’. “Ik zeg dat ze weinig spontaan zijn, al die nationalisten, die puristen... [ze] maken zich vooral druk om hoe ze dat ding moeten vertálen”, liet Jap-A-Joe me dan ook fijntjes weten. Een onverhulde boodschap als “*wi e kari ala sma fu prati a nowtu nanga a famiri*” van de familie Grootfaam uit hoofdstuk 6 zullen we hen daarom niet zo snel horen verspreiden, maar de trend van de groots gevierde *singineti*, waarbij ‘zingende vrienden’ de rouwende familie komen ondersteunen is zeker gezet. Een actieve voorzanger kon dit beamen en merkte verder op:

Singineti is zeker dat het onderling verband houdt met het feit dat die avond getild is geworden uit de sfeer van... verwijlen rond de dood... die avond is meer bestemd voor bemoediging van de familie... En we zingen dan ook opgewekte liederen, vrolijke liederen... Tegenwoordig is die *singineti* zelfs grootser van opzet dan die *aitidei*! Vroeger moest je dus binnen een dag, twee dagen begraven worden. Dus als je dinsdag dood ging, werd je die woensdag begraven. Dus die twee dagen, de dag van sterven en de dag van begrafenis, die hoorden bij mekaar, die lagen dicht bij mekaar... De *seibidei* (zevende dag) was dan de dag waarop men herdacht de dag van de dood en de *aitidei* (achtste dag) herdacht men de dag van de begrafenis [...] Dinsdag dood, woensdag begraven... en dat betekent mensen wisten niet, hadden te laat gehoord, hoorden pas op de dag van de begrafenis dat iemand overleden was en dan hadden ze geen *dede oso* kunnen bezoeken. Intussen is het zo dat er geen mens in dit land meer begraven wordt de volgende dag, geen mens... alleen moslims... Nu heb je koelcellen en wachten de mensen net zolang totdat iedereen, kinderen uit het buitenland, iedereen d’r is... Eigenlijk is in de plaats van die *aitidei*, *brokidei*, die *singineti* gekomen... en die *seibi*, *aitidei* zijn veranderd, minder belangrijk geworden. Dat is wat we nu vaak zien.

Met deze uitspraken worden we nogmaals op de functieverandering van doods-/rouwrituelen gewezen. Bovendien zien we wat in deze context zoal de gevolgen zijn van bepaalde technologische (‘koelkast’) en maatschappelijke (‘uitlandige familieleden’) ontwikkelingen, die ook in het vorige hoofdstuk al aan de orde kwamen. Uitstel van de begrafenis betekent uitstel van de *dede oso* of *singineti* aan de vooravond van de begrafenis, waardoor deze rouwbijeenkomst, eventueel onder druk van een hernieuwde *death awareness* of ‘traditiedrang’, zorgvuldiger en grootscheepser ingericht en gevierd kan worden. Hiermee wordt vervolgens het hele rituele proces beïnvloed. Zo is ook het karakter van bijvoorbeeld de *aitidei* veranderd, “want de men-

sen die hier gekomen zijn, die willen daarna [na de eerste rouwbijeenkomst en de begrafenis] ook iets anders gaan doen in het land... als ze er toch zijn”, liet bijvoorbeeld een notoire *dede oso*-ganger me weten. Het rituele brandpunt komt daardoor steeds meer op de dag voor en van de begrafenis te liggen, waarbij de *singineti* of *brokodei* als eerste wordt aangegrepen om ‘luister bij te zetten’.

Kennis & liefde: commodificering & professionalisering

Niet alle nabestaanden beschikken evenwel over de noodzakelijk geachte traditionele kennis, familieleden die het ritueel kennen of de eerder genoemde zingende vrienden om deze rouwbijeenkomst te komen opluisteren. Naast de financiële beslommingen is daarom het vinden van geschikte leiders, voorzangers of aanjagers een belangrijk punt van zorg bij de rituele organisatie van de *dede oso* aan de vooravond van begraven. We kwamen de naam van wijlen Van Kallen al tegen, die (net als Kensmil tegenwoordig) in het verleden bekendheid genoot als “de grote leider” van rouwbijeenkomsten: “Van Kallen, dat soort mensen en zo meer, die werden dan vaak ook gecharterd”.³¹ Het is dus niet ongebruikelijk om de hulp van derden in te roepen om een *dede oso* te leiden, zoals een bevriende *singiman* hier aangeeft. De manier waarop dit echter gebeurt, stuitte hem en vele andere ‘ingewijden’ tegen de borst: “tegenwoordig heb je groepen, die tegen betaling leiding geven aan een *dede oso*”. En dat is volgens deze voorzanger een betreurenswaardige ontwikkeling, daar het leiden van een *dede oso*, net als veel andere rituele praktijken rondom de dood, liefdewerk behoort te zijn en te blijven. “Noem mij ouwe stempel, *ma so a de, so a tan!* [maar zo is het, zo zal het blijven!]” besloot mijn verontwaardigde gesprekspartner dan ook koppig zijn beklag, hoewel hij wel wist dat dit soort ongewenste ontwikkelingen waarschijnlijk niet meer te keren zouden zijn.

Tijdens mijn veldwerk bleek dat verscheidene *dinari*, lijkbewassers en dragers steeds vaker geneigd waren flinke prijzen voor hun werkzaamheden te vragen. En hoewel er veelal afkeurend werd gesproken over deze commercialisering, met name die van *dinarinwoko*, vreesden veel betrokkenen dat dit proces steeds meer greep zou krijgen op allerlei facetten van de *dede kulturu*. Zo hing er eveneens een behoorlijk prijskaartje aan ‘het dansen met de kist’ tijdens de begrafenis, en verwachtten en eisten *singiman*, zoals we reeds vernamen, steeds vaker een financiële vergoeding voor bewezen rituele diensten tijdens de *dede oso*. Zuster Anches-Breeveld kon zich hier, net als andere informanten en nabestaanden, flink over opwinden. Niet in de laatste plaats omdat de zogenaamde ‘leiders’ er (soms onder invloed van de nodige spiritualisten) regelmatig een potje van maken tijdens een *singineti*.

Hoezo deskundigheid? Gegeven ogenblik weet niemand meer een touw aan vast te knopen... of ze [nabestaanden] hebben iemand gevonden die ze vreselijk oplicht... want de ene doet het gratis en die andere moet je een heleboel geld neertellen...

³¹ Helaas heb ik deze illustere persoon niet ontmoet tijdens mijn veldwerk. In 2004 is hij overleden.

De verontwaardiging hierover is begrijpelijk (“het is al zo duur!”) en roept vaak dezelfde kritiek op als die bepaalde (malafide) op geld beluste *duman* over zich afroepen.³² Ook Kensmil kan hierover meepraten en ergert zich herhaaldelijk aan “de rommel” die hij op bepaalde *dede oso* aantreft. Het is volgens hem dan ook een goed teken dat bepaalde mensen het initiatief hebben genomen om “strak leiding te geven aan die *singi net?*”, ook al gebeurt dit door personen die niet in eerste instantie worden geassocieerd met de Afrikaans-Surinaamse *dede oso kulturu*. De verbazing hierover nemen Kensmil en de zijnen dan ook maar op de koop toe. Sterker nog, deze verwondering pleziert de ‘nieuwe generatie’ in zeker zin zelfs, hetgeen duidelijk wordt in Kensmils levendige imitaties van reacties op hun leiding gevende, zingende rol tijdens *dede oso*:

Aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaah!!!! Doet hij dat ook, doet hij dat ook???? Dat werd niet geacht... dat werd geacht door... twee belegen mannen, aardig dronken, die liederen zingen, waarvan ze dan wel de woorden kennen, maar soms de woorden door elkaar haspelen, want ze weten niet eens te lezen... Ja, dus als je tegen die mensen zegt, kunnen we niet een paar teksten lezen... sommige van die kerels wéten niet eens te lezen... maar die kennen twintig liederen uit het hoofd en die zingen maar uit het hoofd, weten niet eens wat die dingen betekenen. Dus ja, wat dat betreft, dat is wel een liefhebberij geworden van mij, dat je bij die *dede oso* probeert om, om het een bepaalde vorm te geven... Dat men niet maar wat aan rotzooit en rommelt – iedereen zingt door elkaar. Nee-eeeeee, zeggen we, dat doen we niet... We gaan het zo opbouwen, zo opbouwen, zo opbouwen, zo opbouwen. Dát speelt ook *alongside* die hele *dinari*-toestand... en het is allemaal over die dood, de dood staat in het midden.

Kensmil schetst hier wel een erg stereotiep (bevooroordeeld?) beeld van ‘de traditionele *dede oso-singiman*’: oude, analfabete, onontwikkelde volkscreolen die al lallend en stuntelend een rouwbijeenkomst bij elkaar zingen. Dit is wel heel weinig eer voor deze liederen. Hoe het ook zij, het blijkt in ieder geval dat de opvattingen over vorm, structuur, leiding en deskundigheid nogal uiteenlopen wanneer de organisatie van de *dede oso* ter sprake komt. Daar waar Kensmil en de zijnen, vanuit hun foresterachtergrond, prat gaan op het gestructureerde pakket dat ze neerzetten op een rouwavond, hekelen anderen juist hun gebrek aan spontaniteit en improvisatie. En daar waar de nieuwe generatie geschreven teksten (liederenbundels, gebedboekjes, bijbelpassages) prefereert en de productie hiervan soms fier op eigen conto schrijft of op zijn minst aanmoedigt, leunen anderen niet zelden met trots doch af en toe ook met een zekere overmoed op orale overlevering en kennis (van *dede oso-singi*, *psokopsalmen*, en verscheidene *tor*). De auteur Henry Stephen (2002b: 68) bejubelt de gaven van deze *singiman*, wanneer hij schrijft:

De liederen staan als het ware gegrift in hun geheugen. Om hun zangtalent zijn ze te bewonderen. Zij kunnen een hele avond rouwliederen zingen zonder een liederenboek te raadplegen.

³² Ook deze ‘ritueel genezers’ kunnen enorme bedragen vragen voor hun behandelingen. De meningen zijn hierover overigens verdeeld. Sommige informanten vonden het niet meer dan logisch dat deze *duman* geld vroegen voor hun werk – zij moeten toch immers ook hun brood verdienen? Anderen waren van mening dat *bonuman*, zoals deze ‘genezers’ ook wel genoemd worden, ‘traditiegetrouw’ hun werk kosteloos zouden moeten verrichten, daar hun handelingen eigenlijk worden ingegeven door bepaalde krachtige *winti* en/of als gave van Gado, God of de Schepper dienen te worden beschouwd.

De vraag wat beter is, kan pas beantwoord worden wanneer we gaan kijken naar de wensen van de overledene en zijn of haar nabestaanden. Het moge in ieder geval duidelijk zijn dat de aard en inrichting van de *dede oso* geen blauwdruk kent en elke rouwvisite weer anders uit kan pakken. Vragend naar de ervaringen van *dede oso*-bezoekers kwam daarbij heel regelmatig de de-/retraditionaliseringskwesitie aan de orde. Pater Vernooij vatte zijn bevindingen in een van onze gesprekken hierover als volgt samen:

Rouwvisite, bezoek, dus iedereen denkt dat ie moet gaan bezoeken enzo... Dus dat is zo'n heisa, jongen, die drukte, maar ze zitten gewoon te kletsen en sigaretten te roken, ze brengen hun vogeltje mee. Echt, het is zo iets... aftands aan het worden ook... Dan, het is ook een beetje aan het verschuiven... zakelijker... ook individue-ler... En dan heb je weer mensen uit Nederland, die het juist wel willen hoor. Want die hebben dan weer geld... of ze hebben geen geld, brengen ze vernieuwing of een beetje variatie in die rituelen, voor hun soms holle rituelen... En je hebt dus een groep die vercreoolst [...] En bij hun, dat zie je dus ook hoor... opschepperij, dat hoort er natuurlijk ook bij.

“*Bigi prodo!* [grote opschepperij!]” was ook de ongezouten reactie van Marius Vrede, een doorgewinterde *dede oso*-ganger die ik trof op de *dede oso* van opa Draaibaar. Aan hem waren alle noviteiten niet besteed, hij vond het maar hoogmoedig, overtrokken *moimoi* gedoe en wond daar geen doekjes om:

Niemand, geen professor uit Holland vertelt mij hoe ik moet doen... En ik hoef geen opgelezen courtdienst en ik betaal niemand! Zitten, zingen en grappen, *prisiri*, zoals we vroeger deden.

Met de vernieuwing die volgens Vernooij door mensen uit Nederland wordt gebracht, had Marius bijzonder weinig op. En het fanatieke ‘opbouwen, opbouwen, opbouwen’ van forester Kensmil vond hij ook zwaar overdreven, hoewel hij met diens woorden over het belang van goede zangers volmondig moest instemmen: “Niets is zo vervelend als je een *dede oso* hebt en je hebt geen goede zangers, geen mensen die zang kunnen dragen, dan gaat alles moeizaam”, vertelde Kensmil me eens. Marius Vrede wist deze wijsheid aan te vullen met de opmerking: “Je moet toch die *trowstu* [troost] hebben, *tok?* En die *sma*, die *bigisma* [die mensen, die grote mensen] plezieren... *ma un eigi fasi*, hè?! [maar op onze eigen manier, hè?!]”.³³ En zo zien we dat ondanks verschillende en veranderende opvattingen over de inrichting van een *dede oso* een ieder het belang of de kracht van (samen)zang en een goede uitvoering hiervan blijft benadrukken. De *dede oso*- of *trowstusingi* dienen als troost en vermaak. Ze kunnen daarbij zowel persoonlijk verdriet als collectieve waarden kanaliseren en uitdrukken. De liederen zijn daarom bij uitstek als gemene deler te beschouwen en vormen in navolging van de antropoloog Danforth (1982: 73-74):

³³ Met die *bigisma* bleek Marius, na enig doorvragen, verschillende ‘grote mensen’ te bedoelen. Allereerst doelde hij op de oudere Creoolse mannen en vrouwen, familieleden, die met een zekere achting behandeld dienen te worden. Zij hebben wijsheid in pacht en als aanwezigen (en ‘cultuurdragers’) op *dede oso* verlangen zij, volgens Marius, niet alleen jammerklacht maar ook vermaak. Verder verwees Marius met die *bigisma* ook naar zijn voorouders, of voorouders in het algemeen, wier ‘cultuurgoed’ gerespecteerd moet worden. In het verlengde hiervan refereerde hij, ten slotte, aan de *kabra*, de vooroudergeesten, die tijdens de *dede oso* aanwezig kunnen zijn en met liederen (en spijzen, dranken en rookwaar van de *kabratafira*) vergenoegd en geëerd willen worden.

[...] a public language, a cultural code, for the expression of grief. They provide the bereaved with a set of shared symbols, what Lévi-Strauss (1963: 199) has called a social myth, which enables them not only to organize their experience of death in a culturally meaningful way but also to articulate it in a socially approved manner.

Het zal daarom niet verwonderen dat de zoektocht naar, de reputatie, presentie en presentatie van goede zangers onontbeerlijke aandachtspunten en gespreksonderwerpen zijn binnen de Afrikaans-Surinaamse *dede oso*-cultuur.

ACTOREN & SYMBOLEN

Singiman, f'furuman en nyanman

Dikwijls is de aanwezigheid van goede zangers en leiders van een *dede oso* gegarandeerd of kan anders makkelijk geregeld worden. Wanneer de overledene bijvoorbeeld lid was van een court of loge dan zullen, als de nabestaanden daarmee instemmen, zijn of haar ‘zingende vrienden’ zorg dragen voor de inrichting van de *singineti* ten huize van de overledene of in de tempel van het genootschap. In de hoofdstukken 5 en 6 zagen we al hoe de verschillende loges en courts middels radioberichten, mededelingborden en uitvaartvergaderingen hun leden op de hoogte stellen van een overlijden en de broeders en zusters oproepen om de *singineti* bij te wonen. Daarnaast weten de leden elkaar vaak feilloos te vinden via de welbekende *mofo boskopu*. “*Soso naki wan konkerut'tei* [gewoon even bellen]... één belletje en we weten genoeg, *mi gudu*” liet een trouw logelid me weten. En, inderdaad, toen ik eenmaal wat ingewijden kende, kreeg ik binnen de kortste keren een telefoontje met de vraag mee te gaan naar de *dede oso* van een overleden zuster. Ook draven deze veelal goed georganiseerde lieden op bij de rouwbijeenkomsten van niet-leden. Het betreft dan regelmatig overledenen, die een publieke (politieke) functie vervulden of grote bekendheid genoten in het Surinaamse openbare leven.¹

Verder kunnen nabestaanden vaak rekenen op de ondersteuning van ter zake kundige familieleden, *birtisma* (buurtgenoten), zoals *s'sa* Josephine uit het vorige hoofdstuk, of verwanten uit de uitgebreide familie, gemeenschap of *lo* (Marrons). Families hebben geregeld een *dinari* binnen de eigen gelederen of anders wel iemand die iemand kent. Bovendien is het binnen de subcultuur van *dinari* en *dragiman* de gewoonte om de familie van een *bakaman* (lid) bij te komen staan. Net als court- en logeleden lijken deze personen bijzonder dicht op hun doden te zitten en wordt het als een daad van dienstbaarheid en respect beschouwd de goeemeente, in het bijzonder de familie van de overledene, te betrekken bij het liefdewerk en te ondersteunen in het verlies. Een goed voorbeeld hiervan werd me juist tijdens het schrijven

¹ Hoewel de leden van de verschillende genootschappen in Suriname uit zeer uiteenlopende sociale klassen komen (zie ook Mulder 2006), wordt algemeen aangenomen dat zeker ook ‘de Creoolse elite’ goed vertegenwoordigd is. Courts, loges en *lodges* kunnen in zekere zin fungeren als *old boys networks* en de meeste ‘zingende vrienden’ lijken in ieder geval niet te beroerd om *dede oso* van bevriende en bekende ex- of niet-leden op te komen luisteren.

van deze tekst via de elektronische snelweg aangereikt. Terwijl ik mijn veldwerkaantekeningen voor de zoveelste maal aan het doornemen was, bereikte me het bericht dat een van mijn informanten, een gerespecteerde broeder van het Jubileum Fonds, was overleden. Binnenkomende e-post vermeldde het volgende:

Yvon, meneer Summerville (OPA), hij werd door de dragers PA SUMIE genoemd, is eergister overleden. Ik wist nooit dat hij in AZ lag voor drie dagen. Alles wordt gehouden in Loge Victory aan de Coppenamestraat. Yvon, morgen ga ik bij zijn huis met zijn vrouw en familie zitten, al die dragers gaan mee [...] morgenavond is *singineti* op Loge Victory. Hij wordt donderdag begraven op Mariusrust.

Pa Sumie en zijn nabestaanden, schoot het door me heen, kunnen hoogstwaarschijnlijk rekenen op een goede *dede oso*: Loge Victory ‘faciliteert’ en Sumie’s *bakaman*, de dragers van het Jubileum Fonds (en vermoedelijk ook het Heilig Verbond), zullen zingend hun best doen om hem zijn welverdiende laatste eer te bewijzen.²

Tijdens mijn veldwerk ben ik regelmatig met de dragers en *dinari* van verschillende begraafplaatsen, fondsen en verenigingen op stap geweest om rouwbijeenkomsten als deze te bezoeken.³ Zeker wanneer er sterfgevallen zijn te betreuren binnen eigen kring, staan deze mannen en vrouwen gereed om de *dede oso* te verzorgen. Niet alleen staan ze klaar als een van hun medebroeders of -zusters hen ontvalt, maar ook wanneer deze een familielid of partner heeft verloren. Dus toen de echtgenoot van zuster E. was overleden, belde Alex Goedhoop me de middag voor diens *dede oso* op. Zuster E. was medelid van zijn afleggersvereniging Morgenster. Hij zou de overledene wassen en dragen (Alex is naast *dinari* ook *dragiman* op de begraafplaats Vrede en Arbeid). Tevens zou hij met een aantal Morgensterbroeders en -zusters de *brokodei* (tot ochtendgloren) leiden. Of ik mee wilde. Het beloofde een heel goede *dede oso* te worden, benadrukte Alex een paar keer: de man van zuster E. hield namelijk véél van *sopi* (sterke drank) en er zou dan ook veel *sopi* zijn. Dit nieuws had overigens niet alleen

² Het viel me in dit bericht overigens weer op dat iemands dood veel sneller onder de aandacht wordt gebracht dan iemands ziekte. De bringer van de doodsbodschap had geen idee van Pa Sumie’s ziekenhuisopname, maar was binnen de korst keren op de hoogte van diens dood en wat er zoal op zou volgen.

³ Hoewel deze dragers en *dinari* in dienst zijn van verschillende kerkgenootschappen, hebben ze veel onderlinge contacten – meestal vriendschappelijk, soms (speels) competitief, heel af en toe heerst er serieuze kift en wantrouwen. Met name de *dragiman* van *lomsu* en *anitri* zoeken elkaar regelmatig op. Zo kwam het regelmatig voor dat de Heilig Verbond-mannen na het begraven op *lomsu* nog na gingen drinken bij hun collega’s op Mariusrust. Ze troffen elkaar sowieso bijna dagelijks, in de vroege avond na het begraven, in winkel Isrie (‘Kasje’) te Frimangron, waar samen gedronken werd en de laatste stand van zaken werd besproken (wie is er overleden, waar wordt er begraven, wie legt er af, wanneer is de *dede oso*, hoe is het werk gegaan?). Wijlen oom Paul, drager en *dinari* van het Jubileum Fonds en *ontiman* (jager) in hart en nieren, zette de aanwezigen dan regelmatig zijn zelf geschoten *busmeti* (bosvlees, wild) voor, terwijl de Hindostaanse eigenaar van de winkel, Kasje (eveneens wijlen), vaak zichtbaar genoot van zijn luidruchtige gasten en een aardige cent aan hen verdiende. Soms sprongen de mannen elkaar bij in hun werk en vaak verschenen ze in gemengde samenstelling op de *dede oso* van hun meer of minder bekende overledenen om te komen zitten en/of zingen. De aspecten van loyaliteit, verbondenheid, onderscheid en een zekere geheimzinnigheid gaven overduidelijk vorm aan de subcultuur van deze groep dragers en lijkbewassers, die naast aversie of afstand (ze houden zich met *dede sani* bezig) ook grote aantrekkingskracht uitoefende op bijvoorbeeld opgeschoten jongens, die altijd in de buurt van deze mannen te vinden waren. Alert en dienstbaar stelden zij zich als een soort gezellen beschikbaar aan de dragers, in de hoop opgenomen te worden in hun werk en groep.

Alex bereikt en bleek een aardige stimulans voor bepaalde bezoekers te zijn geweest om de avond en nacht op te komen luisteren...

Het begon me tijdens mijn veldwerk alras te dagen dat bepaalde rouwbijeenkomsten wel heel snel de ronde deden: hield de overledene van drinken, muziek en uitgaan, en was deze niet al te jong gestorven (goede dood)? Dan beloofde het vaak een drukke *dede oso* te worden met veel drank (en eten). De echtgenoot van zuster E. was 68 jaar oud geworden en stond bekend als een levensgenieter, hetgeen voor bepaalde lieden een gunstig teken was: geen treurigheid troef, hoge opkomst verzekerd. ‘Omstandigheden’ en antecedenten spelen vaak een aardige rol in de motivatie voor *dede oso*-bezoek, participatie en bepaalde plichtplegingen. Dit laatste was overduidelijk bij de *dede oso* van de zus van Heilig Verbond-hoofddrager Bru. Natuurlijk was het niet meer dan logisch voor de *lomsu dragiman* om af te reizen naar het Paraanse dorp Onverwacht om haar *dede oso* bij te wonen. Ze zouden hun voorman en zijn familie een groot plezier doen. De avond zelf, echter, schitterden de *dragiman* door afwezigheid. Kennelijk was de afstand en moeite te groot geweest om de overledene te komen bezingen. De tot de Volle Evangelie bekeerde zuster was na een periode van uitzichtloze ziekte op zeventigjarige leeftijd overleden (slechte dood). Wellicht waren dit ook niet erg uitnodigende gegevens voor Bru’s mededragers. Bru zelf leek zich er niet zo over op te winden, in tegenstelling tot een oudere dorpsgenoot en *kompe* (kameraad). Naar diens mening kon het echt niet dat de dragers niet waren komen opdagen. Het getuigde van weinig respect en vriendschap en de man vroeg zich af hoe goed ze het eigenlijk met Bru voorhadden. Als het nu nog een *dede oso* voor zijn overleden vrouw of nicht was, maar zijn bloedeigen zus!⁴ Hoe dan ook, de volgende dag, bij het afleggen, afscheid en begraven, waren de broeders weer paraat en werd er met geen woord gerept over hun afwezigheid.

Hoewel deze *lomsu*-mannen, net als veel andere *singiman*, niet altijd even afspraak- en tijdvast bleken te zijn, vormde dit laatste voorval toch een uitzondering. Toen de moeder van de jonge Seymonson overleed, besloten dezelfde *lomsu*-draggers eensgezind haar *dede oso* te verzorgen en werd er zelfs wat geld ingezameld voor de familie van broeder Seymonson, die nog maar net actief was als *dragiman* binnen het Heilig Verbond. Ook de sobere *dede oso* van Nolly, de onder de *dragiman* alombekende hoofddelver van de katholieke begraafplaats (zie hoofdstuk 11), kon rekenen op een zingende bijdrage van zowel *lomsu*- als Mariusrustdraggers. Broederschap en kameraadschap vormen dus geen keiharde garantie, maar in de meeste gevallen weten rouwende families zich toch wel gesteund door dit soort netwerken en loyaliteiten. Sterker nog, zelfs wanneer nabestaanden helemaal niet rekenen op een *dede oso*-bijdrage van deze heren, kunnen ze zomaar op de avond van de plechtigheid verschijnen en hun diensten (tegen vergoeding) aanbieden.

⁴ Vooral dit laatste bleek nogal een pijnpunt. Op mijn vraag of het bijwonen van de *dede oso* van een overleden partner ook niet een *must* was, antwoordde Bru’s vriend dat vooral ‘eigen bloed’ belangrijk was, dus zus of broer (of kind). Een vrouw (echtgenote), zo zei hij, bleef toch altijd een vreemde.

Broeder Plein: dede oso alata (sterfhuisrat) in liefdewerk

Lomsu-broeder Plein (“mijn naam is Orlando Ruben Plein!”) is een bijzonder actieve *singiman*. De gewiekste en fanatieke drager leidde naar eigen zeggen minstens wekelijks een *dede oso*, waar hij een aardig zakcentje aan overhield. Ten tijde van mijn onderzoek vroeg hij zo’n honderd- tot honderdvijftigduizend Surinaamse guldens voor het zingen en leiden van een *dede oso* tot vijf uur ‘s morgens.⁵ De bijverdiensten vormen een aardige motivatie voor Plein en de zijnen. Een groot deel van deze dragers (tevens lijkbewassers) kan gerekend worden tot de lagere sociaal-economische klasse. Het gros van hen heeft een eenvoudige *lanti*-betrekking (vaak een ‘zeven-even’), ofwel is in dienst van de overheid als wachter of iets dergelijks. Anderen genieten reeds een pensioen. De meesten hosselen als *singiman* en aflegger aardig bij.⁶

Het zou echter van weinig respect en inzicht getuigen om activiteiten als die van Plein simpelweg af te doen als een ordinaire hossel, want zelden heb ik zo’n toewijding gezien. Jongemannen als Plein scheppen er zichtbaar genoeg in zoveel mogelijk liederen zo goed mogelijk uit te voeren en zijn voortdurend bezig hun kwaliteiten als *singiman* aan te scherpen. Verschillende malen heb ik Plein en zijn kameraden op de begraafplaats aangetroffen met de neus boven wat kopietjes nieuwe liederen. De een was dan vlijtig aan het overschrijven om de aanwinsten onder medebroeders te kunnen verspreiden, de ander zat te broeden op de tekst en melodielij. Plein sloot zich soms volledig af van zijn omgeving om een nieuw lied te bestuderen – als een kind zo blij met zijn ontdekking. Wanneer hij de liederen enigszins onder de knie dacht te hebben, zong hij ze voor aan zijn mede-*dragiman*, die vervolgens bij hem aanhaakten en de uitvoering eventueel verder verfijnden. Hierdoor werd het repertoire telkens weer uitgebreid en de onderlinge competitie bovendien aardig gevoed. De zangers zijn namelijk bereid om van elkaar te leren, maar staan niet graag in andermans schaduw. Tijdens het nazitten op de begraafplaats, ‘s avonds bij ‘Kasje’ of een andere pleisterplaats kon het regelmatig gebeuren dat de *dragiman* in gezang uitbarstten. Beurtelings zetten de mannen dan een *dede oso*-lied in, waarbij de aanwezigen er vooral bijzonder op gebrand waren de zanger in kwestie te betrappen op een foutieve tekst of melodie. Op deze wijze probeerde men elkaar naar de kroon te steken met onbekende(re), nieuwe liederen. Een misser werd dikwijls gena-

⁵ De koers bedroeg op dat moment (eind juli 2000) Nf1: Sf860. Plein kreeg dus omgerekend ongeveer tussen de vijftig en tachtig euro voor zijn zingende diensten. En dat vond hij een redelijke prijs. Er waren naar zijn zeggen mensen die voor niet minder dan dubbele of zelfs meer deden.

⁶ Hosselen is Surinaams-Nederlands voor schnabbelen, bijklussen, ofwel betaalde nevenactiviteiten verrichten (vaak in de informele sector). Onder meer ambtenaren zien zich gedwongen om hun schamele overheidssalaris aan te vullen. Deze groep hosselaars is de laatste decennia onder condities van toenemende armoede, ongunstige koersontwikkelingen, devaluatie en afnemende koopkracht flink gegroeid. Binnen het weinig transparante, inefficiënte ambtenarenapparaat is het bovendien niet moeilijk om onder werktijd met andere werkzaamheden wat bij te verdienen. Sommige werknemers komen zich ‘s morgens vroeg alleen maar even melden, zetten een handtekening en vertrekken vervolgens weer om zich te richten op andere activiteiten (‘zeven-even’). Een aantal van mijn informanten vertrok bijvoorbeeld na zevenen *linea recta* naar het mortuarium om zich aldaar op het aflegwerk te storten anderen klusten bij als taxichauffeur. Een onbekend aantal *lantiman* (ambtenaren) geniet salaris, maar verschijnt nooit op de werkplek, de zogenaamde spookambtenaren. Ook ouderen hebben vaak een hossel, zoals het verkopen van loten, om hun vaak armoedige pensioen wat te spekken. Het *dinari*-werk (liefdewerk) is mijns inziens bijzonder gebaat bij deze toestand.

deloos afgestraft met een lachsalvo of een *butu* (boete, vaak in de vorm van een *dyogo* of een fles *sopi*).

Met name Plein was nogal verzot op dit spel en altijd startklaar zijn kennis en (zelfbenoemde) reputatie als *singiman* tentoon te spreiden aan het aanwezige gehoor. Hij greep dit soort gelegenheden bovendien aan om zangers te ronselen voor een op handen zijnde *dede oso*. Zo zaten we op een middag na het begraven nog wat te drinken bij de *Sneisi* (Chinese winkel) aan de overkant van *lomsu beripe*. Het bier vloeiende rijkelijk (het was een goede *beri* geweest voor de dragers) en onder leiding van Plein werd de ene *dede oso-singi* na de andere ingezet. Een aantal begrafenisgangers dat was blijven plakken, zong uit volle borst mee. Tussen de liederen door maakte Plein bekend dat hij die avond een *dede oso* zou leiden. Hij probeerde zijn kameraden enthousiast te maken om mee te gaan: “*A dede oso e go te nanga bam!*”, ofwel “*de dede oso gaat door tot in de kleine uurtjes!*” (*bis am morgen*). Het zou een *brokodei* zijn, waar Plein hoge verwachtingen van had. De overledene in kwestie was verre van onbemiddeld geweest en zijn familie had een *first class* begrafenis voor hem in petto.⁷ De rouwbijeenkomst zou van eenzelfde kaliber zijn, vermoedde Plein. Er zouden veel buitenlanders komen (familie uit Nederland en de Verenigde Staten) en er zou whisky genoeg zijn, onderbouwde hij zijn veronderstelling. Intussen waren we al heel wat *singi* en *dyogos* verder en kregen steeds meer *dragiman* de smaak te pakken. Uiteindelijk besloten een viertal mannen en de vriendin van een der dragers Plein die avond te vergezellen.

Meestal heeft de familie van de overledene in bovenstaande gevallen een (vage) afspraak met de leider/voorzanger van de avond, zoals Plein hier, die op zijn beurt toezegt of zelf besluit nog een aantal andere *singiman* mee te brengen. Vaak geschiedt dit op nogal *ad hoc*-basis. De hoofddrager van Mariusrust, meneer Hoefdraad (door zijn maten ook wel Hoefie genoemd), gaf vaak niet eerder dan vlak voordat hij wegging van de begraafplaats, in de vroege vooravond, te kennen dat hij diezelfde avond een *dede oso* zou leiden (of van plan was te leiden). Dan pas polste hij onder zijn dragers of er animo was om mee te gaan, hetgeen meestal het geval was. Vervolgens overlegde hij het adres van het sterfhuis en begaven enkele zangers zich per fiets of *brom* (brommer) naar de plaats van bestemming. Anderen laadden zichzelf en eventueel hun rijwiel in Hoefie's *pick-up*, waarop (soms na een kleine omweg langs 'Kasje' of loge) opwachting werd gemaakt bij de betreffende *dede oso*. Daar aangekomen spoedde 'de leider' zich naar een der familieleden van de overledene. Dit laatste gebeurde niet alleen om de familie op de hoogte te stellen van de komst van de *singiman*. Niet zelden moest er namelijk nog een en ander onderhandeld worden. Naast de duur van de *dede oso* was een eventuele ver-

⁷ Het gerucht ging dat overledene en zijn familie volop in de drugs zaten en het sterfgeval het gevolg was van een afrekening in de drugswereld. De begrafenis kende een enorme belangstelling, trok een bonte stoet rouwend en werd in stijl uitgevoerd. Hij zou de dragerannalen ingaan als *gangstaber* (gangsterbegravenis) (zie hoofdstuk 11).

goeding van de *singiman* (in natura, bijvoorbeeld sterke drank, of Surinaamse guldens) onderwerp van bespreking.

Gedurende de avond en nacht zijn *sopi* en *nyan* meestal onbeperkt beschikbaar voor de leiders van een *dede oso*, daar is geen onderhandeling voor nodig, en velen zijn hiermee dik tevreden (“*dede oso* zingen is liefdewerk”, verzekerde menig *singiman* me). Steeds vaker echter verlangen bepaalde *singiman* ook een fikse financiële beloning en dat kan de familie nogal eens rauw op het dak vallen. Zeker wanneer de voorzanger ineens met een groepje kameraden zijn opwachting maakt. Het kan dan wel eens even duren voordat de partijen tot een vergelijk komen, waardoor de ceremonie behoorlijke vertraging kan oplopen. Nabestaanden worden door dit soort perikelen soms behoorlijk voor het blok gezet. Vaak weten ze zelf niet goed hoe ze de avond moeten aanpakken en voelen ze zich min of meer overgeleverd aan de kennis, maar ook wensen en grillen van handige voorzangers.



Afbeelding 10: *Dragiman* bij ‘Kasje’ (Yvon van der Pijl)

Deze laatsten weten op hun beurt regelmatig een slaatje te slaan uit de situatie. Het bevreedde me dan ook niet dat dit soort leiders zowel geroemd als verguisd worden. De toenemende commercialisering en het gehaaide ondernemersinstinct van sommige *singiman* heeft hen inmiddels aan een niet al te complimenteus imago geholpen, te weten dat van *ffurman* (dieven, oplichters), *nyanman* (uitvreter, profiteur) of (de nieuwe) *dede oso alata* (sterfhuisratten).⁸ Vooral als er vooraf vage of zelfs helemaal geen afspraken zijn gemaakt, kunnen rou-

⁸ In Helman (1977: 272) komen we deze laatste term ook tegen. Het begrip is daar vooral gereserveerd voor arme mensen die *dede oso* aflopen “[...] en alles wat rondgediend [verzamelen]. Zij brengen zelfs flessen mee om

wende families voor (onaangename) verrassingen komen te staan. Het initiatief ligt namelijk lang niet altijd bij de nabestaanden zelf, bemerkte ik na enkele ad hoc rouwbezoeken. Bepaalde zangers creëren zelfs de vraag naar leiding door gewoonweg op de bonnefooi sterfhuizen af te lopen.

Broeder Errol: actieman

Als geen ander weten dragers en lijkbewassers waar welke *dede oso* door wie gehouden worden zal. Ze zitten immers zelf ‘in het werk’ en hebben daarbij zo hun contacten op het mortuarium en kerkkantoor. Sommigen van hen houden er zelfs een uitgelezen strategie op na. Zo vertelde een mij goed bekende *dragiman*, laten we hem Errol noemen, dat hij en wat makkers vaak ‘inzetten’ op *dede oso* waarvan ze hopen of vermoeden dat er geen leiding geregeld is. Ze gaan dan op de avond zelve naar de rouwbijeenkomst en bieden zich als voorzangers/leiders aan. Wanneer de rouwende familieleden in kwestie niet bekend zijn met de potentiële *singiman*, zetten de mannen zich eerst even rustig ergens achteraf op het erf en kijken de kat wat uit de boom. Als na verloop van tijd blijkt dat de avond niet lekker wil lopen, mensen maar wat zitten te keuvelen en er van gebed noch gezang sprake is, breekt een belangrijk moment aan.

Errol komt in actie. Hij stelt zich aan een familielid voor als een van de *dragiman* die de overledene de volgende dag naar zijn of haar graf zal dragen (Errol zoekt dus vooral *dede oso* uit van overledenen die op ‘zijn’ begraafplaats zullen worden begraven) en stelt in een adem zijn zingende diensten ter beschikking: hij kan, eventueel samen met zijn aanwezige broeders, de *dede oso* leiden, liederen voorzingen, een gebed doen, et cetera. Meestal, vertelde Errol me opgetogen, stemt de familie daarmee in en mogen de dragers plaatsnemen aan de centraal opgestelde witgedekte tafel in het centrum van de *dede oso* en worden ze voorzien van een persoonlijke vaak onbeperkte hoeveelheid drank in de vorm van *soft*, bier, *gindyabiri* (gemberbier) en *sopi*. Sterker nog, ze krijgen vaak de meest bijzondere en duurste flessen aangeboden, zoals red of black label whisky, vervolgde Errol niet minder opgetogen zijn verhaal. Ze zijn nu de autoriteiten van de avond! Na afloop stoppen tevreden familieleden Errol en zijn maten nog wat extra’s toe, kunnen ze hun drank meenemen en ontvangen in veel gevallen ook nog een financiële bijdrage (al dan niet van tevoren uitonderhandeld).

Dat de strategie werkt, heb ik zelf mogen ondervinden toen Errol me meenam ‘op jacht’. Er was een welgestelde Chinees-Creoolse man met veel aanzien overleden. Het was Errol ter ore gekomen dat zijn familie een *singineti* zou houden, maar over mogelijke leiding had hij niets opgevangen. Kortom, dit was een ideale gelegenheid voor Errol en zijn *dragiman*. Die avond gingen we gevijven op stap. Tegen achten naderden we het sterfhuis, alwaar aan de poort plan de campagne werd bepaald. Besloten werd om niet direct het erf te betreden. De volkscreoolse dragers zouden tussen de elite, een woord dat Errol zelf gebruikte, wel heel erg opvallen

er de geserveerde cacao in te verzamelen en mee te nemen. Men noemt hen *dede-oso alata*, sterfhuisratten”. Met dit ‘hongerig gedrag’ zullen we in het volgende hoofdstuk nog geconfronteerd worden.

(om over die *bakera* nog maar te zwijgen). Dus bleven de *singiman* wat voor het huis dralen, met overigens hetzelfde resultaat: opvallen in een elitebuurt. Vrij snel werden we opgemerkt en stapte een wat norske, in het zwart geklede man op ons af met de vraag wat we kwamen doen. Errol stelde zich beleefd voor, deed zijn verhaal en al snel bleken zijn voorspellingen uit te komen: er was geen leiding en de rouwvisite wist zelf niet goed te zingen. Zijn voorstel om met zijn deskundige broeders het voortouw te nemen werd daarom met open armen aangenomen. Raak! De *singineti* was uiteindelijk voor alle betrokkenen een succes (hoewel ik me aanvankelijk nogal ongemakkelijk had gevoeld). Errol en zijn makkers stonden in het middelpunt van de belangstelling en konden zich tegoed doen aan een overvloed aan drank en eten. Na afloop kregen ze bovendien nog een flink geldbedrag en een hele kist whisky mee. De familie was eveneens dik tevreden. Een zichtbaar ontroerde neef van de overledene had, naar eigen zeggen, nog nooit zo'n goed gezongen *singineti* bijgewoond en had blijkbaar zoveel vertrouwen in de dragers gekregen dat hij ze, onder het toestoppen van nog wat bankbiljetten, opdroeg de dierbare overledene de volgende dag al dansend naar het graf te dragen.

Singiman regelen

De meeste mensen die een grootse *dede oso* willen, zoals Marlon uit het vorige hoofdstuk, wachten uiteraard niet tot de zangers zich op het laatste moment vanzelf aandienen. Nabestaanden die geen directe connecties hebben, maar wel een goed gezongen en geleide rouwbijeenkomst ambiëren, zullen daarom zelf op pad moeten gaan. En dat is niet voor iedereen een eenvoudige opgave. We zagen Marlon eerder al zijn innerlijke strijd voeren over de invulling van de *dede oso* van zijn vader. Enerzijds zat hij niet te wachten op een stel vreemdelingen (courtleden) of verre familieleden die als een soort ongeleide projectielen de regie over de avond zouden hebben. Anderzijds wilde hij wel, uit respect voor *p'pa* en traditie, een goede wake organiseren, maar ontbeerde hij zelf en zijn directe verwanten hiertoe de kennis. Daarbij waren zijn zussen Elly en Elfriede helemaal niet zo gebrand op een grootse (geldverslindende) en traditioneel gevierde *brokodei*. Zij dachten de avond ook wel met een gebed en een beetje samen zitten op gepaste rustige wijze te kunnen doorbrengen, wat nog wat extra twijfel en twist opleverde. De mogelijke associatie met hokus pokus maakte de gezusters bovendien enthousiaster noch toegeeflijker.

Wat nu? Uiteindelijk, met dank aan oom Glen lazen we, hebben Marlon en Elly de handen ineen geslagen en besloten tot de wat neutraler klinkende *singineti*, waarvoor ze op begraafplaats Mariusrust (waar *p'pa* ook begraven zou worden) een geschikte *singiman* hebben gezocht. Het was een oplossing waar iedereen tevreden mee leek en die bovendien niet moeilijk uitvoerbaar was. Het ritje naar de begraafplaats was zo gepiept en de overeenkomst met de betrouwbaar geachte en gebleken voorzanger had weinig voeten in aarde: de man had, naast de gebruikelijke geneugten behorend bij de avond zelf, geen verlangens, beschikte over een klok van een stem en had jarenlange ervaring. Bovendien bracht hij nog een maat mee om de leiding kracht bij te zetten. De enige smet op de avond was dat ze bijna een uur te laat

kwamen (waar vooral Elfriede zich over opwond), maar dat heeft de pret niet mogen drukken.

Toch is deze stap voor sommige nabestaanden al erg groot en kunnen er op het eerste oog verbazingwekkende omwegen worden genomen om tot een goede *dede oso* te komen en aan de uiteenlopende wensen van verschillende betrokkenen te voldoen. Zo is het zelfs voorgekomen dat mijn hulp (!) werd ingeroepen om goede *singiman* te regelen. Tot mijn verbazing kwam Esther, een Creoolse veertiger met wie ik goed bevriend was geraakt, enkele dagen voor de *dede oso* van haar overleden zus bij mij te rade. Beter gezegd: ze had een opdracht. Ze verzocht me op redelijk dwingende toon “wat mensen” voor de *dede oso* te vragen. Nu was ik inmiddels wel gewend geraakt aan de bevelende manier waarop Surinamers elkaar kunnen aanspreken⁹, maar begreep ik niet erg goed waarom ik mensen zou moeten vragen en wat voor mensen dat zouden moeten zijn. “Wel, meneer Hoefdraad [hoofddrager en lijkbewasser van het Jubileum Fonds] en zijn *sma* [mensen]”, lichtte Esther haar verzoek toe. Mijn verbazing werd er niet minder om. Hoefdraad was geen onbekende van haar. Ze groeiden op in dezelfde buurt en hadden op dezelfde school gezeten. Bovendien was Esther redelijk actief binnen *anitri* en had ze ook op die manier wel een lijntje, via het kerkkantoor desnoods, naar de voorman van het Jubileum Fonds lopen. Toch stond ze er op dat ik de man zou benaderen, aangezien ik door mijn onderzoek “die mensen” immers kende en bijna dagelijks sprak. Niet veel later vroeg ze me ook nog wat mensen “van court” te bellen, onder wie een jeugd-vriend van haar overleden zus. Ik voelde me licht ongemakkelijk in deze rol en begon steeds sterker te vermoeden dat Esther en haar familie een goed geleide, goed gezongen *dede oso* verlangden, maar zelf niet wisten of déden alsof ze niet wisten hoe ze dat zelf moesten organiseren.

Ongewenste gasten & publieke viering

Dit patroon zou zich gedurende het gehele rituele proces van *dede oso* tot *aitidei* en de afsluitende *prati watra* blijven herhalen. Bij de kleinste kans op een *kulturu*-associatie werden andere mensen, zoals mijn persoonlijke, naar voren geschoven om bepaalde zaken te regelen of een verklaring te vormen. Zo werd de *kabratafra* gezet door een tante die dat nu eenmaal graag wilde. De tafel was bovendien voor *dede oso*-gangers totaal onzichtbaar opgesteld en Esther sprak voortdurend in bijzonder cryptische en verhullende termen over dit soort zaken. “We moeten om vijf uur daarachter bezig zijn, tante roept” meldde ze me bijvoorbeeld op het moment dat de *brokodei* ten einde liep en de *kabratafra* ritueel afgeruimd zou gaan worden.

⁹ In het Sranantongo en het Surinaams-Nederlands wordt vaak de gebiedende wijs gehanteerd waar in het Nederlands eerder een vragende vorm wordt toegepast. Zowel in de alledaagse omgang, zoals in vriendschappelijke informele gesprekken als in meer dienstverlenende situaties (winkels) of nog formeler, binnen de bureaucratie bijvoorbeeld, was het behoorlijk wennen om op die manier te woord te worden gestaan en anderen te ‘moeten’ aanspreken. Na verloop van tijd was het wel gewoon geworden dat het “doe dat”, “geef dit”, “*gi mi wan biri*” (“geef me een bier”) weinig dwingend, ongeduldigs of onbeleefds in zich had, maar een ‘normale manier’ van vragen was.

Esther was daarmee zelf niet onzichtbaar. Integendeel, ze stortte zich vol verve op de veilige logistieke en praktische kanten van de voorbereiding, organisatie en uitvoering van de *dede oso*. Ook achter de schermen was ze bijzonder actief (met het delegeren van taken). De spirituele verantwoordelijkheden, zoals Brana-Shute & Brana-Shute (1979) dit noemen, werden dus zeker niet veronachtzaamd door Esther en haar directe familie, maar uitbesteed aan bepaalde *bigisma* en relatieve buitenstaanders. Op de uitvoering ervan werd vervolgens zo min mogelijk aandacht gevestigd, zeker wanneer er een associatie mogelijk was met *afkodrei* – ofschoon dit laatste geen ongewone praktijk was in haar omgeving, had Esther me al eens in een interview verteld:

Als mensen... net als daar bij jullie op Van Dijk... hier op Beekhuizen willen baden, in de buurt bij mij, maar ook familie, hoor... dan gaan ze gewoon op die *doti* [grond, vuilnishoop] achterop [het erf], om dat kind, om *ogri ai* [boze oog, ziekte door het boze oog] te bezweren... *Afkodrei*. Maar ik, *mi* [ik]? Ik ga, ik ga geen dingen op m'n erf begraven om *tapu* [amulet, bezweringsmiddel] te zoeken! Ik, ik... daar vertrouw ik nog steeds op God.¹⁰

Volgens Esther werd er van *winti* niet echt een geheim gemaakt, maar zelf hield ze zich er als *èkte kerkisma* (echt kerkmens, christen) verre van en, hoewel ze het nooit in zoveel woorden heeft gezegd, vormde dat wellicht ook een verklaring voor haar gedrag.¹¹ Zelfs met de *singiman* wilde ze niet echt geassocieerd worden (al helemaal niet tijdens de eerste helft van de *dede oso* zelf, toen er nog een belangrijke rol voor de aanwezige dominee was weggelegd). Ze wond zich daarbij ook nogal op over hun imago en dat van de *nyanman* die (met hen) op de *dede oso* zouden kunnen afkomen. Esther vreesde daarbij niet zozeer de door haar zelf 'geselecteerde' *singiman*. Dat waren namelijk, ondanks hun reputatie van schuinsmarcheerders, in ieder geval kundige zangers: "zijn grappenmakers, *ma* verstaán hun werk". Eerder vroeg ze zich af wie eventueel in hun gevolg zou zitten en welke mensen ongewenst hun opwachting zouden maken.

In verschillende hoofdstukken hoorden we informanten, zoals mevrouw Sluitstuk in hoofdstuk 4 en zuster Breeveld, Carmen de Jesus en Ro Faria in hoofdstuk 5, al klagen over de

¹⁰ Beekhuizen is een wijk net buiten het centrum van Paramaribo en vormt een van de twaalf ressorten van de stad. Net als Land van Dijk, het stadsdeel ingesloten tussen Frimangron en Abrabroki waar ik verbleef, wordt Beekhuizen wel aangemerkt als een typische (Creoolse) volksbuurt, waar *winti* ongeveer op straat zou liggen. Dit laatste is overigens een mythe die vooral door allerlei buitenstaanders en/of tegenstrevers in leven lijkt te worden gehouden.

¹¹ Toch bleek ze niet erg strak in de leer. Integendeel, Esther vormde, in woord en daad, een van de vele voorbeelden van het gewieber tussen kruis en kalebas. In hetzelfde interview gaf ze aan zich zelf te baden met bepaalde *w'wiri* [kruiden]: "De dag waarop ik me niet lekker voel, wanneer ik een *off*-dag heb en ik merk dat het dagenlang duurt, dan pluk ik bloemen uit de natuur. Ik ben bijzonder gelovig, ik pluk bloemen op m'n erf, bladeren op m'n erf, ik neem wat *korsu w'wiri* [heester, *lantana camara*], want dat ruikt heerlijk, en eh dan eh dan baad ik ermee, ik laat het even, dan baad ik ermee en het zijn krachten van de natuur. Ik ben eeeeeeh ik ben christelijk, heel standvastig... maar ik ben daarnaast ook reiki en bij reiki, van reiki heb ik geleerd dat alles wat in de natuur is die goddelijke energie heeft en die goddelijke energie, dat vind ik terug in de planten en in de bloemen en dan baad ik". Graag sprak ze in termen van "Goddelijke en negatieve energieën" en zo bleek ze in datzelfde interview ook *ogri ai* te vertalen, waar ze wel, net als haar buurtgenoten, in geloofde: "dat is iets van onze traditie [...] daar geloof ik wel in, ja". Ze vertelde zelfs uitvoerig hoe ze die *ogri ai* bij haar dochter had weggewassen. Tenslotte heeft ze zich samen met andere nabestaanden door een met de familie bevriende *duman* op het achtererf laten wassen na de *aitidei* van haar overleden zus (*prati watra*, zie hoofdstuk 12).

dronkelappen, grappenmakers en klaplopers die uit een soort liefhebberij *dede oso* in de stad afschuimen, en niet uit medeleven komen maar om te zuipen en eten – de *nyanman* (letterlijk eetmensen) of *dede oso alata*. Al snel begon ik bepaalde notoire *dede oso*-lopers te herkennen en na enige tijd liep ik ze vanzelf tegen het lijf. Natuurlijk bouwde ik zelf ook een reputatie op... en steeds vaker zag ik bekende gezichten. Eerst op begrafenissen (“wat treurig”, dacht ik aanvankelijk nog, “is haar weer iemand komen te ontvallen”), later ook op rouwvisite. Soms kwamen mensen speciaal naar de begraafplaats toe om bij de dragers te polsen of er die avond nog ergens een interessante *dede oso* was. Reagerend op mijn verbazing hierover, merkte een der dragers gevat op: “je hebt mensen die ook dáárvoor luisteren, hoor, om acht uur [naar de familieberichten op Radio Apintj]”. Het was toen nog niet erg tot me doorgedrongen dat de rouwbijeenkomsten in mijn onderzoeksveld vaak een veel openlijker, publieker karakter hebben dan ik zelf gewend was. Het verslag dat Carlo van een door hem bezochte *dede oso* deed, laat dit aardig zien:

Yvon, ik was dus precies om acht uur aangekomen bij de *dede oso*, het was heel erg druk. Ik ben naar binnen gegaan, onder de tent. Spa zou net de *dede oso* openen dus moesten we opstaan en werd er gebeden. Daarna begon Spa een openingslied voor te zingen en begon de tent mee te zingen. Het was heel erg druk, Yvon. Ik schatte tweehonderdzoveel mensen, want er waren geen stoelen meer. Toen kwam Tompa’s broer en die zei: “*Mi bestel honderdvijftig sturu, saaaaaan! Wakti, mi o sen tek wantu moro*” [“Ik heb honderdvijftig stoelen besteld, waaaaaaaat! Wacht, ik zal een paar meer laten halen”]. Yvon, toen kwamen later er nog honderd bij, dus er waren ongeveer tweehonderdzoveel mensen op de *dede oso*. Sommige kenden die mensen zelf niet eens. Echt groot hoor, Yvon.

Het betrof de *dede oso* van Rudi Tolud († maart 2003), een broer van Tompa die ik kende als drager van het Heilig Verbond, mortuariummedewerker (AZ) en graag geziene gast bij ‘Kasje’. Broer Rudi overleed op 46-jarige leeftijd in Nederland en was “overgevlogen” naar Suriname voor zijn *dede oso*, afscheid en begrafenis. Carlo gaf in zijn bericht te kennen dat men een flinke opkomst bij de begrafenis verwachtte: “Yvon, naar het schijnt krijgt hij een grote *beri*, men heeft ongeveer twaalf berichtjes van hem op Apintie omgeroepen”. Maar de enorme toeloop op de *dede oso* verraste menigeen. Toch was Rudi’s familie niet geheel onvoorbereid: er waren honderdvijftig jardinstoelen besteld.¹² Ook bij deze rouwbijeenkomst geldt namelijk een behoorlijk dadendrang (zie Marlon). Net zoals we al bij het regelen van de begrafenis in hoofdstuk 6 zagen, sparen nabestaanden daarom vaak kosten noch moeite om van de *dede oso* een succes te maken. Hoe herkennen we een geslaagde rouwbijeenkomst en op welke wijze dient deze te worden ingevuld? De betrokken (leidende) actoren hebben hier veelal een uitgesproken mening over. Soms overheerst daarbij overeenstemming (troostende functie), soms verschillen de opvatting (betekenisgeving en symbolische aspecten).

Een goede *dede oso*: functie, betekenis & symboliek

¹² Bij een beetje *dede oso* moet vaak extra meubilair worden geregeld. Ik heb de indruk dat de verhuurders van de zogenoemde jardinstoelen (tuinstoelen) aardig garen spinnen bij ’s lands *dede oso*-cultuur.

Singiman en *dede oso*-leiders nemen hun taak én zichzelf vaak behoorlijk serieus. Hun motieven kunnen verschillen. Zo kan het verzorgen van een rouwbijeenkomst een hoesel zijn, een vorm van vermaak of pure liefhebberij. Ondanks de wisselende opvattingen, de soms ongezouten kritiek en onderlinge competitie, zijn de zingende dienaren en leiders het over één ding in ieder geval roerend eens: ze zijn er in eerste en laatste instantie voor de ander. In gesprekken en interviews benadrukten zij dan ook vooral hun rol in het ondersteunen van nabestaanden, het oproepen en kanaliseren van emoties, het verzachten van pijn en het vermaken van de rouwenden. Liefhebber Henk drukte het als volgt uit:

Je moet het zo zien, dat dus de *dede oso* en die leiding... heeft een bepaalde functie. Je moet er vanuit gaan als dus er niemand zou komen op zo'n avond en alleen maar de naaste familie daar zit... Ze hebben eigenlijk allemaal steun nodig... ze zitten elkaar een beetje hulpeloos aan te kijken... en om dat een beetje te breken, die sfeer van elkaar hulpeloos aankijken, machteloos aankijken, heb je derden bij nodig, anderen bij nodig, vrienden, kennissen, voormannen, weet ik veel, noem maar op, omdat iemand een beetje sfeer kan scheppen, waarbij degenen waarvoor het onvermijdelijke dat straks komt, het afscheid nemen, beginnen te accepteren, te verwerken... Daar zijn ze achteraf dankbaar daarvoor... het is moeilijk om die laatste uren [alleen met familie door te komen], terwijl wanneer er anderen bij waren het eigenlijk ongemerkt kan passeren... van zo, nu moeten we ons klaar maken om te gaan begraven... Maar als niemand erbij is, ga je elke seconde tellen. Bij het leiden moet je in staat zijn om de sfeer aan te voelen, de behoeften van die mensen aan te voelen en daar op in te spelen, waardoor je ze eigenlijk een stukje soelaas biedt voor die avond, die laatste avond...

Vriend Andres kon dit beamen en ging daarbij ook in op het verdriet van de nabestaanden, dat afwisselend geuit (*bari puru*) en verzacht 'moet' worden:

Die mensen vragen je om steun, omdat ze op je kunnen vertrouwen... Je hebt op dat ogenblik, je leidt, je geeft geestelijke voeding... De manier waarop je het brengt, de manier waarop je wat en hoe je zingt... de tussendoortjes, je maakt ook een geintje tussendoor, we lachen ook... die mensen moeten hun verdriet ook een beetje kunnen vergeten, ontlading... Want je gaat ze horen gillen zodra het einde komt... mensen weten nu gaat het gebeuren, dan gillen ze pas... maar vaak als ze al ontladen zijn, gillen ze niet.

Ook Morgensterbroeder, Nieuw Vrede en Arbeid-drager en begenadigd *singiman* Alex Goedhoop ziet in zijn leiding een belangrijke rol weggelegd voor het prikkelen van het gemoed en het stimuleren van specifieke gevoelens bij de nabestaanden. Hij werkt daarbij, net als veel andere leiders, naar bepaalde 'emotionele hoogtepunten' toe. Een van die momenten wordt gevormd door het tijdstip van twaalf uur 's nachts. Als Alex een rouwbijeenkomst leidt, dan wil hij het zó doen dat de nabestaanden, broers, zussen, partners, kinderen van de overledene, tegen twaalf huilen en kriesen. Wanneer dit niet gebeurt, dan is de *dede oso* volgens hem niet geslaagd.

Stijlen, attitudes & motivaties

Elke voorzanger of leider heeft zo zijn of haar eigen aanpak of stijl.¹³ Daar waar Andres zich

¹³ De voorzang en leiding van een *dede oso* lijken vaker in handen van mannen te liggen, is mijn bevinding. Dit geldt in ieder geval voor rouwbijeenkomsten waarin is gekozen voor een redelijk strakke invulling van de avond en leiding door derden (bijvoorbeeld courtleden). Wanneer de avond in handen blijft van de rouwende familie zelf, namen vrouwen evengoed het voortouw in het verloop van avond en nacht. Tijdens de presentatie van mijn

meer lijkt te richten op het kanaliseren van emoties en een voorzichtige ontlading hiervan gedurende de avond, stelt Alex zich meer ten doel om een zekere spanning op te voeren, die op een zeker, symbolisch ogenblik leidt tot een soort explosie van emotionaliteit. Het zou een verschil in stijl genoemd kunnen worden, maar de opbouw en invulling van een *dede oso* heeft evengoed te maken met de perceptie van leven en dood en met de religieuze oriëntatie of doodsattitude van zowel *singiman* als nabestaanden. Bovendien spelen de identiteit (leeftijd, levensstijl) van de overledene en zijn of haar doodsoorzaak ook geen onbelangrijke rol. De *dede oso* van een gestorven kind, vertelde een foresterleider me in een interview, wordt ingetogen gehouden en men probeert passende liederen te zingen:

Bij zo'n *dede oso* zing je dus wat anders, de teneur van zo'n *dede oso*... we proberen kracht te geven door nadrukkelijk te zingen dat lied van 'Laat de kinderen tot mij komen' en 'Ginds voor de gouden koningstroon staan duizenden kinderen te zingen'... om familie te zeggen: ook dit moet je aanvaarden als een gave, een gift van God, om ze te bemoedigen, want het is moeilijker voor mensen, het is moeilijker te begrijpen [...] je moet daar rekening mee houden, dat je met die familie zit, geen grappen en grollen...

Eenmaal woonde ik een *dede oso* bij van een op jonge leeftijd gestorven Matawai-jongen. Hij werkte als goudvelver 'bovenop' (in het binnenland), maar werd tijdens zijn verblijf aldaar ernstig ziek en zag zich gedwongen naar zijn familie in de stad af te reizen. Hij werd opgenomen in een ziekenhuis en niet lang daarna overleed hij op vijftienjarige leeftijd. Zijn *dede oso* had een weinig uitbundig, bijna sereen karakter. Er werd weliswaar continu gezongen, waarbij vooral een stel jonge vrienden luidkeels van zich liet horen, maar op geen enkel moment leidde dit tot een uitgelaten stemming. Verder werd er rustig gepraat en klonk er hier en daar wat ingehouden gesnik. Tijdens de pauzes gedurende de nacht was er ruimte voor ontspannen praatjes, wat gepest en gelach. Dit alles kreeg echter geen enkele keer het karakter van een *feryar'oso* (verjaardagsfeest) waar niet weinig *dede oso* ook op uit kunnen lopen.

De spelletjes en *anansitori*, die wel vermeld worden als karakteristieke onderdelen van de "*dede oso* bij boslandcreolen", ontbraken. Evenmin was er sprake van leiding door derden. De rouwvisite, enkele tientallen *bere-* en *lo-*leden en goede vrienden van de overledene, zong zichzelf op eigen kracht de nacht door tot *musudei* (het ochtendgloren). "Een *dede oso* van een boslandcreool wordt zelf gedaan", hoorden we al eerder zeggen, waarbij de hechte(re) band en gemeenschapszin van Marrons soms met enige trots onderstreept wordt. Het gesprek met Wonny, mijn naamgenote uit Kwakoe Gron (een Matawaidorp ruim zeventig kilometer ten zuid-westen van Paramaribo), met wie ik naar de bovenvermelde *dede oso* was gegaan, nuanceerde een aantal zaken. Haar motivatie de *dede oso* voor haar overleden neefje te bezoeken, relativeerde bijvoorbeeld de trots bezongen verbondenheid onder Marrongroeperingen. Wonny vertelde dat ze het heel belangrijk vond dit soort *dede oso* bij te wonen, omdat juist de

paper (Van der Pijl 2005) over *dinarivroko* en *dede oso-singi* tijdens *The Social Context of Death, Dying and Disposal Conference* (Bath, Engeland september 2005) bevreemde deze 'mannelijke dominantie' in voorzang enkele toehoorders: in verscheidene culturele contexten zijn het juist vaker vrouwen die klaagliederen opvoeren (zie e.g. Danforth 1982; Ivanova 2005). Bij Marrons is dit overigens ook het geval.

familieverbanden lósser waren geworden. Steeds meer mensen pendelen heen en weer tussen *foto* (stad) en hun dorp in het binnenland of nog verder bovenop. Haar gestorven neefje was hier zelf een goed voorbeeld van. De contacten en betrokkenheid worden daardoor minder frequent, diepgaand en vanzelfsprekend. Daarom was het volgens haar belangrijk om gelegenheden als *dede oso* bij te wonen: om bij de familie te zijn, bij elkaar te zijn, om afscheid te nemen en respect voor overledenen en nabestaanden te tonen, om eroderende banden door de dood aan te halen.

De doodsrituelen hebben voor Wonny naast een persoonlijke, emotionele betekenis: (“ik ga ook voor mezelf gaan hoor, om te huilen”) een sterk functionalistisch karakter. Ze dienen, Durkheimiaans gesproken, ter bevordering en herstel van de sociale cohesie. En dan niet alleen omdat gemeenschappelijke verbanden tijdelijk zijn verstoort door het wegvallen van een groepslid, maar omdat door een toegenomen mobiliteit de onderlinge verbondenheid onder druk is komen te staan. Buitenstaanders hebben verder niets te maken met de *dede oso*-bijeenkomsten van Marrons, of ze nu in *foto* of in het binnenland worden gehouden. En voor het gewichtige gedoe (*bigifasi*) van Creoolse *singiman* die ingehuurd, betaáld moeten worden om te komen leiden, trekken veel Marrons al helemaal de neus op. “Bij ons is het gratis”, zoals ik al eerder optekende. Het ontbreken van duidelijke min of meer geïnstitutionaliseerde leidersrollen, maakte de paar *dede oso* die ik bij Marrons heb bijgewoond daarom ook een stuk losser.¹⁴

Opbouw en verloop

Met name bepaalde foresterleiders of de nieuwe generatie houden de touwtjes graag strak in eigen handen – en blazen daarbij hun ego, tot ergernis van sommige informanten, nogal eens op: “dat zit achter een stoel als, als... ambassadeur... om leiding te geven aan die *dede oso!*”. Het zijn ook vaak deze voorzangers die veel waarde hechten aan een strakke leiding, opbouw en structuur van de hele rouwbijeenkomst. De ervaren Harry Kensmil – géén opgeblazen ego als u het mij vraagt – is hier ook een groot voorstander van:

¹⁴ In Paramaribo woonde ik twee *brokodei* van Marrons bij. In Commissariskondre, een Matawaidorp vijftien minuten varen van het eerder genoemde Kwakoegrón, was ik bij een (meerdaagse) *aitidei*. Niet-christelijke Marrons kennen overigens andere rouwbijeenkomsten. Ook de *puru blaka* (rouwopheffing), waarvan ik er een aantal heb bijgewoond, is een Bosnegerceremonie die Creolen niet als zodanig kennen. In hoofdstuk 12 zal ik hier nog bij stil staan. Ik wil overigens niet suggereren dat Creoolse *dede oso* géén familieaangelegenheden (meer) kunnen zijn en niet kunnen plaatsvinden zonder de leiding van externe *singiman*. Ik neem wel een fenomeen waar, *dede oso*-leiding, dat de laatste jaren een behoorlijke vlucht neemt in met name de organisatie van Creoolse rouwbijeenkomsten in Paramaribo.

Van groot belang is dat het zingen niet een... een willekeurig aanheffen van liederen is. [Het is] van het grootste belang, dat je niet heel wat mensen hebt en iemand begint met een lied wat niet past bij het begin van die rouwplechtigheid, want je hebt liederen en liederen. Je hebt liederen met een bepaalde inhoud, bepaalde gevoelswaarde, ook bepaalde gevoelens opwekken en je hebt liederen die gezongen worden op zo een *dede oso*, die hebben een patroon en als je iemand hebt, die dat niet goed... als je niemand bij de hand hebt om dat... proces te bewaken, dan wordt de *dede oso* rommelig, chaos soms... want je hebt dan mensen die komen en die kennen twee liederen half... en dan beginnen ze een lied, maar na twee zinnen weten ze niet hoe het verder gaat. Soms is het een lied dat andere mensen ook kennen en dan pakken ze dat op... maar soms denkt iemand, want die figuren heb je ook, die willen laten zien dat ze een lied kennen, dat niemand anders kent. Iets heel raars... en die zetten in, maar kennen zelf ook de derde regel niet meer en dan zakt dat in elkaar en dat is echt dodelijk, dat moet je niet hebben... En belangrijk is daarom dat je iemand hebt die de leiding heeft en die dat ook... die daar ervaring mee heeft en ook aan het begin de mensen kan uitleggen wat de bedoeling is van die *dede oso*... de bedoeling, waarvoor zijn we hier en wat willen we bereiken met die *dede oso*, maar dat is dan altijd naar de familie toe, en hoe hebben we dat gestructureerd... hoe gaan we zingen... is het zingen afgewisseld met lezingen of gebeden en wie doet die gebeden, die lezingen en wie zet de liederen in? Wij hebben de patroon dat we zeggen van acht uur...

Waarop Kensmil vervolgens het strak geleide verloop van een hele *brokodei*, onderverdeeld in bepaalde tijdeenheden (van acht tot tien uur, van tien tot twaalf uur, enzovoort) voor me uiteenzette. In mijn beschrijving van het verloop van de *dede oso* in het volgende hoofdstuk zal ik nog regelmatig aan 'zijn' patroon en de betekenis hiervan refereren, evenals aan die van de al vaker geciteerde vrienden Andres en Henk.

Zij stellen daarbij dat het traditionele rituele proces – van *dede oso*, *beri*, *aitidei* en *siksimiki* – tegenwoordig steeds meer samengedrukt wordt in die ene belangrijke *dede oso* aan de vooravond van begraven. Deze eindigt dan bij voorkeur rond middernacht. Overdrachtelijk gezien worden deze ceremonies, volgens hen, ondergebracht in een enkele rouwbijeenkomst:

Als iemand dood is, zeg je... je bent dood en nog niet begraven, dat zijn die acht dagen, *aitidei*... Maar dat comprimeren we in één avond en zo zingen wij ook, troostend. Na acht dagen begin je de radio weer aan te zetten, niet te luid, dan worden we iets vrolijker. En bij het laatste gedeelte, dat is kort voor... of na twaalf, maar zoals ze het gecomprimeerde hebben tot twaalf uur... Twaalf uur kunnen mensen weggaan, maar normaal, vroeger duurde die *dede oso* tot de volgende morgen, maar nu comprimeren we het allemaal tot twaalf uur. Na twaalf uur gaan de mensen ook gaan slapen. Dus het lijk is nog niet begraven, het is nog boven de grond, er wordt getroost, is eerste gedeelte van die avond. Daarna wordt een beetje levendiger gezongen, het lijk is pas begraven, het is net als je de radio begint aan te zetten, en het laatste gedeelte is dat die *siksimiki*... dan doen we met tamtam. Er wordt niet echt gedanst, er wordt groot gestapt... dan zingen we vrolijk, want dan gaat de ziel naar zijn Here Heiland, dan wordt er, dat was vroeger, de trompet gespeeld... Dat is de filosofie van de avond, al is het gecomprimeerde.

Hoewel de vrienden Andres en Henk er een heel eigen filosofie op na houden, wijzen ze op een vrij algemeen patroon. Een *dede oso* dient volgens elke *singiman*, leider of expert die ik heb gesproken of bezig gezien, namelijk een duidelijk verloop te kennen, dat rustig, troostrijk en 'stichtelijk' start en langzaam toewerkt naar een wat vrolijker, lichtmoediger en uitbundiger samenzijn.¹⁵ De bijeenkomst wordt hiertoe onderverdeeld in tijdsblokken of fases waarbij

¹⁵ De nadruk op plezier, *lafu*, neemt overigens niet weg dat er ook ruimte kan zijn, later op de avond, voor heftige emoties, waarin verlies, gemis en smart tot uitdrukking komen. Voor een *singiman* als Alex is dat zelfs een voorwaarde voor een geslaagde *dede oso*. Anderen beschouwen teveel verdriet, gejammer en gehuil juist weer als een slecht teken. We zullen nog zien dat het, hoe dan ook, van groot belang is dat vooral de directe nabestaanden bewust aanwezig en betrokken zijn bij het verloop van de avond en de juiste liederen op het juiste moment op de juiste wijze worden gezongen (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 65-66).

specifieke liederen en rituele handelingen horen. De verschillende fases worden van elkaar onderscheiden door pauzes, ook wel *sroto* (sluiten) genoemd. Deze onderbrekingen dienen als momenten van rust, bezinning, ontspanning en er wordt vaak wat te eten en drinken in gereserveerd. Ook geven de pauzes de bezoekers de gelegenheid (onopvallend) te vertrekken. Een beetje kundige voorzanger, ongeacht of deze nu een professionele buitenstaander of familielid uit eigen kring is, probeert in ieder geval deze ontwikkelingsgang te volgen. Een goede *dede oso* kent een goed verloop. Het welslagen van de avond begint bij een goede opening (omstreeks acht uur 's avonds) en de juiste opstelling.

Kaarslicht & water

Voor het begin van de bijeenkomst wordt een witgedekte tafel opgesteld, waarop een glas water, een brandende kaars, dikwijls bijbel en (iets minder vaak) een liederenbundel te vinden zijn. Soms brandt de witte kaars al voordat de *dede oso* daadwerkelijk begint, maar in veel gevallen wordt de kaars pas (weer) aangestoken bij aanvang van de plechtigheid. Er zijn leiders, meestal degenen die wat strenger in de leer zijn, die erop staan zelf de kaars aan te steken. Harry Kensmil bijvoorbeeld legt in deze symbolische handeling een duidelijke boodschap:

Ik maak die kaars zelf aan als ik ga beginnen. Dan zeg ik we gaan bidden om de aanwezigheid van God en ten teken van de aanwezigheid zullen we het licht aanmaken, en dan gaan we de kaars aanmaken.

Voor Kensmil, met zijn duidelijke broedergemeenschap- en forestersignatuur, heeft dit kaarslicht vooral een christelijke betekenis, liet hij me meermaals weten. Zijn opmerkingen staan echter ook voor andere interpretaties open:¹⁶

De kaars is het symbool van het licht dat brandt, het licht dat brandt en leven geeft... Dus het symboliseert het geloof dat het leven van deze persoon dooft, weggenomen is, maar het is ook het geloof in het eeuwige leven.

Dinari en *singiman* Denz was een stuk ondubbeltzinniger toen ik hem vroeg naar de betekenis van het ontsteken van een kaars tijdens de *dede oso*. “Licht symboliseert Jezus” was zijn korte maar krachtige antwoord.¹⁷ En ook over de aanwezigheid en betekenis van het glas water op de tafel had hij een duidelijke opvatting klaarliggen: “water brengt verkoeling, verkwikking en

¹⁶ In hoofdstuk 3 gaf ik al aan dat genootschappen als de forestry in Suriname, ondanks hun oorspronkelijk pantheïstische karakter, behoorlijk zijn verchristelijkt (zie ook Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 203). Een meerderheid van de foresters is lid van de evangelische broedergemeente. Ze verweven evenwel vaak het grootste gemak allerhande christelijke en bijbelse symboliek met meer paganistische elementen. Andersom hebben de officiële kerken, met name de katholieke kerk, nogal moeite hiermee. Ze zouden tegen forestry en andere broederschappen zijn. De Hervormde en Lutherse kerk overigens ‘doen niet zo moeilijk’ (zie ook Mulder 2006).

¹⁷ Net als binnen het christendom kennen we ook binnen het jodendom de symboliek van licht (*neer*) en de lamp (Spr. 20: 27: de menselijke ziel is de lamp van God). Tijdens de rouwperiode is (kaars)licht dan ook een belangrijk element. Het licht symboliseert de menselijke ziel die als onvergankelijk wordt gezien en is, net als Kensmil aangaf, het symbool van het leven (met een verwijzing naar *e.g.* Ex. 27: 20-30: 10). Diverse bronnen verbinden deze betekenis met vertroosting: de troost van de terugkerende ziel van de overledene. Maar ook hier geen eenduidigheid. Zo geeft de Talmoed juist weer aan dat men een kaars aansteekt ‘uit respect voor de overledene’ en niet om licht te verkrijgen (Martel 2004: 32-33).

troost”. Toen ik voorzichtig polste naar een mogelijk verband met de geest van de overledene of geesten in het algemeen, gaf hij niet thuis.

Het was niet gemakkelijk om de vinger te leggen op de verscheidenheid aan interpretaties en symboliek. Binnen een (gesyncretiseerde) *kulturu*-perceptie is de geestenconnectie vrij gangbaar. En ook in de literatuur die er is over Afrikaans-Surinaamse of Creoolse doodscultuur wordt dit (winti)element steevast benadrukt: de kaars vertegenwoordigt de geest van de overledene of kaarslicht en water vormen een verbindingsmiddel met de geestenwereld (e.g. Stephen 2002b: 19; Bot 1998: 108; Stellema 1998: 64).¹⁸ Punt uit. Sommige *kulturusma* in het veld weerspraken deze connectie niettemin weer met evenveel stelligheid. Een enkeling gaf zelfs een totaal inverse uitleg: het branden van kaarsen zou kwade geesten juist tégenhouden.¹⁹ Deze laatste verklaring bleek evenwel de spreekwoordelijke uitzondering op de regel. Naast of tezamen met een meer christelijke of bijbelse interpretatie wezen veel van mijn informanten vooral op de verbindende kwaliteiten van kaarslicht en water. Hierbij wezen ze ook regelmatig op het meer ‘algemene’ gebruik van het plengen van water voor de geesten van overledenen en voorouders: *trowe watra*.

De zoektocht naar betekenis heeft zijn grenzen. We moeten niet overal een symbolische verklaring voor trachten te vinden. Hoewel veel religieus-spirituele praktijken en geloofsovertuigingen symbolische elementen hebben, is het te eenvoudig om alles wat naar ‘religie’ riekt gelijk te schakelen aan of te passen binnen Geertz’ fameuze *system of symbols* (2000 [1973]: 90-91). Net zoals Appiah (1992: 181) zou ik willen beweren dat dit symbolisme eerder voortkomt uit “the fundamental nature of religious beliefs, and that these fundamental beliefs are not themselves symbolic”. Ofschoon ik niet erg gecharmeerd ben van Appiahs formulering (“fundamental nature”), volg ik hem wel in zijn argument dat bepaalde praktijken veel letterlijker dienen te worden opgevat. Waarom zou je een handeling opvatten als symbolisch terwijl degene die de handeling uitvoert er helemaal geen symbolische betekenis aan hecht? Dit laatste heeft onder meer betrekking op het geloof in onzichtbare entiteiten als de *yorka* en *kabra*. Voor niet weinig Afrikaans-Surinamers zijn deze *winti* op sommige momenten wézenlijk aanwezig, waardoor bepaalde handelingen, zoals het plengen van water of *sopi*, een bijzonder letterlijke concrete invulling krijgt. We zullen dit laatste bijvoorbeeld nog zien bij het zetten van de *kabratafra* in hoofdstuk 12. De handelingen van de zogenaamde wintiaanhangen worden daarbij overwegend ingegeven door ad hoc-ervaringen en dito oplossingen, persoonlijke beleving of praktische motieven, en niet zozeer door een abstract geloof, zoals ik hoofdstuk 3 al uiteenzette. Zo nu en dan dient kortom het belang van symbolisme in de duiding van bepaalde praktijken wat gerelativeerd te worden. Niet alle handelingen of tekens verwijzen naar

¹⁸ Het lijkt er daarbij op dat de weinige personen die hierover schrijven, alle Stephen als deskundig ijkpunt nemen.

¹⁹ Ook deze opvatting is wijdverbreid. Laten we het *Funerair Lexicon* er maar weer eens bijpakken (dat de dodenwake onder Germaanse volkeren van Noord- en Midden-Europa bespreekt): tijdens de vigilie (*vigilia* is Latijn voor nachtwake) “werden er, evenals bij de uitvaart, kaarsen gebrand tot afweer van de boze geesten” (Kok 2000: 75).

een diepere betekenis; soms zijn ze zoals ze zijn.

De grenzen van het symbolisme dienen zich verder ook nog op een andere manier aan: een aanzienlijk deel van de nabestaanden die ik sprak over hun *dede oso*, leek simpelweg water en kaarsen te zetten omdat het zo hoorde. Anderen hadden wel een (lacherige) verwijzing naar de aanwezigheid van de *yorka* tijdens de *dede oso*, maar bleven, voor mij althans, veelal bijzonder cryptisch in verdere tekst en uitleg. De al regelmatig besproken taboegevoeligheid kan hier een rol inspelen – dit blijft helaas soms gissen – maar geregeld viel er voor de onder-vraagden niet veel meer te zeggen over deze *un-controversial* (Appiah 1992: 182) kwestie. Harry Kensmil was wél behoorlijk expliciet in deze: “dat water is bestemd voor de geest van de overledene”, liet hij zich eens ontvallen. Opvallend was dat hij bij dit soort ontboezemingen meestal in de huid van de deskundige leek te kruipen, die vooral praatte over wat men vindt. Hiermee mat hij zich niet alleen een duidelijke identiteit aan, maar onderscheidde hij zich tegelijkertijd van wat hij de “echte mensen” noemde, die klaarblijkelijk toch iets anders vinden en geloven dan hijzelf. Zelf kon hij, als ‘buitenstaander’, behoorlijk de draak steken met “het geloof in die *yorka*”. “Als je een *dede oso* leidt” begon hij eens met een flinke grijns op zijn gezicht:

Zit je aan een tafel, een brandende kaars, glas water... En als je iets wilt drinken, omdat je zingt en je bent dorstig, mag je dat niet van tafel [nemen], want op die tafel, dat water wat daar is, is voor die geest. Dus daar mag je... [lachend] als je de mensen zou willen choqueren, dan zou je als je dorst hebt, dat glas moeten pakken, nou dán...

Dilemma's: besmetting, aanraking & aversie

Het is, beklemtoonden Kensmil en anderen herhaaldelijk, sowieso niet de bedoeling dat de tafel voor andere zaken wordt gebruikt. En consumptie tijdens een *dede oso* dient uit ‘angst’ voor spirituele besmetting of aanraking op bijzonder voorzichtige en omslachtige wijze te gebeuren. Tijdens de *dede oso* worden thee en koffie in de pauzes dan ook onder een witte doek uitgeserveerd en sommige rouwende families brengen alle gerechten en versnaperingen onder een doek rond. Sommige aanwezigen bedekken zelfs het eigen glas of de *cup* waaruit ze gedurende de bijeenkomst drinken, hetgeen bij Kensmil ook tot de nodige hilariteit leidt:

Kaars op tafel en glas water... en verder mag er op die tafel niks komen wat te maken heeft met eten en drinken. Dus de persoon die daar veel praat en iets moet drinken, moet een glas water, dan moet je die dan, moet je een apart tafeltje achter je hebben... de echte mensen, die zullen dat glas ook altijd bedekken met een schoteltje enzo... schoteltje weg, drinken, schoteltje d'r weer op [...] koffie en thee wat gebracht d'r, gaat onder een kleed... Die *yorka* mag zijn vinger niet in de thee steken, nou, dat is een beetje geringschatting van die *yorka*, want die *yorka* is onzichtbaar, die gaat dwars door dat kleed, maar het is een symbool [...] Nou... ik ben soms een beetje lastig, dan doe ik dat niet hè, dan komt er een ouwe persoon stiekem achter me langs en dan doet die het schoteltje d'r weer op [lacht] die *yorka* steekt z'n vinger echt niet in m'n drank. Ok, maar als de mensen dat zo willen, dan moet ik dat doen.

Voor Kensmil vormt het, ondanks zijn pesterijtjes, kennelijk geen enkel probleem om te doen wat “de mensen” willen, maar dat geldt niet voor iedereen. Zuster Breeveld, bijvoorbeeld,

trekt voor zichzelf een hele duidelijke lijn. Ze vindt niet “dat je mensen kan verbieden” maar onthoudt zich van pastorale diensten, bijvoorbeeld een zegen of een troostdienst, als ze weet dat ze hiernaast ook nog “in het culturele bezig gaan”. Ze heeft grote moeite met het samengaan van kruis en kalebas en houdt deze werelden liever gescheiden. Dat is, legde ze me uit, een persoonlijke keuze en overtuiging. Toch voelt ze zich regelmatig geroepen om anderen op bepaalde zaken te wijzen en zelfs met nabestaanden in discussie te gaan. Waakzaamheid is en blijft geboden, want:

[E]r [zijn] heleboel dingen die in elkaar overgaan en als je niet alert bent dan ga je mee in dat ding... Maar als je er alert voor bent, dan merk je van hé, nou, dit wil ik niet, hier wil ik niet aan meedoen [...] Dus ik denk dat dingen heel duidelijk gezegd moeten worden naar mensen toe, dat ze niet de mogelijkheid hebben om twee... eh eh eh twee mogelijkheden af te wegen, het is zo of het is zo [...] Het neemt toe hoor... steeds meer mensen gaan hun cultuur beleven en of ze dat doen uit eigen overtuiging of omdat anderen het hebben opgedrongen... Vaak merk je dat mensen het worden, het wordt hen opgedrongen... En, en, en meestal door familieleden die vanuit het buitenland komen... dan komen ze terug en dan willen ze alles d'r op en d'r aan... en die mensen die hier wonen... dan willen ze niet meedoen en dan heb je een probleem, ja. En dan krijg je weer allerlei toestanden...

Ook Hesdy Zamuel, ex-preses van de broedergemeente, zit niet te wachten op “allerlei toestanden” en probeert derhalve manieren te vinden om bepaalde *dede oso*-gebruiken, de hieraan verbonden opvattingen en het ‘bijgeloof’ te (her)interpreteren, te vertalen en te aanvaarden:

Die kaars op tafel en het water op tafel, eigenlijk mag het niet, want het is... Maar de mensen doen het! Dus, dus dan moet jij maar een verklaring aangeven, een invulling aangeven, die acceptabel is... en dan moet je misschien uit die mensen hun hoofd praten dat, dat, dat die geest geen water meer hoeft te drinken en dat die geest geen licht nodig heeft om, om z'n weg te vinden, maar dat bijvoorbeeld Jezus zegt van... Ik ben het licht en ik ben het water dat...

Het leek Zamuel tijdens het interview dat we hadden zelfs nogal te frustreren dat bepaalde *dede oso*-gebruiken en percepties nooit verdwenen of vervangen zijn. Sterker nog, dat er zelfs een overlevering en opleving te signaleren is (retraditionalisering) die tot in Paramaribo doordringt:

De mensen die komen, die doen hun dingen, die gaan gewoon door met hun traditie... Kijk, de mensen in de Para, bijvoorbeeld, hebben ook altijd hun eigen dingen gedaan [lachend] die hebben zich nooit ergens aan gestoord. Maar dat was, die waren in de Para, dus in de stad had men, nou wij zijn...Christenen hebben onze eigen dingen en wij weten hoe het moet enzo... en nu de mensen naar Paramaribo gekomen zijn...

De ex-preses is er daarbij, net als zuster Breeveld, van overtuigd dat veel mensen eigenlijk niet zitten te wachten op diezelfde gebruiken. Deze worden zijns inziens onnodig opgeklopt:

Men maakt daar een heleboel trammelant om iets wat bij die mensen helemaal niet leeft. De mensen hebben altijd gehoord van er moet een glas op tafel en er moet een kaars aangestoken worden. Nou een kaars dat steek je aan bij, bij... als iemand dood is, dan steek je een kaars aan. Waarom? Weet niemand. Dus steek je een kaars aan. Maar in de kerk steek je ook een kaars aan, nou dus dat hoort dan bij de kerk en misschien heeft het met God te maken en met het geloof, nou steek een kaars aan! Ik bedoel, dit is wat er bij die mensen omgaat. Nou en als jij als voorganger, bijvoorbeeld, daar... dan kun je zeggen: nee mensen dat moet je niet doen, want het heeft

niks, kaarsen en dood heeft niks met elkaar te maken enzo... geef het een invulling! En dan ben je bezig om... maar d'r is óók een manier van creoliseren dat je gaat zeggen van nou ik ga aanpassen aan het denken van de mensen en ik ga dingen van hen overnemen en als je niet oppast neem je ook inhoud over... wat dan weer allerlei problemen kan geven...

Zamuel zit met een dilemma. Hij blijkt, ook op andere momenten in ons gesprek en eigen publicaties (e.g. 1993, 1999), enerzijds wel open te staan voor wat in hoofdstuk 3 de surinamisering, creolisering of bosnegerisering van de kerk werd genoemd, doch heeft daarbij anderzijds slechts één richting voor ogen: de vermeende 'lege' *kulturu*-praktijken dienen een christelijke invulling te krijgen. De route andersom, dat wil zeggen winti-opvattingen (op gelijkwaardige wijze) integreren in de christelijke leer, stuit hem overduidelijk tegen de borst: dat kan alleen maar weer problemen geven. Hiermee staat Samuel eigenlijk een syncretisme voor dat eenzijdige assimilatie vereist en op bijzonder doelgerichte wijze of ten langen leste *kulturu*-elementen verzwelgt in de juiste leer. Die juiste leer dient namelijk zuiver te zijn en te blijven, oftewel vrij van allerhande magie en volksreligieuze gebruiken of percepties. Eigenlijk predikt Samuel een pseudo-syncretisme in dienst van anti-syncretisme. Gewild of niet komt hij hiermee tegemoet aan bepaalde opvattingen uit hoofdstuk 3, die het begrip zo in diskrediet brachten (zie ook Droogers & Greenfield 2001: 27-28; Droogers 1989: 9).

Net zoals de *apinti* onder het mom van surinamisering halfslachtig de kerk is binnengelaten, accepteert ook Samuel in de *dede oso kulturu* bepaalde gebruiken en attributen (brandende kaars, glas water) alleen maar zolang er ipso facto een christelijke uitleg aan wordt gegeven (Jezus is licht). Een andere invulling, die bijvoorbeeld bestaat uit een letterlijke geestelijke connectie, is uiteindelijk niet acceptabel, aangezien deze de waterdichte scheiding tussen "onze en de boven-natuurlijke wereld" en daarmee tussen de levenden en doden zou doorbreken (zie Samuel 1999: 73). Eén van de vragen die Samuel en gelijkgezinden hierbij lijken te vergeten, is hoe leeg of hol, zoals Vernooij het eerder al noemde, al die rituelen en praktijken rondom dood en rouw nu daadwerkelijk zijn en of zo'n vermeende nietszeggendheid de kerk een vrijbrief geeft om bepaalde handelingen en opvattingen als achterhaald of problematisch te beschouwen. Voor Samuel lijkt de hamvraag te draaien om het werkelijke geloof in wat men doet en denkt (in plaats van bijgeloof of gewoonte). "Het is zo of zo", zou Breeveld zeggen, maar de praktijk kent vaak geen strenge, vaststaande waterscheiding.

Syncretisch wit

Dezelfde dilemma's, betekenisstrijd of vaagheden vinden we terug in de verschillende kleuren kledingcodes die de rouwperiode in zekere zin markeren. Familieleden van de overledene en andere directe nabestaanden hullen zich na het overlijden vaak in duidelijk herkenbare rouwkleding. Men maakt hiermee de specifieke rol en (tijdelijke) identiteit als rouwende kenbaar en scheidt zich op deze wijze symbolisch af van de sociale omgeving en alledaagse gang van zaken. Met de *dede oso* aan de vooravond van begraven wordt de officiële rouwperiode ingezet en gaat de familie, in het bijzonder de partner van de overledene, in zware rouw: *da*

neti kon, de nacht is gekomen (zie ook Stephen 2002b: 18, 29-32). De kleur wit heeft een opvallende plaats in de rouwperiode en -kleding. Na verloop van tijd (acht dagen, zes weken, een jaar) wordt hier afstand van gedaan, waarmee een volgende fase wordt ingetreden. In mijn gesprek met Zamuel kwam ook dit gebruik ter sprake, waarbij wederom de vraag wat paste zich opdrong:

[D]at zie je ook in de rouwdingen, dat men na zes weken ook afstand van echt wit doet. Wit van het dodenrijk, hè [...] Kijk naar die... *wintiprei* enzo ook, als een geest verschijnt... dan is iemand met *pemba*, helemaal de persoon, dan met *pemba*...²⁰ Nou, dus... d'r zijn heel wat mensen die dit verhaal een gruwel zouden vinden, omdat, omdat het niet past. Dat, dat, dat als christen, nee, dan kan je niet met dit soort dingen bezig houden, daar kun je niet over praten, want we geloven daar toch niet meer in? En ik denk dat er heleboel mensen, voor een heleboel mensen niets met geloof te maken heeft. Voor een heleboel mensen is het gewoon van zo, zo hoort dat.

Dat het gewoon zo is, sluit aardig aan bij mijn eigen bevindingen. Toch kennen (potentiële) rouwenden weldegelijk betekenis toe aan de kleding en kleuren die ze dragen. Dit geschiedt echter niet volgens de rigide tweedeling die Zamuel hier presenteert. Het wit van het dodenrijk is niet zozeer of louter het wit van de *winti*, de kleur van de voorouders (zie ook Stephen 2002b: 33) waar mensen al dan niet van kunnen gruwen (keuze: omarmen of afkeuren). De kleur wit in de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur is eerder een syncretisch wit, waarin kruis en kalebas veelal samenkomen. De witte rouwkleur, die naast het opkomend zwart nog steeds prominent aanwezig is tijdens *dede oso* en *beri*, is net als veel andere zaken uit de Afrikaans-Surinaamse *dede kulturu* verbonden aan uiteenlopende tradities. Behalve bepaalde wintipercepties, is juist de christelijke broedergemeente ook bepalend geweest in deze kleursymboliek (een echte *anitriberi* is wit). En zelfs zoiets als forestermystiek kan worden aangewend in het verklaren en motiveren van de witte rouwdracht, zoals een vooraanstaande *anitri*-lid en forester bewees:

Wit is het bloed... wit is de symbolische kleur die verbonden is met reinheid, reinheid, vrede en de feestkleding voor, wat in de bijbel staat, de verlost schare voor de troon in de hemel. Daar staan de mensen in witte kleren en wij [foresters] moeten, komen dat wel eens uitleggen in de kerk, die witte kleren zijn gewassen in het bloed van Christus.

Wit is hier, legde de broeder me uit, de kleur van de verrijzenis, de wederopstanding van de mens na zijn aardse leven en symboliseert de vreugde van wedergeboorte of de hoopvolle belofte tot eeuwig leven. De liturgische kleur bij de paaswake is niet voor niets wit, liet hij me weten.

De kleur wit symboliseert dus naast het voorouder- of dodenrijk van de *winti* ook de christelijke verrijzenis, wat op zijn beurt ook binnen de forestery weer een belangrijke waarde heeft. "Bij de foresters heb je hiermee... een bijzondere relatie" verzekerde bovenstaande informant me meerdere malen. Eigenlijk is de hele foresterideologie doordrenkt van zaken als

²⁰ *Pemba* is kaoline, ook wel pijp- of porseleinaarde genoemd. Het is een soort witte leem en wordt gebruikt voor verschillende rituele, wintidoeleinden.

geboorte, leven ontwikkeling, sterven, herboren worden en wederopleving, wat sterk tot uitdrukking komt in het initiatieritueel, een van de belangrijkste *rite de passage* die het foresterbestaan kent (zie ook Mulder 2006). “De inwijding tot forester” legde informant Kensmil me uit:

...is in essentie een symbolische dood en herrijzenis [...] die inwijding, die symboliseert dat moment en dan loop je door het leven, je maakt allerlei dingen mee in het leven... je doorloopt, je sterft, je wordt begraven en je herrijst... in het eeuwige leven... En als je herrezen bent in het eeuwige leven, dan, dan zie je het eeuwige licht. En dat maakt, dat vanuit de foresterwereld een grote affiniteit bestaat met de dood en al die symbolische dingen.

Die affiniteit, zelfs een zekere obsessie met de dood is onmiskenbaar en manifesteert zich niet alleen in allerlei geheimzinnige rituelen en symbolische handelingen, maar ook in het alledaagse straatbeeld van Paramaribo, waar de dragers van de forestry, de Sherwood Brothers, regelmatig doorheen marcheren. De *show* die deze mannen dan ten beste geven, oefent wellicht grotere aantrekkingskracht uit dan alle ingewikkelde, mysterieuze wedergeboortesymboliek.²¹ In de hoofdstukken 3 en 7 was immers al duidelijk geworden dat de idee of belofte van de overwinning op de dood door wederopstanding niet erg leeft. En daarmee zijn we weer terug bij Zamuels verzuchtingen: veel heeft niets met het geloof te maken. Vaak blijken symbolische en religieus-spirituele betekenissen versmolten, vervaagd of irrelevant te zijn voor betrokkenen, maar daarmee hebben bepaalde gewoontes nog niet per definitie aan belang ingeboet.

“*Wi e weri anitriberi* en we éten *anitriberi* want dat is hoe we gewend zijn” sprak een dienaar vóór aanvang van de *dede oso* van de overleden echtgenoot van zuster E. tot me. “En na twaalfen hebben we *yorkaberi*”, voegde een broeder daar lachend aan toe.²² Mijn gedachten dwaalden af: “gewoontedieren of niet, iedereen ziet en hoort in ieder geval dat er een sterfgeval te betreuren of te vieren is, dat men in de rouw is”. Alsof dit onderstreept moest worden werd de radio binnenshuis op flink volume aangezet. Bachs ‘Jesu, bleibet meine Freude’ schalde over het erf. Het was acht uur ‘s avonds en in Apintie’s familieberichten werd melding gemaakt van het overlijden van de man wiens *dede oso* we zouden gaan houden. Aanwezigen knikten instemmend en de *dinari* van Afleggersvereniging Morgenster, eensgezind in verenigingskleuren gekleed²³, becommentarieerden gemoedelijk de daaropvolgende berichten,

²¹ De ceremoniële begrafenis (en de daaraan voorafgaande *dede oso* in de tempel) van de foresters wordt door sommigen daarom ook wel als ideale wervingscampagne gezien voor het sterk vergrijzende broederschap (Mulder 2006; zie verder hoofdstuk 11).

²² Met ‘we dragen *anitriberi*’ gaf de zuster aan dat ze witte rouwkleding droegen, terwijl ze met ‘we eten *anitriberi*’ verweest naar een ‘traditioneel’ gerecht dat vaak wordt genuttigd tijdens *dede oso*, namelijk een volledig wit gerecht dat bestaat uit witte rijst met olie en bakkeljauw. Met *yorkaberi* (‘geestebegravenis’) refereerde de broeder vervolgens aan de geest van de overledene en de *kabra*, waarvan wordt gezegd dat deze (vooral na middernacht) de *dede oso* komen bezoeken. Binnen winti slaat de *yorkaberi* op een soort schijnbegravenis van geesten of ‘spoken’ rond middernacht. Het woord wordt, net als *anitriberi*, ook wel gebruikt voor begravenissen waar mensen uitsluitend in het wit gekleed zijn.

²³ De *dinari* zijn tijdens hun aflegwerkzaamheden meestal volledig in het wit gekleed (‘kamerkleding’). Op de borst hebben de leden vaak de broederschapmedaille of een badge van de vereniging gespeld of geborduurd. Bij

elkaar polsend naar bekenden onder de overledenen en, vooral, gepreoccupeerd met de vraag wie (welke afleggersvereniging) het werk zou gaan doen. Het erf was inmiddels volgestroomd met in wit, zwart, blauw en grijs geklede mensen. Alex had met zijn mede-*dinari* en enkele familieleden plaatsgenomen aan de lage witgedekte tafel, klaar om de *dede oso* te openen. De familieberichten waren ten einde gekomen en de radio ging uit. Er werd een kaars aangestoken. Het licht flakkerde en reflecteerde in het glas water. “Maakt het uit wat de diepere, onderliggende betekenis van dit alles is?” vroeg ik me stilletjes af, waarop Alex de aanwezigen maande op te staan en vooring in gebed. De *dede oso* was geopend.

sommige verenigingen draagt men over de schouder een omslagdoek (cf. Bot 1998: 94). Vrouwelijke *dinari* bedekken het hoofd met een speciaal gevouwen witte *angisa*, waarop soms ook een verenigingslogo of teken geborduurd is. De zusters en broeders van Morgenster hebben, naast hun witte kamerkleding, soms ook voor *dede oso*-bezoek speciale kleding. De zusters hadden zich allen gehuld in een rok van een grijzige, *pepre nanga sowtu pangi*-stof, daarop droegen ze een witte blouse of t-shirt. De *angisa* was van dezelfde stof gemaakt. De broeders waren in een overhemd van dezelfde *pangi*-stof gestoken en droegen een zwarte pantalon. Zowel de zusters als de broeders hadden hun Morgensterbadge opgespeld: een paars-witte ster met staart, waarop AV Morgenster te lezen viel.

UITVOERING & AFSLUITING

Al de weg leidt mij mijn Heiland

De *dede oso* ‘opent’ rond een uur of acht in de avond met een gebed, het Onzevader. De aanwezigen worden tot stilte gemaand, welkom geheten, soms geïnstrueerd over het verloop van de avond en verzocht op te staan om zich gezamenlijk te richten tot God. Soms gaat een dominee of priester voor in gebed. De rol van de aanwezige geestelijken is vaak niet erg groot en beperkt zich veelal tot het eerste gedeelte van de avond. Onder katholiek gezinden kan na het Onzevader nog een Weesgegroot gebeden worden. Daarna kan iedereen weer plaatsnemen en zet de leider van de avond, eventueel ondersteund door met hem aanwezige *singiman*, een *dede oso*-lied in. Zeker in het begin van de avond, wanneer de stemming gewoonlijk nog redelijk bedaard is, fungeert deze leider als een echte voorzanger. Hij (of zij) reciteert de woorden van elke afzonderlijke liedregel hardop, waarna *singiman* en andere aanwezigen de tekst zingend herhalen. Het eerste uur van de avond wordt zo gevuld met zogenoemde rustige, stichtelijke, veelal Nederlandstalige liederen of zoals een ervaren *singiman* opsomde:

Rustige liederen, koralen, geloofslieder, liederen van berusting, aanvaarding, versterking, bemoediging van de familie, uiting van het geloof... dát zijn de liederen voor tien uur. Het zijn geen treurlieder, hoor, maar het zijn liederen van... gemoed, van rouwklag, bekende liederen, maar toch, toch een beetje meer in de rustige sfeer, bemoedigend, ondersteunend en het geloof komt aan de orde.

De melodie en uitvoeringswijze van deze *singi* zijn ingetogen en de teksten hebben merendeels een troostende, louterende en godvruchtige boodschap. Een voorbeeld hiervan is het veelgezongen lied ‘Al de weg leidt mij mijn Heiland’:

Al de weg leidt mij mijn Heiland, wat verlangt mijn ziel dan meer?
 Zou ik immer aan Hem twijf'len, die mij voorleidt, keer op keer?
 Zoete troost en zaal'ge vrede heb ik steeds op Zijn bevel.
 'k Weet wat hier mij overkome, Hij maakt alle dingen wel! (2x)

Al de weg leidt mij mijn Heiland, troost geeft Hij tot in de dood.
 Als ik zwak ben in beproeving, sterkt Hij mij met 't hemels brood.
 Als mijn schreden soms gaan wank'len en mijn ziel van dorst versmacht,
 geeft Hij mij het levenswater en vernieuwt mijn levenskracht! (2x)

Al de weg leidt mij mijn Heiland, door al 't aardse stormgebruis,
 en volkomen vreugde wacht mij in het zalig Vaderhuis.
 Als 'k mijn kroon, die Hij zal geven, aan zijn voeten nederleg,
 zal mijn lied voor eeuwig wezen, Jezus leidde m'al de weg!

Vooraf wanneer de *dede oso* vanuit het ordewezen wordt geleid, wisselen dit soort liederen in het eerste blok van de avond (tot tien uur) zich af met gebeden, bijbelteksten en lezingen. Een persoon als Kensmil houdt de leiding hierbij “heel strak”, “bijna autocratisch”, zoals hij het zelf noemde. “Het eerste blok tot tien uur” gaf deze leider aan, “[moet] het karakter hebben van”:

Een beetje een eredienst, een beetje, ja, een kerkdienst, waarbij teksten worden gelezen uit de bijbel, afgewisseld met liederen, teksten worden gelezen uit het gebedenboek, zogenaamde voorbeden, die betrekking hebben op de overledene, op de mensen, de familie, ook op de aanwezigen... Laat ons bidden, ook voor ons zelf, laat ons bidden...

“Ik ben daarin vrij precies” liet Kensmil me weten. Veel andere *singiman* en leiders die ik heb gezien en gesproken, zijn wat minder nauwgezet en niet zo gericht op de afwisseling met (toegepaste) voorbeden en lezingen, hoewel er in dit eerste gedeelte van de avond bijna altijd wel aandacht is voor bijbellezing.

Afhankelijk van het soort *dede oso*, de wensen en oriëntatie van de rouwende familieleden en de intenties van de genodigde *singiman*, wordt de sfeer na negenen al wat losser. Zeker in het geval van een goede dood en bijvoorbeeld een flink uitgelopen afleggersvereniging die de *dede oso* komt verzorgen of ondersteunen, hoeft het niet lang te duren voordat er (letterlijk) wat beweging in het sterfhuis komt. In dit laatste geval doet regelmatig de *dinari*-subcultuur van zich spreken, wat de rouwende familieleden van de overledene soms met gemengde gevoelens ontvangen en gadeslaan. Nabestaanden kunnen zich door het gedrag van de *dinari* behoorlijk buitengesloten voelen op hun eigen wake. Anderen zien er juist de lol of authenticiteit wel van in en laten zich volledig leiden door alle ingevingen van de *dinari*-experts.

Het kan, al met al, aardige taferelen opleveren. Zo was de *dede oso* voor de echtgenoot van zuster C. nog maar een half uur gaande – we zaten net in een kleine bijbellezing – toen de oren van het rouwgezelschap werden gespitst door naderend gezang: “*Odi, odi, odi, wrokoman!*” (“gegroet, gegroet, gegroet, werkers!”), klonk het herhaaldelijk. Ik herkende de karakteristieke groet, die gebruikelijk is onder ingewijde *dinari*, en vrij snel zagen we een man al zingend het erf van het sterfhuis oplopen, ritmisch bewegend op de maat van zijn zelfgezongen welkomstlied. De aanwezige zusters en broeders rezen in één beweging uit hun stoelen en begroetten de man op een zelfde zingend-dansende wijze. Een voor een werd hij vervolgens door de broeders en zusters welkom geheten met de voor *dinari* en *dragiman* zo kenmerkende *kosì* (kniebuiging).¹ We hadden zojuist kennism gemaakt met de *gran brada* (hoofdbroeder) en

¹ Het woord *kosì* heeft, zoals zoveel Srananwoorden, nogal uiteenlopende betekenissen. De meest gangbare is (het werkwoord) ‘schelden’. *Kosì* heeft daarmee de betekenis van scheldwoord, vloek of krachtterm. In de *dinari*-

kamerbaas van Morgenster, ofwel degene die aan het hoofd staat van een afleggersvereniging: “de vader van de vereniging”, zoals een van de aanwezige zusters hem eerbiedig typeerde. Onder zijn leiding zou de overledene de volgende dag bewassen worden en het afscheid plaatsvinden.

Zuster C., geen onbekende van deze *gran brada*, werd als mede-*dinari* (niet zozeer als kersverse weduwe) opgenomen in het ‘begroetingsritueel’, terwijl overige nabestaanden en aanwezigen geen deel hadden aan de hele gebeurtenis.² De Morgensterdienaren en dienaressen zetten intussen enthousiast wat ‘echte’ *dede oso-singi* in. ‘*Yanda na da kondre, den engel de nyanprei...*’ (‘Aan de overkant is het land, de engelen maken onbezorgd plezier...’) klonk het opgewekt.³ Maar deze geestdriftige poging werd door Alex, leider van de avond, vastberaden in de kiem gesmoord: daar was het nog te vroeg voor. Het gros van de aanwezige *dede oso*-gangers nam het schouwspel, net als ikzelf, enigszins afwachtend waar. Voor de een betekende het een welkome, bijna sensationele vertoning, die met plezier gadeslagen werd. “*Wan moi pisi kulturm*” (‘een mooi stukje cultuur’) fluisterde een opgelaten bezoeker me bijvoorbeeld in (hij was bekend met mijn onderzoekerrol, vandaar misschien deze formulering). “Nu komen die mooie liederen” knipoogde zijn buurvrouw me toe. Voor anderen leek het meer een onbegrijpelijke, zelfs storende interruptie te zijn. Met name een aantal kinderen van de overledene zat er behoorlijk onthand bij. Twee volwassen broers uit de Verenigde Staten waren na lange tijd weer in hun geboorteland, het land van hun ouders, maar maakten op dit moment een behoorlijk ‘verweesde’ indruk. De jongste van de twee zou me dit in ieder geval de volgende dag na de begrafenis nog met een diepe zucht bevestigen: “ik voelde me *èkt* niet... een *stranger*... daar tussen die mensen, die, die gewoon hún ding deden... *èkt*, pfffffffffffffffff... ”.

Na deze kleine, min of meer exclusieve onderbreking, pikte Alex snel de draad op. De broeders en zusters namen weer plaats op hun stoelen rondom de tafel en op instigatie van Alex werd er vervolg gegeven aan het zingen van een serie rustige *dede oso-singi*. De broeders en zusters waren echter wel lekker warmgelopen en leken te popelen om over te gaan op een ander repertoire. Dit laatste is niet alleen kenmerkend voor deze klaargestoomde *dinari*. Na

wereld staat het echter voor “even door de knieën gaan, dat is *kosi* maken... een bewijs van wij zijn, wij hebben iets met elkaar”. Dit gebaar is onderdeel van wat ik al meerdere malen de *dinari*-subcultuur heb genoemd. In het volgende hoofdstuk, wanneer *dinarinroko* (het aflegwerk) aan de orde komt, zal ik hier nog verder op ingaan.

² Het is sowieso niet erg gebruikelijk om bij aankomst op een *dede oso* de rouwenden uitgebreid te groeten. Van condoleren is meestal geen sprake. Nieuwe bezoekers groeten hooguit kort wat bekenden in de buurt waar ze plaatsnemen en ondernemen zelden een speciale gang naar de familie om deelneming te betuigen. De dood wordt op deze wijze niet besproken, net zomin als de overledene bij naam wordt genoemd, zoals ik al eerder vermeldde (zie ook Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 65).

³ Dit bijzonder populaire *dede oso*-lied werd samen met ‘*O pe mi sa go kibr?*’ (‘Waar vind ik behoud/Waar zal ik schuilen’) herhaaldelijk gezongen tijdens de opening van de veelbesproken brug over de Coppenerivier door de toenmalige president (en initiatiefnemer) Jules Wijdenbosch op 30 juni 1999. De rouwliederen bleken zich bijzonder goed te lenen voor alle opwindendheid rond de bouw en opening van de brug, die bijzonder politiek geladen was. De gebeurtenis onderstreept maar weer eens de overlap tussen de religieuze (etnische), particuliere leefwereld enerzijds en het publieke, politieke (nationale) domein anderzijds, waar ik in hoofdstuk 3 over sprak (zie verder het interactieve ‘religieuze nieuws’ van 5 juli 1999 door Joop Vernooij op <http://www.parbo.com>).

een klein uurtje krijgen in het algemeen veel sterfhuisbezoekers, met name de wat meer ‘ervaren’ of notoire *dede oso*-lopers, wel een beetje genoeg van de ‘stichtelijke liederen’ en begint de vraag naar iets anders te klinken. Sommige *singiman* gaan rap in op dit soort verzoeken, hebben weinig op met allerlei voorbeden en laten het zingen van liederen snel over aan de aanwezige rouwvisite (‘wie wil mag inzetten’). De ‘autocraat’ Kensmil bouwt het eerste blok van de *dede oso* echter zorgvuldig op:

Ik laat het eerste deel lopen tot een uur of negen. Tot negen uur is het heel strak. Je zoekt de juiste evenwichten tussen wat je leest en wat je laat zingen. Ja... als bijvoorbeeld gelezen wordt de psalm ‘De Heer is mijn herder’ dan wordt daarna gezongen het lied ‘De Heer is mijn herder’. Als wordt gesproken over de man die een markante persoonlijkheid is geweest... bababababababab... bij de vereniging bababababab... dan zing ik daar, dan lees ik daarop psalm 1: Welzalig de man die niet wandelt in de raad der goddelozen, hij zal zijn als een boom, geplant aan waterbeken... Ok, zo heb je eerst een wisseling van gezangen met teksten, ok... en dan wordt het gedeelte van de lezingen, de voorbeden afgesloten zo omstreeks negen uur en dán gaan we zingen en dan zingen we richting tien uur.

Dit zingen richting tien uur vindt gewoonlijk in elke *dede oso* plaats. Vanaf dit moment participeert en initieert de rouwvisite zelf ook meer. Aanwezigen kunnen bijvoorbeeld kiezen voor een bepaald lied. Iemand als Kensmil houdt niettemin ook hierbij de touwtjes (nog even) stevig in eigen handen:

Tussen negen en tien uur mogen mensen vragen om een lied, niet inzetten, vragen om een lied... Je zegt ‘Charles’ noem je tekst, dan zegt hij de eerste versregels, de eerste regels van het liedvers en dan zet je als leider in. Daarbij kondig ik wel aan voor de mensen, op een gegeven ogenblik zeg ik tegen de mensen, om kwart over negen, waarschijnlijk bent u van huis gegaan met de bedoeling om een lied te zingen wat u graag wil horen [Kensmil zingt]: *Yanda na da kondre, den engel de nyanprei...* Maar dat gaan we nu niet zingen. Dus ja, je moet niet weg gaan, je moet blijven, want die mooie liederen, die échte *dede oso*-liederen, die ze dan van huis uit kennen, die komen later... Maar d’r zijn ook liederen, waar mensen een beetje sfeer van vrolijkheid... liederen als [zingt]: *So wan lobi...* Dat lied zingen we wél voor tien uur, dat is wel een lied waar mensen dan meewiegen, een beetje kunnen bewegen. Dat is geen bezwaar, maar de zogenaamde, in het ordewezen noemt men ze de zogenaamde tamtamliederen, de liederen waar mensen dan rond gaan en dansen enzo, dat is allemaal voor na tien uur.

Hoewel niet elke *singiman* er zo’n strakke regie als Kensmil op na houdt, geeft deze leider wel een goed beeld van het eerste deel van de *dede oso*, waar na een uur of negen de tijd komt van verzoekliederen en de rouwvisite zelf (bepaalde) *singi* mag inzetten. Langzaam wordt daarmee overgeschakeld op de ‘vrolijkere’ liederen, die meestal in het Sranan zijn. Kensmils voorbeeld behoorde tijdens de *dede oso* die ik bezocht heb zeker tot de favorieten en zelf was ik ook nogal dol op dit lied, getiteld ‘*Dresi mi, Yu, o mi datra*’:

Dresi mi, Yu, o mi datra, Yu mi datra dresi mi.
Teki brudu, teki watra, teki ala, wasi mi.
So wan lobi, mi no sabi, pe mi sa go suku feni Hem.
So wan lobi, mi no sabi, pe mi sa go feni Hem.

We da sondari, feti esi, fu yu no mu lasi ten.
Fu yu kisi da moi kondre, disi Jezus wani gi.
So wan lobi, mi no sabi, pe mi sa go suku feni Hem.
So wan lobi, mi no sabi, pe mi sa go feni Hem.

[Genees mij, oh Gij mijn Heer, Gij mijn Heer genees me.
 Neem bloed, neem water, neem alles, was mij.
 Zulk een liefde, ik weet niet waar ik Hem zal zoeken, vinden.
 Zulk een liefde, ik weet niet waar ik Hem zal zoeken, vinden.]

Wij zondaren, strijders, die geen tijd moeten verliezen.
 Opdat je het mooie land kiest, die Jezus je wenst.
 Zulk een liefde, ik weet niet waar ik Hem zal zoeken, vinden.
 Zulk een liefde, ik weet niet waar ik Hem zal zoeken, vinden.]

Tussen negen en tien kan de sfeer op deze manier al wat lossier worden, vooral wanneer er sprake is van een *dede oso* met veel zingende vrienden, een bijzonder aanwezige afleggersvereniging als Alex' Morgenster, kundige *singiman* die wat trawanten hebben meegenomen of een grote familie waarin men de kunst van het zingen verstaat (“*èkte Krioro famiri*”, “echte Creoolse families” zoals het wel eens omschreven werd). Uiteraard dient er wel sprake te zijn van een goede dood. Wanneer het echt gesmeerd loopt, ontstaat er een soort “*medley* van liederen”, zoals een ervaren *singiman* het eens omschreef (en ik zelf ondervonden heb). De voorzangers en bezoekers voelen elkaar dan dusdanig aan: “dat de echte *dede oso*-liederen... die wéét je, je weet hierop gaat dit lied volgen, dat sluit hierop aan”. Ik heb daarentegen ook wel bijeenkomsten bijgewoond waar het (aanvankelijk) niet zo soepel liep en liederen aarzelend, binnensmonds of maar half gezongen werden, omdat mensen niet wisten hoe ze precies in elkaar staken of verder gingen. Ook maakte ik wel mee dat een der aanwezigen een lied inzette dat door niemand anders gekend werd. Zo dacht de vriendin van *lomsu dragiman* Letta goede sier te maken met een nieuw lied op de *dede oso* van *m'ma* Seymonson. Ze had hierover middels wat hoofdbewegingen en kunstig mimespel contact gezocht met een der dragers, met wie ze het lied die middag ingestudeerd had. Deze laatste liet het echter afweten, waardoor ze het lied alleen moest proberen uit te zingen. Het leverde een wat ongemakkelijke stilte op, die overigens vrij snel en handig werd opgevuld door een van de voorzangers van die avond, de kundige Heilig Verbond-broeder Spa.

Soms weet de rouwende familie zelf niet te zingen (of is daar niet voor in de stemming), bestaat er weinig animo en is er eigenlijk maar een handjevol visite dat een impuls kan geven. Een beetje competente *singiman*, zoals Spa hierboven, weet hier wel raad mee en neemt bij haperingen of ongeregelheden het heft direct weer in eigen handen. Sowieso kan de leiding niet geheel worden losgelaten, want er dient ‘naar tien uur toegezongen’ te worden, zoals dat al eerder genoemd werd:

Je zingt naar tien uur toe, dan zakt het een beetje... Je bouwt het dus langzaam op en je bouwt het zo op, dat je een punt bereikt, waardoor je tegen tien uur weer een beetje naar beneden gaat, want om tien uur wordt er gebeden.

Dit betekent dat na een aantal vrolijkere, echte *dede oso-singi* weer wordt overgeschakeld op een rustiger repertoire (‘zakken’), waarop het ‘eerste blok’ kan worden afgesloten met een gebed. Voordat dit punt bereikt is, kan de leider van de *dede oso* nog een persoonlijk woord tot de

nabestaanden richten. Onder foresters is het bijvoorbeeld gebruikelijk dat er tegen tien uur nog een ‘lezing’ wordt gehouden. Vaak betreft dit de ‘Openbaring van Johannes’ (Openbaring, hoofdstuk 21): “En ik zag een nieuwen hemel en een nieuwe aarde...”. Of er wordt over (het verlies van) de overledene gesproken aan de hand van een treffende dagtekst (bijbeltekst voor elke dag), waarbij vervolgens weer een toepasselijk lied wordt gezocht. foresterbroeders kennen hierbij dikwijls een strakke rolverdeling. In sommige gevallen zijn er wel twee of drie mensen die “aan de tafel de leiding hebben”:

Eén persoon leest of vertelt wat over het leven – wat is het leven van een mens? Een ander zijn rol is: jij zoekt toepasselijke liederen. Die persoon gaat een lied zoeken waaruit blijkt hoe vergankelijk het leven is van iemand. Een heel mooi lied is dan [zingt voor]: *Wan broko broko oso, yu lampu Hem du soso. Ja, wi libi suma ala, na libi kondre gi yu, wi no abi vaste presi...* Dus iemand moet liederen zoeken, want je kan niet terwijl je praat liederen zoeken, anders stoort het ook.

Menig *dede oso* doet het voor de sluiting van tien uur zonder zo’n persoonlijke benadering, en volgt min of meer het patroon dat kenmerkend is voor de eerste *sroto* (sluiting) van de avond. Hierbij wordt vaak het ‘vaste lied’ ‘*Opo hemel, opo gron*’ gezongen. De voorzanger van de avond zet tegen tien uur in met de eerste liedregel: *Opo hemel, opo gron!* (Verhef U gij hemelen en aarde!). En wanneer de tweede regel wordt ingezet, *Ala libisuma opo!* (Sta op gij mensenkinderen!), staan alle aanwezigen op en wordt de rest van het lied gezongen:

Opo stari en mun en son! Engel srefi, di na tapu!
Ala wroko fu Hem anu: Preisi wi bun Helpiman.

[Verhef u sterren, maan en zon! Engelen zelf, daarboven!
Alles wat door de hand van de Heer geschapen is: (sta op) om de Verlosser/God te prijzen.]

Het tweede couplet van het lied roept de aanwezigen vervolgens op niet alleen God te prijzen, maar ook welluidend, gepast en zuiver te zingen:

Opo singi, preisi Hem, singi tranga, singi switi!
Gi Hem grani en bigi nen, taki tangi, fa a fiti.
Yongu suma, owruwan: Preisi wi bun Helpiman.

[Hef gezang aan/begin te zingen, prijze Hem, zing krachtig, zing zacht!
Eert Hem en looft Hem, zeg dank, zoals betaam.
Jonge mensen, oude van dagen: Prijze onze goede Verlosser/God.]

Hierna gaat men over tot gebed, dat eindigt in het Onzevader. Ten slotte volgt een laatste lied:

Amen ja! Amen ja! Amen en Halleluja!
Wi ala ati ,wi ala mofo taki.
Gado Jehova grani a tiri ala sani. Halleluja! (5x)

[Amen ja! Amen ja! Amen en Halleluja!
 Onze harten getuigen ervan, onze monden roepen uit:
 Dat God Jehova groot is en dat Hij alles regeert. Halleluja!]

Ook de Nederlandse versie wil wel eens gezongen worden:

Amen ja, Halleluja! Wees hoog geloofd in eeuwigheid!
 Omdat Gij reeds voor mij in 's Vaders huis hebt plaats bereid!
 Welk een troost is dat voor 't hart bij des levens moeit' en smart,
 dat wij eens volmaakt en rein eeuwig bij U zullen zijn!

Sommige *singiman* volstaan met een 'Amen ja! Amen ja! Amen en Halleluja! En herhalen dat een aantal keer. Anderen sluiten direct met het Onzevader af en geven daarna aan dat het pauze is, oftewel tijd voor wat ontspanning voordat het nachtelijk duister daadwerkelijk in zal vallen.

Sroto I

De pauze van tien uur is voor velen een welkome onderbreking, niet in de laatste plaats voor de *singiman* zelf, die soms met een strakke blik op het horloge naar hun eerste *sroto* toezingen. De voorzangers leveren vaak een behoorlijke inspanning en zijn na zo'n twee uur zingen wel aan een hartversterker toe. Sommigen maken daarbij hun reputatie van uitvreter of dronkelap wel erg opzichtig waar. Tegen tien begint de *sopi* te lonken en na het afsluiten, weet een enkeling niet hoe snel hij bij de drank moet komen. Zonder hier nu al teveel aandacht aan te willen schenken, viel het me bij verschillende *dede oso* op dat de gratis en vaak onbepaalde hoeveelheid drank die de *singiman* ter beschikking stond breed uitgemeten werd. Men moedigde elkaar aan om het er flink van te nemen. Toch wil ik de *dede oso* niet typeren als één groot drinkgelag, noch wil ik de *singiman* opzadelen met het stigma zuiplap (zie ook Buschkens 1973: 259).

De regel is dat er vanaf tien uur pas alcohol mag worden geschonken. Sommige *dede oso* hebben voor de gelegenheid een provisorische bar in het leven geroepen. En de leiders van de avond worden vanaf dit moment meestal goed voorzien. Voor het zingende gezelschap wordt soms een aparte tafel geplaatst met daarop een keur aan dranken: *soft*, sodawater, *gindyabiri*, Hanappier (cognac), whisky, Palm en Parbobier. Andere aanwezigen worden tijdens deze pauze in eerste instantie voorzien van koffie, thee en soms *skerati* (cacao). Daarbij worden bijna standaard 'witte puntjes' uitgeserveerd: zachte broodjes met kaas (soms pindakaas of sardientjes). De broodjes en warme dranken worden door familieleden vanaf dienbladen, schalen en uit teilen rondgedeeld, waarbij het eet- en drinkwaar veelal is afgedekt met een witte doek. Dit is eten voor de levenden. De *yorka* en *kabra* kunnen zich eventueel 'bedienen' aan de 'offertafel' die in de schaduw van het sterfhuis of achterop het erf is opgesteld, de *ka-bratafra*.

Het kan gebeuren dat ook andere (traditionele) gerechten al worden opgedist, maar deze horen eigenlijk pas na middernacht genuttigd te worden. Omdat lang niet alle families een

brokodei tot *bam* (*bis am morgen*) ambiëren en de rouwvisite graag weer een beetje tijdig op zien stappen, komt het evenwel voor dat het eten al in deze eerste pauze aan bod komt. Af en toe is er sprake van aarzeling of onwetendheid. De *singiman* fungeren dan niet zelden als vraagbaak. Zo kwam er in de pauze van tien uur een keer een wat verhitte jongedame op Hoefdraad, de leider van de desbetreffende *dede oso*, afstappen: of er al iets moest gebeuren “met die tafel achterop”. Hoefdraad antwoordde dat daar pas om vijf in de morgen naar omgekeken zou moeten worden. Dan pas zouden “die *yorka*’s vertrekken”, legde hij uit. “En wat moeten we met al dat eten, nu?” vervolgde de vrouw, een kleindochter van de overledene. In de keuken heerste een enorme bedrijvigheid en een familielid verderop het erf gaf te kennen dat “die hele handel” nu gelijk maar naar buiten gebracht moest worden, de mensen begonnen trek te krijgen. “Nee, nee”, reageerde Hoefdraad vastbesloten, “*moks’aleisi wi e nyan mindri-neti*” (“*moks’aleisi* [een rijstgerecht] eten we middernacht”). En zo geschiedde.

Verpozing & vermaak

Zoals gezegd dienen de pauzes ter ontspanning en bezinning. Onder het genot van bovengenoemde versnaperingen is de overledene (in eufemistische termen en nooit te zwaarmoedig) onderwerp van gesprek (*cf.* Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 65). Er worden herinneringen opgehaald of men strekt de benen en zoekt een oude bekende in de rouwvisite op. De tien uur-onderbreking kenmerkt zich in het algemeen door een gezellig gekeuvel. Soms lopen de gemoederen wat hoger op, wat regelmatig ingegeven wordt door rumoerige, opgewonden discussies over de politieke situatie en wantoestanden in het land. Vooral bepaalde courtleden zijn hier nogal dol op. Ook de *singiman* kunnen nogal van zich laten horen. Zij hebben vanwege hun deskundige, leidende rol een wat geprivilegieerde positie tijdens de bijeenkomst, waardoor ze zich met een zekere onaanraakbaarheid en luidruchtigheid boven de rest van het rouwgezelschap kunnen stellen of zelfs *butu* (boetes) kunnen afdwingen.⁴ Dit laatste heb ik vooral onderling zien gebeuren en vormt een soort spel waarmee de *singiman* (*dinari* en *dragiman*) wederom hun subculturele identiteit tonen.

Tijdens de eerste pauze in de *dede oso* van *m’ma* Seymonson ontstond een wat pesterige *dyugudyugu* (lawaaiërie opschudding) onder een aantal *lomsu*-draggers die waren komen zingen. Met name Biekman, de eigenwijze benjamin die nog maar pas tot het Heilig Verbond was toe-

⁴ Binnen de doodscultuur van (niet-gekerstende) Marrons geldt dit nog veel sterker. Zo hebben Saramaka *baak-uma* (grafdelvers) gedurende een bepaalde periode zelfs hun eigen wet, die boven die van *lanti* (het dorpsbestuur) staat. Zij hebben hierdoor een enorme handelingsvrijheid zonder het risico gestraft te worden voor hun daden, die binnen de niet-liminaire normale orde onacceptabel zouden zijn. Zo kunnen ze bijvoorbeeld op de rivier korjalen aanhouden en goederen confisqueren. Ze kunnen in het dorp kippen stelen, mensen (vrouwen) lastig vallen en dwingen bezittingen af te staan. Om deze reden en omdat ze speciale krachten zouden bezitten die worden geassocieerd met het dodenrijk, wordt het raadzaam geacht zo min mogelijk met hen in aanraking te komen (zie Scholtens *et al.* 1992: 73-74). Matawai kennen het gebruik ook, ondervond ik... Tijdens het bijwonen van een meerdaagse ceremonie in het kader van de *aitidei* van de overleden Syursie, kwam ik erachter dat de (jonge) mannen die zich bezig hielden met de paal voor het graf van de overledene ‘speciale rechten’ hadden. Om de haverklap en voor mij onbegrijpelijke redenen legden ze elkaar maar vooral buitenstaanders ‘boetes’ op, welke konden bestaan uit kleine geldbedragen, het aanschaffen van een *dyogo* of het opknappen van allerhande klusjes. Ook (vooral?) ik bleef niet gespaard.

getreden, was hier de dupe van. Direct na het sluiten van het ‘eerste blok’ van de avond werd hij door leider Bru en wat medebroeders beticht van een gebrek aan loyaliteit. Biekman had zich tijdens de eerste twee uur van de *dede oso* afgezonderd van de *singiman* door zich aan de rand van het erf op te houden en te drinken met een maat van hem, een niet-drager. Dit kwam de jonge *dragiman* op een boete van tienduizend Surinaamse guldens (een paar euro) te staan. Eigenwijs als hij was, bleef hij zich verzetten tegen de beschuldiging, waardoor zijn geldstraf telkens weer met duizend gulden werd verhoogd. Na een derde verhoging hield Biekman zijn verzet voor gezien en droop stilletjes af.⁵ Na de capitulatie van Biekman werd in Letta, eveneens *lomsu dragiman*, al snel een nieuw slachtoffer gevonden. Hij was net gearriveerd en kreeg direct een boete aangesmeerd wegens ‘te laat komen’. Zijn verweer dat hij van zijn werk (het leger) kwam, werd niet geaccepteerd. Maar Letta liet het er niet bij zitten en zette zijn bezwaar met behulp van wat “*yu m’ma pima*” (“je moeders kut”) en “*yu m’ma panpan*” (idem) extra kracht bij. Een en ander leverde net als het ‘welkomstritueel’ van de Morgenster-*dinari* (“*Odi, odi, odi, wrokoman!*”) uiteenlopende reacties bij de rest van de rouwvisite op. Daar waar de een schande sprak van het grove taalgebruik en de luidruchtige opstelling van de *singiman*, zag de ander vooral ‘speels gedrag’ (*preipreifasi*) dat nu eenmaal ook onderdeel was van een *dede oso*.

Kibrifasi sani (‘geheimzinnige zaken’)

De pauze leent zich soms ook voor “zaken buiten het officiële programma om” oftewel heimelijke zaken: “*wansani di abi fu tan kibri... kibrifasi san?*”. Het duurde even voordat ik de boodschapper van dit alles begreep, maar het bleek dat hij doelde op het zetten van de *kabratafra*, waar families vaak niet al teveel aandacht op vestigen. Na de hint van deze man zag ik tijdens *dede oso* regelmatig familieleden verdwijnen om zich na zo’n minuut of twintig weer onder het gezelschap te begeven. Uren later, tijdens *musudei* (ochtendgloren), bleek dan dat ze zich hadden bekommerd om de offertafel voor de geesten van de overledene en voorouders. Veel rouwende familieleden vestigen, zo schreef ik al eerder, het liefst zo min mogelijk aandacht op de offermaaltijd. De onderbreking van de *dede oso* stelt hen in de gelegenheid om hun ding even in alle rust te doen. Wanneer er binnen de familie geen overeenstemming is over dit soort zaken, wordt het wat ingewikkelder. Tijdens de *dede oso* van Bru’s overleden zus te Para wist een van de broers uit de rouwende familie te vertellen dat er geen *kabratafra* was, omdat zijn zus zaliger dat niet wilde hebben. Ze was lid geweest van de Volle Evangeliegemeente en had uitgesproken ideeën over winti en verwante zaken. Voorouderverering, middels een *kabratafra*, maakte de broer in kwestie me duidelijk, paste niet binnen haar wereldbeeld en religieuze oriëntatie. Haar wens om af te zien van dit gebruik werd geaccepteerd, hoewel dit op

⁵ Het was niet de eerste keer dat hij door zijn dragerbroeders te grazen werd genomen. Ook op *beripe* was hij dikwijls de klos. Ofschoon de hoofddrager van de begraafplaats het niet in zoveel woorden zei, had het er alle schijn van dat het ‘boetespel’ onderdeel was van Biekmans initiatie: “*a musu kisi lespeki ete*” (“hij moet het respect nog verdienen”), was diens formulering. De eigenwijze drager had de boodschap na zijn boete van dertienduizend *golu* overigens wel begrepen. Na de pauze voegde hij zich bij de *singiman* en hij zou zich niet (langdurig) meer van het gezelschap verwijderen.

bepaalde momenten in het rituele proces wel problemen en wrijvingen binnen de familie opleverde, onder meer tijdens de *prati*, die ik in het volgende hoofdstuk nog zal beschrijven. Ook bleek behoefte te zijn aan een reinigingsritueel en een manier om de *yorka* van de overleden zuster, Elisabeth, los te maken van het aards bestaan en de plek waar zij overleden was.

Wijlen Elisabeth en een paar van haar evangelische zusters waren ervan overtuigd dat de ziel direct na overlijden naar de hemel zou afreizen, en verzetten zich daarom tegen allerlei ‘heidense’ scheidingsrituelen. Bru en vier van zijn broers hadden echter weinig fiducia in deze overtuiging. Elisabeths ziekte en vroegtijdige dood (slechte dood) maakte het volgens hen extra noodzakelijk de *yorka* (en eventuele andere kwade geesten) een handje te helpen bij vertrek.

Elisabeths *dede oso* vond plaats in haar ouderlijk huis. In de pauze van tien uur nam Bru me mee naar een huis op steenworp afstand van deze rouwbijeenkomst. Het was het huis waar zijn zus haar ziekbed had gehad en overleden was. We waren in het gezelschap van vier broers van Bru en zijn *kompe* Humphry. Met zijn zevenen traden we het huis binnen. Bru deed het licht aan en ontbrandde een kaars, die hij op het lage tafeltje zette waar wij ons omheen hadden geschaard. Tevens plaatste hij een glas water en legde een opengeslagen bijbel op de tafel neer. De gesloten gordijnen werden geopend, de deur en de ramen wijd opengezet. Na enige tijd zwijgend en rokend daar gezeten te hebben, vroeg Bru ons allen op te staan. Humphry gebod de rokers hun sigaretten uit te maken en pettendragers hun hoofddekse af te zetten. Aan mij werd gevraagd in gebed voor te gaan en een lied te noemen. We baden het Onzevader en zongen daarna ‘*Dresi mi, Yu, o mi datra*’. Daarop volgde nog een aantal andere *dede oso-singi*, waarbij er om de tafel met de kaars, het glas water en de bijbel werd gedanst. Na een afsluitend lied, verlieten we het huis. Buitenshuis liet Bru ons een vinger dopen in het glas water, dat op het tafeltje had gestaan. Hiermee ‘wasten’ we onze handen, gezicht en nek. Op onze terugweg naar de *dede oso*, legde Bru me uit dat deze kleine *konmakandra* (bijeenkomst) nodig was geweest om de *takru winti* (kwade geesten) uit het sterfhuis van zijn zus te verjagen en haar *yorka* te verzoeken om te gaan. “*Te yu dede, yu musu gwe*” (“als je dood bent, moet je gaan”) voegde hij hier nog aan toe, voordat we het erf van het ouderlijk huis weer opstapten.

We herkennen in Bru’s uitspraak het verlangen om de band met de overledene of diens *yorka* te verbreken. De korte ceremonie – het samenzijn had al met al niet langer dan een half uur geduurd – stond zowel in het teken van separatie als reiniging. Elisabeths vroegtijdige ‘slechte’ dood, werd me uitgelegd, verhoogde de kans dat haar *yorka* zou blijven kleven (“*a o tan ankra*”). Bovendien had haar ziek- en sterfbed *takru winti* opgeroepen – misschien was haar overlijden wel het gevolg van deze ‘kwade krachten’ – dus moest de plaats schoongemaakt worden. Later zou nog een *wasi gron* (rituele reiniging van de grond) plaatsvinden, een scheidingsritueel waaraan in hoofdstuk 12 nog meer aandacht besteed zal worden.

Taki noti (zeg niets)...

Bij terugkomst belandden we met de neus in de broodjes en begaven ons onder het rouwgezelschap dat inmiddels op uiterst ontspannen, geanimeerde wijze pauze hield. Enkele *dede oso*-lopers (uit de stad) grepen de gelegenheid aan om op te stappen. Hierbij werd weinig ruchtbaarheid gegeven aan het vertrek. Afscheid (van de rouwende familie) en bedanken is er meestal op geen enkel moment van vertrek bij. De geest van de overledene is namelijk, volgens sommige *kulturusma*, nooit alleen. Mogelijk aanwezige kwade geesten moeten daarom misleid worden en zeker niet geattendeerd worden op het vertrek van een gast. Ze zouden degene die vertrekt kunnen achtervolgen en dat wordt als ongewenst, zelfs gevaarlijk beschouwd. *Taki noti* (zeg niets) en ga gelijk weg (vooral als het al twaalf uur, *yorkayuru*, is geweest) is dan ook het credo (zie ook Bot 1998: 108; Stellema 1998: 64). Hoewel lang niet alle *dede oso*-lopers deze angst daadwerkelijk (zeggen te) hebben, zien we vertrekkenden zelden uitgebreid afscheid nemen, laat staan bedanken. Soms worden personen in de nabijheid nog wel (omzichtig) gedag gezegd, terwijl de rouwende familie min of meer wordt genegeerd. Men zegt bij vertrek bijvoorbeeld dingen als “ik was hier” of “ik was er”. Vroeger zei men ook wel: “Ik ga naar de bakker om een brood te kopen” of iets dergelijks, maar dat ben ik tijdens mijn *dede oso*-bezoek niet tegengekomen. Net zoals Bot (1998: 108) tijdens haar studie in Nederland waarnam, merkte ik dat deze traditie hedentendage regelmatig tot ongemak, consternatie of hilariteit leidt. Niet altijd zijn alle aanwezigen op de hoogte van het gebruik of vinden het simpelweg stom bijgeloof. Sommige gasten kunnen hierdoor voor een dilemma komen te staan. Meestal wordt dan onderling aangegeven wat te doen en klinkt in zo’n geval (uiteindelijk) een schuchter “ik was er” of vertrekken gasten (uit beleefdheid) stilletjes zonder iets te zeggen. De blijvers kwebbelen, discussiëren, eten en drinken intussen onverstoord door.

‘t Is middernacht, en in de hof buigt tot de dood bedroefd: 22.30-24.00 u.

Uiterlijk rond een uur of elf wordt de draad weer opgepikt. Een beetje strenge foresterleider begint eerder, sommigen stipt om half elf. Tijdens speciale *dede oso* in de tempel van Court Humaniteit vangt het tweede gedeelte van de avond op bijzondere wijze aan. Wanneer een lid van De Samaritaan, één van lijkbewassersverenigingen van de forestry, is overleden, vertelde een Past Chief Ranger (ex-voorzitter) me:

Dan beginnen we om half elf, *sharp*, en dan komen ze allemaal van boven, in hun witte gewaden, komen ze zingend naar beneden en het lied waarmee ze naar beneden komen is ‘Zoals ik ben, kom ik onbereid’ en dan gaan ze, staan ze een kwartier, twintig, vijftwintig minuten, gewoon voor die overledene, dat er op die wijze afscheid wordt genomen. En daarna kan die zaal liederen inzetten, wordt ‘t wat losser.

Ook bij een ‘gewone’ *dede oso* is het gebruikelijk dat dit ‘tweede blok’ van de avond een stuk vrijer is. Er is geen of minder sprake van centrale leiding en de aanwezigen die binnen en buiten zitten mogen beurtelings een lied aanheffen (*cf.* Stellema 1998: 63). Ook hier bemerken we

weer verschillen in stijl. Veelal hervatten *singiman* de *dede oso* door eerst zelf wat liederen in te zetten, waarna ze de aanwezigen uitleggen dat het nu hún beurt is. Soms gaat dit nog vergezeld van extra uitleg. Zo hoorde ik een leider eens zeggen: “het is elf uur geweest, de ziel gaat naar de Here Heiland, we mogen nu wat vrolijker zijn en zingen”. Hij gaf aan dat de aanwezigen liederen mochten voordragen en zingen, maar drukte ze op het hart niet in het wilde weg te gaan zingen. Eigenlijk kwam het er op neer dat ze netjes op hun beurt moesten wachten totdat de leider in kwestie op gewichtige toon een hoek uitkoos (“de mensen links...”; “de mensen achter...”) en de mensen aldaar vroeg wat ze wilden zingen. *Singiman* Alex heb ik de aanwezigen wel in twee groepen zien opsplitsen, waarop ze afwisselend hun zangkunsten mochten vertonen. Ook Alex leidde dit gedeelte op eigen wijze in en stimuleerde mensen vooral mee te doen:

Een *dede oso* is een mooie Surinaamse traditie, het is *kulturu*, maar de mensen moeten niet alleen zitten, eten, drinken en toekijken, maar veel zingen, meezingen, voor de familie en voor de overledene, *fu prati a nowtu* [om de nood te delen].

Elke *dede oso*-leider benadrukt hierbij dat enthousiaste zangers op hun beurt moeten wachten, niet door elkaar heen moeten gaan zingen en moeten voorkomen dat het een rommeltje wordt. In de meeste gevallen gaat dit vanzelf goed, is er geen echte leiding meer nodig en ontstaat er eenzelfde *medley*-sfeer, zoals ik die al eerder beschreef. Soms resulteert dit in een behoorlijk competitieve stemming, waarin men elkaar op speelse wijze probeert af te troeven met een nóg passender lied. Heel af en toe kan het voorkomen dat bepaalde personen wel erg hun stempel willen drukken op de avond en anderen daardoor nauwelijks meer de kans krijgen. Dat kan vervolgens *singiman* weer behoorlijk irriteren. Autoritair of ijdel als ze zijn, zien ze niet graag dat een ander de leiding overneemt of de *show* dreigt te gaan stelen. Ik heb het wel eens zien gebeuren dat een leider op zo’n moment subiet ingreep en de onruststoker in kwestie fijntjes uitlegde dat *singj* de bedoeling hebben om de familie troost te geven en niet om te laten horen hoe goed je zelf bent. In de meeste gevallen is zo’n ingreep niet nodig en ontwikkelt de avond zich langzaam in een steeds vrolijker, luidruchtiger en uitbundiger samenzijn. De tijd van echte *dede oso-singj* is, met andere woorden, aangebroken; er wordt gelachen, mensen staan op, gaan bewegen en er kan gedanst worden. In dit laatste geval nemen leidende *dinari* of *dragiman* vaak het voortouw. Onder voortdurend gezang bewegen ze zich buik aan rug tegen de klok in (net als bij een *wintiprei*) rond de centraal opgestelde witgedekte tafel. Vaak worden andere aanwezigen, inclusief familieleden van de overledene, hierdoor geïnspireerd en aangemoedigd mee te doen. Anderen houden zich met gemengde gevoelens, soms geërgerd afzijdig van het oneerbiedige spektakel.

Of er nu gedanst gaat worden of niet, het is hoe dan ook de bedoeling dat een *dede oso* na elven een wat luchtigere wending gaat nemen. “Dan begint dat ding een *swing* te nemen, dan gaat men inderdaad de dansende liederen zingen” vertelde een *singiman* me met lichte twinke-

ling in zijn ogen en zong ter illustratie het populaire, veel gezongen ‘*Yanda na da kondre, den engel de nyanprei*’ :

Yanda na da kondre, den engel de nyanprei wi sa preisi tu da lam. (2x)
Nanga hemel serafin, nanga hemel serafin, nanga hemel serafin,
wi sa preisi tu da lam.

Yanda na da kondre, den engel de nyanprei wi sa preisi tu da lam. (2x)
Nanga hemel serafin, nanga hemel serafin, nanga hemel serafin,
wi sa moksi nanga den!

[Ginds is het land, daar waar de engelen plezier hebben zullen wij ook het lam prijzen.
Met ’t hemels serafijn, met ’t hemels serafijn, met ’t hemels serafijn,
Zullen wij het lam prijzen.

[Ginds is het land, daar waar de engelen plezier hebben zullen wij ook het lam prijzen.
Met ’t hemels serafijn, met ’t hemels serafijn, met ’t hemels serafijn,
Zullen we bij elkaar zijn!]

Deze echte, dansende *dede oso-singi* zijn meestal in het Sranantongo, maar ook het Nederlands-talige ‘Ga je mee? Het was op een dag bij het meer’ behoort (wellicht vanwege het pakkende refrein?) tot de favorieten:

Het was op een dag bij ’t meer. Simon Petrus was druk in de weer!
En hij gooide zijn net in ’t water, maar toen klonk de stem van de Heer:

[Refrein]
Ga je mee? Ga je mee?
Als Jezus je roept: Ga je mee? (4x)
En Jezus, Hij trekt met je mee.

Er stond eens een man langs de kant, van het geld had hij heel veel verstand.
Het was Levi het tolambtenaartje:
Hij zweeg toen de Heer bij hem kwam.

[Refrein]

Zacheus, Hij was niet zo vroom, wel nieuwsgierig en krom in een boom.
En de Heer keek naar boven en zeide:
Ik wil gaan naar het huis waar je woont!

[Refrein]

Ook Saulus, de man met het zwaard, achtervolgde de Heer op zijn paard.
Maar de Heer sloeg hem neer en verweet hem:
Waarom wil je Mij niet verstaan?

[Refrein]

Wie ’t woord van de Heer wil verstaan, laat de deur voor zijn hart opengaan.
Moge ’t vuur van de Heer hem ontsteken
en blij door het leven doen gaan!

[Refrein]

Mocht het voorkomen dat het gezelschap toch wat inzakt, dan zijn er altijd de *singiman* (of verantwoordelijke familieleden of verwanten) die de boel weer aanjagen.

De dede oso als schouwspel: werken aan succes

Een succesvolle *dede oso* kan een fascinerend schouwspel opleveren. De belevingen en meningen over het verloop van de avond kunnen evenwel erg uiteenlopen. Een *dede oso* is een droevig samenzijn, een bloedserieus spel, een oervervelende verplichting, een *fatu* (vermakelijke gebeurtenis) of van alles een beetje. Voor uitlandige familieleden vormt de bijeenkomst regelmatig een wonderlijke (nieuwe) ervaring, die zowel thuis- of *roots*-gevoelens als vervreemding kan oproepen. En ook kleine kinderen vergapen zich niet zelden aan het ritueel.

Ofschoon deze laatsten veruit in de minderheid zijn tijdens een wake (met name in de nachtelijke uren), worden ze niet per definitie (angstvallig) weggehouden van de dood. Gorers (1965: 175) “not before the children”, gaat met andere woorden niet zomaar op voor de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur.⁶ Kinderen worden vooral nauw betrokken bij het afscheid (*prati*) van de overledene op de dag van begraven, maar mogen veelal ook de eerste uren van een *dede oso* nog wat rond Darren. En dat ook deze *pkín-nengre* (kinderen) soms danig beïndrukt kunnen zijn van het gebeuren, staat buiten kijf. Dat verraadden in ieder geval de grote verbaasde ogen en het zichtbare plezier van het kleine jongetje tijdens de rouwbijeenkomst voor *frow* Tuur. Het kereltje, ik schat zo’n zeven jaar, was als kleinkind aanwezig op de *dede oso* van zijn oma en hij was niet weg te slaan bij de *singiman*, die ‘naar twaalf uur toe’ aan het zingen waren. Gebiologeerd nam hij de mannen op en vooral de solo’s leken hem enorm te bekoren. Sommige delen van de *singi* zong hij als vanzelf mee. “*Duman noiti de kba*” (“jong geleerd is oud gedaan”) reageerde een *bigisma* glimlachend op mijn verbaasde blik.

“*Prisiri nanga lafu musu de*” (“plezier en lach moeten er zijn”) hebben we nu al meerdere malen gehoord en in dit tweede gedeelte van de *dede oso* wordt hieraan vaak flink gewerkt. Het welslagen van een *dede oso* hangt er voor een groot deel van af. Het is belangrijk dat de liederen soepel doorgezongen blijven worden, mensen (op dit punt) niet gaan zitten sippen of in huilen uitbarsten en dat de meest directe nabestaanden betrokken zijn. Is dit niet het geval dan kunnen familieleden van de overledene vroeg of laat voor problemen komen te staan. Er vindt dan, aldus bepaalde *singiman*, geen goede scheiding plaats. In de casus van de antropologen Brana-Shute & Brana-Shute (1979: 65) nam dit succes, of eigenlijk het mislukken van de *dede oso*, een belangrijke plaats in:

⁶ Volgens bepaalde informanten was dit een vrij jonge ontwikkeling. Zeker een oudere generatie Creolen, althans een bepaald deel hiervan, is opgegroeid met het ‘doe niet zo vernegerd’ (zie hoofdstuk 2) en werd juist vaak weggehouden van *kulturu sani* en *afkodrei*, waartoe bepaalde doodsrutuelen ook gerekend (kunnen) worden. Zo vertelde een veertigjarige ‘volkscreool’ (zijn eigen classificatie): “Bepaalde dingetjes zijn geheim geworden of waren gehouden voor mij... Ik mocht vroeger nooit naar een *wintiprei* gaan, ja? Als ik klein was, als er iemand overleden was, mocht ik niet naar de begrafenis en dat soort zaken”.

And, in truth, it was not proceeding well. Thon was only partially conscious of the people around him, and Sophie wept anew with each visitor's expression of sympathy. Songs were begun and not completed. Friends cried. Guests shaking their heads over the frequency of drunken driving and traffic accidents in Suriname.⁷

Het voorbeeld geeft aan dat *singiman*, leiders of andere verantwoordelijken niet alles in de hand hebben, maar waar het kan, zullen ze hun uiterste best doen om de avond zo succesvol mogelijk te laten verlopen. Een van de beslissende momenten wordt gevormd door het tijdstip rond middernacht. Vandaar dat ook hier naartoe gewerkt wordt. Op een gegeven moment zien we de voorzangers de leiding weer naar zich toe trekken. Meestal wordt vanaf kwart voor twaalf de *dede oso* opnieuw centraal geleid:

Richting kwart voor twaalf... beginnen we te zeggen van, langzaam weer, weer afbouwen, langzaam afbouwen naar een aantal rustige liederen, dan uitlopen op... 'Het is middernacht'.

De duisternis valt

Ook voor dit tijdstip zijn er speciale liederen. Stellema (1998: 63) maakt melding van het lied '*Suma yere san mi taki wan yuru gengen naki...*' wat ze vertaalt als 'Mensen luister naar mij, de klok heeft één geslagen'. Het is een 'optellied' dat door Stellema als volgt wordt beschreven:

Dan zingt men 'een lied uit de Bijbel' dat verband houdt met een enkeling. Wanneer de klok twee heeft geslagen, zingt met weer een lied uit de Bijbel, waarin nu twee personen centraal staan. Dit gaat zo voort met drie uur, vier uur, vijf uur, zes uur, zeven uur, acht uur, negen uur, tien uur (dan kan men bijvoorbeeld zingen; tien geboden gaf de Heer), elf uur (dan zingt men bijvoorbeeld elf apostelen zijn trouw gebleven). Als er uiteindelijk gezongen wordt dat de klok twaalf slaat, dan is het middernacht.

Ik ben dit lied niet zo vaak tegengekomen en heb het nooit in deze strakke opbouw horen zingen. Veel *singi* die net voor middernacht worden gezongen, hebben wel een bijbels thema en stellen zaken als lijden (van Jezus in Getsemane), strijd, eenzaamheid en duisternis centraal. En elke *singiman* of leider zorgt er in ieder geval voor dat de stemming middels het zingen van rustige liederen weer wat ingetogener en serene wordt, opdat de aanwezigen tot bezinning kunnen komen.

Iets voor twaalfen wordt het lied 't Is middernacht' ingezet (zodat als er een klok is, deze midden in het lied twaalf uur slaat). Idealiter komt alle aanwezige familie van de overledene rond de tafel bij de *singiman* staan. Ze houden elkaars handen vast, omarmen elkaar of leggen de hand op elkaars schouder. De overige rouwvisite is ook opgestaan. Wanneer men het lied

⁷ De overledene uit de casus, de jonge Christina, was aangereden door een auto – "killing her instantly". Haar dood werd beschouwd als een slechte dood: "[...] this death was tragic and not normal. Christina had died too violently and too young, while her relationship with Thon had been very happy and their future together, complete with new house, solid financial investments and stable jobs, was very promising" (Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 63, 66). Deze slechte dood wordt analytisch verbonden aan het moeizaam verlopen van bepaalde rituele praktijken, zoals de *dede oso*, en de noodzaak van extra rituele inspanningen om zaken wél voor elkaar te krijgen, teneinde de ongewenste doch noodzakelijke scheiding tussen overledene en nabestaanden, vooral haar partner Thon, te bewerkstelligen.

aanheft (of na de eerste liedregel) worden alle lichten in en om het sterfhuis gedoofd, met uitzondering van de brandende kaars op de tafel (deze wordt later uitgeblazen). De duisternis is letterlijk ingevallen en men zingt:

't Is middernacht, en in de hof buigt tot de dood bedroefd,
in 't stof de levensvorst; in zijn gebèen doorworstelt Hij zijn strijd alleen.

't Is middernacht, maar hoe Hij lijdt, zijn jong'ren slapen bij die strijd,
en derven, afgemat in rouw, de aanblik op des Meesters trouw.

't Is middernacht, maar Jezus waakt, en 't zielelijden, dat Hij smaakt
bant uit zijn hart de bede niet: "Mijn Vader, dat uw wil geschied!"

't Is middernacht, en 't Vaderhart verstaat en sterkt de Man van smart,
die 't enig lijden, dat Hij torst, ten eind doorschrijdt als levensvorst.

Het lied heeft voor velen een indringende symbolische of emotionele betekenis. "Twaalf uur is een belangrijk tijdstip en dat lied is een belangrijk lied" vertelde een kundig *singiman*, een forester, me eens onomwonden. "Omdat er dan een moment van duisternis is of omdat er een nieuwe dag aanbreekt?" vroeg ik hem. "Nou, alletwee is het", vervolgde hij:

Dus eigenlijk... die duisternis, dus het uitdoen van het licht heeft te maken met de beginwoorden: het is middernacht. Dus dan moet het donker zijn, maar het heeft een symbolische betekenis en daarom moet de bidder, die moet als hij dan... als hij zijn vak verstaat, dan moet hij daar op wijzen, dat het symbool is dat we uit de duisternis van de oude dag en het leven dat genomen is van die overledene... nu weer in het licht zijn van de nieuwe dag, de herrijzenis waarin de overledene gelooft heeft en wij ook geloven. Een symbolische handeling van zingen van dat lied van de duisternis, de overwinning... want het licht is dan weer aangekomen en dan is het ook symbool dat het ook voor die overledene, nu het licht uit zijn of haar ogen is genomen, dat het nieuwe licht gaat hem tegemoet... dat zij dat licht mag tegemoet zien en daarom gaan de lichten weer aangaan.

Meestal worden alleen de eerste twee coupletten van het lied gezongen (het eerste couplet op vrij luide toon, het tweede op een zachtere, ingetogen wijze), waarna men verder gaat met heel zacht neuriën. Onder het neuriën spreekt een der aanwezigen, "de bidder", bijvoorbeeld een nog aanwezige dominee (zelden), een *singiman* of familielid, een vrij gebed uit, dat overloopt in '*Wi Tata na hemel*' oftewel het Onzevader in het Sranantongo.

Vreedzaam vertrek, emotionele reacties

Het vrije gebed, dat nog in het donker en eveneens vaak in het Sranantongo wordt uitgesproken, heeft een persoonlijk karakter en gaat meestal in op het leven en sterven van de overledene. "De bidder" in kwestie benadrukt soms ook het vertrek en de nieuwe bestemming van de betreurde overledene ("zijn zalige reis naar Gods rijk") en altijd worden de nabestaanden veel kracht (Gods) en sterkte toegewenst. Vaak wordt er ook gebeden voor familieleden (kleinkinderen) in Nederland of elders die niet aanwezig kunnen zijn. In het geval van een goede dood wordt de hoge leeftijd van de overledene geprezen. Sommige leiders kunnen, tot ergernis van toehoorders, in hun gebed wel érg uitweiden en komen bijvoorbeeld van het

smartelijk sterven van de overledene via een aantal creatieve associaties bij 's lands beroerde politiek-economische situatie uit. Anderen hebben eveneens een lang hemd aan, maar blijven in hun gebed iets meer bij de leest.

Lomsu-broeder Spa ging tijdens de *dede oso* voor *m'ma* Seymonson bijvoorbeeld in op het zojuist gezongen lied en liet, zoals het volgens de hierboven geciteerde foresterleider ook be- taamt, de aanwezigen weten dat nu écht de laatste dag was aangebroken dat de overledene, “*un bun mama*”, nog in hun midden zou zijn. Nee, het was reeds middernacht geweest, ver- volgde hij, en de overledene had haar laatste dag al achter de rug. Nu was de dag aangebroken dat ze begraven zou worden en dat de familie voorgoed afscheid van haar zou moeten nemen en haar echt moest laten gaan. Spa benadrukte de saamhorigheid die er nu, juist nu, moest zijn tussen de familieleden: mama moest in vrede kunnen vertrekken. Het was geen tijd voor *bryya* (wanorde, puinhoop) en ruzie (“*no suku trobi!*”, “zoek geen ruzie!”), eindigde hij zijn ver- haal, maar voor eenheid en steun.⁸ Een van de dochters, die tijdens het zingen van “t Is mid- dernacht’ in een klaaglijk huilen was uitgebarsten, volgde Spa opletend en leek door zijn zal- vende woorden wat tot rust te komen; haar onbedaarlijk jammeren verstomde in zacht gesnik.

Het middernachtelijk tijdstip en bijbehorend lied is vaak een behoorlijk emotionele ge- beurtenis. Bovenstaande reactie van de dochter van wijlen *m'ma* Seymonson was, troostten de haar omringende *singiman*, verre van uitzonderlijk. Het is letterlijk een donker moment voor de aanwezigen want “het zegt”, in de woorden van een *dede oso*-bezoeker, “dat het leven is uitgedoofd... is gedoofd bij die persoon [de overledene]”. Tijdens het zingen van het speciale middernachtlied barsten familieleden dan ook regelmatig in tranen uit, wordt de overledene luidruchtig beklagd of zinkt men in diepe overpeinzing, een machteloze of juist berustende stilte. Tegelijkertijd wordt de onderlinge solidariteit en harmonie gevoed (en beproefd), daar de familieleden worden aangemoedigd elkaar vasthoudend en omhelzend bij te staan. Wan- neer het iemand te veel wordt, is er direct iemand nabij om ondersteuning (letterlijk) en troost te bieden.

Na het lied en het Surinaamse Onzevader worden de lichten, zoals bovenstaande fores- terinformant al aankondigde, weer aangedaan. Als de *dede oso* op dit tijdstip wordt beëindigd, blijven de familieleden rond de tafel staan, waarbij ze elkaar ondersteunen of hun armen uit- strekken en de handen met de palm naar beneden vlak boven de tafel (boven de kaars) hou-

⁸ Spijtig genoeg ontstond er later die nacht alsnog ruzie tussen enkele familieleden over de boedel. De ruziema- kers werden van het erf verwijderd, maar zetten op straat hun geschil onder luid geschreeuw, verwijten, een paar rake klappen en dronkemans vervloekingen voort. Een deel van de familie distantieerde zich er volledig van, een ander deel begon zich ermee te bemoeien. De *trobi* (ruzie) stond in schril contrast met Spa's mooie woorden, die hij even daarvoor nog had uitgesproken. Iedereen leek zich dat, wat beschaamd, te realiseren, maar niemand sprak zijn of haar gedachten hierover uit. Intussen drongen de feestelijke *kaseko*- en *kamina*-klanken afkomstig van een naburige *feryar'oso* (verjaardagsfeest) hinderlijk op de voorgrond door de pijnlijke stilte die was gevallen. De hele avond had de verjaarsmuziek zich al vermengd met de *dede oso singi* en had niemand er echt veel acht op geslagen. Op het moment van de ruzie echter drong ook dit contrast zich wrang op. Het trieste sterven van een moeder enerzijds en het feestelijke verjaren van een buurgenoet anderzijds – de openlijke viering van dood en leven in één straat - werd een der kinderen teveel. Hij barstte in een hevig snikken uit. Alle gebeurtenissen teza- men leverden een wat surreële situatie op, waar niemand op dat moment echt raad mee leek te weten.

den. Soms is er nogmaals een kort gebed, gevolgd door een “in Jezus naam, ja amen”, waarna de familieleden het gezicht (en nek) met wat water uit het glas ‘wassen’ en de handen boven de tafel afschudden of wrijven. Dan wordt de kaars uitgeblazen, wat wederom als teken beschouwd kan worden dat het leven gedoofd is en het daadwerkelijke afscheid nabij is – de kaars vertegenwoordigt immers (voor bepaalde rouwenden) de geest van de overledene (Stellema 1998: 64). Voor sommige nabestaanden kan het nogmaals een gelegenheid vormen om in hartverscheurend huilen los te barsten, zoals de moeder van Nolly zaliger. De hele avond had de oude vrouw ogenschijnlijk rustig op haar stoel schuin achter de *singiman* gezeten. Haar positie en gemoedstoestand veranderden pas op het moment dat de kaars werd gedoofd. Haar uitbarsting werd door de haar omringende familieleden en *singiman* begripvol, doch enigszins nuchter ontvangen – alsof ze er op hadden zitten wachten. De vrouw kreeg een arm om haar heen, een hand op haar schouder en wat troostrijke woorden, waarna ze weer op haar stoel werd gezet, alwaar ze nog minutenlang heeft zitten treuren. Daarna werd ze rustiger en zag ik haar, nog lichtelijk aangeslagen, onderuitgezakt in haar stoel de verrichtingen van de *singiman* waarnemen. Deze stonden inmiddels ontspannen aan de straatkant het verloop van de *dede oso* te evalueren.

De meeste *singiman* werken of zingen naar dit soort emotionele hoogtepunten toe. Morgenster-*dinari* Alex streeft er zelfs naar tegen middernacht de meest directe nabestaanden in hoge staat van vervoering en smart te brengen én hen de kans te geven deze gevoelens te uiten (*bari puru*). Ook Jubileum Fonds-voorman Hoefdraad, en de *lomsu*-broeders Bru, Spa en Plein bleken, net als veel foresterleiders, bedreven zangers en sprekers te zijn en wisten rond het nachtelijk uur met zijn boodschap van onafwendbaar vertrek, afscheid en onderlinge solidariteit regelmatig familieleden in tranen of ‘erger’ te krijgen. In de ‘nabesprekingen’ door deze *singiman* bleek dit een zeer gewaardeerde vaardigheid of kwaliteit te zijn, waar ze elkaar vaak met de nodige onderlinge complimenten, pesterijtjes of ongezouten kritieken op konden beoordelen. Het wordt, in het algemeen, als een goed teken, zelfs een kunst beschouwd wanneer een leider door zijn zang, gebed en *acte de presence* de directe nabestaanden emotioneel heeft weten te betrekken of te raken, en de familie hierdoor een zeker bewustzijn van saamhorigheid heeft laten bereiken. Dán is volgens veel *dede oso*-experts een rouwbijeenkomst pas echt geslaagd. Alex had er daarom ook flink de pé aan dat hij tijdens ‘zijn’ middernachtritueel de eerder genoemde broers uit de Verenigde Staten niet echt meekreeg. Zelfs tijdens de sluiting van twaalf uur, terwijl een geroerde zuster C. met twee andere kinderen in stevige omarming “t Is middernacht’ stond mee te wiegen, hielden deze twee jongemannen zich onwennig, zichtbaar gegeneerd, op de achtergrond. Tot en met de begrafenis de volgende dag heeft Alex zich niettemin ingespannen om de twee buitenstaanders te betrekken, hetgeen uiteindelijk tot aller tevredenheid toch nog redelijk gelukt is.

De volgende dag is precies datgene waar de *dede oso*-aanwezigen zich na de *sroto* van middernacht mee bezig houden. Als de *dede oso* is afgesloten, maken bezoekers zich op voor vertrek –

er moet morgenochtend weer gewerkt worden – en richten de familieleden zich op het naderende afscheid en de begrafenis van de komende dag. In het geval van een *brokodei* breekt er nu een tweede, behoorlijk langdurige pauze aan. Daarna zullen *singiman*, familieleden en achtergebleven rouwvisite toezingen naar de nieuwe dag (een nieuw begin): *musudei*.

Sroto II

Eérst dient er nu, ongeacht het vervolg van de nacht (stoppen of doorgaan), gegeten te worden. “Mensen zijn nogal op eten verzot in dit landje” verzekerde een informant me eens op lachende, doch bloedserieuze toon. En dat heb ik gemerkt. Niet alleen tijdens (nationale) feestdagen, evangelisatiecampagnes, verjaringen of *wintiprei*, maar ook tijdens *dede oso* dient er ernstig rekening gehouden te worden met de inwendige mens. Afhankelijk van oriëntatie of intentie en beschikbare middelen, kan een *dede oso*-bezoeker vergast worden op een eenvoudig maal of een keur aan (traditionele) gerechten en versnaperingen. De kwaliteit en kwantiteit van het eten en drinken hangen daarbij samen met gewoonte of goesting – mensen zijn inderdaad nogal verzot op eten – maar ook met zaken als respect voor de overledene, een zekere *show-off* en een soort bewijsdrang (de *dede oso* moet zo traditioneel mogelijk zijn). In bepaalde gevallen ondervond ik dat Veblens *conspicuous consumption* nog uitermate toepasbaar is. De *dede oso* die ik bij Marrons bezocht, verschilden wat dit betreft overigens nogal van Creoolse rouwbijeenkomsten. In het eerste geval werd naast de eerder genoemde koffie, thee, drank en broodjes nauwelijks iets of niets anders geserveerd. Het gros van de Creoolse *dede oso* daarentegen trakteerde op een overvloed aan eten en drinken.

Fosten nyan & ander lekkers

De alombekende *moks'aleisi* (gemengde rijst met ingrediënten als bakkeljauw, kip, kokos, ui, tomaat of bonen) en de reeds vermelde *anitriberi* vormen meestal standaardonderdeel van het *dede oso*-eten. Vooral de *anitriberi* wordt gerekend tot de traditionele gerechten of “het echte eten”, zoals men het ook wel noemt, en mag derhalve niet ontbreken op een echte *dede oso*. Dit geldt ook voor andere etenswaren uit de oude tijd, zogenaamde *fosten nyan* of *owruten nyan*, zoals *bron karu* (gebrande maïskolf), *buskutu* (‘broodbeschuit’), *sukretyi* (pindakoekjes) en *asogri* (geroosterde, met suiker gemalen maïs). Met name deze laatste twee versnaperingen worden nog regelmatig meegegeven aan vertrekkende *dede oso*-bezoekers, of in plaats hiervan ook wel de minder ‘traditionele’ *switi kuku* (zoete koek), zoals *boyo* (cake van cassave en kokosnoot) of *keksi* (cake met in rum geweekte krenten en rozijnen). Verder worden ook andere gerechten uit de slaventijd, *sraffen nyan*, geserveerd op een ‘echte’ *dede oso*, te weten het zeer geliefde *ber'heri* (gerecht van gekookte aardvruchten, banaan en zoute vis) en soms *kwak* (gerecht van geroosterde cassavekorrels) of *kasaba brede* (cassavebrood). Typisch Creoolse gerechten als BBR (bruine bonen met rijst), rijst-kip of rijst-*pom* (ovengerecht van kip en tajerwortel) ontbreken vaak ook niet en steeds vaker worden ook de populaire *bami* (Javaans noedelgerecht),

tjauw min (Chinees miegerecht) of *roti* (Hindostaanse hartige pannenkoek) gegeten tijdens het nachtelijk samenzijn.

Ook dit eten wordt vaak onder een doek uitgeserveerd en vindt onder de aanwezigen grote aftrek. Sterker nog, de verrichtingen in de keuken worden na de middernacht-*sroto* vaak nauwlettend in de gaten gehouden en echte smulpapen of hongerigen (de *dede oso alata*) onder de rouwenden schromen niet om voor een tweede portie te gaan. Het is ook niet ongewoon om wat eten mee naar huis te nemen. Zeker bepaalde vrouwelijke *dinari* hebben in hun grote tassen vaak standaard *tupperware*-achtige doosjes om wat lekkers in mee te nemen of te bewaren voor later en families anticiperen niet zelden op deze behoefte door plastic bakjes of folie te leveren om eten in te verpakken.

Teloorgang van de brokodei?

Met of na dit eten vertrekken vervolgens aardig wat *dede oso*-gangers met een “ik was er!” richting huis. Anderen blijven nog wat hangen, “beetje nababbelen, borrelen... om dan later weer te zingen” zoals een oudere informant het omschreef. “Maaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaar” haastte hij zich te zeggen “het is een beetje uit gebruik geraakt... meestal hoor je veel van die aankondigingen op de radio... *dede oso* van acht tot twaalf... Twaalf uur, middernacht en dan is het afgelopen”. In voorgaande hoofdstukken gaf ik al aan dat nabestaanden, om verschillende redenen, besluiten om de rouwbijeenkomst na middernacht af te sluiten (*singineti*) in plaats van door te gaan tot in de vroege uurtjes, zoals de ‘gebruikelijke’ *brokodei* voorschrijft. Sommige informanten vonden dat een prima ontwikkeling: het bespaart op de kosten, levert nog wat extra uren slaap op, biedt gelegenheid om mogelijke notoire *dede oso*-bezoekers te weren en voorkomt bepaalde associaties met geestenverering of identificatie met volkscreolen uit de lagere klasse. Anderen spraken juist met enige spijt over deze verschuiving:

Het is de laatste jaren verschoven naar twaalf uur. *Sari, no?* [Jammer, hè?] De oude echte Creoolse mensen, die bleven tot ‘s morgens, tot vijf uur, zes uur. Er werden dan weer liederen gezongen tussen vier en vijf en dan kregen de mensen meestal nog koffie en thee en dán gingen ze naar huis...

Naast de al eerder genoemde redenen voor deze verschuiving of compressie van de hedendaagse *singineti*, kwamen verschillende informanten ook nog met een andere, opmerkelijke verklaring, namelijk de avondklok die na de staatsgreep/revolutie van 25 februari 1980 door toenmalig bevelhebber Bouterse en de zijnen was ingesteld om de orde in het land te handhaven (zie *e.g.* Hoogbergen & Kruijt 2005). Zo herinnerde een van mijn sleutelinformanten, Harry Kensmil:

In de militaire tijd... na 25 februari 1980... hadden we veel... eerst mochten we geen *dede oso* houden, maar later werd, vrij gauw werd het toegestaan. Alleen er was avondklok... Eerst was er noodtoestand, dus samenscholing... je mocht niet bij elkaar komen. Dat was vrij gauw, ik denk na een week werd zeker voor de *dede oso* weer toestemming gegeven, dat mocht. Maar avondklok was op een gegeven ogenblik... eerst hadden we avondklok vanaf acht uur ‘s avonds... later was avondklok vanaf twaalf uur...

Volgens sommige informanten is hierdoor een beetje de klad gekomen in de *brokodei*-traditie, informanten Henk Illes en Andres Denz hierover:

Ik denk dat die... tijd van de avondklok en problemen weet je wel... de mensen niet meer tot de vroege ochtend door konden trekken... zo'n *dede oso*. Normaal zat je tot zonsopkomst... dus half zes in de ochtend. [Vriend Andres Denz:] Dat is die *brokodei*... [Illes wederom:] De laatste tijd... Het is moeilijk... Het is een beetje uit gebruik geraakt, laat me het zo zeggen... er is nooit meer eerherstel [geweest] daarna... de mensen hebben het natuurlijk ook moeilijk hadden met vervoer... als het openbaar vervoer tot twaalf uur maar misschien beschikbaar is... je moest vroeger, in die tijd moest je eigen vervoer hebben of een taxi pakken... wat voor de meeste mensen niet betaalbaar was, was het tegen twaalf uur en dan ging het heenkomen toch. En als te weinig mensen overbleven om die avond nog te kunnen vullen... Ik heb het pas laatst meegemaakt, zo tegen twaalf uur, tien over twaalf, dat tachtig procent van de mensen weg waren... je hebt een handjevol over en daarna... als er mensen kunnen zingen die willen zingen, dan kan je het nog doen, maar als je met twee of drie man overblijft, dan haal je het niet hoor...

Harry Kensmil gaf evenwel aan dat de avondklok niet altijd een belemmering betekende, integendeel:

Wat we wel eens deden bij een *dede oso*... we gingen zo enthousiast zingen dat de mensen vergaten weg te gaan en dan konden ze niet meer weg [vanwege de avondklok], dan moesten ze blijven tot vijf uur!

Met name oudere Creolen, *bigisma*, konden met een zekere weemoed over deze *brokodei* praten: “dat is de echte, de *èkte dede oso*... ja, *baya*. Natuurlijk, als men moet gaan werken, dat je daar rekening mee houdt... *ma tok*, die echte... is tot *mus'dei*”. We hebben hier niet alleen met nostalgie te maken en volgens sommige informanten is het zelfs noodzakelijk om tot *musudei* door te gaan (Blankie):

We moeten écht tot de ochtend, tot het licht, mensen moeten niet in de duisternis weggaan. Tot het weer licht is, is dat je met het licht van de dag naar huis kan gaan... de mensen blijven na twaalf... eten, drinken, *prisiri*... om twee uur gaan mensen echt een beetje *dyonko*, knikkebollen, en dan om vier uur weer vol zingen, voor zover d'r mensen zijn. Tot dan het laatste moment, dat is dan zingen van *musudei*, *musudei*... *dungru neti de gve!*

Met *musudei* (en eventueel het ‘afbreken’ van de *kabratafra*) wordt bovendien, volgens ingewijden en ervaringsdeskundigen, méér nog dan tijdens het middernachtritueel een duidelijke overgang gemaakt (van nacht naar dag), wat de overledene of zijn of haar *yorka* aanspoort tot het loslaten van het aardse bestaan en de nabestaanden voorbereidt op het (volgende) rituele afscheid, dat een paar uur later zal plaatsvinden in het mortuarium.⁹ De periode tussen middernacht en ochtendkrieken wordt daarbij, zeker in het geval van een goede dood, aangegrepen om plezier te hebben en elkaar – nabestaanden en levende-doden – te vermaken. Ook hier geldt weer: hoe geslaagder dit gedeelte van de rouwbijeenkomst, hoe groter de kans op tevreden *yorka* en *kabra*, en daarmee op een geslaagde aanzet tot een soepele separatie en

⁹ Ook Stephen (2002b: 19-20) geeft dit aan, vooral als hij het over het einde van de *brokodei* heeft: “Het einde van de ceremonie, om vijf uur 's ochtends, is zeer emotioneel van karakter. Dit tijdstip wordt gezien als de overgang tussen nacht en dag. Voor de overledene betekent dit, dat op dat moment de laatste dag van zijn verblijf op aarde begint. Voor de familie van haar kant is het de laatste kans om afscheid te nemen van de overledene”.

minder risico op (blijvende) spirituele dreiging door plakkende en rondzwerende geesten. Met name de ingehuurd *singiman* of gedreven familieleden doen dan ook flink hun best om van dit laatste, nog lange gedeelte een succes te maken. Dat is niet altijd eenvoudig, want na het ritueel van twaalf uur en het (vele) eten en drinken kan het sterfhuis behoorlijk ingekakt zijn.

Musudei! Musudei! Dungru neti de gwe: 01.00-05.00 u.

Tussen een en twee uur in de nacht wordt de draad door een soms aanzienlijk geslonken gezelschap weer opgepikt. De bijeenkomst komt weer langzaam op gang. *Singiman* of familieleden zetten liederen in, maar zeker als er geen of weinig sprake is van ‘centrale leiding’ kan de stemming aanvankelijk wat lauw zijn. Sommige mensen gaan even liggen of trekken zich terug om wat te slapen, anderen doezelen in hun jardinstoel een beetje weg (*dyonko*) om zich plotse-ling weer op te richten en enthousiast mee te zingen. Soms zijn mensen ineens weer zo wakker dat ze met frisse, luide stem een lied inzetten en uitdagend de competitie met andere zangers aangaan. Nog aanwezige kinderen vallen in slaap of worden juist wakker, kruipen rond en worden op schoot genomen. Thee, koffie en broodjes worden, naarmate de nacht vordert, dikwijls voor een tweede maal uitgedeeld en er wordt soms gestaag alcohol doorgedronken (hoewel men het meestal, een enkeling uitgezonderd, niet willens en wetens op een zuipen zet). Sommige *bigisma*, zoals Wanda Denz, hebben kritiek op het vermeende sterk consumptieve karakter van de hedendaagse *brokodei*. “Vroeger” (was alles anders...), blikte ze wat nostalgisch terug:

Dan had je af en toe dat iemand een flesje cognac had, maar het is niet als nu, als een verjaar-*oso*. Nee, dan had je een beetje cognac in een fles, iedereen kreeg een drupje, ze zeiden altijd: *dat wi waran ati*, houdt je warm. Dat dronken we, we hadden weinig nodig hoor, en dan begonnen we weer... *singi... tori...*

Tori praten, prisiri & dubbelzinnigheden

Na verloop van tijd leeft het gezelschap weer op. De lucht vult zich met geanimeerde gesprekken en men grijpt de gelegenheid aan om met een anekdote op de proppen te komen, verhalen te vertellen, moppen te tappen of een raadsel op te geven (*laitori*). In literatuur wordt wel vermeld dat tijdens de *dede oso* ook veelvuldig *anansitori*, de fabels over de spin Anansi waar ik al eerder over verhaalde in de proloog en hoofdstuk 3, worden verteld. Dit gebruik is echter onder de zogenoemde stadscreolen van Paramaribo grotendeels verdwenen. Veel (jongere) mensen weten de verhalen niet meer te vertellen en bovendien worden deze *tori*, als ze nog verteld worden, eerder tijdens de nog volgende *aitidei* en *siksiviki* verteld (zie e.g. Stephen 2002b: 27; Stellema 1998: 64; Tjon A Ten 1998: 27; Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 66, 75; Helman 1977: 87). Ik zal er daarom pas later in hoofdstuk 12 aandacht aan besteden. De verhalen die een *brokodei* opsieren zijn eerder onder de noemer van *ondrofenitori* (ondervinding-verhalen, zedenvertellingen) te scharen en hebben veelal een anekdotisch karakter. Vaak gaan

dit soort verhalen in op de persoon van de overledene en wat de verteller met deze heeft meegemaakt (“toen we eens waren gaan hengelen...”). Soms, als bepaalde *bigisma* of *kulturusma* aan het woord zijn, willen dit soort vertellingen ook wel een ‘wijze les’ bevatten. Verder wordt er vaak flink gepest, gegrapt en gegrold in de nachtelijke uurtjes van een *brokodei*. Het gaat er soms flink ‘grof’ aan toe en de dubbelzinnigheden (*double entendres*) kunnen elkaar in een behoorlijk tempo afwisselen (zie ook Herskovits & Herskovits 1936: 138; Helman 1977: 87). De sfeer wordt, na de serene, serieuze middernachtceremonie, al met al weer een stuk luchtiger, vrolijker en geanimeerder, wat ook de bedoeling is. Bepaalde *singiman* hameren er bij de aanwezigheid op om ook hierin te participeren.

Aanjager Alex is een voorbeeld van een *singiman* die ook de periode tussen middernacht en morgenstond enige structuur wil geven en vooral van betekenis wil voorzien voor de nabestaanden. In plaats van de *brokodei* min of meer vanzelf zijn vervolg te laten vinden, roept hij mensen tegen een uur of een weer op liederen voor te stellen en mee te zingen. Wederom betreft het hier weer de echte, dansende *dede oso-singi*, waarbij de inhoud veelal een behoorlijk duidelijke strekking of boodschap heeft, zoals het veelgezongen ‘*A kaba, a kaba*’ (‘Het is voorbij/klaar, het is voorbij/klaar’):

Yere now da sten fu lobi, te na bergi Golgotha
Sten di meke klipstoon pliti
Yere, yere now da sten fa a de singi

[Refrein]

A kaba, a kaba, a kaba (2x)
A kaba, a kaba, te na bergi Golgotha

Ma Pilatus aksi taki: san mi du nanga Hem
Me den heiden piki taki: kroisi, kroisi a mus’ go

[Refrein]

[Hoor nu de stem van liefde, totaan de berg Golgotha
De stem die steenrotsen doet splijten
Hoor, hoor nu de stem hoe hij zingt

Het is voorbij/klaar, Het is voorbij/klaar, Het is voorbij/klaar
Het is voorbij/klaar, Het is voorbij/klaar, totaan de berg Golgotha

Pilates vroeg: wat doe ik met Hem?
En de heidenen antwoorden daarop: aan het kruis, aan het kruis moet hij gaan.]

Onder het zingen van het refrein willen (vooral bepaalde) *dinari* zich met graagte uit hun stoelen hijsen en zwaaiend met zakdoeken en *pangi* wat danspassen rond de tafel maken. Tijdens de *brokodei* voor de echtgenoot van zuster C. stonden op een gegeven moment alle *dinari* dansend rond de tafel, waarbij ook andere aanwezigen en zuster C. zelf aardig loskwamen. Ook op dit soort momenten heeft Alex vaak een redelijk leidende positie. Sowieso neemt hij na middernacht naast de rol van voorzanger en leider ook die van animator in en probeert hij op

andere manieren de bijeenkomst wat *jeu* te geven en de aanwezigen te amuseren. Zo participeerde hij veelvuldig in de grappenmakerij die tussen het zingen van de liederen door plaatsvond. De weduwe werd hierbij niet ontzien en was zelfs regelmatig onderwerp van het gegrol. Met name Alex nam daarbij geen blad voor de mond. Met de nodige kwinkslagen informeerde hij naar zuster C.'s seksleven met haar echtgenoot zaliger, deed suggestieve voorstellen en raakte erg gedreven in het maken van gevatte, dubbelzinnige opmerkingen in de seksuele sfeer. De weduwe zelf leek het zich geamuseerd te laten welgevallen, haar kinderen participeren echter niet of nauwelijks in de woordspellen en potsenmakerij van de *dinari*. Veel leek langs hen heen te gaan en met name de twee eerder genoemde zonen van overzee wisten zich soms weinig raad met de voor hen hier en daar gênante vertoning. Vooral toen men weer gestopt was met zingen, werd het een der zonen hoorbaar teveel.

Alex had voor een laatste keer een pauze ingelast. Het was een uur of half drie en er werd *keksi* en *sukretyi* onder de aanwezigen uitgedeeld. Een aantal mensen stapte op en de blijvers zetten geanimeerd hun gesprekken voort. Anekdoten door vrienden van de hengilvereniging, de overledene was een verwoed hengelaar *ukuman* (visser, hengelaar), leken zich meer af te wisselen met dronkemanspraat.¹⁰ Zuster Sno deed steeds meer van zich horen. Een oude broeder had haar “verzocht”: hij wilde die nacht wel seks met haar hebben. Op bijzonder luidruchtige toon liet de zevenenzeventigjarige dame weten hoe ze hierover dacht. Haarfijn en smeugig deed ze uit de doeken hoe niet hij haar het hof zou maken, maar hoe zij de man zou pakken. De bewoordingen waren weinig verhullend: ze zou hem neuken totdat hij scheet, totdat hij diaree had (en nog wat varianten hierop). Steeds meer broeders en zusters begonnen zich te bemoeien met zuster Sno's ontboezemingen. Sommigen vonden wat ze zei niet door de beugel kunnen gaan. Ze vonden hun medezuster te lawaaiërig en veel te vrijpostig. Waren ze niet op een *dede oso*? Anderen leken zich kostelijk te vermaken en gooiden zo nu en dan wat extra olie op het vuur, waarop *s'sa* Sno met hernieuwd enthousiasme reageerde. De weduwe bevond zich onder het selecte *dinari*-gezelschap, staarde wat voor zich uit, luisterde met een half oor en barstte op andere momenten in een smakelijk lachen uit. De kinderen van de overledene keken het op een afstandje aan. Met een gemengde uitdrukking van verwondering en afkeer leken zij dit moment van de *brokodei* uit te zitten, totdat een der zonen opstond en naar zijn moeder toeliep. Duidelijk hoorbaar voor in de buurt gezeten aanwezigen, sprak hij haar aan: “*yu n'e syen, mama?*” (“schaam je je niet, mama?”). De weduwe trok zich terug, het gespreksonderwerp en alle consternatie waren plotsklaps afgerond. Om kwart voor vier kwam ze Alex vragen of ze niet weer eens verder konden gaan. Het werd volgens haar de hoogste tijd, en ook een andere broeder spoorde de leider van de bijeenkomst aan om weer te beginnen, want steeds meer mensen gingen weg. Hij suggereerde daarbij fijntjes dat “*a net?*” (de nacht) ook wel wat “*inside?*” was geworden.

¹⁰ Dat was niet alleen mijn observatie, maar ook de ervaring van een der kinderen die ik de volgende dag nog zou spreken.

Hervatting

Om vier uur 's nachts nam Alex opnieuw het woord. Dat deed hij overigens op een tijdstip dat gebruikelijk wordt aangegrepen om het laatste deel van de *brokodei* te vieren. “De *brokodei*” zei een drager me bijvoorbeeld eens “is wanneer je tot vier uur blijft”. “Dan ga je weer zingen, dan zing je tot *mus'dei, musudei*... als de zon opkomt”. Ook nu zijn het opgewekte liederen die worden gezongen en men werkt wederom naar een emotioneel hoogtepunt toe. Alex richtte zich, voordat het gezang weer zou aanvangen, nogmaals tot de aanwezigen. Er waren verspreid over het erf nog ruim dertig mensen te bespeuren. Hij verzocht alle aanwezigen om onder de *tenti* te komen zitten, om rondom de broeders en zusters van Morgenster plaats te nemen en met hen mee te zingen. Net als eerder die avond benadrukte hij dat het belangrijk en wel zo beleefd was om mee te doen, om deze “*èkte nengre tradisiè*” (“echter negertraditie”) in ere te houden en om “die *bigisma* niet te besmaden”. Zonder een reactie af te wachten, zette hij vervolgens een *singi* in, waarop zijn mede-*dinari* direct volgden. Het duurde even voordat andere aanwezigen aanhaakten, maar na een aantal liederen werd er weer flink geparticipeerd.

Tegen vijven kreeg werkelijk iedereen de geest en werd er uit volle borst gezongen. Zelfs de afzijdige zonen zouden zich onder de zingenden begeven. Intussen waren alle etenswaren, lege *cups* en flessen weggehaald en waren slechts de brandende kaars, het glas water en een bijbel op de witgedekte tafel achtergebleven. Alle familieleden, voor zover ze nog niet in de buurt waren, werden erbij gehaald en samen met de zingende *dinari* en een aantal dierbare kennissen van de overledene schaarde ze zich rond deze tafel. Mensen reikten elkaar de hand, werden hiertoe aangezet, omarmden elkander of strekten de hand uit over de tafel en de brandende kaars. Langzaam begon het licht te worden. Gezamenlijk zong men het, al vele malen aangekondigde, ‘*Musudei! Musudei!*’:

Musudei! Musudei!
Dungru neti de gwe!
Luku, luku son komopo.
Luku sribiman de opo,
teki wroko alape.

Musudei! Musudei!
San yu tyari kon tide!
Masra! Meki alasani.
Waka nanga yu bun wani,
alafasi, alape.

Musudei! Musudei!
Suma sari! Suma krei?
Memre Gado de na libi,
krei na Hem en ori bribi.
Helpi no de farawe.

Musudei! Musudei!
Memre mi da kriboi [of: laste] dei.
Fu mi sili en skin tan klari,
te da englisten sa bari.
Na da kriboi [of: laste] musudei.

[Dageraad! Dageraad!
Duisternis is verdwenen
Zie, zie de zon gloren.
Kijk, slapenden zijn opgestaan
pakken overal werk aan.

Dageraad! Dageraad!
Wat je meebrengt vandaag!
Heer! Maak dat alles
Gaat naar uw goede wil,
alles, overal.

Dageraad! Dageraad!
Wie is verdrietig! Wie huilt?
Weet dat God leven is,
Weeklaag tot Hem en houd geloof.
Hulp is niet ver weg.

Dageraad! Dageraad!
Gedenk me de laatste dag
Want mijn ziel en lichaam zijn er klaar voor,
Wanneer de engelenstemmen zullen roepen.
Het is de laatste dageraad.]

De inhoud van dit lied is ook voor een buitenstaander gemakkelijk te begrijpen. De tekst geeft aan dat de laatste dag van overledene op aarde is aangebroken. Tevens wordt er uiting gegeven aan het verdriet hierom en wordt Gods steun gevraagd in deze moeilijke tijd (*cf.* Stephen 2002: 20). Wederom kan dit een heftig moment zijn voor de aanwezigen. Sommige nabestaanden kunnen hun emoties niet langer bedwingen en barsten in huilen uit. In andere gevallen is er juist een licht gespannen, doch tegelijkertijd berustende stemming te ontwaren. *Musudei* is een aangrijpend moment, dat ook (relatieve) buitenstaanders zoals bepaalde *singiman* en mijzelf niet onberoerd laat. Het volgende dagboekfragment laat dat doorschemeren:

Er begon licht te gloren. Mensen stonden op en *musudei* werd gezongen: de nieuwe dag was aangebroken voor de nabestaanden, de laatste van de overledene op aarde was aangebroken, vandaag zou hij begraven worden. Mensen waren emotioneel, de sfeer was screen en tegelijkertijd geladen, je kon het afscheid voelen. Er werd niet gehuild, alleen luid gezongen - kippenvol. Daarna was het afgelopen. Mensen gingen zich opmaken voor de nieuwe dag, gingen zich baden of juist wat rusten. Iedereen was buiten, er werd wat nagepraat, afscheid genomen. Daar stond ik dan...

Soms volgt op het *musudei*-lied nog een gebed voor de zielenrust van de overledene of klinkt een krachtig ‘in Jezus naam, ja amen!’. Ook kan nog een ander lied gezongen worden om de familie wat op te beuren, bijvoorbeeld het wat vrolijkere ‘*Tan bun, tan bun brada/sisa*’ (‘Vaarwel, vaarwel broeder/zuster, het ga je goed’). Tot slot wordt de kaars gedoofd (net als bij de midernachtafsluiting).¹¹ En dopen familieleden en *singiman* de vinger in het glas water om gezicht

¹¹ Het restant van de kaars wordt veelal niet weggedaan, maar in bewaring gegeven bij een familielid, de oudste van het gezin bijvoorbeeld. Wanneer iemand voor de zielenrust van de overledene wil bidden wordt de kaars eventueel op een later moment weer aangestoken. Ook in tijden van moeilijkheden (*nowtu*) steekt men deze kaars wel aan en bidden/vragen familieleden om bescherming en kracht (van de overledene). Mensen kunnen het gebruiken van deze kaars ook eng, riskant of afgodisch vinden, omdat er ‘negatieve krachten’, *takru sani* door vrij

en nek mee te wassen, anderen nemen een slokje van het water. Ook dit wordt als een manier van afscheid nemen beschouwd. Het resterende water wordt uit respect voor de overledene niet zomaar weggegooid, maar beheerst over de grond geplengd (Stephen 2002: 20). De familieleden kunnen zich nu voorbereiden op een volgend afscheid, te weten dat van (het lichaam van) de overledene in het lijkenhuis en de begrafenis die hier op volgt – *prati & beri*. Sommigen pakken (snakken naar) misschien nog een paar uur slaap, voordat dit volgende veelal beladen deel aanvangt.¹²

‘*Musudei... Dungru neti de gwe!* ‘Ochtendglorien... Duisternis is verdwenen!’ Een nieuwe dag is nu aangebroken: de laatste dag van de overledene op aarde. Hij of zij zal begraven worden, waarmee het vertrek en de scheiding onherroepelijk wordt. Vóóordat de begrafenis kan plaatsvinden, zullen echter eerst nog een serie reinigings- en separatierituelen plaatsvinden, waarbij het afscheid van de overledene en de scheiding van diens *yorka* grote zorg en aandacht krijgen. Naast de familieleden van de overledene spelen de *dinari* een toonaangevende rol in deze fase van het rituele proces. Hun rol is zelfs zo groot, dat er gesproken kan worden van een heuse *dinari*-subcultuur binnen de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur. Om deze zo aanwezige cultuur en alle facetten van *dinarinroko* (het aflegwerk) te begrijpen, binnen de *rites passage Srananfasi*, zal het volgende hoofdstuk starten met een veelkleurige uiteenzetting van het *dinari*-werk, de verschillende benaderingen van het lichaam en lijkverzorging, en het historisch gegroeide wij-gevoel binnen de organisatie van de befaamde en beruchte lijkbewassers. In de tweede helft van het hoofdstuk zullen we dan uitvoerig stilstaan bij het aflegwerk in de kamer en het zo belangrijke en vaak emotionele afscheid (*teki afscheid & prati*) dat hier zal geschieden.

zouden kunnen komen. Er wordt beweerd dat bepaalde personen bewust deze krachten oproepen om *wisi* (‘zwarte magie’) te bedrijven (cf. Stellema 1998: 64; Stephen 2002b: 20).

¹² Als er een *kabratafra* is geplaatst zullen familieleden na *Musudei* overgaan tot het ritueel opruimen van deze tafel, waarbij de *yorka* en *kabra* worden betrokken. Omdat deze offermaaltijd vaker tijdens de *aitidei* of *siksimiki* wordt ‘geserveerd’ zal ik hem in een later hoofdstuk 12 bespreken.

IV

Prati & beri



Afbeelding 11: Heilig Verbond-dragers 'dansen' met Elisabeth Cornelia Austin Landveld
(Wim Hoogbergen)

WASI DEDE & AFSCHEID

Wij verzorgen het lichaam alsof het naar een bruiloft gaat

De broeders en zusters van Eldaah worden verzocht om 9.00 uur in het mortuarium aanwezig te zijn... De broeders en zusters van Liefdekring worden langs deze weg dank gezegd voor hun troost bij de dood van... De broeders en zusters van Samaritaan...

In hoofdstuk 6 stond ik al stil bij de functie en betekenis van de familieberichten, die enkele malen per dag door verschillende radio-omroepen de ether in worden gestuurd. Ze maken een overlijden bekend en berichten over de datum en plaats van de *dede oso* en begrafenis. Daarnaast bevatten ze regelmatig een oproep of dankbetuiging aan bepaalde *dinari* of afleggersverenigingen, waarvan bovenstaande berichtfragmenten een voorbeeld zijn. *Dinari*-verenigingen, ook wel *wasi dede*-organisaties, lijkbewassers- of afleggersverenigingen genoemd, zijn net als de familieberichten zélf een bijzonder bekend en prominent fenomeen binnen de (Afrikaans-)Surinaamse samenleving en doodscultuur. Veel nabestaanden maken gebruik van de diensten van de verenigingen en hun werk wordt over het algemeen zeer gewaardeerd en bewonderd. Maar ook hier vinden we enige weerstand die – het zal ons inmiddels niet meer verbazen – veelal afkomstig is van kerkelijke zijde. Buschkens (1973: 258) stond in zijn onderzoek nadrukkelijk stil bij deze aversie:¹

Hoewel de lijkbewassers bij de bevolking doorgaan voor gerespecteerde lidmaten der kerkgenootschappen, houden zij door de adviezen die zij aan nabestaanden geven, een aantal praktijken in stand, waar de kerkelijke overheden zich niet mee kunnen verenigen en die door hen als ‘afgodisch’ worden gekenmerkt. Dit geldt met name voor de lijkbewassers der volkskerken, de Evangelische Broeder Gemeente en de Rooms Katholieke Kerk. Zij suggereren aan de buitenwereld over bepaalde esoterische kennis te beschikken. Zo ‘horen’ zij de geest van de overledene bij hen thuis ‘aankloppen’. Zij gaan dan naar een afgesproken punt om vandaar zich tezamen naar het sterfhuis te begeven.

Wederom stuiten we op een verzet tegen *kultuur*-percepties en praktijken, die uitgaan van een duidelijke verbinding in plaats van een waterdichte scheiding tussen ‘onze en de bovennatuur-

¹ Stellema (1998: 33) beschrijft overigens dat enkele *dinari* uit haar studie ook de tekens ontvangen, die Buschkens in zijn wat gedateerde onderzoek beschreef. Een deel van de *dinari* uit mijn veldwerk gaf eveneens aan “esoterische kennis” te hebben en in contact te staan met geesten van overledenen.

lijk wereld'. Tot op de dag van vandaag speelt deze kwestie, die zo ongeveer een 'schoolvoorbeeld' is van de kruis-kalebaswrijving waarmee we ons gedurende het gehele rituele proces geconfronteerd zien. In het specifieke geval van *dinari*-werk, dat zo'n belangrijk onderdeel is van de nu volgende fase van separatie, spelen daarbij verscheidene, soms botsende opvattingen en vertogen over het (dode) lichaam een rol. De lijkverzorging door *dinari* kenmerkt zich namelijk door uiteenlopende fysiek-natuurlijke, religieus-spirituele en sociaal-culturele dimensies. Deze zijn op hun beurt onlosmakelijk verbonden met 'de constructie van het lichaam' (als biologisch, religieus-spiritueel, en sociaal-cultureel gegeven) en de 'lotsbestemming' van zowel de overledene als zijn of haar nabestaanden.

Om samen met de overledene, de rouwende familieleden en andere nabestaanden een volgende stap te kunnen zetten in hun *rite de passage*, en deze overgang zo goed mogelijk te begrijpen, zal ik in dit hoofdstuk alle facetten van *dinarivroko* beschrijven en duiden. Daartoe wil ik eerst kort stilstaan bij de manieren waarop het (dode) lichaam en verschillende vormen van besmetting benaderd kunnen worden. Dit zal ik allereerst vanuit een beknopt weergegeven theoretisch-conceptueel debat doen, waarbinnen de specifieke Afrikaans-Surinaamse opvattingen en praktijken dan geplaatst kunnen worden, in het bijzonder die van het *dinari*-werk. Om dit werk daadwerkelijk in al zijn aspecten te vatten, zal ik vervolgen met een korte historisch-organisatorische schets van *dinarivroko* alsmede de criteria en motivaties die de werkzaamheden karakteriseren. De lijkbewasser (m/v) zal hierbij als liefhebber en als *professional* naar voren treden. Aan de hand van de (retorische) vraag "*suma na wi?*" ("wie zijn wij?") maken we vervolgens kennis met de *dinari*-subcultuur, die het aflegger-zijn voor velen extra *schuwung* geeft en de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur van een belangrijk stempel voorziet. Daarna zullen we 'in de kamer' aanwezig zijn, waar het lichaam wordt klaargemaakt, de familieleden afscheid komen nemen, en gescheiden worden van de overledene (*prati*). Na een afsluitende reflectie op het liefdewerk kunnen we dan op weg naar de begraafplaats in het volgende hoofdstuk, alwaar *dragiman*, geestelijken en begrafenisgangers de rituele zorg van de *dinari* overnemen en de overledene verder zullen begeleiden naar het graf (en dodenrijk of hemels bruiloftsfeest).

Lichaam & lijkverzorging

Op verscheidene plekken in dit boek heb ik al aangegeven dat de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur het best te begrijpen valt in termen van Rebhuns (1999: 3) multitemporele heterogeniteit waarin "traditions have not yet disappeared and modernity has not completely arrived". Ik zou daaraan willen toevoegen dat in veel gevallen de moderniteit allang 'aangekomen' is, wat onder meer duidelijk is op te merken in bepaalde opvattingen en praktijken rondom ziekte, gezondheid en lichamelijkeheid, die op hun beurt de dood zelf weer 'belichamen' en vormgeven (zie Csordas 1994). In hoofdstuk 3 zagen we dat de mens, binnen een gesyncretiseerde *kulturu*-oriëntatie, deels als biologisch/vergankelijk en deels als geeste-

lijk/onvergankelijk begrepen wordt. Het lichaam, als een soort tijdelijke verblijfplaats van de *kra* (ziel) en *yorka* (geest), is daardoor zowel een natuurlijke als culturele entiteit, vaak zonder duidelijke grenzen tussen deze twee. Dit laatste sluit aardig aan bij de inzichten van zogenoemde sociaal constructionisten als Armstrong (1983), Good (1994), Lupton (1994) en Turner (1992, 1996), die in hun analyse van het lichaam een rigide materialistische en dualistische benadering afwijzen.²

Chatterjee (2002: 329) juicht deze afwijzing (net als ikzelf) toe en laat aan de hand van Indiase Hinduvertogen rondom lichaam en dood zien dat het meer dan raadzaam is om afstand te nemen van het vrij dominante (vermeend westerse) biologisch essentialisme. We moeten evenwel oppassen niet in een volgende valkuil te stappen, namelijk die van een overdreven culturalisme. In dit laatste geval bestaat namelijk de neiging zogenoemde mystieke, bovennatuurlijke interpretaties evengoed op een bijzonder reïficerende, essentialiserende wijze uit te vergroten, wat ten koste kan gaan van bepaalde biomedische opvattingen en werkelijkheden, die hoe dan ook en waar dan ook een enorme invloed hebben. In het werk van de Afrikaans-Surinaamse lijkbewassers zou ik daarom zowel de fysieke aspecten als de spiritueel-culturele en sociale dimensies willen bekijken in hun omgang met het dode lichaam.

Leferink (2002: 26) benoemt deze elementen ook wanneer ze de ‘beschermende dimensie van doodscultuur’ bespreekt. Maar ook zij maakt, op vergelijkbare wijze als Chatterjee (2002), een erg sterk onderscheid tussen het westerse denken over de dood, het lijk en pollutie enerzijds en andere culturen anderzijds. In het eerste geval zouden een biomedisch begrip van hygiëne en de fysieke kant van het ontbindingsproces leiden tot een grote afkeer van lijken, wat vervolgens een scala beschermende handelingen oplevert:

Het dode lichaam is een bron van verrotting, bacteriën, giften en stank. Er zijn allerlei praktijken om het contact met het lijk te minimaliseren (handschoenen, gesloten kist) of het ontbindingsproces tijdelijk uit te stellen (koelen, balsemen) totdat het dode lichaam veilig en hygiënisch is opgeborgen (begraven of bijzetten) of vernietigd (cremeren).

Daartegenover staat dan de niet-westerse preoccupatie en de mogelijke symbolische bezoedeling door het lijk, “waarbij hygiënische risico’s van ondergeschikt of geen belang zijn”. Pollutie, merkt Leferink (2002: 26) verder op, “is dan van relationele en spirituele, niet van fysieke aard”, wat ze onderstreept met de geijkte verwijzingen naar onder meer het werk van Hertz (1960 [1907]), Douglas (1966) en Huntington & Metcalf (1979). Ook ik heb hier uitvoerig bij stilgestaan. In hoofdstuk 4 en 6 besprak ik zelfs de veelvuldig geuite afkeer ten aanzien van bepaalde traditionele vormen van lijkbehandeling en sommige Afrikaans-Surinaamse rouwpraktijken, waarbij onwetendheid over, ongeloof in of zelfs sterk verzet tegen bepaalde afwij-

² Het Cartesiaanse idee dat het lichaam uitsluitend behoort tot *the world of matter* en daardoor een duidelijk te onderscheiden, stoffelijke en kenbare *locus* van ziekte en sterfelijkheid vormt (Foucault 2003 [1973]), is met andere woorden verlaten. En ook de moderne ‘westerse’, zeer eenzijdige oriëntatie op de individuele ervaring, die heeft geresulteerd in een vrij exclusieve focus op het lichaam als een te isoleren organisme (Kleinman 1995), boet binnen een meer geïntegreerde, constructionistische benadering danig aan invloed in.

kende opvattingen over pollutie een rol zouden spelen. En in een van de eerste kennismakingen met het *dinari*-werk, middels de activiteiten van *s'sa* Josephine, eveneens in hoofdstuk 6, wees ik al op de rol die lijkbewassers hebben in het beteugelen van eventuele spirituele of symbolische verontreiniging. Ik heb daarbij evengóed willen aangeven dat dit maar een van de aspecten is van *dinarivroko* en dat juist verschillende vormen van pollutie en bescherming aandacht en zorg vragen in de omgang met het lichaam, de lijkbezorging en uitvoering van verscheidene overgangsrituelen. De rol van *dinari* is namelijk drieledig: ze richten zich op de fysiek-hygiënische verzorging van het lichaam, waarbij biomedische aspecten vrij overheersend kunnen zijn; ze bekommeren zich over de spirituele en symbolische toestand van zowel overledene als nabestaanden; en ze begeleiden en ondersteunen rouwende familieleden en hun overledene in de zo belangrijke (emotionele, pijnlijke) separatie- en overgangsfase in het rituele proces.

Het zou van 'etnografische blindheid' getuigen en een zeker parochialisme, folklorisme of exotisme, waarvoor antropologen als Fabian (1973), Danforth (1982) en Robben (2004b) waarschuwen (zie hoofdstuk 4), de praktijken van *dinari* louter uit te leggen in spirituele termen met een eenzijdige nadruk op het niet-natuurlijke vertoog rondom het lichaam en de dood. Dit gebeurde in het verleden maar al te vaak en een herhaling hiervan, hoe belangrijk deze dimensie ook moge zijn, zou onrecht doen aan de intenties van de lijkbewassers zelf alsmede de overledenen en nabestaanden in kwestie. De al eerder besproken, op zich niet zo schokkende technologische innovaties in de lijkenhuizen van Paramaribo (met name 'de koelkast' en 'het spuitje') hebben *dinari* bijvoorbeeld in staat gesteld hun lijken op moderne, wetenschappelijke zoals *dinari* Denz het eerder uitlegde, wijze te behandelen en conserveren. Ook Afrikaans-Surinaamse lijkbewassers gaan of moeten simpelweg met hun tijd mee. Lichamen noch het denken hierover en de behandeling hiervan zijn met andere woorden te isoleren van omvattendere ontwikkelingen en contexten. Hierdoor bevindt men zich, als onderzochte en onderzoeker, in een situatie waarin traditionele (bovennatuurlijke) gebruiken en opvattingen zich gewenst of ongewenst vermengen met hedendaagse moderne (westerse, biomedische) handelingen en percepties (*cf.* Selket 2005). Bepaalde hygiënische beschermings- en conserveringsmaatregelen die bijvoorbeeld Leferink (2002) in bovenstaand citaat noemt, vinden we daarom logischerwijs ook in de Surinaamse lijkenhuizen. Andere zaken, zoals de gesloten kist, vinden geen doorgang, omdat andere opvattingen en wensen prevaleren. Verder zijn er natuurlijk langbestaande *dinari*-wijsheden en praktijken, die zich 'vanuit de traditie zelf' in eerste instantie richten op bescherming tegen 'pollutie van fysieke aard'. Opvallend daarbij is dat juist in Nederland werkzame *dinari* van bepaalde zaken niet (meer) op de hoogte zijn. Zo tekende Stellema (1998: 59) in haar onderzoek naar Creools-Surinaamse lijkbewassers in Nederland het volgende op:

In Suriname weten *dinari*'s dat ieder mens na de laatste adem nog een allerlaatste keer ademt en dat deze ademstoot zeer giftig is. Voorkomen moet worden dat deze laatste ademstoot in iemands gezicht wordt geblazen. De persoon die deze ademstoot in het gezicht krijgt, zou het namelijk niet overleven. Het probleem wordt opgelost

door een kalebas koud water over het ontzielde lichaam te gooien. Dit heeft een samentrekking van de spieren tot gevolg en zodoende wordt de laatste adem uitgeblazen. Tijdens dit gebeuren staan de *dinari*'s met hun rug naar de overledene gekeerd. Wanneer er een doek op de mond van de overledene ligt, is dit om te voorkomen dat de vrijkomende gassen *dinari*'s zouden besmetten en ziekmaken.

De *dinari* beseffen uiteraard terdege dat hun werk fysiek besmettingsgevaar kan opleveren. Zozeer dat 'nieuwe ziektebeelden' en 'infectieuze doodsoorzaken' een aantal jaren geleden reden was om de afleggersverenigingen in een seminar bijeen te roepen (zie ook hoofdstuk 10).³ Tijdens die bijeenkomst stond de boodschap centraal dat aflegwerk, hoewel liefdewerk, gevaren voor de aflegger zelf kan inhouden en werden er instructies gegeven op het gebied van veiligheid, gezondheidstechnieken en bepaalde ziekteprocessen. Zo liet panellid Cynthia Rozenblad, directeur van 's Lands Hospitaal, de aanwezigen weten dat lijken met een rood lintje of een rode stip op het laken worden gemarkeerd, zodat mortuariummedewerkers en ook lijkbewassers kunnen zien dat er sprake is geweest van een infectieziekte. Ook stelde ze bepaalde *dinari*-gebruiken ter discussie, zoals het zingen in een gesloten ruimte, omdat dit het gevaar van het inademen van ziekmakende stoffen zou vergroten. Er werd eveneens gewezen op de op handen zijnde ziekenhuisvoorschriften aan afleggers, zoals het dragen van handschoenen, mond- en neuskap om fysiek contact met bloed en 'gevaarlijke gassen' te vermijden. De *dinari* Ro Faria wierp daarbij wat prangende kwesties op:

Wat is liefde vandaag de dag? Welke tradities moeten wij in ere houden, welke loslaten? We zingen in een gesloten ruimte, drinken soms ook in gesloten ruimten, zonder veiligheidsvoorschriften, zonder neuskap, handschoenen. Sommigen zeggen: ik doe het zonder deze voorschriften, want het is liefdewerk. Niks kan me overkomen. Maar onze opdracht is en blijft het lichaam in eerste instantie in zodanige staat te brengen, dat de familie tevreden is.

Een van die tradities waar Faria het over had, betreft het gebruik van bepaalde bewassings- en conserveringsmiddelen, ofwel de 'balsems' zoals de meeste *dinari* deze noemen. "De afleggers moeten weten welke balsems ze moeten gebruiken om zichzelf te beschermen", sprak deze *dinari* dan ook. Het gebruik van het desinfectiemiddel formaline ('sterk water') is daarbij overigens zo ongeveer standaard geworden. We hoorden lijkbewasser Ro Faria in hoofdstuk 6 nog nostalgisch verhalen over het gebruik van *w'wiri* [kruiden] oftewel "balsem van het natuur uit" en ook dienaress Wanda Denz ging in datzelfde hoofdstuk in op traditionele gebruiken: "nu geven ze een spuitje, maar vroeger niet". Deze *dinari* spraken evenwel over het werk eertijds bij de mensen thuis. In de lijkenhuizen van Paramaribo, waar de meeste bewassingen tegenwoordig plaatsvinden, hebben afleggers volgens de patholoog anatoom Vrede altijd al

³ Dit seminar vond in augustus 2003 plaats in 'de Olifant', het partijcentrum van de Vooruitstrevende Hervormings Partij (VHP). De bijeenkomst had als doel "kennisoverdracht aan 'dienaren' en in standhouden van tradities en afleggewoonten". Patholoog anatoom van het Academisch Ziekenhuis, professor Vrede, directeur van het 's Lands Hospitaal, Cynthia Rozenblad, *dinari* en lid van afleggersvereniging Comité Liefde, Ro Faria, en dominee Karel Zeefuik traden tijdens deze bijeenkomst op als deskundige inleiders en panelleden. De hiervolgende informatie is afkomstig uit het verslag van deze bijeenkomst in *De Ware Tijd* van 18 augustus 2003.

formaline gebruikt.⁴ Meestal vermengen ze dit met andere ingrediënten, zodat elke *dinari* of elke vereniging wel zijn of haar specifieke balsem heeft:

De afleggers van de verenigingen hebben dus hun eigen mengsel van tabak en alcohol en verscheidene andere zaken, maar het balsemen van lijken, zoals wij dat doen en noemen, is er altijd geweest [...] We zijn wel méér gaan balsemen, omdat meer Surinamers naar Nederland zijn vertrokken, op grond waarvan je dus een situatie hebt dat men moet wachten op familieleden die uit Holland moeten komen of dat de overledene naar Holland vervoerd moet worden. Verder is het zo dat het verkeer van het binnenland naar Paramaribo en omgekeerd [toeneemt]. Mensen die bijvoorbeeld in het binnenland wonen en terug willen gaan naar hun dorp om begraven te worden... het lijk blijft langer boven de grond, dus adviseren we om het lichaam te balsemen. Ik denk dat die situatie nou wel wat verandert, dat men wat meer op hygiëne is gaan letten of de rituelen voor de overledene is gaan modificeren, is gaan veranderen of helemaal verlaten heeft [...] Dus ik kan alleen maar zeggen dat er een toename is van het aantal balsemingen op basis dus van veranderde omstandigheden, maar in principe werd het altijd al gedaan... met formaline. In het buitenland is het zo dat men wel nog meer, andere stoffen dus instopt, maar wij zijn niet in staat om dat te doen, het zou te duur worden voor de mensen hier...⁵

Prof. Vrede wijst ons met zijn uitspraken op het samengaan van relatief recente ontwikkelingen (toegenomen mobiliteit, rol van hygiëne) en reeds langer bestaande afleggebruiken (binnen het ziekenhuis/mortuarium) waardoor traditie en moderniteit of natuurlijke en synthetische stoffen zich (letterlijk) hebben laten mengen. Deze ‘hybride balsem’ vormt niet zelden de trots van menig *dinari* (zie ook Bot 1998: 96). Velen hebben een eigen geheim recept: over de exacte samenstelling wordt vaak nogal raadselachtig gedaan. Zo laat de journalist Rob Bruntink (1997: 22) in *Het Uitvaartwezen*, een Nederlands vakblad voor de uitvaartbranche, weten dat iedere Creools-Surinaamse afleggersorganisatie haar ‘eigen geheim van de smid’ heeft om het lichaam zo lang als nodig is goed te kunnen houden. “Behalve formaline – de stof die ook bij de ‘westerse’ thanatopraxie wordt gebruikt – komen tal van specerijen en kruidenextracten aan te pas, zoals parfum, alcohol en kaneel”, stelt hij. Vervolgens laat hij aflegger Strijk van de Amsterdamse vereniging Sakafasi aan het woord. “Lijkbewassing is in theorie te minimaliseren met een water gedoopt washandje” zegt deze, maar vervolgt hij:

[D]e Surinaamse wijze is veel uitgebreider. Wij verzorgen het lichaam van de overledene alsof het naar een bruidloft gaat, of alsof hij zelf de bruid is. Hij krijgt dan ook de mooiste kleren aan. Het appelleert aan gevoelens van respect die wij voor de overledene hebben.

⁴ En ook buiten de lijkenhuizen was het gebruik van formaline niet ongewoon, hetgeen Buschkens’ (1973: 259) bevindingen uit de jaren zeventig van de vorige eeuw duidelijk maken. “Het lijk krijgt via de mond een halve liter formaline ingegoten”, schrijft hij onder meer over een bewassing in het sterfhuis van een overledene.

⁵ Met name de Verenigde Staten hebben een traditie op het gebied van ‘modern balsemen’. Sterker nog, “[m]odern embalming belongs exclusively to the United States of America...” (Laderman 2003: 15). Moderne thanatopraxie, met cosmetisch balsemen als een van de jongste loten, is verheven tot een kunst (te leren in speciale *embalming schools*), waarbij in toenemende mate naast het basisbestanddeel formaline met allerlei andere chemicaliën wordt gewerkt. De *embalming myth* is zelfs een van de moderne Amerikaanse begrafenismythes te noemen “[that] propelled the industry forward (Laderman 2003: 9). Zoals het werk van Mitford (2000 [1963]) en later Laderman (2003) tonen, is dit een industrie waar groot geld in omgaat. Conservering en lijkbezorging gaan met andere woorden gepaard met middelen en kosten, die het Surinaamse budget ver overschrijden, zoals Vrede aangeeft als hij de buitenlandse praktijken noemt.

De uitspraak ‘wij verzorgen het lichaam alsof het naar een bruiloft gaat’ kwam me in Suriname ook regelmatig ter ore en drukt niet alleen het respect voor de overledene uit, zoals Strijk aangeeft, maar ook zoiets als dienstbaarheid aan de nabestaanden. “[O]nze opdracht is en blijft het lichaam in eerste instantie in zodanige staat te brengen, dat de familie tevreden is”, stelde Ro Faria niet voor niets. Daarnaast refereert dit soort uitspraken impliciet of expliciet aan het eergevoel van de lijkbewassers, hun plezier in en liefde voor het werk.

Dood & huwelijk, begrafenis & bruiloft

De bruiloft of het huwelijk is een belangrijke metafoor in de ervaring en omgang met de dood (cf. Danforth 1982: 33, 74ff.). Zowel Van Gennep (1960 [1908]: 152) en Hertz (1960 [1907]: 81) hebben gewezen op de overeenkomsten tussen begrafenis en bruiloften. En dat is niet zo vreemd: net als de dood wordt het huwelijk gemarkeerd door een uitgebreide serie overgangsrituelen, waarin separatie (bijvoorbeeld het verlaten van het ouderlijk huis) een belangrijk element is. De overeenkomsten zijn in sommige culturele contexten, zoals op het Griekse platteland, zo groot dat bepaalde (klaag)liederen zowel tijdens begrafenis als bruiloften worden gezongen. De antropoloog Danforth (1982) laat dat overtuigend zien. “You can sing it as a funeral lament, and you can also sing it as a wedding song” wordt er volgens hem over deze liederen gezegd (Danforth 1982: 74). Zo’n sterke inwisselbaarheid heb ik niet aangetroffen in mijn onderzoekscontext, maar we kunnen in de door de *dinari* gezongen *tromstusingi* wel regelmatig de bruiloftsmetafoor tegenkomen. Deze heeft dan niet zozeer de betekenis van een pijnlijke scheiding, waar Danforth (e.g. 1982: 33) onder meer op wijst, maar juist het (christelijk) feestelijke vooruitzicht op het eeuwige leven, zoals in het lied ‘Voorbij is nu haar/zijn levensbaan’:

Voorbij is nu haar/zijn levensbaan. Zij/hij is tot God nu opgegaan. Bevrijd van angsten, zorg en druk zal zij/hij genieten Gods geluk.

Wij dragen haar/hem naar haar/zijn graf: Gods opdracht heeft zij/hij nu volbracht. Wij leggen haar/hem ter ruste neer: Zij/Hij zal nu juub'len voor de Heer!

Zij/Hij zal nu staan dicht bij Gods troon, en heeft de hemel nu als loon. Zij/Hij is bij de Vader, Zoon en Geest: Voor eeuwig viert zij/hij bruiloftsfeest.

Dat de *dinari* dikwijls gebeurtenissen als de dood en het huwelijk bij elkaar brengen, is dus niet zo verwonderlijk. Tijdens hun werkzaamheden bezingen ze deze zaken soms letterlijk, maar bovenal vormen de thema’s separatie en transitie belangrijke, zelfs noodzakelijke onderdelen van hun activiteiten. De lijkbewassers zijn in zekere zin te beschouwen als bemiddelaars tussen leven en dood, tussen hier en ginder, en verlenen de betrokkenen daarbij steun en troost. Hun toewijding en zorg voor het lichaam, in fysieke, biomedische en cultureel-spirituele zin, zijn onlosmakelijk verbonden met deze positie en de taak ‘het lichaam te verzorgen alsof het naar een bruiloft gaat’. Het liefdewerk heeft daarbij een lange historie.

Dinariwroko

Paramaribo telt naar schatting een kleine zestig afleggersverenigingen. Anno 2003 waren 41 verenigingen officieel geregistreerd bij de Landelijke Federatie van Surinaamse Afleggersverenigingen (LFSA).⁶ In 2005 telde dit overkoepelend orgaan 44 afleggersgroepen. Zij hebben hun eigen rechtspersoonlijkheid. Daarnaast opereren nog zo'n vijftien 'buitenverenigingen' en wemelt het van de *dinari* die, zoals *s'sa* Josephine uit hoofdstuk 6, het werk voor de gelegenheid met wat medebroeders en zusters doen. Het is daarom niet eenvoudig om echt betrouwbare cijfers te geven.⁷ Nieuwe verenigingen zijn zo 'opgericht', bestaande samenwerkingsverbanden kunnen plotsklaps opgeheven worden. Splitsingen zijn niet ongewoon – denk aan de uitspraak uit hoofdstuk drie "er zijn meer verenigingen dan Creolen!" – en wanneer nabestaanden besluiten hun lijk te laten afleggen door wat bijeengeroepen familieleden of deskundige *birtisma*, dan kunnen deze zich gewoon voor het werk in het mortuarium melden.⁸ "Je kan ze niet weigeren, d'r is geen regel, er is geen wet daarop, die het kan verbieden" vertelde prof. Vrede, die ten tijde van mijn veldwerk ook als beschermheer van bovengenoemde federatie optrad. Toch zou het te gemakkelijk zijn om te spreken van een wanordelijke toestand.

De *dinari*-verenigingen of *wasi dede*-organisaties hebben hun wortels in de slaventijd. In hoofdstuk 3 zagen we hoe de herrnhutters op de plantages en in de stad werden bijgestaan door bepaalde leden uit de slavengemeenschap, de zogenoemde (nationaal) helpers/helpsters, dienaarbroeders/-zusters, dienaren/dienaressen oftewel *dinari*. Zij fungeerden vanaf die tijd als intermediair tussen zendelingen en hun achterban, en stonden de gemeenteleden bij in hun lichamelijke, geestelijke en (later) financiële noden (Lenders 1996: 273). Deze positie werd door de dienaren, vooral het vrouwelijk deel daarvan, als een erefunctie beschouwd (zie Lenders 1996: 272-274). Er werden vele initiatieven ontplooid en er was al vrij snel sprake van een zekere structuur, hetgeen zich onder meer uitte in de oprichting en organisatie van talloze *begi* (gebeds- en zanggroepen), weduwen- en wezenkassen, en zieken- en begrafenisondensen (zie Steinberg 1933: 65, 113-114, 138; Buschkens 1973: 161-162, 256-258; Lenders 1996: 256, 272-274; Stellema 1998: 24). Met name deze laatste ondensen, zo lazen we in hoofdstuk 7, kenden een enorme bloei, waarbij ook steeds meer oecumenische en onafhankelijke, dat wil zeggen niet-kerkelijke ondensen het leven zagen. Het lijkbewasserswerk (in verenigingsverband)

⁶ De LFSA treedt als koepelorganisatie op voor afleggersverenigingen, die allen werken aan de hand van een 'eigen beleid'. De LFSA is in 1991 opgericht en heeft onder meer als doel om te bemiddelen tussen verenigingen, uitvaartondernemingen en verzekeraars om betere faciliteiten, zoals bewassingsruimten, werkbare (veiligheids)regels en organisatiestructuur te bewerkstelligen. Hoewel de federatie landelijk is, zijn de meeste afleggersverenigingen geconcentreerd in Groot-Paramaribo.

⁷ De cijfers die ik hier toch geef zijn afkomstig uit het eerder gebruikte artikel 'Afwegwerk levert soms besmettingsgevaar op: nieuwe ziekten oorzaak' uit *De Ware Tijd* van 18 augustus 2003 en het artikel 'Afweggers werken aan eigen lijkhuizen' uit *De Ware Tijd* van 1 december 2005. De gegevens komen overeen met eigen schattingen en die van informanten tijdens mijn veldwerkperiode.

⁸ In Nederland speelt het probleem van afsplitsing eveneens. Zo verzuchtte een informant van Stellema (1998: 74) in haar onderzoek: "Men hoeft het maar ergens niet mee eens te zijn en men splitst zich af, dan is er weer een nieuwe vereniging ontstaan".

was aanvankelijk vaak aan deze kerkelijke en niet-kerkelijke fondsen gelieerd. Veel van de huidige verenigingen opereren zelfstandig, ofwel los van een kerk, fonds, court, loge of anderzootige institutie. Hoewel de organisatiegraad nogal varieert, heeft ook het gros hiervan rechts- en handelingsbevoegdheden en eigen statuten.

Wasi dede is met andere woorden van oudsher al behoorlijk geïnstitutionaliseerd. We zien dit aanvankelijk uitdrukkelijk terug bij de joden in Suriname. In 1775 werd de Vereeniging Gemiloeth Chasadim opgericht. In 1790 volgde Hese We Emeth (Waarachtige Liefde). Het zijn waarschijnlijk de eerste geregistreerde ‘organisaties van liefdewerk voor doden’.⁹ In 1893 meldt het Alfabetisch Statutenregister van het Centraal Archief de oprichting van het Comité tot Lijkbewassing oftewel Liefdevereniging. Het doel was, volgens Artikel 1 van deze vereniging: “om de lijken van leden der Hervormde en Lutherse gemeenten, zoomede de kinderen die bij gemelde gemeente gedoopt zijn, kosteloos te ontwaden”. Comité Liefde, zoals deze afleggersvereniging tegenwoordig wordt genoemd, is nog steeds actief als onderdeel van begrafenisfondsen de Stuiversvereniging van de hervormde kerk en wordt als oudste (Creoolse) *dinari*-vereniging aangemerkt. Het Comité had volgens het register 75 mannelijke en 75 vrouwelijke leden, die niet beneden de dertig jaar mochten zijn. Er werd een wekelijks rooster gemaakt en het was de bedoeling dat het ontwaden kosteloos gebeurde (liefdewerk). Het Statutenregister heeft na deze vereniging nog vele oprichtingen en organisaties te melden, met allen hun eigen reglementen en bevoegdheden.¹⁰

De traditie van dit min of meer georganiseerde dienst- of liefdewerk heeft zich tot op de dag van vandaag voortgezet en er komen nog steeds nieuwe verenigingen bij. Zozeer zelfs dat bepaalde personen, zoals de leden of zegspersonen van de eerder genoemde Federatie van Afleggersverenigingen, een en ander aan banden willen leggen (en nabestaanden zich beklagen over broddelwerk of uitbuiting door sommige *dinari*-groepen). Vrede hierover in een interview: “We willen een stop, omdat het een beetje teveel wordt [...] we hebben ook allerlei voorstellen gedaan om te komen tot een meer constant betalingssysteem, constante werkwijze, ook scholing in feite aan de mensen die dus bezig zijn met bewassing”. Ten tijde van mijn veldwerk wilde het echter nog niet erg vlotten met dit soort initiatieven, wat de professor zelf ook moest toegeven: “het is nu dus weer eeeeeh ja verwaterd... waardoor het niet goed loopt”. Ondanks (of juist dankzij) de rijke historie en een zekere organisatiegraad van het *dinari*-werk, was het aanvankelijk niet eenvoudig om mijn weg te vinden in de *potpourri* van *wasi dede*- en *dinari*-groepen, lijkbewassers- en afleggersverenigingen (AV) met prachtige, soms niets verhullende namen als AV Gedenk de Dood, Pro Morte, Liefde Werk, Vergeet Ons Niet, Kroon der Liefde, Klop na Doro, God Weet Alles, Libi Draï, Eri Ati en Mensenvriend. Ook de meer bijbelse namen als afleggersvereniging Ruth, Ebenezer, Jozua, Emanuel, Za-

⁹ Regels omtrent lijkbehandeling werden daarbij nauwkeurig vastgelegd, zoals bijvoorbeeld in een publicatie uit 1900, getiteld *Voorschriften omtrent de behandeling van mannelijke lijken en hetgeen daarmee in verband staat, uitgaande van de Vereeniging Gemiloeth Chasadim te Paramaribo, met goedkeuring van baren Eere-Voorzitter, den Wel-Eernv. Heer J.S. Roos* (Gemiloeth Chasadim 1900).

¹⁰ Zie verder Vernooij’s artikel ‘Wasi dede dinari’ in *De Ware Tijd* van 24 september 1988.

cheus, Hebron en Samaritaan spraken behoorlijk tot de verbeelding. Na enige tijd begon ik wat lijn te ontdekken in de wirwar van AV's.

Categorisering, criteria & motieven

Zo is een eerste 'categorie' verenigingen gelieerd aan de verschillende kerkgenootschappen, zoals het al eerder genoemde Jubileumfonds van de evangelische broedergemeente, het Heilig Verbond van de rooms katholieke kerk en Comité Liefde van de hervormde kerk. Ook bepaalde gemeenten binnen de kerkgenootschappen, zoals de broedergemeente Saron, hebben soms hun eigen lijkbewassers. Een tweede 'categorie' wordt gevormd door de verenigingen uit het ordewezen. De bekendste zijn de reeds genoemde afleggersverenigingen Eldaah en de Samaritaan van de foresters (zie ook Mulder 2006). Ook de mechanics hebben hun eigen verenigingen of leden die werkzaam zijn binnen bepaalde verenigingen. Een andere 'categorie' kan gevonden worden in de organisatie van *dinari*, die verbonden zijn aan een van de niet-kerkelijke begrafenisfondsen zoals genoemd in hoofdstuk 7. Bepaalde instellingen, zoals bejaardentehuizen, hebben eveneens eigen afleggersgroepen. In Huize Asiana (met eigen koelcellen en een 'kamer' voor het werk) is bijvoorbeeld de lijkbewassersgroep Gloria actief. Tenslotte zijn er de onafhankelijke verenigingen, die niet gelieerd zijn aan een kerkgenootschap, broederschap, fonds of instelling. Deze laatste samenwerkingsverbanden vormen een grote en nog steeds groeiende 'categorie'. Toch staan deze verenigingen niet totaal los van kerkgemeenschap of ordewezen, zoals sleutelinformant, herrnhutter, forester, lijkbewasser en medeoprichter van de Samaritaan Kensmil me uitlegde:

Het werk van lijkbewassers is steeds meer uit handen van de kerk, als gemeente, gehaald, waarvoor de term *dinari* gereserveerd was. Dus die *dinari's* in de kerk, die *wrokomans* (werkers, helpers) in de kerk, schuiven steeds meer vanuit de gemeente naar de verenigingen. De verenigingen bestaan dan voor het overgrote gedeelte uit mensen met een ebg-traditie en een groot aantal van die lijkbewassers in verschillende verenigingen zijn of uit de forestry of uit het mechanisme.

Er bestaat met andere woorden een behoorlijke overlap tussen de genoemde 'categorieën', waarbij het regelmatig voorkomt dat *dinari* actief zijn in drie, vier verschillende verenigingen. In sommige gevallen richten ervaren lijkbewassers vanuit een bestaande vereniging een nieuwe groep op en nemen ze hierin wat bekende broeders en zusters mee. Zo had Heilig Verbond-dienaar Bru tijdens mijn verblijf in Suriname een nieuwe afleggersgroep geformeerd, waarin hij samen met wat *lomsu*-broeders werkte. Niet weinig *dinari* werken bovendien voor de gelegenheid of ad hoc buiten hun eigen vereniging om of zijn in ruste, maar pakken bij uitzondering nog wel eens een klus aan om bijvoorbeeld familieleden, bekenden of buurtgenoten uit de brand te helpen. *Dinariwroko* verleer je nooit en de liefde voor het werk blijft onverminderd bestaan, verzekerde een oude rot in het werk me. En zo kunnen we bij het mortuarium regelmatig 'oudgedienden' zien langskomen, die wat *tori* komen praten en een kijkje komen nemen in de kamer, waar het aflegwerk plaatsvindt. Binnen de kortste keren hebben ze zich in een witte jas gestoken om 'hun' broeders en zusters met groot genoegen een handje

te helpen. Ook nemen *dinari* regelmatig hun werktenu mee als ze op vakantie gaan naar Nederland. Daar is evengoed werk te doen: familieleden zijn daar of oud-broeders en zusters en die zouden wel eens kunnen overlijden.¹¹ Andersom heb ik ook meegemaakt dat in Nederland werkzame *dinari*, die voor langere tijd op familiebezoek waren in Suriname, hun diensten aanboden bij een afleggersvereniging. We zullen verderop nog zien dat hier een strenge ballotage aan vooraf kan gaan, voordat zo'n persoon mee kan werken.

Voor *dinariwroko* gelden sowieso een aantal min of meer algemene criteria en regels, die overigens altijd weer bijzonder onderhandelbaar blijken te zijn. Elke vereniging heeft in ieder geval een eigen erecode en zeker in de kamer bestaat vaak een sterke hiërarchie. Elke (ingewijde) aanwezige vervult een eigen taak of functie tijdens het werk. De *gran brada* (hoofdbroeder) of *gran sisa* (hoofdzuster) heeft een leidende rol in het geheel. Deze personen, die ook wel kamerbaas of -bazin worden genoemd, staan aan het hoofd van een afleggersvereniging (zie ook Bot 1998: 94; Stellema 1998: 50). De grootte van de verenigingen kan nogal variëren. Sommige, onafhankelijke, groepen bestaan maar uit zo'n vijf, zes personen. Vooral de oudere *dinari*-verenigingen, die verbonden zijn aan een kerk, orde of gewoonweg een lange traditie en goede staat van dienst hebben, tellen met gemak twintig leden of meer. Deze *dinari* zijn overigens, zo zullen we in de volgende paragraaf zien, (bijna) nooit allemaal aanwezig bij een be-wassing. Ad hoc-groepen bestaan meestal uit een klein aantal *wrokoman*. Sommige *dinari* zijn lid van of werken voor verschillende verenigingen. Toetreding tot een vereniging geschiedt op verschillende wijzen, maar voordat iemand zich volwaardig lid kan noemen, vindt altijd een inwijding plaats.

Een van de toelatingscriteria betreft leeftijd. De leeftijd waarop men *dinari* kan worden, ligt rond de vijftig jaar (zie ook Stellema 1998: 65). Althans dat was het criterium dat traditiegetrouw of vroeger werd gehanteerd (hoewel de statuten uit 1893 van Comité Liefde een leeftijdsgrens van dertig jaar vermelden). Tegenwoordig wordt er wat lossers met deze leeftijds-

¹¹ Nederland kent inmiddels ook tal van Creools-Surinaamse afleggersverenigingen. De meeste werden in de jaren tachtig en negentig van de vorige eeuw opgericht en zijn vooral gevestigd en actief in de Randstadregio. Stellema (1998: 65, 68, 83) telde in haar onderzoek 22 Nederlandse verenigingen. Een deel hiervan is eveneens georganiseerd in een koepelorganisatie, die bijna dezelfde naam heeft als haar Surinaamse evenknie: de Landelijke Federatie van Surinaamse Afleggersorganisaties (LFSA) (zie Bruntink 1997; Stellema 1998: 75). Het aantal verenigingen zou wel eens aanzienlijk gegroeid kunnen zijn. Hoewel er geklaagd wordt over het gebrek aan belangstelling onder jongeren (Bot 1998: 94), is tegelijkertijd een *revival* of groeiende interesse merkbaar voor de eigen doodscultuur en -rituelen. Het in hoofdstuk 7 genoemde 'Bari puru' ('Afro-Surinaams rouwliederenfestival') is hier een aardig voorbeeld van, evenals de 'rouwrituelendag' georganiseerd door het NiNsee in 2005. De afleggersverenigingen zelf vieren hun bestaan in Nederland, net als in Suriname, jaarlijks met een drukbezochte *dinaridei* (dag van *dinari*, zie ook Stellema 1998: 72). Hoeveel mensen gebruik maken van de afleggersverenigingen in Nederland is vrij onduidelijk. Bruntink (1997: 22) geeft aan dat een minderheid van de Surinamers dat in Nederland overlijdt 'traditioneel' wordt afgelegd door een vereniging. Bot (1998: 94) daarentegen schrijft dat naar schatting tachtig procent van de Surinaamse Creolen een beroep doet op een lijkbewassersvereniging en de overige twintig procent het afleggen overlaat aan de uitvaartondernemer. Deze schatting komt aardig overeen met de bevindingen van Stellema (1998: 27). Volgens haar schatten vertegenwoordigers van het uitvaartwezen dat tussen de zestig en tachtig procent van deze bevolkingsgroep kiest voor een 'traditionele bewassing' door een Creools-Surinaamse aflegvereniging.

grens omgegaan en heb ik ook jongere broeders en zusters het werk zien doen. Om wildgroei in verenigingen tegen te gaan, heeft de federatie in 2003 evenwel (opnieuw) een leeftijdsgrens voorgesteld van rond de 49 jaar.¹² In de praktijk voeren de verenigingen hierin echter hun eigen beleid. De opvatting dat afleggersverenigingen uitsluitend uit *bigisma* bestaan, komt in ieder geval niet (meer) overeen met de werkelijkheid, net zomin als *dinari* louter “eenvoudige mensen, uit het volk” zouden zijn, zoals Kensmil ons vertelt. Hoewel het nog steeds enige verbazing en grappenmakerij kan opwekken – “Kensmil is óók lijkbewasser, hij is een lijkmepper!” – hebben steeds meer Creolen uit de midden en hogere klassen het liefdewerk ontdekt. Het beeld van lijkbewassers met “een paar gaten in hun gebit, een beetje ongeschoren, een beetje zo rauwe figuren” moet volgens Kensmil, net als in het geval van de *dede oso*-leiders en *singiman*, ernstig bijgesteld worden. “De laatste tijd heb je ook veel onderwijzers, een directeur, leraren... dat het niet iets is dat gebonden is aan het opleidingsniveau... je maatschappelijke positie”, bleef hij maar benadrukken. In hoofdstuk 8 konden we lezen dat de meningen over deze ontwikkeling nogal verschillen, waarbij vooral de vraag zich opdringt of de traditie er nu mee gered wordt of juist verloren gaat... Wat leeftijd betreft, speelt deze kwestie op vergelijkbare wijze. Enerzijds is jong bloed nodig om de traditie levend te houden, iets wat ook sterk in Nederland lijkt te spelen (zie Bruntink 1997; Bot 1998; Stellema 1998). Anderzijds kunnen de *dinari* uit respect voor de overledene ook weer niet te jeugdig zijn.

In principe, wordt wel gezegd, dienen lijkbewassers namelijk ouder te zijn dan de overledene. In de praktijk is dit echter vaak niet realiseerbaar. Tjon A Ten (1998: 25) beschrijft hoe dit probleem kan worden opgelost. Wanneer de overledene op leeftijd is en de lijkbewassers eigenlijk te jong zijn, werken zij uit “respect voor het schaamtegevoel van de dode” onder een wit laken, dat aan vier punten wordt vastgehouden door de jongste lijkbewassers. De oudsten bewassen en kleden het afgedekte lichaam. Zelf heb ik deze wijze van bewassen niet zien plaatsvinden, maar *dinari* wisten me er wel over te vertellen. Veelal bleek leeftijd *an sich* niet allesbepalend te zijn, maar speelden vooral gevoelens van onbehagen en respect ten aanzien van het naakte lichaam, in het bijzonder de geslachtsdelen van de overledene een rol in een eventuele terughoudendheid of verhulling. Een Samaritaan-*dinari* vertelde me hierover:

Bij het wassen, aankleden, mogen niet alle juniormensen aanwezig zijn... Soms kan je hebben dat iemand zegt: ooooooh... maar deze man is zo oud en hij is zo bekend... dan heb je dat mensen werken onder het laken. Heb je dat meegemaakt? [YP ontkent, geïnterviewde lacht:] Onder het laken is eigenlijk meer een naam dan wat anders, want wat ze daar doen dat is... sowieso ligt het lichaam onder een laken en als ze gaan werken heb je vier mensen die de hoekpunten van het laken vasthouden, beetje strak, en daar zijn dan die *dinari* bezig het onderlichaam van de overledene te reinigen en dat doen ze totdat het ondergoed is aangetrokken en dan gaat het laken weer weg. Het is meer iets van privé tegenover... de vooral oudere vrouwen... bij mannen heb je het ook... maar soms heb je dan dat vrouwen alleen met die [overleden] vrouw zijn, dan komen zeker niet... de man niet aan te pas.

¹² In ‘Afwegwerk levert soms besmettingsgevaar op: nieuwe ziekten oorzaak’ in *De Ware Tijd* van 18 augustus 2003.

Het is me tijdens de verschillende bewassing, waarin ik participeerde of die ik bijwoonde, inderdaad opgevallen dat geslachtsdelen vaak enigszins bedekt blijven. Een andere, hieraan gerelateerde ‘regel’ is te vinden in de laatste opmerking die de hier geciteerde *dinari* maakt, namelijk dat vrouwen door vrouwen en mannen door mannen bewassen zouden worden.

Buschkens (1973: 258) sprak zich hierover in zijn onderzoek behoorlijk gedecideerd uit: “Zowel mannen als vrouwen verrichten dit werk. In het algemeen wast men alleen lijken van de eigen sexe”. Twintig jaar later hoorde Bruntink (1997: 23) in Nederland zeggen: “Vrouwen worden veelal door vrouwen afgelegd, terwijl mannen zowel door mannen als vrouwen worden verzorgd”. Tjon A Ten (1998: 25) formuleert het, tenslotte, als volgt:

Verschillend wordt gedacht over de sekse van de lijkbewassers. Volgens sommigen is de sekse van de dode bepalend voor de persoon die de bewassing uitvoeren: is de dode een man, dan voeren mannen de bewassing uit; is de dode een vrouw dan is de bewassing de taak van vrouwen. Heel vaak maakt echter de sekse van de lijkbewassers niets uit.

En dat laatste is ook mijn bevinding. Vaak maakt het niets uit, hoewel bij bepaalde rituele handelingen (tijdens de *prati* bijvoorbeeld) en het wassen van geslachtsdelen nog wel onderscheid wordt gemaakt. Regelmatig maakte ik mee dat mannelijke of vrouwelijke *dinari* zich op bepaalde momenten even uit ‘de kamer’ teruggetrokken. Totaal gescheiden bewassing en verenigingen zijn in ieder geval zeldzaam. Dienares Wanda Denz hierover:

Meestal is het gemengd, dan komen ze beiden binnen [in de kamer], dan bidden ze, dan doen ze bij het begin iets en zodra ze verder gaan werken bij de schaamdelen van de vrouwen, dan gaan de mannen naar buiten. En ook precies zo als je bij de schaamdelen van de mannen bent, dan gaan de vrouwen naar buiten. Dus voor een zeker eerbied hè, dan ga je naar buiten. Bij het mortuarium hebben ze [medewerkers] daar niks mee... dat is gewoon... man maakt vrouw klaar, vrouw maakt man klaar, maar dat is het mortuarium... maar bij de verenigingen hebben ze nog dat onderscheid... Dat is respect, hoe je het aanvoelt, toch?

De gevoelsfactor (eerder dan strakke regels en traditie) blijkt in dit soort kwesties doorslaggevend (cf. Bruntink 1997: 23). Dat geldt eveneens voor andere seks- of seksegerelateerde taboes. Zo mogen afleggers een overledene niet bewassen als zij in het voorafgaand etmaal seksueel contact hebben gehad en jonge vrouwen kunnen geen werkzaamheden verrichten als ze menstrueren. Bepaalde zaken zijn echter niet gemakkelijk te controleren en worden aan de verantwoordelijkheid en het eergevoel (een woord dat veelvuldig voorkomt in het vertoog van de *dinari*) van de broeders en zusters zelf overgelaten. Deze autonomie vinden we, ondanks de vaak hiërarchische organisatie en soms strikte taakverdeling, ook terug in de wijze waarop de *dinari* hun werk uitvoeren. “Iedereen doet het op haar manier” vertelde Wanda Denz me, waarbij ze met plezier, trots en een zekere autoriteit uit eigen ervaringen putte:

Want ik heb in verschillende kamers gewerkt, dus je gaat daar en je moet nooit zeggen, die persoon doet het verkeerd, moet je nooit zeggen [...] hooguit het resultaat moet goed zijn. Als de familie komt, moet de familie naar zijn lijk kunnen zien, zo als het ware bevredigt het de familie dat ze zeggen: ay boy, ja kijk daar...

Belangrijkste is dat de overledene ten allen tijde zonder aanzien des persoons wordt afgelegd, en rustig uitzierend opgebaard kan worden, zodat de familie op een harmonieuze en bevredigende wijze, zoals *frow* Wanda aangaf, afscheid kan nemen. Hierin ligt, drukten vele *dinari* me op het hart, een belangrijke taak waar ze vervolgens hun eigen trots uit putten en hun vakmanschap mee tonen. Rot in het vak Kensmil sprak hierover:

De familie moet gepowerd worden, ondersteund worden... We proberen de nadruk te leggen op de ondersteuning die je kan geven aan de familie, in de wijze waarop het lichaam wordt klaargemaakt... Ja, babbabap, kijk hem, ja. De trots van een lijkenbewassersvoorzitter is als die mensen komen en ze kijken naar die moeder of die vader en dan hoor je die mensen zeggen hij slaapt, [fluisterend:] dat is... Dan ben je als lijkenbewasser, hè hè, voldaan [...] Het mooiste is, dat als de familie komt, moet de familie zeggen: ja, moeder slaapt. Dat is een soort van proef van bekwaamheid, als dat kan. En dieptepunt voor een lijkbewasser is als de mensen komen, je ziet ze zo mekaar stoten, en zeggen: oh God, wat is ze zwart geworden, ze was zo licht gekleurd [dat is] de verkeerde, verkeerde!!! Vooral bij balsemen van lijken kan dat gebeuren... niet goed behandeld... niet te herkennen.¹³ Nou, dat is niet goed voor een lijkenbewassersvereniging. Je ziet het zo aan die mensen, die komen... Goed is: ooooooh... wat is ze mooi gekleed en opgemaakt [...] Want als de mensen komen, moeten ze de overledene zien liggen als een iemand die slaapt. Dat is voor de verwerking erg belangrijk.

Elke lijkbewasser die ik bezig zag of sprak, benadrukte het belang van een zorgvuldig bewassen, afgelegd en verzorgd lichaam. Ze beschouwden het zelfs als een van hun belangrijkste taken om het lichaam zo mooi mogelijk te maken, zodat de scheiding tussen overledene en nabestaanden minder zwaar hoeft te zijn en de familie een goede herinnering behoudt (*cf.* Bot 1998: 94). De meeste lijkenbewassers stellen het zichzelf dan ook als taak de overledenen ten allen tijde in een open kist te kunnen opbaren. Een gesloten kist, is hun eer te na... “No matter what”, sprak een *dinari* van afleggersvereniging Iris dan ook vastberaden:

Je hebt gevallen soms, gevallen waarbij mensen een lang ziektebed hebben... en, en, en... een ziekte hebben waarbij ze lichamelijk heel erg achteruit zijn gegaan. En soms denk je dan... nou, dan moeten we maar die kist niet openmaken... Mensen zijn hier gewend... als die kist niet opengaat in Suriname dan is iets niet goed... Dus, dus we zijn gewend om die kist open te laten... En, en mensen maken zich soms zorgen als iemand door de ziekte, een afmattende ziekte heeft gehad, dan zijn ze zeer blij als ze bij de overledene komen, bij het stoffelijk overschot in de kist, dat ze toch bijna de persoon zien zoals die geweest is... in betere dagen.

Goed werk biedt troost aan de rouwenden en getuigt natuurlijk van het meesterschap van de lijkbewassers in kwestie. Zij gaan daarom vaak vol overgave en met geestdrift voor reacties als onderstaande [Carlo Jeffrey naar aanleiding van het afscheid van Miguel Grep † april 2002, overleden na een auto-ongeluk]:

Hij was jong. Hij was echt mooi te zien in de kist. De afleggers hebben hem goed afgelegd. Zalig oom Paul [een Jubileum Fonds-*dinari*] zou zeggen: *den man polijst en bun* [de mannen hebben hem goed ‘gepolijst’/verzorgd].

¹³ Het gebruik van te hoge concentraties formaline of een niet goed samengestelde balsem kan tot gevolg hebben dat de huid van donkergekleurde mensen grijs of zwart wordt en zich verhardt (Stephen 2002b: 117). Patholoog anatoom Vrede onderkende dit risico en veel *dinari* rekenden het zwart worden van de huid van de overledene (en de reactie van familieleden hierop) als een van de ergste dingen die hen konden overkomen in het werk.

De ijver in het ‘polijsten’ van het lijk is opmerkelijk, net als het enthousiasme en de bevologenheid waarmee *dinari* hun liefde voor het werk beschrijven. De al eerder opgevoerde Alex Goedhoop kon er geen genoeg van krijgen:

Elk lijk is anders en dat maakt het werk zo mooi! Ay!!! Je weet nooit wat je gaat krijgen en elke keer leer je weer iets bij, het is nooit saai, je kan het nooit op routine.

Straks lig je er bovendien zelf, motiveerden niet weinig lijkbewassers hun toewijding. “Het geeft *dinari*’s een rustig gevoel te weten dat wat men nu voor de ander doet, uiteindelijk ook voor hen gedaan zal worden”, schrijft Stellema (1998: 66) en dat is ook precies wat veel van ‘mijn’ *dinari* aangaven. De liefde kan bij enkelen, ook jongeren, zo ver gaan dat ze niet weg te slaan zijn bij het lijkenhuis. Zo vertelde een verbaasde mortuariummedewerker me eens:

Er zijn mensen die ik in het mortuarium hier heb meegemaakt en ik verbaasde me, want die mensen verdienen niks, maar die komen iedere morgen op hun fietsje, die zetten hun fietsje neer en ze komen, zeggen ‘zo baas’ en baas zegt ‘ok, begin jij daar, begin jij daar’. Ze zijn vrijwilligers en die zijn daar tot drie uur en ze zijn blij als ze een biertje krijgen en soms komt een familie met een potje eten... maar verder, ze zijn niet in dienst, niet in loondienst van het Academisch Ziekenhuis...

Dinarinwoko wordt al met al door generaties lijkbewassers als dienend en als een liefdewerk ervaren. Zij verzorgen vaak met grote toewijding zowel de overledene als de nabestaanden en dat bevredigt alle partijen, niet in de laatste plaats de *dinari* zelf. Toch kunnen we ook (in toenemende mate) minder lyrische, kritische geluiden horen.

Dienstbaarheid & ondankbaarheid

Niet langer gebeurt het werk per definitie kosteloos, zoals ‘de traditie’ voorschrijft en vaak nog in de oude statuten van tal van verenigingen is terug te lezen.¹⁴ Integendeel, tegenwoordig verlangen bepaalde *dinari*-groepen, net als sommige *singiman* uit hoofdstuk 8, steeds vaker een fikse financiële vergoeding voor hun diensten. Zeker wanneer de kosten voor het werk de compensatie van bijvoorbeeld een busrit, wat versnaperingen en de aanschaf van enkele benodigdheden voor het bewassen overschrijden, kan dit tot veel irritatie bij nabestaanden en collega-*dinari* leiden. Andersom heb ik ook verscheidene *dinari* horen urmen over het onbegrip van bepaalde nabestaanden. Zo vertelde de ons al bekende Bru me dat hij erg van het werk hield. “Het is een mooi werk, Yvonne, een goed werk, maar ook een ondankbaar werk. Die familie heeft altijd wel iets te klagen en vindt het altijd te duur”, liet hij me wat misnoegd, zelfs licht teleurgesteld weten. De wildgroei aan verenigingen en samenhangende ontwikkelingen als toenemende concurrentie, commercialisering, tanende kennis van ‘de traditie’ en (een vermeend) gebrek aan toewijding met name onder een nieuwe generatie (jonge) afleggers, die de hoesel zouden laten prevaleren boven de liefde, leiden tot een zekere dissonantie

¹⁴ Het symbolische stukje brood of een half witbrood (met kaas) en de fles drank, die *dinari* kregen als ‘loon’, wordt tegenwoordig op zijn minst vaak aangevuld met andere versnaperingen (eten, bier, *soft* en sterke drank voor tijdens en na het werk) en veelal ook een financiële bijdrage.

van verwachtingen en motieven. Wrijvingen tussen *wrokoman* enerzijds en nabestaanden anderzijds, maar ook beroering binnen de gemeenschap van *dinari* zijn hiervan enkele consequenties, waar ik in de afsluitende reflectie van dit hoofdstuk nog op terug zal komen. *Dinari-wroko* is kortom, ondanks zijn mooie, dienstbare kanten, om deze en andere redenen zacht gezegd lang niet altijd een pretje. Ro Faria gaf daar bijzonder plastisch blijk van:

Het is 27 jaren dat ik bezig ben als lijkbewasser. En als lijkbewasser begon het met liefde... Mijn vereniging is van de Hervormde Gemeente, dat men Stuiversvereniging noemt, en het was eigenlijk liefdeswerk, vanaf toen hebben ze me in dienst genomen... [...] En ik moet u zeggen, de eerste keer was het niet voor mij een pretje, want het was iemand, die helemaal door... laten we zeggen, die geen overlaag meer had, verdronkeling. Het was uit een zak te halen en alle velletjes waren weg... En het was geen pret, want ik kon u zeggen wat je daar zag... [daarna] kon ik maanden geen soep meer gebruiken... Ja, wat je allemaal daar zag [...] dat je gewoon iemand ziet als een witte varken, helemaal wit, het onderlaag is krijtwit... de zolen van het onderste, die gaat weg, de zolen van de vingers, de vingers, die gaan weg. En ik moet u zeggen, het was mijn eerste ontgroening, was hard, maar met genade ben ik toch gebleven.

Naast de liefde en genade, was er voor Faria ook nog een andere drijfveer om het werk te (blijven) doen. “Zeg Faria, wilt u ook wel lijkbewasser worden?”, was hem gevraagd. “Door respect voor ouderen” voelde hij zich gemotiveerd om ‘in het werk te gaan’ en: “het was geen opdracht, het was geen dwang, het was wel een eervol verzoek”. “Bij zwakke momenten” gaf Faria verder te kennen, liet hij zich ondersteunen door de broeders die hem “verzocht hadden”. Jezelf onderdeel te weten van een “mooi werk” én lidmaat te zijn van een soort familie van *dinari*, verschaffen kracht en een welkome stimulans bij het verrichten van het aflegwerk, lieten Ro Faria en andere lijkbewassers me weten. Dat geldt zeker bij moeilijke momenten, twijfel of onbehoorlijk gedrag van ontevreden nabestaanden – Ro Faria nogmaals:

Je krijgt altijd mensen die beginnen uit te schelden, ik word ook de dupe ervan, beginnen mij uit te schelden, terwijl ik gestuurd ben door de Stuiversvereniging... ik ken de overledene niet, ik ken de familie niet, maar je krijgt al die spanning en dan krijg je nog meer op je... en je moet gewoon jezelf zijn om geen antwoord te geven... echt waar, want je wordt van je moeder tot je vader uitgescholden... Waar doe je het voor?

Suma na w?

“Waar doen ze het voor?”, heb ik me ook herhaaldelijk afgevraagd tijdens mijn veldwerk. Belangrijke persoonlijke motieven, zoals liefde en een soort technische passie voor het werk, dienstbaarheid of een mooie hoesel, zijn reeds genoemd. Maar er is meer en dat ‘meer’ overstijgt de vraag naar louter individuele drijfveren; het be vraagt de sociale rol en positie van de lijkbewassers, die het werk tegelijkertijd als ambacht, vak en liefhebberij ervaren. *Dinari* spelen van oudsher, als deskundige amateurs (dus geen prutsers, maar liefhebbers), een behoorlijk dominante rol in de *physical procedures of separation*, zoals Van Gennep (1960 [1908]: 148, 164) dat noemde. Tegenwoordig wordt hun werkveld mede bevolkt door een relatief nieuwe categorie actoren als diplomeerde begrafenisondernemers en mortuariummedewerkers. Een *dinari* doet evenwel niet onder voor deze hedendaagse *professional*. Allen stellen zich als belangrijk

doel om, *backstage* achter de coulissen (Goffman 1959), niet alleen zorg te dragen voor het lijk *an sich*, maar ook voor een betekenisvol contact met het lichaam van de overledene. Door goed aflegwerk te leveren, construeren zij een visuele representatie waardoor nabestaanden, ondanks de noodgedwongen scheiding, in de gelegenheid gesteld worden zich (opnieuw) te verbinden met het ‘dode subject’ en zijn of haar sociale identiteit, bijvoorbeeld in de vorm van een mooie herinnering of *memory picture* (Hallam, Hockey & Howarth 1999: 126):

[...] the cadaver is an object which is ‘worked on’ by professionals. However, their work can be seen as a negotiation with the bereaved which has the aim of producing a meaningful and recognisable social being.

Dinari blijken heel kundig te zijn in de realisatie van dit ‘dubbele doel’.¹⁵ Daarnaast hebben ze niet zelden een belangrijke positie in de emotionele ondersteuning van rouwenden in hun omgang met het verlies. Ook hier vervullen ze regelmatig een expertrol. Afleggerswerk, beeerde Kensmil bijvoorbeeld, “is deel van een stuk verlichting van de nood van de mensen [...] het geestelijk verwerken van de rouw”. Verliesverwerking en troost worden vaak tot het terrein van “pastorale zorg door voorgangers, pastorale werkers [gerekend]... maar kan ook vanuit de lijkbewassersvereniging gedaan worden”, aldus deze *dinari* en expert. Kensmils samenvatting van *dinarinwoko*, de rol lijkbewassers en afleggersverenigingen is daarom een treffende en een redelijk omvattende:

Lijkbewassersverenigingen en de lijkbewassers hebben een grote rol in het kader van rouwverwerking, zowel in het technische, wat ze doen, het verzorgen van het stoffelijk overschot, tot en met het zorgen dat die persoon in de kist ligt alsof die slaapt... verbonden met de woorden die gesproken, gezongen worden en gebeden, het opvangen van de mensen en ze begeleiden bij de confrontatie met de overledene. Is dat geen liefdewerk?

Dit liefdewerk is vervolgens nog beter te begrijpen, wanneer we de *dinari*-rol, taken en motieven beschouwen vanuit een wat bovenindividueel perspectief, namelijk lidmaatschap van een bepaalde, exclusieve gemeenschap. ‘Erbij willen horen’ betreft natuurlijk een heel persoonlijke drijfveer, maar ‘erbij zijn’ geeft ook blijk van een groter (min of meer normerend) geheel.

Subcultuur

Eerder sprak ik al van een subcultuur van *dinari* en *dragiman*. Deze cultuur uit zich in het *dinarinwoko* bijvoorbeeld in het bestaan van de genoemde ‘erecode’, die elke vereniging heeft, en de ‘geheimen’ omtrent afleggerituelen, lijkverzorging en conserveringstechnieken waarin de lijkbewassers worden ingewijd (zie ook *e.g.* Buschkens 1973: 258; Bot 1998: 94; Stephen 2002b: 67). Het afleggerswerk is bovendien niet alleen een familietraditie – lijkbewassers hebben dikwijls veel *dinari* binnen de eigen familie¹⁶ – maar de afleggers beschouwen vaak hun vereniging en broeders en zusters van andere groepen eveneens als *famiri* (familie). *Dinari* onder-

¹⁵ Hier betekent het dus dat aflegwerk zowel een fysieke als sociale dimensie kent. Tijdens de *prati* zullen we ook kennis nemen van de spirituele dimensie van het werk van *dinari*.

¹⁶ Eén van Stellema’s (1998: 66) informanten had een stamboom gemaakt die terugvoerde tot 1820. De vele *dinari* binnen zijn familie hadden hem verrast, schrijft Stellema.

scheiden zich daarbij soms nadrukkelijk: ze begroeten elkaar met de hun kenmerkende *kosj*, met speciale gezangen (*Odi, odi, odi, wrokoman!*) en bepaalde uitspraken als *“famiri, fa?”* (“familie, hoe gaat het?”).

Dinarivroko appelleert, met andere woorden, aan gevoelens van verbondenheid en creëert deze andersom ook. “Toen heb ik ervaren wat het is om samen te eten, samen te zingen en samen te bidden” vertelde een oudere *dinari* bijvoorbeeld in Stellema’s (1998: 65-66) onderzoek over zijn herinneringen aan *dinarivroko* in het Suriname van zijn jeugd. “[...] De vele contacten en de saamhorigheid die er heerst”, schrijft Stellema (1998: 71) verder, blijken lijkbewassers (in spé) bijzonder te bekoren en aan te trekken, wat ik ook sterk bemerkte bij de *dinari* die ik sprak over hun werk en die ik volgde in hun activiteiten. Sterker nog, het *dinari*-werk en het *dinari*-zijn vormden een belangrijk onderdeel van hun sociale, alledaagse leven. Veel lijkbewassers brengen een groot deel van hun tijd door in de verschillende lijkenhuizen en op de verscheidene dodenakkers die Paramaribo kent. Daarnaast kennen we ze als fervente *dede oso*-bezoekers en zijn ze altijd wel weer te vinden in een of ander sterfhuis. Een deel van deze *dinari* is gepensioneerd en kan zich deze (vrije) tijdsbesteding (niet zelden een dagtaak) veroorloven. Anderen, zo zagen we al, creëren in zekere zin hun eigen flexibele arbeidstijden ten behoeve van het werk en verwante activiteiten. De zeven-even landsdienaren, taxichauffeurs, nachtwakers, hosselaars en huisvrouwen, maar ook afleggers in hogere posities, zoals leraren, hoge ambtenaren, directeuren, knijpen er vaak tussenuit om zich te melden op het mortuarium en *beripe*. Sommigen voelden zich daarbij geroepen om de grenzen van hun “gemeenschap van dienaren”, zoals een mij bekende lijkbewasser het eens plechtig formuleerde, zo nu en dan duidelijk (veilig) te stellen.

“*Dinarikulturu* = subcultuur” schreef ik dan ook in mijn veldwerkaantekeningen, toen ik terugkwam van een flink uitgelopen begrafenisbezoek op Rusthof, Paramaribo’s algemene begraafplaats. Die middag was er een jonge vrouw begraven. De *dragiman* van Vrede en Arbeid zaten wat na te praten met een paar opgetrommelde collega-dragers van het Jubileum Fonds en enkele *dinari*, die de overledene hadden bewassen. Een vrouw uit de vertrekkende rouwstoet naderde enthousiast het gezelschap. Ze bleek aflegster te zijn van AV Morgenster, de vereniging waar een paar aanwezige dragers ook lid van waren. “*Mi e sari en*” (“ik heb medelijden met haar”), zei de vrouw, “zo jong overleden”. “*Maaaaaaaaaaa... a beri ben de mo?*” (“maaaaaaaaaaar... de begrafenis was mooi”), vervolgde ze. “*Unu e sabi pokul*” (letterlijk “jullie weten muziek”), riep ze uit, waarmee ze aangaf dat de dragers mooi gedanst hadden met de overledene. Vervolgens richtte ze zich tot het stel vrouwelijke afleggers dat zich bij de dragers gevoegd had. Streng vroeg ze: “wie heeft het werk gedaan, *suma* (wie)?”. En wat retorische vraag, want de Morgensterdianares kon weten dat de door haar aangesproken dames van afleggersvereniging Hebron, wat op de ‘broederschapmedaille’ op hun borst te lezen was, hier waarschijnlijk verantwoordelijk voor waren geweest. Uit het gesprek dat daarop volgde, bleek (echter) dat zij bij waren gestaan door een lijkbewaster uit Nederland. Blijkbaar kon dit zomaar niet, want later die avond ben ik met de ons reeds bekende Alex Goedhoop en de

hoofddrager van Vrede en Arbeid, Blankie, naar het huis getogen waar de aflegster in kwestie verbleef.

Ballotage & wij-gevoel

De vrouw was aanwezig en begroette de mannen licht verrast en een beetje gespannen met het gebruikelijke kniebuiginkje. We mochten plaatsnemen in de *foroisi* (woon-/zitzkamer) van het huis, waarop de vrouw verdween om terug te komen met een dienblad waarop een fles whisky, een fles jenever, ijs en een paar glazen gezet waren. Ze gaf aan dat we ons konden inschenken, maar Alex en Blankie stonden erop dat zij zou schenken. Weifelend pakte ze een fles, draaide de dop eraf en schonk een glas vol. Alex greep direct in, nam de fles van haar over, schonk de dop vol met whisky en gooide de inhoud achterover zijn schouder. Wist ze niet dat altijd eerst een dopje geplengd moest worden?, beet Alex de vrouw zo ongeveer toe. Vervolgens werd ze aan een strenge ondervraging onderworpen, waarbij ze als eerste werd bekritiseerd op het hebben van veel te lange nagels (wat net als het dragen van sieraden tijdens het werk ‘tegen de regels’ is). De rest van het kruisverhoor richtte zich vooral op haar activiteiten als lijkbewaster in Nederland. Zat ze al lang in het werk? Zeven jaar, was het antwoord. Vooral in Nederland? Ja, vooral in Nederland, luidde haar respons, maar ze wilde ook graag in Suriname werken. De twee mannen gaven aan, inmiddels wat minder streng, dat ze daarvan op de hoogte waren en vroegen wie haar had ingewijd in het werk. Een Jubileum Fonds-*dinari* had de vrouw de kneepjes van het vak bijgebracht, maar ze bleek niet formeel ingewijd noch aspirant-lid van een of andere vereniging te zijn. Blankie en Alex wezen haar erop dat ze zich bij werkelijke interesse toch zou moeten laten inwijden bij een vereniging, overigens zonder een suggestie te doen of aan het werven te slaan.

Na deze opmerking veranderde het gesprek vrij abrupt van karakter, familieleden schoven bij, de dingen van de dag werden besproken en de ondervraging leek ten einde – Alex en Blankie hadden hun punt gemaakt, verzekerden ze me later. “*Suma na wi?*” (“wie zijn wij?”) vroeg Alex zich daarbij hardop, wat mysterieus af – wederom een retorische vraag? Iedereen kan het werk doen, maar zolang een *wrokoman* nog geen ingewijd lid is, is deze toch geen “*èkte brada* [of *sisal*]”, verduidelijkten de heren hun gedrag. Bovendien moeten *dinari* van ‘onbesproken gedrag’ zijn, lichtten ze hun bezoek en daaropvolgend kruisverhoor verder toe. Voordat iemand toegelaten en ingewijd wordt, gaat men daarom eerst na of iemand betrouwbaar is en een deugdzaam levenspatroon heeft – wat dit dan ook precies moge zijn (zie ook Stellema 1998: 68-69). Men komt er niet zomaar bij en dat, gaven sommige van mijn informanten direct of indirect aan, leidt tot een prettig gevoel van exclusiviteit. *Dinarinwoko* is met andere woorden bijzonder, want het is niet aan iedereen voorbehouden.

Het wij-gevoel dat de *dinari* op deze wijze vieren, wordt behalve door ballotage, toelating, initiatie en erecodes, ook op andere minder geheimzinnige wijzen gevoed. Het werk betekent

simpelweg samenwerken en hier gaat veel gemeenschappelijke arbeidstijd inzitten.¹⁷ Daarnaast kennen niet weinig *dinari* ook een behoorlijk intensieve gezamenlijke vrijetijdsbesteding. We zagen al dat bepaalde dienaren, *dragiman* en afleggers, zo hun eigen pleisterplaatsen en drinkwinkels kunnen hebben, waar ze elkaar regelmatig, soms dagelijks treffen ('Kasje' bijvoorbeeld). Verder worden lustra of jaardagen van verenigingen en de *bigiyari* (kroonjaardagen) van leden trouw, en masse en veelal zingend door *dinari* gevierd.¹⁸ Een dienaar vertelde me hier opgetogen over:

Als iemand jarig is of de vereniging jarig is... in ieder geval als er reden is om iets te gedenken, dan zingen we een lied... en dat is alleen voor *dinari*. Dat wil zeggen als dat lied gezongen wordt en je bent niet ingewijd, mag je niet meezingen [zingt]: *Dinari na yu dei tide*... En dat twee, drie, vier keer herhalen en onder dat zingen wordt gedanst en dan antwoordt de andere groep [zingt wederom]: *Dinari na yu dei tide*... Eigenlijk, letterlijk vertaald: het is de dag van de *dinari* vandaag.

Wanneer afleggers speciaal bij elkaar komen om iets te vieren, spreekt men wel van *dinaridei* (*dinari*-dag). Vooral in het verleden was het voor buitenstaanders verboden zo'n *dinaridei* te bezoeken.¹⁹ Het fenomeen kent zelfs een geïnstitutionaliseerde versie. Jaarlijks, en wel de laatste zondag van november, wordt namelijk *Dinaridei* of de 'Dag van de Afleggers' collectief gevierd. Er wordt dan onder meer een dankdienst gehouden, waarin de Almachtige wordt bedankt voor de begeleiding in het afgelopen jaar en Hem wordt gevraagd de afleggers ook het komend jaar weer te begeleiden. Traditiegetrouw vindt deze bijeenkomst plaats in de Rust en Vredekerk van de evangelische broedergemeente. Sinds enige tijd worden hierin ook andere kerkgenootschappen betrokken. Zo togen de *dinari* in 2005 naar een rooms katholieke kerk in de wijk Flora. "Binnen de federatie [die medeverantwoordelijk is voor deze *dinaridei*] zijn er meer EBG'ers, maar het moet niet zo zijn dat andere religieën niet aan bod komen", verklaarde de voorzitter van de federatie, Yvonne Linger, de omwenteling. Het lijkt erop dat de *dinari*-verenigingen, in het bijzonder 'hun spreekbuis' LFSa, met dit soort acties bepaalde vaste patronen willen doorbreken om een breder draagvlak te creëren voor het liefdewerk dat zij verrichten. Dit zien we eveneens terug in de wens van regulering en professionalisering alsmede pogingen het werk en de mensen hierachter transparanter en zichtbaarder te maken.²⁰

¹⁷ Vaak onderscheidden *dinari* zich nadrukkelijk van 'gewone' mortuariummedewerkers, die het aflegwerk *es'esi* (snel-snel) en veelal alleen zouden verrichten.

¹⁸ Met een *bigiyari* wordt meestal een verjaardag met een 'rond getal' (een vijf- of tiental) bedoeld. Hierbij geldt verder: hoe hoger de leeftijd, hoe groter het feest. Vaak is er een speciale tijd ingeruimd voor de *dinari* op een *bigiyari*, bijvoorbeeld tussen 17.00 en 18.00 uur. Zij komen de jarige dan zingend fêteren en bieden hem of haar een geldbedrag of een fles sterke drank aan. Soms brengen de broeders en zusters de hele dag of avond met de jarige door en wordt er muziek gemaakt en gedanst. Bij een *brokoneti* maken ze stipt twaalf uur 's nachts hun opwachting. Zij komen dan zingend binnen en heffen tijdens het verloop van de nacht voortdurend liederen aan. Veelal zijn er ook andere mensen op het feest, maar de *dinari* krijgen vaak een speciale behandeling en drinken uit aparte flessen. Soms hebben ze zich in hun afleggerstenuw (*angisa*, schouderdoek of schort) gestoken en brengen ze wat van hun werkattributen, zoals een kalebas, mee (zie ook Stellema 1998: 72-73).

¹⁹ *Dinari* in Nederland zijn nogal dol op *dinaridei*, die volgens Stellema (1998: 72-74) voortdurend worden gevierd. Naast jubilea en 'kroonjaardagen' noemt zij ook het gezamenlijk vieren van kerst.

²⁰ Zie e.g. de artikels 'Aflegwerk levert soms besmettingsgevaar op: nieuwe ziekten oorzaak' uit *De Ware Tijd* van 18 augustus 2003 en 'Afleggers werken aan eigen lijkenhuizen' uit *De Ware Tijd* van 1 december 2005. De wil om

Bewust of onbewust wordt hiermee eveneens een poging ondernomen *dinarinwoko* of *wasi dede* uit de sfeer van ‘geheimzinnigheid’ te halen. De vraag is of afleggers nu wel zo’n voorstander zijn van dit streven naar openheid, want juist die ‘geheimzinnigheid’ draagt voor velen in belangrijke mate bij aan het ‘wij-gevoel’.

Inwijding: horen, zien & zwijgen

Zo was het motto ‘horen, zien en zwijgen’ een van de zaken waarin *dinari* mij als eerste ‘inwijdden’, als we over het werk spraken. Hiermee wordt bedoeld dat niets mag worden verteld van wat er in de kamer plaatsvindt: “wat je ook ziet, je mag het niet verder vertellen”. Elke *dinari* die lid is van een afleggersvereniging legt een eed van trouw af, waarbij deze belofte gedaan wordt.²¹ De toezegging is vooral bedoeld om de privacy van de te bewassen overledene en zijn of haar familie te beschermen. Sommige afleggers winden zich daarom nogal op over het beeld dat bij ‘de buitenwacht’ bestaat over *dinarinwoko*. De *dinari* zouden zich bezighouden met allerlei mysterieuze, zelfs duistere praktijken en niet zelden wordt gezinspeeld op de raadselachtige ‘esoterische kennis’ van dienaren of zaken als *afkodrei* en *wisi*. Volgens de Nederlands-Surinaamse lijkbewasser Strijk gaat het echter niet om geheimzinnigheid, maar om geheimhouding (in Bruntink 1997: 22):

Er gebeuren absoluut geen rare dingen tijdens het afleggen, er is geen reden om geheimzinnig te doen. Maar het is uit eerbied voor de overledene dat de lijkbewassing niet toegankelijk is voor buitenstaanders en dat afleggers niet over hun werk praten. Zoals een arts of psycholoog een beroepsgeheim heeft, zo houdt ook een aflegger zijn mond over wat tijdens het afleggen ziet.

Mijn Surinaamse *dinari* bevestigden deze opvatting, maar ontkrachtten daarmee niet de exclusiviteit van hun werkzaamheden: alleen voor ingewijden. Ofschoon *dinarinwoko* volgens de lijkbewassers normaal is en bij het leven hoort, is het niet zomaar toegankelijk voor een ieder. “Een van de groepen heet God Weet Alles”, besloot Vernooij een van zijn vele artikels in het dagblad *De Ware Tijd* over *wasi dede*, en daaraan verbond hij de volgende overdenking:²²

De mens weet niet zoveel en we weten ook niet alles over *kamra woko* en de *wasi dede dinari*, want ze leggen er een sluier van geheimhouding overheen.

En deze “sluier van geheimhouding” lijken veel verenigingen immer te koesteren, onder andere door hun ‘schimmige’ toelatingsbeleid en initiatieritueel. Geïnteresseerden kunnen zich zelf melden bij een vereniging of gevraagd worden. Maar hoe dan ook, zal eerst de levenswandel van een potentieel lid worden nagetrokken. Daarna kan een gesprek plaatsvinden met

te professionaliseren komt overigens ook tot uitdrukking in de wens van de Surinaamse federatie om de krachten te bundelen met haar Nederlandse evenknie.

²¹ Sommige verenigingen hebben het gebruik van ‘de mond spijkeren’, waarmee bij de inwijding of bij aanvang van elke bewassing in de kamer met symbolische timmerbewegingen de mond wordt dichtgespijkerd. Deze symbolische handeling onderstreept nog eens dat niets (opmerkelijks, persoonlijks) van wat er in de kamer gebeurt naar buiten mag worden gebracht.

²² ‘Wasi dede dinari’ in *De Ware Tijd* van 24 september 1988.

de *gran brada* of *-sisa* van de vereniging, die bijgestaan wordt door enkele andere *dinari* of een hele delegatie van verenigingsleden. De aard van deze gesprekken kan nogal variëren, van bijzonder luchtig tot kruisverhoorachtig. Wanneer de kandidaat bevalt, kan deze als aspirant-lid toegelaten worden. Vaak wordt het nieuwbakken lid de opdracht gegeven wat attributen aan te schaffen, zoals een afleggerstenuë, wat kalebassen, een fles *dran* en een pincet of iets. Deze spullen dient een lijkbewasser bij zich te hebben bij een (eerste) bewassing. Zelf bewassen mag het aspirant-lid nog niet. Na toelating en het afleggen van een gelofte of eed van trouw, moet de nieuweling namelijk nog ingewijd worden.

De inwijding vindt plaats in de kamer waar een overledene bewassen zal worden. Normaal is dit de eerste keer dat het aspirant-lid de kamer betreedt en geconfronteerd wordt met een daar aanwezig lijk. Eenmaal vertelde een *nrokoman* in spé me dat hij alleen werd opgesloten in de kamer. Het was geen prettige ervaring en de jongeman in kwestie heeft verder afgezien van zijn aspiraties. In de meeste gevallen worden de te initiëren personen begeleid en blikken ze met een ‘speciaal gevoel’ terug op hun inwijding. Eerder omschreef *dinari* Ro Faria zijn ontgroening, zoals hij het noemt, als hard, maar hij heeft er ook nog andere herinneringen aan:

Mijn ontgroening was heel plechtig... je werd met een lied naar binnengehaald, met twee assistenten en het was een lied van: Alleen kan men het leven niet aan, alleen zou men het niet kunnen, maar alleen door de Almachtige, de genade... Zo werd je binnengehaald. En dan stond je voor iemand, die heen is gegaan, het leven eigenlijk naar de Almachtige heeft gegeven, het ontzielde...

Faria’s beschrijving komt overeen met ervaringen van andere *dinari*, dat wil zeggen dat initiatie in het werk een eerste kennismaking met een bewassing van een overledene in de kamer inhoudt.²³ ‘Plechtig’, ‘indrukwekkend’, ‘dankbaar’ en ‘ernstig’ zijn veelgebruikte woorden waarmee lijkbewassers deze gebeurtenis omschrijven. Meestal krijgt het in te wijden lid één of twee *dinari* toegewezen, die hem of haar begeleiden. Verder wordt de persoon in kwestie opgedragen vooral goed te kijken en te luisteren. Vanaf dat moment participeren de nieuwe leden in een leerproces, waarbij ze (stap voor stap) deelgenoot worden gemaakt van de specifieke rituelen en ‘geheimen’ van de vereniging. De geheimen hebben onder meer betrekking op specifieke lijkverzorgings- en conserveringstechnieken (‘geheime balsem’). Aangezien ingewijde leden een geheimhoudingsplicht hebben, waar de meeste verenigingen bijzonder streng in zijn, kan ik over dit soort zaken weinig loslaten.

De zwijgplicht, de particuliere erecodes en het algemene afleggersdevies ‘horen, zien en zwijgen’ karakteriseren de beslotenheid waarmee afleggersverenigingen hun taken en rituelen uitvoeren, maar betekenen niet dat er niets naar buiten gebracht mag worden over het ‘kamerwerk’. “*Suma na wi?*” sprak een bijzonder toegewijde en ervaren *dinari* uit, toen ik hem deze kwestie voorlegde. Zolang de privacy van de overledene en de nabestaanden gewaar-

²³ De hier gegeven beschrijvingen van toelating en inwijding vertonen ook sterke overeenkomsten met Stellema’s (1998: 68-71) bevindingen, waar ik dan ook regelmatig aan refereer.

borgd wordt, mag men weten wat voor “een goed en dankbaar werk wij doen daar in die *kamra*”, gaf hij te kennen. Na een kleine inwijding was het dan ook geen enkel probleem aanwezig te zijn en te participeren in de kamerwerkzaamheden. Ik heb tal van bewassingens mogen observeren en ben in de gelegenheid geweest mee te werken met verschillende *dinari*-groepen. Ook mijn aanwezigheid bij de afscheidsrituelen, waarin nabestaanden van de overledene actief betrokken worden, vormde vaak geen enkel probleem. Hierdoor heb ik van bijzonder dichtbij kunnen aanschouwen en leren begrijpen hoe het rituele proces, in het bijzonder de separatiefase, een vervolg krijgt in de kamer.²⁴

Kamrawroko: dinari in het lijkenhuis

‘s Lands grootste mortuarium is te vinden bij het Academisch Ziekenhuis van Paramaribo, AZ in de volksmond. Dit lijkenhuis telt ook de meeste *kamra*, oftewel de kamers waarin de *dinari*-verenigingen hun werkzaamheden verrichten. Er wordt in plaats van *dinariwroko* daarom ook wel van *kamrawroko* (kamerwerk) gesproken.²⁵ Vanaf een uur of zeven, acht in de morgen maken de lijkbewassers hier hun opwachting voor het werk dat hen gevraagd is te verrichten. Hoewel een mortuarium typisch een plek is waar het leven (of eigenlijk de dood) altijd maar doorgaat, vormt de vroege morgen het moment waarop de activiteiten flink toenemen. In de regel wordt er ‘s middags vanaf een uur of drie, vier begraven, wat betekent dat *dinari* de ochtenduren gebruiken voor het afleggen en kisten van de overledene. Tijdens of na dit werk kunnen de nabestaanden dan langskomen voor een (ritueel) afscheid. Een groot bord boven de ingang van het lijkenhuis geeft aan dat er tussen tien en twaalf uur ‘s morgens gelegenheid is tot afscheid nemen (van het ‘kouwe lijk’ in het mortuarium). Voor en na deze tijd wemelt het echter net zo goed van de familieleden en andere nabestaanden die, mits toestemming van de kamerbaas/-bazin, vrijelijk toegang hebben tot de *kamra* waarin de *dinari* bezig zijn. We zullen daarom nog zien dat er meerdere momenten zijn dat er afscheid genomen wordt van de overledene en dat het een komen en gaan is van familieleden en andere betrokkenen.

²⁴ Mijn dank gaat uit naar de broeders en zusters van de afleggersverenigingen A so a Fiti, Agnus Dei, Heilig Verbond, Iris, Jubileum Fonds, Litani en Morgenster. In het bijzonder wil ik dank zeggen aan *dinari* Bruining, Denz, Goedhoop, Hoefdraad en broeder Tompa die mij geïntroduceerd hebben bij verscheidene lijkbewassersgroepen en wegwijs gemaakt hebben in het lijkenhuis van het Academisch Ziekenhuis. Deze personen hebben mijn participatie en observaties ‘in de kamer’ mogelijk gemaakt. *Gran tang!*

²⁵ Het mortuarium van AZ heeft naar zeggen van patholoog anatoom Vrede zo’n 36 ‘ijskasten’ en een gekoelde ruimte van ongeveer 35 vierkante meter, wat betekent dat er ruim honderd lichamen kunnen worden bewaard. De capaciteit van de overige hoofdstedelijke ziekenhuizen is aanzienlijk kleiner. Dit geldt ook voor het aantal kamers. AZ voert de lijst aan met vijf kamers en heeft daarmee dagelijks het grootste aantal lijkbewassers aan het werk. Naast de hospitalen hebben ook het bejaardentehuis Huize Asiana en het begrafenisfonds van de hervormde kerk, de Stuiversvereniging, hun eigen koel- en werkruimtes. Wanneer op andere plaatsen in de stad gebrek aan capaciteit of beperkte mogelijkheden zijn (bijvoorbeeld door een defecte koelkast, wat nogal eens voor wil komen), wordt in de meeste gevallen uitgeweken naar het mortuarium van AZ. Al met al komen hier ‘de meeste lijken binnen’ zoals men wel stelde. De meeste van mijn (participerende) observaties hebben daarom ook hier plaatsgevonden.

Naarmate de ochtend vordert, neemt de drukte in en om het lijkenhuis al met al behoorlijk toe.

Voor de ingang van het lijkenhuis is onder een afdak, langs een koele muur, een lange bank te vinden. Aan de overzijde hiervan bevinden zich op rij de vijf *kamra*, oftewel de paar vierkante meter die het werkterrein van de lijkbewassers vormen. Wachtend op een afspraak of in gesprek met mortuariummedewerkers, *dinari* of nabestaanden, heb ik hier heel wat uurtjes verpoosd en het menselijk gedoe rondom de dood aan me voorbij zien trekken. Onder meer op deze plek was ik getuige van zowel het open als het gesloten karakter van Afrikaans-Surinaamse doodsattitudes, van rouw, verliesverwerking, verdriet en wat dies meer zij. Roemer (1992 in Stellema 1998: 35-36) wijst, binnen een Creoolse context, nadrukkelijk op deze tweedeling. Enerzijds geeft ze aan dat een ieder direct en openlijk met de dood wordt geconfronteerd en daarnaar kan handelen. Het open karakter geeft de “betrokken buitenwereld”, in Stellema’s (1998: 35) woorden, de gelegenheid deze confrontatie en vooral de rouw of droefheid over iemands heengaan met directe nabestaanden te delen. Anderzijds wordt een overlijden ritueel ‘afgehandeld’ en verwerkt binnen de beslotenheid van het familienetwerk. Dit gesloten karakter komt in belangrijke mate voort uit en manifesteert zich in bepaalde *kultuur*-percepties en praktijken van rouwende familieleden, die het sterfgeval (en de doodsoorzaak) doorgaans niet uitsluitend als een natuurlijk gebeuren ervaren. De rituele en spirituele zorg voor de (*yorka*) van de overledene bijvoorbeeld, alsmede een goede begeleiding en scheiding hiervan zijn in eerste en laatste instantie een familiekwesie. Afscheid en separatie (en later incorporatie) vinden dan ook veelal plaats binnen de beslotenheid van het netwerk van bloedverwanten en andere directe nabestaanden, zoals de partner van de overledene. Deze familieactiviteiten voltrekken zich, nog concreter beschouwd, binnen de vier muren van de kamer waar de overledene bewassen en opgebaard wordt.

De openheid en beslotenheid die in en om de kamers soms gelijktijdig zijn op te merken, kunnen ook in Ariès’ (1974; 1987 [1977]) termen begrepen worden. De omgeving van het lijkenhuis vormt een belangrijk (observatie)punt waar verschillende doodsattitudes bij elkaar komen of kruisen. Zo zijn hier zowel manifestaties van de contemporaine ‘verborgen dood’ – ‘niet waar de kinderen bij zijn!’ (cf. Gorer 1965: 175) – als die van de getemde dood waar te nemen (cf. Badone 1989). Overpeinzingen en gesprekken over die verschillende houdingen vonden niet zelden in de letterlijke aanwezigheid van de dood plaats. Vanaf ‘mijn’ bank bij de ingang van het mortuarium heb ik, of ik nu wilde of niet, vrij onverbiddelijk de vele gezichten van Fedi kunnen gadeslaan. Net als we al bij het sterfhuis zagen en later nog op de begraafplaats zullen zien, komt de dood ook hier niet zelden zonder de lach en wisselen luchtigheid, geanimeerd gekeuvel en heftige emoties zich voortdurend, soms in strak tempo af. Allesoverheersend daarbij is de continue stroom mensen, lijken en vervoersmiddelen. Het AZ-lijkenhuis vormt, ondanks de (voor mij) morbide bestemming, een bijzonder levendige onderzoeksplek met een heel eigen hectiek. Na elk mortuariumbezoek startte ik mijn aantekeningen met een beschrijving van het ‘schouwspel’ dat ik hier had waargenomen. Onderstaan-

de bankmomenten bieden wellicht een kijkje op deze specifieke, roerige wereld van de levende dood:

Alles krioelt door elkaar heen: zusters en broeders van de lijkbewassersverenigingen, mortuariummedewerkers die met lijken heen en weer rijden, nabestaanden in supernette, hippe rouwsetjes, anderen in hun alledaagse kloffie, een groep Bosnegers die druk in de weer is met een stapel *pangi* en het stukscheuren van lakens, en gewoon mensen die even een kijkje komen nemen en een babbeltje maken met hun makkers, broeders en zusters op het mortuarium. Dat alles veelal onder het genot van een koelfrisse Parbo of iets sterkers.

Tussendoor rijden de lijkenauto's af en aan om lijkenkisten af te leveren en lijken op te halen. Een lijkenauto komt een heel klein doodskistje afleveren en daarna rijdt een ambulance binnen, waaruit een groene plastic teil met een overleden baby tevoorschijn komt. Tegelijkertijd wordt er een lijk binnengereden met daar achteraan een stoet nabestaanden. Uit kamer twee klinkt gekrijs. Vlakbij de oprit van het mortuarium, bij een boom, brengen wat mannen een plengoffer: uit een plastic *cup* wordt Palm gegoten, er wordt rustig bij gesproken. Hierop verdwijnen de offerbrengers, zes in totaal, weer in de kamer, dezelfde waaruit eerder het schel geschreeuw klonk. De familieleden van wijlen Gotschin zijn intussen teruggekomen met de spullen voor de afleggers: kleding, drank en ijs. Ik wordt binnengeroepen voor de bewassing.

Veranderende technieken, andere woorden, blijvende zorg

De bewassing is een serieuze klus. Vaak wordt het lichaam zelfs twee keer bewassen door *dinari*. De eerste bewassing vindt dan plaats direct na het overlijden. De lijkbewassers, schreef ik al in hoofdstuk 7, komen dan naar het sterfhuis of het lijkenhuis om de overledene te balsemen. In het verleden was dit de belangrijkste behandeling. Het lichaam moest zowel van binnen als van buiten grondig gereinigd worden. Buschkens (1973: 259) beschrijft deze bewassing, zoals hij dat in de jaren zeventig van de vorige eeuw aanschouwde en optekende als volgt:

Het is hun taak om het lijk zo toonbaar mogelijk te maken. Ze moeten het tevens dusdanig conserveren, dat het niet vóór de begrafenis tot ontbinding overgaat; een taak, die in de vochtige tropen niet eenvoudig is. Het lijk krijgt via de mond een halve liter formaline ingegoten. Het wordt ook met formaline gewassen en in een met deze vloeistof nat gemaakt laken gewikkeld wat men het 'balsemen' noemt. De lichaamsopeningen worden dichtgestopt met tabak, die in rum is geweekt of met in formaline geweekte watten. De mond van het lijk wordt met een zogeheten kinnelap dichtgebonden.

Veel is er niet veranderd, althans niet in de hier beschreven werkwijze. Ook toen werd er al veel met formaline gewerkt in plaats van louter met "balsem van het natuur uit", zoals bijvoorbeeld Ro Faria aangaf het werk te hebben geleerd. Het desinfectiemiddel heeft volgens kenners nu eenmaal een goede reinigende werking. Een klein aantal oudere *dinari* zweert evenwel, met lichte weemoed, bij het traditionele recept. Hoofdbestanddeel hiervan is het sap van de zuuroranje (*citrus aurantium*), dat wordt vermengd met *dran* (rum), bladtabak, zout en kamfer. Deze basisingrediënten kunnen nog aangevuld worden met bijvoorbeeld koffie, kruidnagels en bepaalde *w'wiri* (kruiden).²⁶ Elke *dinari* heeft zo zijn of haar eigen geheime (soms door voorouders overgedragen) samenstelling, waarvan een 'massa' wordt gemaakt om

²⁶ Zo werd *seigotro w'wiri* genoemd. Stephen (2002: 116) geeft aan dat de kruiden vooral uit de plantenfamilies *Papilionaceae*, *Rutaceae*, *Bignoniaceae*, *Musaceae* en *Solanaceae* komen.

onder meer lichaamholtes te ‘stoppen’. Naast deze stevige substantie, is er ook balsem in vloeibare vorm om mee te wassen en voor interne reiniging.

Sommige *bigisma* geven vóór hun overlijden nog de wens te kennen afgelegd te worden middels dit oranjewerk, zoals het wel genoemd wordt. Enkelen weigeren ook de ijskast in te gaan, zoals we in hoofdstuk 6 zagen. Ze willen traditioneel bewassen, hooguit ‘op ijs gezet’ en zo snel mogelijk begraven worden. Ook sommige *dinari* kunnen zich moeilijk vinden in nieuwe technieken en middelen: “er zijn oude lijkbewassers, die zijn tegen de nieuwe methodes van het lichaam in de koelkast stoppen”, wist een goed ingevoerde mortuariummedewerker me te vertellen. Zij vormen echter een uitzondering. De ijskast wordt door het gros beschouwd als een prima conserveringsmiddel en oranjewerk is intussen grotendeels vervangen door formalinewerk (mijn term). De meeste lijkbewassers houden niettemin hun eigen werkwijze en ‘geheime balsem’, want aan de formaline worden nog steeds allerlei bestanddelen toegevoegd, waarbij men overigens met liefde en een zekere eerbied put uit de receptuur van het ‘oranjewerk’ (bijvoorbeeld door het gebruik van kamfer en *dran*).

De koelmogelijkheden en de mogelijkheid of noodzaak om lichamen langer te bewaren, hebben wel tot gevolg gehad dat de nadruk steeds meer is komen te liggen op de tweede bewassing vlak voor begraven. Volgens informanten wordt het lijk steeds vaker rechtstreeks uit het zieken- of sterfhuis de ‘ijskast’ ingeschoven. Als er *dinari* aan te pas komen, richten zij zich op een lichte, snelle bewassing om de rest van het werk te bewaren voor de dag van het afscheid en de begrafenis, wanneer ook de meeste nabestaanden zich verzameld hebben. Het staat in ieder geval vast dat de lijkbewassers nauwelijks meer in het sterfhuis zelf bewassen, waarmee niet alleen hun werkterrein is veranderd, maar ook de dood zelf (deels) een andere plaats heeft gekregen: achter de koele deuren van het mortuarium. Een opmerkelijke broeder zag met deze verandering een gelijktijdige (discursieve) ontwikkeling:

Nu de lichamen worden gekoeld in mortuaria, ziekenhuizen, Academisch Ziekenhuis, heb je ook mensen die bijna professioneel bezig zijn en die zijn niet langer lijkbewassers, maar afleggers. Het verschijnsel conserveren is anders... en woorden hebben een andere betekenis gekregen... of als aanduidingmiddel zijn ze gaan veranderen. Men praat nu veel vaker niet over een lijkbewassersvereniging, maar een afleggersvereniging en de mensen worden dan ook afleggers genoemd. Men noemt ze niet meer zo graag lijkbewasser...

Net als de vertoogwijziging ten aanzien van de rouwbijeenkomst en wake – van *dede oso* naar *singineti* – zien we ook hier een niets verhullend woord (lijk) verdwijnen. Bepaalde (nieuwe generatie, hoger opgeleide) *dinari*, maar ook bijvoorbeeld begrafenisondernemers prefereren de benamingen afleggen, afleggers en afleggersverenigingen. Ook op deze manier wordt de dood, zoals de Ariès en Kübler-Ross canon het verkondigde, in zekere zin verhuld. Jessica Mitford (2000 [1963]: 51-53) geeft een mooie beschrijving van deze ontwikkeling, te weten “to avoid using the word ‘death’ as much as possible, even when such avoidance may seem impossible”:

Dale Carnegie has written that in the lexicon of the succesful man there is no such word as 'failure'. So have the undertakers managed to delete the word 'death' and all its associations from their vocabulary.

Ze geeft hierbij voorbeelden uit speciale woordenlijsten van "In and Out words", "phrases" en "substitutes", die in de loop der tijd (door begrafenisnemers) zijn ontwikkeld:

'[P]repare body' for 'handle corpse' [...] 'body' is Out and 'remains' or 'Mr. Jones' is In [...] 'service, not funeral; Mr., Mrs., Miss Blank, not corpse or body; preparation room, not morgue; casket, not coffin [...] deceased, not dead' [...] a death certificate should be referred to as a 'vital statistics form'.

Enzovoort, enzovoort... de alternatieven lijken onuitputtelijk en Mitford weet hier treffend de vinger op te leggen. Hoewel zij haar kritische pijlen richt op de Amerikaanse begrafenisindustrie en *The American Way of Death*, zien we ook in Suriname soortgelijke trends. Alle veranderingen in conserveringstechnieken, werkplekken en taalgebruik ten spijt, zien we evengoed een duidelijke constante, namelijk in de goedbedoelde pogingen om pollutie tot een minimum te beperken en de nabestaanden tegemoet te komen in hun wensen, die zich paradoxaal genoeg concentreren op zowel scheiding (fysiek en spiritueel-symbolisch) als binding (sociaal). 'In de kamer' kunnen we daar als geen ander getuige van zijn. Hier dragen de *dinari*, net als andere actoren in de uitvaartindustrie, onverminderd zorg voor zowel het biologische (dode) lichaam als de sociale ('levende') identiteit van de overledene. Hallam, Hockey & Howarth (1999: 126ff.) hebben dit laatste helder onder woorden gebracht:

While the experience of the self may arise from life, its interconnectedness with other minds means that upon death the body does not immediately lose its social identity. Instead it continues as a site for meaningful relationships between the living and the dead. This perception is central to the work of the undertaker and embalmer for whom the corpse is, initially at least, an object, and moreover, a polluting object. In preparing it for viewing, they seek to decontaminate it while recreating the deceased's personal identity, and to present the body in a life-like fashion.

In de kamer: *wasi dede*, kleden & kisten²⁷

De kamer vormt op de dag van de begrafenis het centrum van de *dinari*-werkzaamheden. Bij aankomst op het mortuarium begroeten de *dinari* elkaar met de welbekende kniebuiging, terwijl ze de hand schudden en elkaar aanspreken met *brada*/broeder en *sis*a/zuster. De grootte van de groep kan, zoals gezegd, variëren en telt meestal tussen de vier en twaalf personen. Alle aanwezigen hebben zich in hun speciale afleggerstenue gehuld. De vrouwen dragen een witte verpleegstersjurk of schort en hebben het 'hoofd gebonden' met een witte *angisa*, die voor deze gelegenheid soms speciaal gevouwen is in rouwstand: met de punten naar beneden. De mannen gaan veelal gekleed in een witte of donkere (zwarte) broek en een wit overhemd of shirt, in ieder geval niet te schreeuwende kleuren, daaroverheen dragen ze een witte dok-

²⁷ De beschrijving die hier volgt, is wederom een compilatie van de verschillende lijkbewassingen en kamerbezoeken die ik heb meegemaakt. Mijn bevindingen komen op belangrijke punten overeen met die van Bot (1998), Stellema (1998) en Tjon A Ten (1998).

tersjas. Op de borst hebben de broeders en zusters soms het insigne van de vereniging geborduurd of gespeld. De kleding moet goed verzorgd zijn. Daarnaast hebben *dinari* zich aan bepaalde hygiënische voorschriften te houden. De nagels moeten kort geknipt zijn en het is verboden sieraden te dragen tijdens het bewassen. Voordat lijkbewassers de kamer betreden, worden ze vaak gecontroleerd. Bij een misstap kunnen ook hier weer flinke *butu* (boetes) vallen, vaak uit te keren in een geldbedrag of drank dat ten goede komt van de vereniging (zie ook Stellema 1998: 50). Voor aanvang van het werk vindt ‘inspectie’ plaats. Een tweetal *dinari* gaat kijken hoe de overleden persoon erbij ligt. Het is volgens ervaren lijkbewassers belangrijk om eerst polshoogte te nemen en vervolgens de groep *wrokoman* voor te bereiden: het is namelijk nooit zeker wat men aan zal treffen.²⁸

De overledene is al in de kamer of wordt uit de centrale ruimte van het mortuarium hier naar toe gebracht. Voordat het *dinarinwoko* echt kan beginnen, wachten de lijkbewassers op bepaalde benodigdheden, die ze de familie hebben gevraagd langs te brengen: kleding en persoonlijke bezittingen van de overledene, lakens, alcoholische dranken, wat eten en eventueel afscheidsgeschenken. Soms komt een enkel persoon deze spullen even vlug-vlug afgeven. In andere gevallen verschijnt direct een hele delegatie nabestaanden om afscheid te nemen. Het kan zijn dat dan al uitvoerige scheidingsrituelen plaatsvinden. In de meeste gevallen roepen de *dinari* de nabestaanden hiervoor op een later moment terug.²⁹ Als het lichaam nog in het mortuarium is, begeven familieleden zich soms naar die plek om de overledene te bekijken en afscheid te nemen van het ‘kouwe lijk’. Veelal worden ze dan bijgestaan door een mortuariummedewerker of een meegekomen aflegger in deze vaak emotionele confrontatie. *Dinari* Kensmil vertelt hoe hij deze momenten van het werk ervaren heeft:

Dan komen ze in die ruimte en sommige mensen, die schrikken als ze dat lijk zien liggen. Dus je moet ze begeleiden. Mijn ouwe leermeester Mijns³⁰, die zei als jullie binnenkomen gaan jullie je moeder of je vader zien, maar je gaat het niet zien zoals je hem normaal gekend hebt... Hij is in de koelkast geweest, het lijk is stijf of het is... Het is een koud lijk wat je gaat zien, dus je bereid de mensen daar op voor... Dat is ook het moment waarop mensen vaak heel hard huilen, die uitbarsten, want dan zien ze die dode persoon... anders als ze die persoon hebben gezien toen hij in het ziekenhuis doodging...

²⁸ Na uitvoerige ‘inspectie’ besloten enkele zusters bijvoorbeeld een keer met handschoenen te werken, wat ten tijde van mijn veldwerk nauwelijks voorkwam. De overledene in kwestie was ernstig vermagerd en verkeerde in een behoorlijk slechte staat. “Je weet niet wat voor *takru siki* [slechte ziekte] hij had”, motiveerde een zuster haar keuze voor de plastic handschoenen.

²⁹ Het afscheid en *prati*-rituelen vinden vaak plaats nadat de bewassing heeft plaatsgevonden, maar het kan ook op andere of meerdere momenten plaatsvinden: niet alleen ná de bewassing, maar ook ervóór of zowel vóór als ná de bewassing (cf. Tjon A Ten 1998: 25). De *dinari* begeleiden de nabestaanden dan tussen hun aflegwerkzaamheden door (er moet immers nog gekleed en gekist worden). In andere gevallen vinden afscheid en *prati* pas helemaal aan het einde van het afleggen plaats, wanneer het lichaam al kant en klaar opgebaard is en gereed is om naar de begraafplaats of (eerst) elders te verplaatsen. Ik zal dit laatste moment aangrijpen om deze overgangsfase te beschrijven.

³⁰ Net als de grote *singiman* Van Kallen geniet de voormalig aflegger Mijns, sectieknecht van de voorganger van patholoog anatoom Vrede, grote bekendheid. Veel *dinari* hebben hem als leermeester gehad of roemen zijn aflegkunsten, wat hem eretitels heeft opgeleverd als “de grote generaal van de lijkbewassers” en “de paus van de lijkbewassers”.

Wanneer het lichaam al in de kamer is, nemen de *dinari* de familieleden altijd graag even mee voordat ze beginnen met de bewassing, zodat nabestaanden kunnen zien hoe de *dinari* de overledene hebben aangetroffen. Het lichaam is nu nog onverzorgd, naakt in een laken gewikkeld. Na bewassing kunnen de familieleden dan het verschil in uiterlijk zien, en opmerken hoezeer de *dinari* zich hebben ingespannen de overledene zo mooi mogelijk te maken. “Als de mensen later terugkomen voor het afscheid voor de begrafenis en om het lijk op te halen”, zei een lijkbewasser hierover, “dan moeten ze het verschil zien tussen het koude lichaam en het opgemaakte voor de begrafenis, het opgemaakte lichaam”. Na dit samenzijn worden de nabestaanden weer weggeleid. Zij zijn immers niet ingewijd (cf. Stellema 1998: 51). Ze blijven buiten wachten of gaan weer naar huis om een paar uur later voor een tweede keer terug te komen.

De *dinari* trekken zich nu echt terug in de kamer. Voordat men deze ruimte betreedt, dient eerst op de deur geklopt te worden. Ook (of juist) als alleen de overledene zich in de *kamra* bevindt. Met een speciale klop vragen de *dinari* of zij binnen kunnen komen. Dit gebeurt uit respect voor de overledene, werd me uitgelegd. Er zijn ook andere of aanvullende verklaringen voor dit gebruik. Zo leeft onder bepaalde lijkbewassers het idee dat de *yorka* van de overledene aanwezig is en rondom het lichaam zweeft – een kleine waarschuwing kan dan geen kwaad. Sommige lijkbewassers betreden de kamer onder het zingen van een lied met de tekst:

Di da siki ben kon tranga, masra dede kon, dede kon a taki brada [Toen de ziekte ondraaglijk werd, bracht God verlossing door de dood].

In de kamer scharen de *dinari* zich rond de wastafel waarop het lijk is geplaatst, en reikt men elkaar soms de hand. De kamerbaas of *gran sisa* gaat vervolgens voor in gebed. Men bidt het Onzevader of zegt een vrij gebed op, waarbij Gods kracht en zegen wordt gevraagd om het werk tot een goed einde te brengen. Hierna wordt vaak een lied gezongen zoals:³¹

Kon wi de go (2x)
wi wrokoman.
Wi sa wroko,
Te wi Masra kon

[Kom laten we gaan,
wij als werkers/dienaren.
Wij zullen alles in het werk stellen,
tot de Heer in ons midden verschijnt.]

Of:

³¹ Het eerste lied (met vertaling) is ook te vinden in Stephen (2002: 67). Het tweede (met vertaling) is, naast andere ‘werkliederen’, ook door Stellema (1998: 51-52) opgetekend.

Te wi de begin fu du wan wroko
nanga begi a mus' de
Gado blesi fosi wi mus' suku.

[Als we geen slecht werk willen leveren
zullen we bij aanvang van het werk
de Here bidden moeten vragen
ons nabij te zijn en te zegenen.]

Hierna laat de *kamrabasi* (kamerbaas) veelal een kalebas met 'balsem' rondgaan of een ander mengsel van bijvoorbeeld water, formaline en een scheut *dran*, waarmee de *dinari* ter bescherming hun handen wassen. In veel gevallen desinfecteren zij de handen alleen met pure *dran*. De rum (en andere *sopi*) wordt ook wel gedronken om tegen de lijkucht bestand te zijn of 'de inwendige mens te beschermen'. Meestal voorziet de familie van de overledene in deze drank. Soms wordt er tijdens het bewassen flink ingenomen. Hieraan hebben *dinari* ook wel hun reputatie als *drunguman* (dronkelappen, drinkebroers) te danken. Buschkens (1973: 259) merkte op dat veel lijkbewassers "na het werk enigszins beschonken waren". Ik kan dit niet geheel ontkennen, maar wederom ben ik nooit getuige geweest van onbesuisd gezuip, waar de broeders en zusters wel eens van beschuldigd worden. De meeste *dinari* gebruiken een eigen kleine kalebas om uit te drinken. Voor aanvang wordt vaak een toast uitgebracht op de overledene en het te verrichten werk. Gedurende de bewassing en in de pauzes worden de kalebasjes nog regelmatig aan de mond gezet.

De bewassing

Het bewassen zelf kent vele varianten. Soms wordt alleen (nog) de buitenkant van het lichaam gereinigd, waarbij eventuele doorligplekken met talkpoeder worden behandeld. Hierbij gebruikt men naast de balsem ook wel floridawater of een ander parfum, dat de familie heeft afgegeven. In andere gevallen (wanneer er nog geen eerste bewassing heeft plaatsgevonden) start men met interne reiniging. De kamerbaas of -bazin neemt hierin de leiding. Er wordt begonnen met het hoofd. De eventuele kinnelap wordt verwijderd.³² Daarop wordt de vloeibare balsem via mond en neus naar binnen gebracht. Bij deze handelingen hebben *dinari* een eigen taak. De *kamrabasi*, die veelal aan het hoofdeinde staat, heeft de leiding en deelt zo nu en dan commando's uit. Meestal zijn de *dinari* zo goed op elkaar ingespeeld dat het reinigen als vanzelf gaat, zoals de volgende aantekeningen laten zien:³³

³² Men spreekt in plaats van kinnelap ook wel van *tai mofo* (de mond binden). Naast hygiënische overwegingen, is me ook wel verteld dat de mond gebonden wordt om te voorkomen dat de *yorka* van de overledene komt 'spoken'.

³³ In dit geval geen seksescheiding. In andere gevallen kwam het wel voor dat mannelijke afleggers zich even terugtrokken bij de eerste behandeling en bewassing van (de schaamdelen van) een vrouwelijke overledene. Ik mocht dan aanwezig blijven. Andersom, als de broeders bij een man achterbleven, moest ik me (vaak, niet altijd) met de vrouwelijke afleggers uit de kamer verwijderen.

De kamerbaas goot een flinke scheut balsem in de mond van de vrouw, waarna hij het hoofd omhoog hield en de vloeistof door de strot duwde. Dit herhaalde hij een paar keer.³⁴ Hierna ging Glen met watten aan de slag. Hij stopte de strot vol met in balsem gedrenkte watten en stopte daarna diep de neusgaten, dat ging gepaard met heel wat watten. Ook de vagina en de anus werden volgestopt. Hiervoor werden de benen door een andere broeder hoog opgetild en ver naar voren gebogen. De benen werden als het ware gekraakt, net zoals de armen, om te ze wat soepeler en werkbaarder te maken. Een zuster stond Glen bij om hem te voorzien van de gebalsemde watten. Op deze manier, zei ze, zouden er geen nare luchtjes vrijkomen en er straks geen vliegen op het lijk afkomen. Het balsemen ging in een behoorlijk vlot en geroutineerd tempo. Nadat dit balsemen was voltooid zette de kamerbaas een lied, een bekende *dede oso-singi*, in:

Heimli kondre switi presi, ma a farawe (2x).
Kanti a no kanti, faste gron a de.
Te a doro yanda, drape da krown sa de.

[De Hemel is een mooie plaats, maar het is heel ver.
Het is niet ongevaarlijk, er zal vaste grond zijn.
Wanneer wij daar aankomen, zal de kroon daar zijn.]

Soms worden nog wat liederen gezongen, zoals het al eerder opgenomen ‘Ga je mee? Het was op een dag bij het meer’, en danst en zingt men om de overledene heen. Het lichaam wordt afgedekt met een laken en men neemt een kleine pauze: sigaretje, drankje, babbeltje. Het kan gebeuren dat enkele *dinari* naar een andere kamer vertrekken, waar ze nog een overledene hebben te verzorgen of hen bekende afleggers gaan groeten en eventueel bijstaan. Na een korte onderbreking pakken de *dinari* de werkzaamheden weer op en wassen ze de buitenkant van de overledene – een impressie:

Voor het wassen namen de zusters een handdoek, die in de vuilniszak met kleding en lakens (om de kist op te vullen) voor ‘oma’ zaten. Ze scheurden de handdoek en maakten de doek vochtig met het reinigingsmiddel dat in de plastic teil zat. Hiermee wasten ze het lijk; van gezicht, ledematen, borst, buik, vagina, benen tot en met de voeten. Daarna legden ze het lijk op een zij om de achterkant te wassen. Hierna werd met een andere, droge doek het lichaam afgedroogd. De zwaar ingevallen buik werd tenslotte opgevuld met lakens en er werd ook een flink stuk laken samengepakt in het kruis gelegd. Vervolgens werd een lendendoek gevouwen en omgedaan, alles werd met een reep laken samengebonden, waarna de dame haar directoire kon worden aangetrokken. Ze kreeg drie hemden over elkaar heen. Geen bh. ‘Ga daar niet naar op zoek in die zak, die moest ze niet’, had de familie de *dinari* nadrukkelijk medegedeeld.

Kleden & opmaken

De bewassing lijkt zo soepel over te lopen in de volgende fase van het afleggen, te weten het kleden van de overledene. Ook dit stadium wordt evenwel gemarkeerd en omlijst met speciale liederen, bijvoorbeeld het lied dat de zusters en broeders inzetten nadat ze ‘oma’, zoals de overledene liefkozend werd genoemd, haar directoire en hemden hadden aangetrokken (*cf.* Stellema 1998: 54):

Lobi sisa e weri krin krosi
fu go miti Jezus da Lam.

³⁴ Op deze wijze wordt de balsem verder het lichaam, dat wil zeggen de maag en ingewanden, ingebracht (*cf.* Stellema 1998: 60).

[Lieve zuster draagt schone/mooie kleren
om Jezus, het Lam Gods, tegemoet te treden.]

Soms wordt er bij elk kledingstuk gezongen. Het kleden kan daarom nogal wat tijd nemen en kent net als het bewassen een behoorlijk strakke uitvoering, zelfs regie. Elk kledingstuk wordt eerst over de schouder van een van de werkende *dinari* gelegd om vervolgens doorgegeven te worden aan een volgende broeder of zuster, die het ritueel herhaalt. Uiteindelijk trekt een laatste *dinari* het betreffende kledingstuk bij de overledene aan. Deze wijze van kleden gaat bij sommige verenigingen gepaard met het commando ‘magazijn’ (zie ook Stellema 1998: 54). Bij elk bevel – ‘magazijn!’ – wordt een kledingstuk op de schouder van een *dinari* gelegd en moet deze de kleedopdracht uitvoeren, eventueel met hulp van een andere broeder of zuster. Elk stuk kleding, van ondergoed tot stropdas, wordt op deze wijze doorgegeven, op de schouder gelegd of om de hals geslagen. Wanneer één persoon kleedt, moeten alle aanwezige *dinari* op zijn minst de kledingstukken hebben aangeraakt.³⁵ *Dinari* maken zelf dus nogal een werk van het kleden, maar zijn daarbij vaak ook duidelijk door de familie van de overledene geïnstrueerd, zoals we in bovenstaand vignet bijvoorbeeld zagen.³⁶ Openknippen van kleding, een veel voorkomende tijdbesparende praktijk in afleggersland, is bovendien onder *dinari* ten strengste verboden. Bijna elke lijkbewasser die ik ontmoette, sprak zijn of haar afkeuring uit over deze respectloze handeling, die vooral de *bakra*-begravenisondernemer wordt toegedicht. “Hoe kan je met een kapotte jas gaan?”, vroeg een verontwaardigde zuster me eens. Daar had ik niet van terug.

Ná het kleden komt het veelal aan op *fingerspitzengefühl* en cosmetische handigheid. De overledene moet mooi, vreedzaam en herkenbaar worden opgebaard, dus wordt er veel aandacht besteed aan het gezicht. Het haar wordt gekamd, gezichtshaar wordt geschoren, eventueel wordt het kunstgebit ingezet, het gelaat wordt mooi gemaakt met crème, make-up of balsem en sieraden worden omgedaan. Hier komen we ook ‘het spuitje’ tegen, waaraan al enkele malen is gerefereerd. Veelal neemt de kamerbaas of -vrouw in deze fase nadrukkelijk het heft in handen, zoals ook het geval was bij het verzorgen van de hierboven gewassen en geklede ‘oma’:³⁷

Nu nam de moeder [*gran sisa*] volledig de leiding. Het handdoekje werd van het gelaat genomen en ze opende de mond van het lijk om deze nog verder op te vullen met watten gedrenkt in Palm. Hierbij werd ze terzijde gestaan

³⁵ Bij een van de verenigingen werd ik bij wijze van inwijding opgenomen in dit doorgeefritueel en moest ik het lijk aankleden met een van de laatste kledingstukken, een mooi vestjasje.

³⁶ De gekozen kleding zegt vaak veel over de identiteit van de overledene en de boodschap (respect, ‘traditie’, status) die familieleden middels aankleding willen uitdragen. Soms wordt een overledene in zijn of haar geliefde kloffie het graf in gedragen. Bosnegers krijgen vaak (als onderkleding) een *pangi* om. Er zijn ‘traditioneel geklede’ overledenen (bij mannen): witte broek, wit overhemd, wit vestje, wit colbert en witte strik. “*Full white*, een echte ebg-begravenis”, verzuchtte een zuster tijdens dit kleden vergenoegd. In andere gevallen moet het er vooral *modo*, *diri* of *bigfasi* (modieus, duur, imponerend) uitzien. Soms worden de kledingstukken nog in het plastic met prijskaartjes langs gebracht.

³⁷ Soms komt een familielid het haar van de overledene kammen, sieraden omdoen of helpen bij het opmaken van het gezicht. Alleen deze persoon mag, op het moment van deze vorm van verzorging, binnenkomen in de kamer (zie Stellema 1998: 54).

door een andere zuster. Daarna spoot ze met een spuitje een aantal malen balsem onder de huid in bij beide slapen, waardoor deze wat voller werden. Vervolgens stopte ze met een pincet wat in Palm gedrenkte watten onder de oogleden en sloot ze de ogen. Het gezicht werd wat gekneed en opgeklopt en met balsemwatten ingewreven. Wenkbrauwen en haren werden gekamd. Zo veranderde het ingevallen gezicht *in no time* in een rustig gelaat, alsof het sliep.

Het gaat niet altijd zo gemakkelijk. En dat kan behoorlijke frustraties opleveren, zoals bij kamerbaas X, een ervaren aflegger die een eigen familielid behandelde. “Probleem” noteerde ik in mijn aantekeningen:

De mond kon niet gesloten worden. Er stonden inmiddels tien broeders om het lijk en er werd op aanraden nog wat meer Palm en nog meer balsem gebruikt, maar het mocht niet baten. Ook de neus was niet goed. X begon te flippen en te tieren. Mortuariummedewerkers hadden, voordat het lijk in de ijskast was gestopt, volgens hem teveel formaline gebruikt, waardoor het gezicht niet meer goed te behandelen was. X was in alle staten: ‘Zo zag .. er niet uit, ze hebben het gedaan om mij te pesten!’ Intussen probeerden wat zusters er het beste van te maken, maar het wilde niet erg lukken. De mond bleef openvallen, de neus werd opgevuld met massa’s in Palm gedrenkte watten. X had er intussen een verantwoordelijke mortuariummedewerker bijgehaald, die zich verontschuldigde met de mededeling dat het lijk al niet meer in al te beste staat verkeerde toen het het lijkenhuis binnen was gekomen. Nul op rekest. Als allerlaatste middel werd uiteindelijk lijm gebruikt. De lippen werden geplakt en de doek werd weer om de mond gebonden. De tijd begon te dringen en er moest nog gekist worden, voordat de familie kwam voor de *prati*.

Kisten

Het kisten vormt de laatste fase in het afleggen. Ook nu wordt geen half werk geleverd. De kist wordt dikwijls gezien als het nieuwe huis (*oso*) van de overledene, waarin hij of zij zich goed thuis moet kunnen voelen (*cf.* Bot 1998: 98; Stellema 1998: 54, 66). Als eerste worden daartoe de kleren, die de overledene bij leven droeg, onderin de lijk-kist gelegd. Sommige *dinari* houden er een uiterst secure systematiek op na: keurig opgevouwde kledingstukken worden deels over elkaar van het hoofdeinde naar het voeteneinde toe in de kist gelegd en aan de zijkanten worden opgerolde kledingstukken gestoken. Ook deze klus kan weer gepaard gaan met gezang. Men zingt nu bijvoorbeeld:

O wanneer, o wanneer zal ik zijn bij mijnen Heer? Heer mijn God, bij U wil ik wonen, zalig, zalig zal dat zijn.

Vaak worden ook mooie (geborduurde) handdoeken, *pangi* en lakens in de kist geplaatst of worden deze gebruikt om over de kledinglagen te spannen. Wanneer de kist netjes gevuld is, verzamelen alle *dinari* zich rondom de kist en wijden deze zingend in. Veel *kamrabasi* vragen de Almachtige in een kort gebed de overledene rust en vrede te schenken in zijn of haar nieuwe *oso*. Vervolgens wordt het lichaam in de kist gelegd (“we gaan haar nu in haar huis zetten”). De overledene ligt zo pontificaal bovenop zijn of haar garderobe en is dus altijd hoog opgebaard in de lijk-kist. ‘Mooi hoog opbaren in een open kist’ is sowieso een belangrijk credo binnen de *dinari*-wereld en daarom wordt vaak nog een extra kussen in de kist gezet. Niet alleen moet de overledene zich prettig voelen, maar de nabestaanden moeten ook een goed, laatste zicht gegund worden op hun dierbare gestorvene (*memory picture*).

Als het lijk naar tevredenheid in de kist ligt, worden een aantal persoonlijke bezittingen, die door de familie van tevoren aan de *dinari* geleverd zijn, rond de overledene gezet. Veel voorkomende zaken zijn een lees- of zonnebril (inclusief koker), een pakje tabak, met pijp en aansteker, een sigaar of een pakje sigaretten, een kam, een tandenborstel, een horloge, een etuitje make-upspullen, een zakje snoep, een extra stropdas, een pet, wat zakdoeken, een flesje parfum, aftershave of floridawater. Men zet kortom vooral kleine praktische spulletjes, waar de overledene op gesteld was, hoewel ik ook wel eens een flinke hengel de kist in heb zien gaan. En bij het kisten van een Aukaanse overledene zag ik familieleden een flinke stapel bankbiljetten in de handen van het lijk stoppen.³⁸ Alles kan, behalve het dagtekstenboekje dat zich een keer tussen de persoonlijke bezittingen van de overledene bevond. Het boekje lag al bijna in de kist toen de kamerbaas ingreep: “*no Gado wortu na ini na kisi, a no kan!*” (“geen woorden van God in de kist, dat mag niet!”). Gods woorden mogen niet begraven worden, lichtte hij toe, hetgeen de hem omringende *dinari* beaamden. Een voor de hand liggende verklaring voor het meegeven van bepaalde attributen kunnen we vinden bij klassiekers als Van Genneep (1960 [1908]: 153-154):

[S]ince the deceased must make a voyage, his survivors are careful to equip him with all the necessary material objects [...] which will assure him a safe journey or crossing and a favorable reception, as they would a living traveler.

Ook het idee dat “the world beyond the grave” – het hemels hiernamaals of dodenrijk (*dedekondre*) – min of meer gelijk zal zijn aan het aardse leven, “but more pleasant, and of a society organized in the same way as it is here” (Van Genneep 1960 [1908]: 152) past binnen het ‘meegeefgebruik’: de spullen zouden ‘daar’ wel eens goed van pas kunnen komen. Toch stuitte dit soort opvattingen bij veel van mijn informanten op ongeloof of onbegrip. Zo reageerde Henry, zelf lijkbewasser, schaterlachend op mijn verhaal over de hengel die in de kist werd gestoken:

Wát, gaan zij daar ook hengelen? Ik heb wel gezien dat mensen schoenen meegeven in de kist, gewoon aan het voeteneinde zetten ze schoenen in die kist. Ze zeggen: ‘deze meneer was een *modoman* [*dandy*, pronker], die houdt van mooie kleding en een beetje rondhangen met een mooie wandelstok, dus die wandelstok gaat ook in de kist... Heel raar, want eigenlijk gebeuren er twee dingen. Ene is men denkt dat die persoon naar de hemel gaat, aan de andere kant praat men ook erover dat die persoon nog, als ware hij in leven, nog zal gaan wandelen...

³⁸ Marrons die hun overledenen in *foto* begraven, leggen vaak in familieverband hun eigen lichamen af. Binnen de gemeenschap zijn bovendien genoeg kundige lijkbewassers te vinden, die zich nu ook mondjesmaat lijken te verenigen. Verder maken Marrons ook wel gebruik van Creoolse *dinari*-verenigingen, maar houdt de directe familie meestal strak de regie. Bij bepaalde handelingen mogen de *dinari* niet aanwezig zijn, bijvoorbeeld bij het zetten van spullen (veel *pangi*, soms geld) in de kist, het brengen van plengoffers, en de *paati* (*prati*, scheiding). Volgens sommige informanten worden dan de *ninti* en *koni* (kennis) van de overledene ‘weggehaald’ (*puru en ninti*) om (op een later moment) over te brengen op een ander familielid uit de matrilijn (zie ook Sedoc 1999; Stephen 1998b: 56ff.; Banna & Moy 1991: 51ff.). Ook bepaalde Creoolse families prefereren hun overledene zelf af te leggen en te scheiden van de nabestaanden.

Een duidelijk beeld van een of ander hiernamaals, de hemel of *dedekondre*, bleek vaak niet te bestaan, noch van de reis hier naartoe.³⁹ Waarom dan toch die spullen? Vaak riep deze vraag de inmiddels welbekende doodoener ‘het is traditie’ of ‘uit respect voor de overledene’ op. Maar na wat doorvragen, kwam alsnog een andere uitleg bovendrijven: het wordt gedaan om te voorkomen dat de (*yorka* van de) overledene op een later moment terug zal komen om de spullen alsnog op te halen (cf. Bot 1998: 98).

In verschillende hoofdstukken schreef ik al over de rol die *yorka* (en *kabra*) kunnen blijven spelen in het aardse leven. Vooral de angst dat dit een negatieve rol is, bijvoorbeeld in het geval dat de overledene zich niet kan verzoenen met zijn of haar (slechte) dood, en de *yorka* blijft dwalen en familieleden zal komen lastigvallen of, erger, wreken, leidt ertoe dat bepaalde gebruiken in ere worden gehouden. Van Gennep (1960 [1908]: 161) schreef het al: “[...] dead without hearth or home sometimes have an intensive desire for vengeance”. Het meegeven van persoonlijke bezittingen wordt daarom beschouwd als een eerbetoon, traditie of *handsome ritual*, maar omvat ook een preventieve daad, die vooral bij Creolen ingegeven wordt door angst of op zijn minst de wens de overledene te behagen en zo toekomstige *nowtu* te voorkomen. Veelal kunnen we in dit soort gevallen dezelfde baat-het-niet-dan-schaadt-het-niet houding waarnemen als bij de inrichting van de *dede oso* en het zetten van de *kabratafra*.

Wat de opvattingen en overwegingen nu precies mogen zijn, we zien in deze laatste praktijken hoe dan ook een duidelijk overgang in *dinariwroko* en de rol van de nabestaanden hierin. De aandacht verschuift in deze fase van het werk namelijk steeds meer van allerlei fysiek-hygiënische (reinigen, conserveren) en sociale (*memory picture*) aspecten naar een meer symbolisch-spirituele dimensie van lijkverzorging, en daarmee het vermijden van mogelijke (toekomstige) gevaren en verontreiniging op dit gebied. De (*yorka* van de) overledene moet geen reden zien om terug te komen, legden bepaalde lijkbewassers me ernstig uit. Hij of zij moet niet wederkeren voor een paar beminde spulletjes, nóch voor de nabestaanden waar hij of zij mee verbonden is, vervolgden ze vaak hun uitleg.⁴⁰ De uitspraken “*Te yu dede, yu dede... Te yu gowe, yu gowe*” (“Wanneer je dood bent, ben je dood... Wanneer je weggaat, ga je weg/ben je weggegaan”) en “*Yu no musu kon drai baka!*” (“Je moet niet meer terugkomen!”) zijn we al verschillende malen tegengekomen en worden ook regelmatig op dit soort momenten of bij de *prati* door *dinari* in de mond genomen. Velen zien het als hun taak de sociale identiteit van de

³⁹ Dat het hiernamaals of dodenrijk een soort evenbeeld zou vormen van het aardse leven, is bijvoorbeeld binnen tal van ‘West-Afrikaanse’ religieuze oriëntaties en *worldviews* een veel voorkomende opvatting (e.g. Mbiti 1999 [1969]: 155ff.; Barley 1996: 79ff.; De Witte 2001: 26ff.). Daar waar de aanwezigheid van en omgang met vooroudergeesten en levende-doden in het Afrikaans-Caraïbisch gebied, en dus Suriname, grote overeenkomsten vertoont met bepaalde ‘West-Afrikaanse’ opvattingen en praktijken (zie e.g. Fernández Olmos & Paravisini-Gebert 2003; Lovell 2002; Chevannes 1998), lijken de analogieën op het terrein van hiernamaals en dodenrijk minder sterk of vervaagd te zijn. Wellicht hebben, in Suriname, allerlei kerkelijke dogma’s of verboden en christelijke, alternatieve voorstellingen hieraan bijgedragen.

⁴⁰ Overigens hebben afleggers hier heel verschillende voorstellingen bij. Toch voeren allen bepaalde scheidingsrituelen uit. Afhankelijk van de religieus-spirituele oriëntatie van de familie van de overledene en de *wrokoman* ligt de nadruk meer op de symboliek van het afscheid (kruis), de scheiding van de geest van de overledene (kalebass) of een combinatie van beide (kruis-kalebass).

overledene zo goed mogelijk visueel te (re)presenteren en de nabestaanden daarmee van een mooie herinnering te voorzien, maar realiseren zich tegelijkertijd dat de banden tussen de overledene enerzijds en zijn of haar rouwende familieleden anderzijds moeten worden verbroken. De (*yorka* van de) dierbare overledene dient te vertrekken. En de nabestaanden moeten, op termijn, weer door kunnen gaan met hun eigen leven, zónder de overleden zoon/dochter, broer/zus, vader/moeder, oma/opa of echtgenoot/echtgenote. Er moet andersgezegd een scheiding plaatsvinden en dat gebeurt overduidelijk in de nu volgende rituelen rondom afscheid en *prati*.

Teki afscheid & prati

Het afscheid(en) van de overledene in het lijkenhuis kan op verschillende manieren en verschillende momenten plaatsvinden, en bestaat welbeschouwd uit twee delen of aspecten (zie ook Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 68-69). Als eerste is er het afscheid waarbij familieleden een laatste gelegenheid krijgen om direct met de overledene te praten, bepaalde zaken bij te leggen, zich wederzijds te verzoenen met het heengaan en hem of haar te verzoeken rustig te vertrekken. Dit ‘praten’ wordt wel *tak’mofo* genoemd en het geheel wordt veelal aangeduid met de term *teki afscheid* oftewel afscheid nemen.⁴¹ Dit afscheid vindt soms ‘s morgens vroeg al plaats, vóórdát de *dinari* beginnen met hun werk (afscheid van het ‘kouwe lijk’), of direct ná de bewassing. De familieleden komen dan later terug voor het tweede onderdeel, de *prati* oftewel het ritueel scheiden van de overledene en directe nabestaanden, wat dan ná het bewassen of kisten en (net) vóór vertrek naar de begraafplaats geschiedt. Vaak worden deze twee onderdelen ook in elkaar geschoven en vinden *teki afscheid* en *prati* tegelijkertijd plaats, bijvoorbeeld nadat de *dinari* gereed zijn met hun aflegwerkzaamheden. Ik zal de scheidingsrituelen, die allen plaatsvinden binnen Roemers (1992) besloten familienetwerk en de vier beschermende muren van de lijkbewasserskamer, op deze laatste in elkaar geschoven wijze weergeven. In de regel is het dan rond een uur of twaalf in de middag (wat wel aangeeft dat *dinari* behoorlijk de tijd kunnen nemen voor het wassen, kleden en kisten van de overledene).

Een belangrijk aspect van de separatierituelen, die onder begeleiding van de *dinari* plaatsvinden in de kamer, is het harmonieus verbreken van de banden tussen overledene en directe nabestaanden, dat wil zeggen familieleden en mogelijke partners.⁴² Een van de opvattingen

⁴¹ *Tak’mofo* betekent letterlijk ‘mondpraten’ (*taki* is praten, *mofo* betekent mond). *Tak’mofo* heeft verder ook de betekenis van spreuk en dat past eveneens binnen deze context. Vaak worden bij het afscheid namelijk ‘vaste formules’ uitgesproken (zie ook Bot 1998: 96-98).

⁴² ‘Gewone’ vrienden en kennissen krijgen vóór de begrafenis nog gelegenheid tot afscheid nemen. Het kan voorkomen dat bepaalde intimi wel aanwezig zijn tijdens de scheidingsrituelen in de kamer, maar meestal beperkt de ceremonie zich tot bloedverwanten en eventuele partners (cf. Tjon A Ten 1998: 25-26). Een bijzondere ‘categorie’ vormen mogelijke buitenvrouwen of -mannen van de overledene. In veel gevallen wil de ‘officiële’ partner niets weten van een afscheid door deze personen, hoewel ik ook een keer heb meegemaakt dat binnen- en buitenvrouw tezamen aanwezig waren voor het afscheid. Als een buitenvrouw/-man toch ongewenst verschijnt op het mortuarium kan dit uitlopen op ruzie (en dat is dan weer niet goed voor de zielenrust van de over-

hierbij is dat, na of door bewassing, de ziel (*kra*) of de geest (*yorka*) van de overledene buiten het lichaam blijft zweven en nog enige tijd in de omgeving van de nabestaanden kan zijn. Over de duur van deze periode verschillen de opvattingen. Veelgehoord is dat ziel/geest acht dagen na begraven van de overledene vertrekt (dit valt dan samen met de tweede rouwbijeenkomst, de *aitidei*); een foresterdienaar hierover:

Mensen gaan altijd praten tot dat lichaam, want die ziel gaat niet meteen op weg... die blijft rond het lichaam, in het huis, om het huis van de overledene... Het meest gangbare is... tot na de begrafenis, want zeggen mensen... wanneer dat lichaam in de grond, kelder wordt gestopt... dan is eigenlijk de woonplaats van de ziel is dan echt weg.

Na veertig dagen of zes weken komt deze dan in het dodenrijk of iets dergelijks aan (wat samenvalt met de derde rouwbijeenkomst, *siksiviki*). “De ziel is dan bij de Here Heiland” wist een van mijn informanten te vertellen. Stephen (2002b: 27) verwoordt het op de volgende wijze:

De siksiwiki vindt plaats op de dag dat de geest van de overledene voorgoed afscheid neemt van de aarde. Het is niet toevallig dat dit moment zes weken na de begrafenis is. Ook Christus bracht immers na zijn opstanding nog zes weken op aarde door.

Afhankelijk van de religieus-spirituele oriëntatie zijn er verschillende percepties en termen te vinden, waarnaar vervolgens naar eer en geweten gehandeld wordt. Opvallend is het gebruik van de begrippen ziel en geest. Binnen een meer christelijk vertoog spreekt men vooral van ziel (en gebruikt men zelden de *kultur*-term *kra*). *Kultur* spreken eerder in termen van *yorka* of de geest van de overledene. Vaak lopen de termen en betekenissen door elkaar heen en zien we syncretische constructies á la Stephen. Voor de vorm van de rituelen maakt het veelal niet zoveel uit, ofschoon nabestaanden en *dinari* wel vaak een verschillende betekenis geven aan het afscheid en de *prati*. In enkele gevallen verschillen de kruis-/kalebaspercepties wél teveel van elkaar, wat tot serieuze botsingen kan leiden tijdens het afscheid. Zeker herborren pentecostalisten kunnen nogal wat opschudding in de kamer veroorzaken, wat verderop nog uit een kleine casus zal blijken.

Ongeacht de precieze duur van het verblijf van de ziel, *kra*, geest of *yorka* en de bestemming hiervan, bestaat bij veel *dinari* en nabestaanden de (vage) overtuiging dat de overledene niet gelijk of zomaar vertrekt.⁴³ Bovendien kan het vertrek bemoeilijkt worden wanneer er teveel binding blijft bestaan, hetgeen emotioneel, psychisch en/of symbolisch-spiritueel kan worden begrepen. *Teki afscheid* en *prati*-rituelen moeten daarom niet alleen de overledene verzoenen met zijn of haar heengaan, maar de nabestaanden moeten zich eveneens neerleggen

ledene). *Dinari* weten dat en treden niet zelden op als bemiddelaars en/of sluizen de *persona non grata* op een ander moment alsnog de kamer in voor een afscheid.

⁴³ Het christelijke zielsconcept kan enorm verschillen van dat van de *kra*. Deze laatste keert, binnen een *kultur*-perceptie zagen we in hoofdstuk 3, na een overlijden terug naar zijn of haar ‘bovennatuurlijke ouders’, de *dyodyo*, en kan op een later moment reïncarneren. De *yorka* voegt zich na verloop van tijd bij de voorouders in *dedekondre*, wat weer een ander verhaal is dan Jezus’ Hemelvaart na veertig dagen.

bij het verlies en de gestorvene loslaten (voor het zielenheil van de overledene en de eigen gemoedsrust, zie *e.g.* Brana-Shute & Brana-Shute 1979). “*Teki prati* is voor de zielenrust van de overledene”, legde een broeder me eens na het kamerwerk uit, “daarom moet die familie ook geen *trobi* [ruzie] maken”, want voegde hij eraan toe:

Mensen geloven dat als je niet op een correcte wijze afscheid hebt genomen... als je, als jij geen afscheid neemt... de overledene geen afscheid van jou zal nemen en aan jou zal blijven verschijnen in dromen, in huis, in allerlei situaties...

Yorka fyofyo & ongewenste binding

En dat kan allerlei onplezierige ervaringen opleveren. In het ergste geval blijft de familie in kwestie geplaagd worden door problemen, noodlot en onheil. Zo trof ik tijdens een van mijn mortuariumbezoeken een jonge man aan op ‘mijn’ bank. We wisselden een blik van herkenning, want we hadden elkaar vaker gezien... in het lijkenhuis. Zo raakten we aan de praat. Het was acht uur in de morgen, maar al een drukte van belang die grotendeels teweeggebracht werd door de familie van de man naast me op de bank. Hij had zich even losgemaakt van alle toestanden. “Ik ben met die mensen hier *fu teki afscheid*”, startte hij het gesprek, waarna hij een diepe zucht slaakte. Hij hoopte dat dit voorlopig de laatste dode zou zijn, daar in zeer korte tijd acht familieleden waren overleden. “*Yorka fyofyo nyan den sma*” (“*Yorka*-ziekte heeft die mensen gegeten”) legde hij me uit.⁴⁴ Grote problemen in de familie, iedereen praat slecht over elkaar, gunt elkaar het licht in de ogen niet, zet dingen voor elkaar (*wisi*), en door alle ellende, de onwil of het onvermogen er iets aan te doen, valt de ene dode na de andere binnen de familie, vatte de wat ontstemde man de situatie samen. Waarna een opsomming van doodsoorzaken volgde: ziektes, ongelukken, een drugsslachtoffer en een zelfmoordgeval (zus in Nederland) – allemaal het gevolg van die vervloekte *fyofyo*! Er moest hoognodig iets aan gedaan worden, besloot de man zijn relaas: een *wasi* zou in ieder geval op zijn plaats zijn.⁴⁵

In de hoofdstukken 1 en 3 gaf ik al aan wat de consequenties kunnen zijn van een slecht afscheid, een onverwerkt verlies of incomplete scheiding. In het ergste geval volgt op de ene (slechte) dood de andere, zoals de man hierboven aangaf. Een ander veel genoemd en ervaren probleem is dat de (*yorka* van de) overledene voortdurend aan de nabestaanden blijft verschijnen. Vooral partners van overledenen zeggen hier last van te hebben. Ze worden nog regelmatig bezocht (in dromen) door hun gestorven echtgenoot/echtgenote. Met name jonge vrouwen hebben daarbij vaak het gevoel of de ervaring gemeenschap te hebben met hun overleden man. Deze seksuele beleving is meestal onplezierig en kan gepaard gaan met pijn

⁴⁴ *Fyofyo* wordt uitgelegd als een wintigerelateerde ‘magische ziekte’, die veroorzaakt wordt door familievetes en onderlinge ruzies. Ontstemde *winti* (een *yorka* bijvoorbeeld) kunnen tussenbeide komen, waarschuwen of toeslaan door ziekte met vaak dodelijke afloop (zie hoofdstuk 1; Stephen 2002b: 15, 63-64).

⁴⁵ Met *wasi* doelde de man op een reinigende bewassing of ritueel kruidenbad om de *fyofyo* op te heffen, de harmonie binnen de familie te herstellen en de *yorka* gunstig te stemmen en voorgoed te scheiden (*prati watra*). Ik kom hier in hoofdstuk 12 nog op terug.

(zie ook Stephen 2002b: 59-60).⁴⁶ Er bestaan, zo zullen we direct zien, speciale rituelen en handelingen om dit te voorkomen. Ook kan achteraf nog actie ondernomen worden, teneinde een halt toe te roepen aan ongewenst nachtelijk bezoek. Verschillende *duman* en *dinari* gaven in interviews aan (alsnog) ingeschakeld te worden bij ‘problemen in de seksuele sfeer’. Zo vertelde een mij goedbekende lijkbewasser eens over een jonge vrouw die vóór de begrafenis van haar overleden man niet met hem wilde praten of op een andere manier afscheid wilde nemen. Ook niet na aandringen en met de hulp van de *dinari* in kwestie. Kort na de begrafenis kwam de overledene met grote regelmaat ‘s nachts bij haar om “te seksen”, zoals de dienaar het omschreef. Uiteindelijk kwam de dame met haar klachten weer terug bij de lijkbewasser. Ze heeft toen alsnog afscheid genomen van haar overleden partner, waarna zijn nachtelijke escapades afgelopen waren, aldus de lijkbewasser die haar terzijde heeft gestaan. Maar voorkomen is beter dan genezen, voegde deze ervaren *dinari* eraan toe.

Een goed afscheid is, wil ook deze *dinari* maar zeggen, noodzakelijk (of soms een noodzakelijk kwaad) voor de spirituele, symbolische, emotionele en/of psychologische ‘ontbinding’ van overledene en nabestaanden. Deze pretentieuze rij adjectieven kan niet de uitvoerige aandacht krijgen die hij verdient, daar mis ik nu eenmaal de expertise en ruimte voor, maar dient op zijn minst genoemd te worden. Binding, verlies en scheiding kennen namelijk vele fases en dimensies (e.g. Bowlby 1981; Corr, Nabe & Corr 1997: 215-251), waarbij vermeend westerse psychologisch-emotionele aspecten en Afrikaans-Surinaamse symbolisch-spirituele elementen naast of door elkaar heen kunnen bestaan (cf. Stephen 2002b: 9-10). Het rituele losmakingproces, de separatie in Van Genneps (1960 [1908]) en Hertz’ (1960 [1907]) termen, staat derhalve in dienst van of kan ten goede komen aan zowel de zielenrust van de overledene als de verliesverwerking en het rouwproces van de nabestaanden. En dit zijn op hun beurt weer onvermijdelijke voorwaarden voor de uiteindelijke, volledige incorporatie van de overledene in een of andere wereld “beyond the grave” (Van Gennep 1960 [1908]: 152), en van de familieleden in het normale leven van alledag, de ‘gemeenschap der levenden’. Aan de slag dus maar.

Tak'mofo

Alle aanwezige familieleden worden de kamer binnengehaald voor het afscheid en *prati*-ritueel. De *dinari*, met in de hoofdrol de *kamrabasi*, begeleiden dit proces min of meer. Vaak stellen ze de rouwende familieleden eerst op hun gemak en leggen ze uit wat er gaat gebeuren.

⁴⁶ Soms is de sensatie zelf niet onplezierig, maar voelen vrouwen zich (achteraf) beschaamd of angstig over het ‘seksueel bezoek’. Zo vertelde een jonge weduwe me dat ze geregeld nachtelijk bezoek kreeg van haar overleden man. ‘s Ochtends werd ze dan helemaal nat wakker. ‘Niet vervelend, maar ook niet goed’ omschreef ze deze ervaringen en ze schaamde zich er eigenlijk een beetje voor. Uiteindelijk is ze bij een *duman* te rade gegaan en heeft ze ‘voorzorgsmaatregelen’ genomen. Ze heeft het echtelijk bed enige tijd verruild voor een bed in een andere kamer en sliep daarbij met een soort ‘kuisheidsgordel’ in de vorm van een doek met bepaalde kruiden en (stekelige) bladeren.

Daarna gaat de *gran brada* of *-sisa* voor in gebed, veelal het Onzevader of *Wi Tata na hemel*. Ook kan een lied gezongen worden, dat bijvoorbeeld de pijnlijke scheiding die moet plaatsvinden, aanroert:

Tru da moro hebi sani,
disi de fu miti wi.
Dati de na Gado wani,
disi wi sa go prati.

[Het ergste dat ons kan overkomen,
is van elkaar te moeten scheiden door de dood.
Wat pijnlijk is het toch
om dat te zien als de wil van God.]

Hierna worden de familieleden een voor een bij de kamerbaas of bazin gehaald, die aan het hoofdeinde van de overledene staat. Zij moeten hun handen wassen in een kalebas of teil met een mengsel van bijvoorbeeld rum, water, desinfectiemiddel en kamfer (en sieraden afdoen wanneer dit nog niet gebeurd is), waarop ze de handen boven het gezicht houden, op het voorhoofd of tegen de slapen van de overledene drukken. Nu is het moment om nog enige woorden tot de overledene te richten en vaarwel te zeggen. Soms nemen de nabestaanden de tijd voor een uitgebreid persoonlijk en liefdevol verhaal, zoals de oude man die zijn overleden zus vertelde hoezeer het hem speet dat hij nu nog als enige over was en haar zo zou missen, dat het hem verdriet deed, maar dat het goed was dat ze was gegaan. Ze zou nu haar rust vinden, vervolgde hij in een steeds emotionelere en luidere woordenstroom, het moest zo zijn dat ze niet meer samen konden zijn, maar het was goed, het moest zo zijn. “*A bun sisa, waka bun*”, “het is goed zus, het ga je goed/rust in vrede”, besloot hij afscheid, terwijl hij zijn tranen niet meer kon bedwingen. Hierop snelden direct twee zusters op de man af om hem te ondersteunen en met een zakdoek zijn tranen op te vangen.

Dinari moedigen de nabestaanden dikwijls aan hun emoties te laten gaan: *bari puru*. “[T]o cry and get it out of their systems”, zoals Brana-Shute & Brana-Shute (1979: 68) opmerken. Maar ze proberen ten allen tijde te voorkomen dat eventuele tranen in de kist of op de overledene vallen. Tranen kunnen namelijk een ongewenste verbinding met de (geest van de) overledene tot stand brengen. Wanneer dit gebeurt, kan de (*yorka* van de) overledene niet vertrekken en blijft deze maar verschijnen in hallucinaties en dromen van de ongelukkige nabestaande, die zijn of haar tranen onverhoeds heeft laten stromen (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 69; Bot 1998: 98; Stellema 1998: 55-56; Stephen 2002b: 21-22). De *dinari* staan overigens niet alleen met hun zakdoeken klaar, maar ook met een bemoedigend woord en vaak een fles *dran* of cognac en een *cup* of kalebasje, voor het geval dat iemand na heftige emoties een versterking nodig heeft.⁴⁷ Na het persoonlijke afscheid dienen de handen weer

⁴⁷ Alcolade en *Tea Tree*-olie zijn ook beproefde middelen om rouwenden er weer bovenop te krijgen. Het behoort zo ongeveer tot de standaard uitrusting van *dinari*-zusters en bepaalde (notoire) begrafenisgangsters. Goed deppen en een flinke snuif van het spul wil goed, verkwikkend helpen bij heftige emoties, kriesen, rollen flauwvallen of ‘*kisi wint?*’.

gewassen te worden en wast de *kamrabasi* eventueel de nek, hals en het voorhoofd. De nabestaande in kwestie wordt meegenomen door een zuster of broeder en sluit zich aan de andere kant van de kist weer aan bij zijn of haar familieleden. Hierna is het de beurt aan een volgend familielid. In de meeste gevallen geschiedt het afscheid van ‘groot’ naar ‘klein’, oftewel de oudste (en meest directe) bloedverwanten nemen als eerste afscheid, waarna men de rij afgaat.

Dezelfde handelingen herhalen zich, ofschoon de manieren van afscheid kunnen verschillen. In sommige gevallen komt een familielid met een anekdote, waarmee de belangrijke rol van de overledene in iemands leven wordt aangegeven. Vaak sluit men af met een korte groet of wens: ‘*waka bun*’, ‘*sribi swit?*’ (‘het ga je goed’, ‘rust zacht’). Naast de meer persoonlijke heilwensen, worden ook wel een soort vaste ‘spreuken’ met een boodschap uitgesproken, zoals ‘*wai maka yu na pasi/wai maka dyi wi na pasi?*’ (‘verwijder de doornen op onze weg/laat al het kwade voor ons uit de weg gaan’), ‘*meki yu winti wai yu bun?*’ (‘laat je *winti* goed voor je zorgen’) of ‘*yu mus’ du san Gado wan?*’ (‘je moet doen wat God wil’). Soms krijgt de *taki mofo* het karakter van een waarschuwing of streng verzoek. Er wordt dan bijvoorbeeld bij de overledene op aangedrongen te vertrekken en de nabestaanden met rust te laten: ‘*no kon sreki en/unu moro?*’ of ‘*no kon ferferi en/unu?*’ (‘kom hem of haar/ons niet meer lastig vallen’) en ‘*yu no musu kon drai baka/fu kon dyaso baka?*’ (‘je moet (hier) niet meer terugkeren’). Vaak worden dit soort uitspraken door *dinari* ingegeven (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 68; Bot 1998: 96-98; Tjon A Ten 1998: 26; Stephen 2002b: 20-21). Dit laatste gebeurt vooral wanneer iemand niet in staat is om zelf iets te doen.

Soms zijn nabestaanden teveel door emoties overmand, soms weten ze simpelweg niet wat te zeggen, ze willen niet of ze zijn bang. In dit soort gevallen komen de *dinari* tussenbeide. Ze helpen, bemiddelen en spreken dan uit naam van een nabestaande. Zeker jongere familieleden weten soms niet goed raad met zichzelf en de situatie. Een broeder of zuster kan dan achter hem of haar gaan staan en wat woorden voorzeggen. Wanneer het echt niet gaat, neemt de broeder of zuster zelf het woord en richt zich tot de overledene: “Tante Tientje, hier is Clifford, hoor. *A kon taki yu odi* [hij komt u groeten/afscheid nemen]”. Soms wordt iets verteld over de relatie die de overledene had met degene die afscheid neemt. “Oma, u vroeg altijd naar hem, want *yu lobi a pkin* [u hield van dat kind]”, om af te sluiten met: “*no kon ferferi en, no span en?*” (‘kom hem niet meer lastig vallen’).

Hoe kleiner de kinderen, hoe meer begeleiding ze krijgen. Vaak doen de *dinari* de *taki mofo* voor hen; zeker in het geval van een overleden moeder (zie ook Tjon A Ten 1998: 26). Vanaf een jaar of vijf, zes worden ze aangemoedigd zelf te praten. Eerst worden ze gerustgesteld: “kijk eens hoe oma daar mooi slaapt”. Dan wordt duidelijk gemaakt dat de overledene weg zal gaan en wordt het kind aangespoord nog eens goed te kijken en iets te zeggen: “zeg maar *a bun* oma, daaaaaag oma!”. Soms wordt een aantal kinderen op rij gezet, met de handen op elkaars schouders, en nemen ze als het ware in serie afscheid. De allerkleinsten worden opgetild door een *dinari* en driemaal over de overledene heengetild. Volwassen kinderen

stappen soms ook driemaal over het lichaam van de overleden moeder of vader heen. Er wordt wel gezegd dat vooral kleine kinderen een zeer sterke geest hebben of erg kwetsbaar zijn voor de geest van de overledene, waardoor extra handelingen verricht moeten worden.

Een overledene die kinderen of kleinkinderen achterlaat krijgt in de regel een katoenen lintje of touwtje in de lengte van elk kind in de kist. Een *dinari* spreekt voor ieder kind/lintje iets als: “Hier is ..., je moet hem/haar niet meer komen zoeken, speel maar hier met hem”. Ook voor (klein)kinderen die niet aanwezig kunnen, bijvoorbeeld omdat ze in Nederland wonen, wordt een lintje in de kist gedaan. Bij kinderen in de kamer wordt na het afscheid het blauwkatoenen rouwbandje van de pols geknipt en in de kist gestopt (cf. Stellema 1998: 55; Tjon A Ten 1998: 26).⁴⁸

Scheiden, scheuren, geuren

Sommige *dinari* scheiden alle familieleden van de overledene door middel van het scheuren van een reep stof (van een wit laken). Na elk persoonlijk afscheid wordt het afgescheurde deel op de buik van de overledene in de kist gelegd. Het ritueel is een beetje uit gebruik geraakt. Kenner Kensmil wist hierover te vertellen:

Vroeger was dat altijd, niet alleen kinderen, bij oudere mensen ook... reepjes katoen, zogenaamde ongebleekte katoen [...] Ze trokken reepjes en eigenlijk werden die reepjes getrokken over het lijk... Dat werd eigenlijk bij alle mensen gedaan. Dus als het bijvoorbeeld een overleden vader was... vader heeft drie kinderen... [doet voor:] Ik neem *prati* van Sjaak, prrrrrrrrrrrrrrrrrr [het geluid van een reepje katoen dat boven het lijk wordt gescheurd], ik neem *prati* van Marietje, prrrrrrrrrrrrrrrs, en Jetje kon niet komen, die zit tot in Duitsland, maar we nemen ook voor haar, prrrrrrrrrrrrrrrrts... Iedereen was een reepje. Laatste tijd doet men dat vooral met kinderen, kleinkinderen enzo.

Kamerbaas Bru heb ik het wel een aantal keren zien doen, wellicht speelt zijn Paraanse afkomst een rol in het vasthouden aan dit gebruik.⁴⁹ Vooral wanneer nabestaanden niet aanwezig kunnen zijn, is het volgens hem een probate manier om te scheiden. Eenmaal kwam een zus van een overledene na de *prati* weer terug in de kamer met de vraag aan Bru of er ook afscheid kon worden genomen voor een aantal zussen in Nederland. Samen gingen ze nogmaals aan het hoofd van het lijk staan, waarbij ze tot de overledene praatten. De vrouw vertelde via Bru aan de overledene hoe de afwezige zussen heetten, dat ze weliswaar niet konden komen, maar dat ze evengoed afscheid kwamen nemen. Bij elke zus herhaalde Bru de naam en scheurde een reep stof, waarbij hij de overledene te kennen gaf dat zij nu ook gescheiden werd van de in Nederland verblijvende zussen en niet “naar daar” moest gaan om hen lastig te vallen.⁵⁰

⁴⁸ Tjon A Ten (1998: 26) geeft aan dat er ook wel eens een pop, als symbool voor een kind, wordt aangekleed en in de kist bij de overleden moeder wordt gedaan. Ik ben dit niet tegengekomen.

⁴⁹ Van Paranen wordt beweerd dat ze ‘traditioneler’ zijn dan ‘stadscreolen’ en dat ‘*afkodrei*’ sinds oudsher een belangrijke rol speelt in hun leven en dood (zie Schoonheym 1980).

⁵⁰ Marrons kennen het gebruik ook. Op de dag van de begrafenis wordt een witte lap in stukken gesneden, waarvan de korte delen in de kist worden gestopt, met als doel de levenden van de gestorvene (zijn of haar *yooka*) te scheiden (zie ook Herskovits & Herskovits 1936: 10-17). Hetzelfde wordt (bij Saramaka) gedaan met (drie) spe-

De *prati* tussen echtgenoten krijgt speciale aandacht. Vaak vindt het ritueel pas plaats ná alle andere scheidingsrituelen. De partner van de overledene blijft dan alleen achter bij de *dinari* in de kamer. Soms begeleiden alleen de kamerbaas of -moeder respectievelijk de weduwnaar of weduwe (deze laatste laat zich ook wel eens vergezellen door een goede vriendin). Vanwege het intieme karakter van dit specifieke *prati*-ritueel wordt er wel eens een beetje geheimzinnig over gedaan. Waar het op neer komt, is wederom dat de overledene zijn partner met rust moet laten en in het bijzonder “geen bezoeken met seksuele bedoelingen mag brengen”, zoals een lijkbewasser het uitdrukte. Hiertoe wordt vaak een kledingstuk met de geur van de partner in de kist bij de overledene gestopt. Vaak is het ondergoed dat de partner in kwestie nog onlangs gedragen heeft. Ook worden wel watten, een stuk stof of zakdoek gebruikt. Deze worden dan eerst nog in de mond gehouden of onder de oksels en langs de geslachtsdelen van de partner gewreven. Soms houdt een *dinari* de lap stof, watten of slip eerst nog even bij het gezicht van de overledene om hem of haar te laten ruiken en spreekt daarbij woorden uit als: “als je je vrouw zoekt, dan is ze hier bij je”. Het is namelijk de bedoeling dat de overledene door de geur van zijn of haar partner het idee heeft, dat deze bij hem is of blijft en hiermee kan voorkomen worden dat de (*yorka* van de) overledene later de weduwe of weduwnaar nog opkomt zoeken (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 69; Bot 1998: 100; Stellema 1998: 56).

De uitvoering kan wat variëren. Soms stoppen partners zelf de stof met hun geur in de kist, bijvoorbeeld met de bezwerende woorden: “je bent mijn vrouw niet meer”. In andere gevallen zijn ze niet aanwezig en zet een *dinari* de speciale doek of slip, bijvoorbeeld in het kruis van de overledene onder de broek: “ik zet deze doek, dit is je vrouw, *no keon suku yu frow moro* [kom je vrouw niet meer zoeken]”. Bij achtergebleven vrouwen ziet men meestal strenger toe op dit gebruik dan bij mannen. En daar is niet elke weduwe even blij mee... Zo nam weduwe Jessica me eens in vertrouwen en vertelde me dat de familie van haar overleden man haar had opgedragen een speciale *blueblack*-doek in haar slip te dragen. Zelf zag ze het niet erg zitten en ze wilde eigenlijk niets weten van die “voodoo-stuf”. Ze had met haar overleden echtgenoot jaren op Curaçao en later in de Verenigde Staten gewoond en stond naar eigen zeggen mijlenver van al het gedoe rondom het overlijden en begraven van haar echtgenoot. Tot haar frustratie werd ze wel tot bepaalde handelingen ‘gedwongen’, zoals het dragen van die doek. Een noodzakelijk kwaad, naar haar mening, waar ze hooguit aan meewerkte om de lieve vrede binnen de familie te bewaren en omdat haar man zaliger het waarschijnlijk ook had gewild. Toen het *prati*-ritueel in de kamer eenmaal achter de rug was, dacht ze van haar rituele verplichtingen verlost te zijn. Een paar dagen na de begrafenis zou ze sowieso vertrekken. De familie stond echter al klaar met nog een stapeltje blauwe doeken, die ze nog veertig dagen lang zou moeten dragen. Ze heeft zich er niet tegen verzet, maar later schreef ze me dat ze

ciale takken van de *sangaafu* (een kruidachtige plant), waarvan de uiteinden worden ingesmeerd met *keeti* (koolien). De takken worden boven de kist met een houwer in tweeën gehakt. Een deel van de takken blijft bij de overledene, andere stukken worden meegenomen door de familieleden. Ze symboliseren het goede dat achterblijft (zie Scholtens *et al.* 1992: 79-81).

direct bij aankomst op het vliegveld te Zanderij naar de wc is gegaan, de doek uit haar broek heeft gehaald en de hele handel in de prullenbak heeft gekieperd. Jessica is niet de enige in haar weerzin. Ook van expertzijde is kritiek op dit gebruik – weliswaar om een andere reden, maar toch. Zo heeft *dinari* en *duman* Ro Faria grote bezwaren “om een *munduku* [maandverband] in de kist van de overleden persoon te stoppen”. “Een lapje...”, verklaarde hij zich bedachtzaam nader, “als je hem drie dagen draagt, heeft het een bezweting, heb je daar geur aan aangebracht [...] die *duku* houdt vast, zorgt ervoor dat mensen [partners] juist verbonden blijven en dat is niet de bedoeling”.

Harmonie & solidariteit

De opvattingen en wensen kunnen nogal eens uit elkaar lopen. *Dinari* dringen er niettemin altijd op aan eventuele meningsverschillen over de (rituele) gang van zaken, maar ook mogelijk langer spelende conflicten, bij te leggen of in ieder geval niet tot uitdrukking te brengen bij het afscheid in de kamer. Onenigheid binnen de familie, zo is een veelgehoorde opvatting, is desastreus voor de zielenrust van de overledene en staat derhalve een succesvolle scheiding in de weg. Deze preoccupatie met harmonie binnen de beslotenheid van de familie, draagt ertoe bij dat de doodsrituelen bijna automatisch de Durkheimiaanse functie hebben verstoring te herstellen en/of de cohesie te bevorderen. Maar het gaat niet altijd vanzelf goed. Vooral wanneer de religieuze (kruis-kalebass) opvattingen van familieleden te ver uit elkaar liggen, kan dat tot serieuze fricties en pijnlijke situaties in de kamer leiden.

Eenmaal maakte ik een *prati* mee, waarbij een deel van de familie, een viertal zussen, besloot niet deel te nemen aan de scheidingsrituelen zoals hierboven beschreven. De overledene was een jonge vrouw, gestorven aan *takru siki* (kanker). Nabestaanden hadden grote moeite met haar tragische ziekbed en vroege heengaan. Het ging er behoorlijk emotioneel aan toe in de kamer. Een van de broers kon zijn gevoelens niet bedwingen en stortte zich bijna in de kist. Een zus wierp zich krijsend op de grond en begon ‘als een bezetene’ te rollen.⁵¹ De *dinari* kwamen bijna handen tekort en hadden moeite de tranen uit de kist te houden. Een veertienjarige dochter weigerde afscheid te nemen, maar een tante, bijgestaan door een lijkbewaster, wist haar toch te overtuigen met de woorden: “het is toch je mama, je moet hier afscheid nemen, straks kan het niet meer...”. Het kind prevelde haastig wat afscheidswaarden en stortte zich daarna huilend in de armen van de lijkbewaster, die haar probeerde te troosten.

Zo nu en dan kwam een van de buiten gebleven zussen polsen hoe het ervoor stond. Toen de allerkleinsten in het gezelschap over het lichaam van de overledene waren heen getild en op deze wijze afscheid hadden genomen, kwamen de vier dames de kamer binnen. Een van hen nam het woord en zei dat ze “het niet op die manier wilden doen”. Ze gaf daarbij aan dat ze respect hadden voor het werk van de *dinari*-broeders en -zusters en dat ze geen pro-

⁵¹ Later werd door een aantal lijkbewassers een toespeling op *winti*-bezetenheid gemaakt, maar anderen weerspraken dat weer.

blemen wilden in de kamer. Ze wilden het alleen anders doen, daar ze van mening waren dat de ziel van hun overleden zus allang bij de Here was en vóór hun alleen nog maar een lichaam lag: “hier dit lichaam is een leeg omhulsel”. Ze hoefden dus nergens meer afscheid van te nemen: de ziel was bij de Heer, Hij had nu alles in handen, net zo goed als Hij het overlijden in handen had gehad. Hierop nam de zus haar bijbel en las ze wat voor over de herrijzenis van Jezus, waarop ze samen met de andere drie zussen twee stichtelijke liederen zong. De overige aanwezige familieleden hielden zich stil, maar zetten daarna een *dede oso-singi* in het Sranantongo in, die luidkeels werd meegezongen.

De dochter die aanvankelijk het afscheid had geweigerd, had zich inmiddels bij de vier zussen gevoegd. Ze hielden zich wat afzijdig van de rest van de familieleden. Het meisje werd door hen duidelijk hoorbaar, berispelend toegesproken: hadden ze haar niet gezegd níet mee te doen? Het kind leek zich behoorlijk ongemakkelijk met de situatie te voelen, zeker toen een aantal andere familieleden zich er ook in mengde. Er werd een opmerking gemaakt over Volle Evangelie *kerki* die “niet moest bemoeien”. Wat vervolgens kwaad bloed zette bij de vier zusters, die lid bleken te zijn van deze kerk. Uiteindelijk stonden verschillende familieleden letterlijk over het lijk heen te ruziën. De kamerbaas wist zich even geen raad met de situatie, maar al snel herpakte hij zich en riep zijn broeders en zusters om de kist. Er werd een Onzevader en een Weesgegroet gebeden, waarna hij alle familieleden opdroeg zich rustig op te maken voor de *beri* die later die middag zou plaatsvinden. “*Mi e aksi unu, no mandi a dede moro*” (“ik vraag jullie, maak de overledene niet meer boos”), sloot hij het samenzijn af, waarna de familieleden de kamer stilletjes verlieten. Nadat het lichaam was opgehaald door de lijkwagen, kon hij zich even ontspannen met een *sopi*. We bepraatten de gebeurtenis en hij gaf aan dat hij niet gerust was op de situatie. Vertwijfeld vroeg hij zich hoe het nu verder moest met de *bere* (familie).

Ruzie tijdens de *prati* wordt vaak beschouwd als een slecht teken, net als tranen in de kist. Brana-Shute & Brana-Shute (1979: 69) schrijven over de moeizame rituele verwerking van een slechte dood onder meer het volgende: “His tears fell into the coffin, another bad sign. Wilhelmina mumbled that she hoped this ritual parting (*teki prati*) would work”. Als de *prati* niet goed is verlopen en de overledene nog om een of andere reden gebonden is aan het leven van de nabestaanden, ‘moeten’ vaak later, soms ver na begraven, nog bepaalde scheidingsrituelen worden uitgevoerd (zie hoofdstuk 12). Nabestaanden en *dinari* willen dus graag dat het werkt. Vooral deze laatsten dringen er bij dwarse, onwillige nabestaanden vaak op aan toch goed afscheid te nemen. Zij zien het als belangrijk onderdeel van hun werk. En het kan zo zijn vruchten afwerpen.

Zo was een stuurse jongen van een jaar of achttien tijdens het afscheid van zijn overleden moeder nergens toe te bewegen. Hij was vooral boos en zag het nut van al die toestanden rondom het lichaam van zijn moeder niet in: het zou haar niet terugbrengen. De *dinari* lieten hem maar een beetje begaan en mokken in een hoek van de kamer. Toen alle familieleden

afscheid hadden genomen, vroeg de kamerbaas hen de kamer te verlaten en nam hij de jongen bij zich. Samen hebben ze uiteindelijk nog een tijd bij het lichaam van de overleden moeder staan praten, heeft de jongen haar haar gekamd en haar gegroet: “*tan bun, m'ma*” (“het ga je goed/tot ziens, mama”). Later, buiten de kamer, vroeg de kamerbaas de jongen hoe hij zich voelde. Met een opgeluchte lach antwoordde jongen dat hij zich nu wel goed voelde, “*trafasi*” (“anders”). De kamerbaas zei hem dat hij toch ook beloofd had, dat hij zich na de *prati* anders, beter zou voelen. Met veel omarmen en schoudergeklap beaamde de jongen dit.

Dit soort momenten vormen de krenten uit de pap voor *dinari*, net als de tevreden, soms opgetogen reacties van nabestaanden wanneer ze, na de confrontatie met het ‘kouwe lijk’, het zorgvuldig afgelegde, gekiste en opgebaarde lichaam komen bekijken. Zeker wanneer de *prati* al in eerder stadium heeft plaatsgevonden, kan de metamorfose van het lijk een enorme, aangename verrassing voor familieleden zijn. “Ooooooooooooooh Tientje, tante! Zo was ze, zo was ze, hoor!”, riep een nabestaande blij verrast uit, toen ze haar dierbare tante netjes opgebaard zag liggen in de kamer. Twee kleinkinderen konden hun ogen niet afhouden van oma en er vloeiden wat traantjes. Een zichtbaar tevreden zuster werd gevraagd hoe het toch kon, dat tante nu zo vredig sliep. De *dinari* werden bestookt met complimenten.

Afsluiting

Het aflegwerk wordt voltooid met het versieren van de kist en/of een laatste inspectie: ligt de overledene er goed en mooi hoog bij, glimt het gezicht niet teveel of te weinig, is alles goed gerangschikt? Er worden eventueel nog wat kleurige (kanten) zakdoeken tot waaiers gevouwen en in de rand van de vastgespelde kistbekleding of het rouwkleed gestoken. Dikwijls hebben familieleden dit al gedaan. Het is een vrij gangbare manier om afscheid te nemen, vooral ook voor niet-aanwezige nabestaanden, die een sterke band hadden met de overledene (zie ook Bot 1998: 98; Tjon A Ten 1998: 25). Familieleden plaatsen dan bij wijze van afscheidsgeschenk een mooie zakdoek van de afwezige in de kist (met daarop soms een persoonlijke geschreven of geborduurde groet). De *dinari* hoeven de handel dan alleen nog maar een beetje te schikken. Eveneens kunnen kunstbloemen of verse exemplaren, in de lievelingskleur van de overledene, tussen de zakdoeken geprikt of rondom de overledene geschikt worden. Sommige lijkbewassers zijn hier echter faliekant tegen. De bloemen, net als het buitenissig gebruik van parfum of aftershave, zouden het lijk sneller tot ontbinding doen overgaan, wat een schadelijke werking op het *dinari*-werk zou hebben (cf. Tjon A Ten 1998: 26). Wanneer de laatste puntjes op de i gezet zijn, kan er worden afgesloten. Alle *dinari* verzamelen zich hiervoor bijvoorbeeld voor een laatste maal rondom de kist, waarbij ze elkaar de hand reiken. Met de *gran brada* of *-sisa* aan het hoofd van de overledene wordt er nogmaals gebeden of een slotlied gezongen, terwijl de broeders en zusters licht wiegend de armen op en neer bewegen:

Vrede moet er bij ons zijn, vrede moet bij ons blijven!

Soms wordt er rond de kist gedanst, hetgeen overigens ook (al) in bijzijn van of samen met de familie van de overledene kan gebeuren. De deuren en ramen van de lijkbewasserskamer staan nu meestal wagenwijd open en regelmatig voegen *wrokoman* uit andere kamers zich, uit respect voor de overledene en zijn of haar nabestaanden, bij het zingende en dansende gezelschap. Na het laatste lied danken de *dinari* de Almachtige (voor de geleverde bijstand): “dank, dank, dank den Heer”. Ze wrijven de handen boven het lijk af, schudden elkaar met een *kesi* de hand en geven mekaar een *brasa* (omhelzing). De kist kan nu gesloten worden.⁵² Hierna reinigen de *dinari* zich door hun handen, hals, nek en gezicht te wassen met *dran*. Soms vindt nog een kleine evaluatie van het werk boven de gesloten kist plaats, maar in de meeste gevallen ontdoen de broeders en zusters zich (na de opmerking “dienst af”) van hun werkkleding en attributen (zie ook Stellema 1998: 55).

Het is tijd voor de maaltijd, die meestal door de familie van de overledene verzorgd is. Traditioneel bestaat deze uit brood (witte puntjes) met kaas, maar tegenwoordig gaat een lekkere *bami*, *tjauw min* of *roti* er ook wel in. Ook ontbreken de (gekoelde) dranken veelal niet: bier, *soft* en *sopi*. Soms worden de lijkbewassers als dank op een flinke doos sigaren getraceerd. Sommige *dinari* schromen niet om hun wensen op dit gebied nadrukkelijk kenbaar te maken. Deze vrijpostigheid kan nabestaanden in het verkeerde keelgat schieten. Dit laatste geldt nog meer voor de fikse bedragen die de afleggersverenigingen of bepaalde individuen kunnen vragen voor geleverde diensten. Ik kom hier in onderstaande afsluitende reflectie nog even op terug. Eerst verlaten we nu met de *dinari* de kamer. Voordat de lijkbewassers weggaan uit deze ruimte dienen ze nog wel ‘de eed’ af te leggen: ‘horen, zien en zwijgen’. Maar dat schiet er, door een hongerige maag, nog wel eens bij in. In andere gevallen vraagt de volgende fase in het rituele proces alweer de aandacht, de *beri*, waar veel *dinari* (zeker in hun dubbel-functie als *dragiman*) ook hun opwachting zullen maken.

***Dinariwroko*, liefdewerk?**

Dinariwroko heeft van oudsher een belangrijke functie in de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur en de specifieke *rites de passage* hierbinnen. De lijkbewassers, die zich al dan niet kerkelijk hebben verenigd, vervullen een belangrijke taak in het beperken van verschillende vormen van verontreiniging en spelen vooral een opvallende, veelal complexe rol in de separatiefase van het rituele overgangsproces van zowel overledene als nabestaanden. We zien in dit werk verschillende vertogen, opvattingen (omtrent het lichaam, de ziel en geest) en motieven samenkomen. Over het algemeen wordt *dinariwroko* omschreven en (traditioneel) beschouwd als liefdewerk, wat niet alleen betekent dat de broeders en zusters een enorme passie hebben

⁵² Sommige lijkbewassers zijn van mening dat alles wat gebruikt is in de kamer mee moet in de kist. Daarom worden bijvoorbeeld ook nog de doeken en stukken lakens, waarmee het lijk bewassen is, vóór sluiting in de lijk-kist gestopt. Deze zaken mogen overigens niet zichtbaar zijn. De kist zal immers vóór begraven, bij het opbaren van de overledene in de aula van de begraafplaats en (soms) het sterfhuis of een andere plek, weer (voor een deel) geopend worden.

voor alle aspecten van het werk en de subcultuur waarin ze zich vaak bewegen, maar ook dat de werkzaamheden kosteloos of tegen een symbolische vergoeding verricht worden. Op dit terrein en aanpalende gebieden hebben zich echter nogal wat veranderingen voorgedaan, die niet door iedereen even enthousiast toegejuicht worden.

Allereerst zien we dat het karakter van de verenigingen en het profiel van de *dinari* is veranderd. *Dinarikulturu* heeft zijn wortels in de herderlijke zorg van de ‘traditionele kerken’, met name de broedergemeente. Al snel ontstonden echter ook allerlei niet-kerkelijk gelieerde lijkbewassersgroepen, bijvoorbeeld vanuit het ordewezen of particulier initiatief. Een andere ontwikkeling is dat het lijkbewasserswerk niet langer meer (louter) met een lage klasse van ‘volkscreolen’ geassocieerd kan worden. Kenner Kensmil, medeoprichter van forestervereniging De Samaritaan en zelf vertegenwoordiger van een hogere maatschappelijke klasse, is van deze trend goed op de hoogte:

Dat is in de tachtiger jaren van de grond gekomen... dat onderwijzers, ingenieurs... juristen... tot directeuren toe... geïnteresseerd raakten en knepen van het vak hebben geleerd. Geleerde jongens, maar vaak van Frimangron, Land van Dijk [‘typische volkswijken’] ... daar in de buurt waren hele prominente mensen hoor, die voelen zich eigenlijk nog steeds minder thuis in het [presidentieel] Paleis dan ergens op een erf onder een *manya*-boom met een paar kerels zitten domino spelen en sterke verhalen vertellen... Dat zijn die nieuwe afleggers geworden...

Deze ‘nieuwe generatie’ *dinari* kan, net zoals we zagen bij de inrichting van *dede oso/singi neti*, hier en daar een wat andere visie hebben op de vorm en vooral inhoud van het werk. Vanuit deze hoek lijkt bijvoorbeeld een zekere professionaliseringsimpuls uit te gaan. Samen met bepaalde technologische processen en een institutionalisering van sterven en lijkverzorging (minder thuis sterven en bewassen, grotere rol ziekenhuizen of mortuaria), lijkt hierdoor de dood steeds meer uit het publieke leven en de vertogen rondom overlijden en begraven te verdwijnen. Opmerkelijk hierin is de voorkeur van de relatief nieuwe spelers op de uitvaartmarkt voor benamingen als afleggen en afleggersvereniging in plaats van lijkbewassen (*wasi dede*) en lijkbewassersvereniging. Bijzonder expliciete termen worden welbeschouwd á la Mitfords (2000 [1963]) *American Way of Death* vervangen door nieuwe uitdrukkingen, die de dood min of meer verhullen of verpakken in een zweem van deskundigheid.

Money making bussiness...

Het woord ‘markt’ is gevallen en daarmee kan een verwijzing gemaakt worden naar een volgende, vrij recente ontwikkeling, namelijk die van de ‘commercialisering van het afleggerswerk’, zoals velen het noemen. De symbolische vergoeding voor *dinarinwroko* is door niet weinig verenigingen en individuen allang vervangen door een behoorlijke materiele (eten, drank en benodigdheden voor het werk) en financiële bijdrage. Tijdens mijn veldwerk werd er gemiddeld zo’n 50.000 Surinaamse gulden gevraagd, maar ook bedragen van boven de *Sf*100.000 zelfs *Sf*200.000 kwamen voor (€ 50,- tot € 100,-). Bij nabestaanden was meestal wel enig begrip voor het vragen van een onkostenvergoeding. Iedereen was zich meer dan bewust van de beroerde situatie waarin ’s lands economie zich bevond. De dagelijkse stroom

berichten over voortdurende geldontwaarding of wéér een prijsstijging en de pijnlijke effecten hiervan, werden immers door de gehele samenleving vernomen en gevoeld – van *tye poti* tot *elite* (zie hoofdstuk 1). Sommige *dinari* gingen echter te ver en verlaagden het liefdewerk tot een *money making business*, zoals het dan verontwaardigd werd genoemd. Een jonge vrouw, die onlangs haar puberzoon verloren had en zelf ook enige tijd als beginnend aflegster actief was geweest, reageerde fel toen we hierover spraken:

Wat nou liefdewerk? Ik begrijp het wel hoor. Het is zwaar werk en natuurlijk het kost geld. Je moet je dingen hebben en die groeien niet meer als vroeger aan de boom, die moet je kopen, en vroeger kon buurvrouw je die geven, maar dat is nu ook niet meer zo, want je moet alles zelf kopen. En er moet veel gedronken worden, want je weet dat uit die lijken gassen komen en die komen naar binnen door je mond en door je neus. Die patholoog had gezegd dat afleggers nu van die doekjes voor hun mond moeten doen, maar ja... Sommige verenigingen zuigen hoor! Die maken veel geld, véél geld...

Het (kleine beetje) begrip slaat in sommige gevallen om in totale minachting of boosheid, wat dikwijls gebeurde bij bepaalde *kerkisma* die het *dinari*-werk vooral associeerden met *kulturisasi* en *afkodrei*. Zo vertelde een fanatieke broedergemeentepastor me over een jonge weduwe uit haar kerk. Ze had een goede *prati* gewild, omdat haar man was verongelukt (slechte dood) en was daarvoor bij een stel lijkbewassers terecht gekomen, die flink wat geld had gevraagd. Later kwam ze met haar verdriet en problemen bij de zielenherder in kwestie, die haar had gevraagd:

Maar waarom ben je niet naar je pastor gegaan? Ja [antwoordt die vrouw], die weet niets van dit soort dingen... Ik zeg ok, maar hoe voel je je nu? Beroerd [is het antwoord], ik heb nog steeds last van allerlei dingen... Dus kijk [concludeerde de pastor met verbeten toon], dat geld is weggegooid, er is niets gebeurd... Crimineel vind ik dat!

Ook *dinari* zelf zijn vaak niet erg te spreken over de verwording van hun werk tot een *money making business*. Niet in de laatste plaats omdat zij de woede en frustraties van de nabestaanden, die het allemaal niet meer kunnen bekostigen, over zich heen krijgen. We lazen al hoe lijkbewasser Ro Faria werd uitgescholden door nabestaanden. Veel afleggers zien evenwel maar al te goed hoe gemakkelijk het soms is om ietsje meer uit het werk te slepen. Kensmil legde me bijzonder levendig uit hoe deze “ontsporing” bij bepaalde lijkbewassersverenigingen in zijn werk ging:

Origineel was het echt liefdewerk... zelfs de attributen en de benodigdheden werden door de mensen zelf [afleggers] bekostigd, maar tegenwoordig, als je een lijkbewassersvereniging inschakelt, dan zeggen ze ja, U weet, we doen liefdewerk, geen betaling... maaaaaaar we hebben wel wat dingen nodig! En dan... zegt men nou, dat kan wel. Een fles *dran*, we hebben kaarsen nodig, we hebben kamfer nodig, dan noemen ze vijf of zes dingen... En dan de mensen zijn in de rouw gedompeld, dus ze vragen is dat alles, moeten we niet... Oooooh zegt men, nou, dat is voor het werk... ach, die broeders drinken wel iets hoor, als ze werken, dus als we een flesje... Maar wat drinken die mensen? Nou, d'r zijn die drinken whisky en soms, soms... [lacht] het gaat zo van... ik wil niet, maar alsjeblijft... geef me toch maar, zo gaat dat gesprek. Oh, d'r zijn broeders die drinken dat en ook broeders die bier drinken hoor, na het werk hebben ze dorst... Ja, soms willen die zusters ook een glas wijn... Oh [zeggen nabestaanden tegen elkaar:] schrijf maar op, die mensen moeten ook een fles wijn... Wijn, whisky... oh ja, en een cognac! Cognac! Voordat je het weet, je kent die mensen, de hele partij drinkt *sopi*... En dan is er natuurlijk altijd nóg een ding en dat is de mensen willen nog wat eten na het werk [...] En dat is dan gegaan van drank, eten, naar weer een andere betaling... [Imiteert een lijkbewasser in onderhandeling:] Jaaaaaaa, ach... en

u weet tegenwoordig... transport... vervoer... *a diri* [het is duur]... En zo, zo dijt dat ding uit, ik heb de indruk dat tegenwoordig... nogal es veel geld, heel veel geld d'r bij komt kijken...

Het 'overvragen', beweert Kensmil in zekere zin, gaat bijna vanzelf of wel heel gemakkelijk, waarbij bewust of onbewust misbruik wordt gemaakt van de 'emotionele crisis' of rouw, waarin nabestaanden zich bevinden, of de druk die familieleden voelen om er een succesvolle *prati* én groots eerbetoon voor de overledene van te maken, wat we zo sterk bij Marlon zagen in hoofdstuk 7. Maar bij de *dinari* bestaat tegelijkertijd begrip voor de situatie: de tijden zijn nu eenmaal veranderd. Zelfs de nostalgisch aangelegde Faria geeft dit aan:

Vroeger, vroeger, had die mens liefde voor het werk. Maar nu verbreek je eigenlijk zo'n liefdeskracht. Als iemand ziek was, was het gemakkelijk om te zeggen... ik word opgeroepen *yongu!* Ik ga iemand afleggen, ik ben *dinar!* Het was prettig, maar je werd er niet voor betaald... Dus het was puur, puur liefde. Wat je nu ziet is het geld, maar ik verkwalijk niemand, omdat de tijden ook dan anders zijn. Je moet met een taxi naartoe, twee keren betalen, je verliest de hele dag en... ja, dan moet er toch een tegemoetkoming zijn, van dat ze [nabestaanden] een wederzijds dank brengen... het is ook geen betaling, het is een, hoe noem je dat? Een vergoeding, een bijdrage wat je krijgt. Sommige mensen [nabestaanden] die worden echt blij, die geven je toch ietsje naast wat... maar daardoor is het geen liefdewerk meer, zeggen ze... Men doet het wel, maar nu is het zakelijker geworden... Vroeger was het een *blesi* [zegen]... nu is het nog steeds een *blesi*, maar met vergoeding erbij...

Ondanks de groeiende kritiek, worden de veranderingen telkenmale, ter relativering of vergoelijking, in hun context geplaatst, te weten de slechte financiële condities waaronder veel mensen gebukt gaan, aldus een Samaritaan-*dinari* :

Ik zou durven schatten, dat het samenhangt met de sociaal... economische toestand in het land... Kijk, vele van die lijkbewassers... zijn gepensioneerd, die hebben weinig... anderen hebben geen inkomen, alleen een hoesel...

Het vermoeden bij veel ingewijden en buitenstaanders is dan ook dat om deze reden de afleggersverenigingen de laatste jaren als paddestoelen uit de grond schieten. Oudgediende Wanda Denz raakte de tel zelfs een beetje kwijt:

Je hebt nu zoveel verenigingen... vroeger had je de hervormde, de rooms-katholieke, dan had je de lutherse vereniging, dan had je ebg... die had je, vier. En dan had je enkele mensen die zelf een klein verenigingetje hadden enzo. Maar nu, er zijn meer verenigingen dan lijken hoor.

Maar ook zij kon "de mensen" wel begrijpen:

Ja, het is nou een *money business* gaan worden hoor, vroeger was het een liefdewerk. Maar nu niet meer. Kijk, ik neem de mensen niet kwalijk, maar ze hoeven niet zoveel geld te vragen, want kijk, alles is nu duur. Vroeger had je geen bussen, men liep, maar nu moet je bus, taxi gaan nemen. En, kijk die alcohol, dat moet je hebben, want dat is desinfectans voor je handen en daar is geen beter ding voor desinfecteren dan alcohol, dat is het beste [...] en dat kost...

Wat de meeste *dinari* evenwel betreuren is dat de groei van verenigingen en de lucratieve kanten van *dinariwroko* ertoe geleid hebben dat de sfeer zakelijker is geworden, zoals Faria reeds aangaf, en vooral dat de concurrentie tussen groepen *dinari* groter en soms bijzonder grimmig

is geworden. “Nou is het een complete *business*... ze buiten anderen uit om een lijk af te leggen”, lichtte een *dinari* in ruste de huidige situatie wat getormenteerd toe. Maar, veerde de man op, gelukkig was het nog niet zo erg als in *P'tata*, want dáár wisten ze pas echt geld te maken, beweerde hij.⁵³

Patholoog anatoom Vrede, in zijn rol als beschermheer van de LFSA, zag de ‘piraterij op de afleggersmarkt’ met lede ogen aan. Er is daarom ook wel wat bemoeienis geweest vanuit ‘de federatie’:

En we hebben er dus d'r op gewezen van je kan het beste zeggen, op een gegeven moment, dat ze [de familie] zoveel moeten betalen en dat jullie [lijkbewassers] zelf voor jullie eten en drinken zorgen dan de familie te belasten. Maar sommigen doen het samen, doen beide dingen: ze vragen en de eterij en de drankerij en daar bovenop nog gelden voor de zaak, want d'r moet een bus betaald worden om de verschillende mensen op te halen, enzovoort... En ook voor die zaak hebben we dus getracht een regeling te vinden, om dat een beetje te ordenen, maar ja, waarschijnlijk niet krachtig genoeg, want d'r is niet veel van terecht gekomen.

Een aantal jaar later, tijdens het seminar in de Olifant, stond de commercialisering weer op de agenda. Lijkbewassen in georganiseerd verband mocht geen *money making business* zijn, werd aldaar gesteld. Waarop professor Vrede met het voorstel kwam de beloning voor het werk te bepalen op maximaal 250.000 gulden (€ 115,-), “als reële kosten voor materiaal zoals balsem en alcohol”. Vrede benadrukte dat het aflegwerk “zuiver” moest zijn:

Het gaat erom aandacht te schenken aan het lichaam van degene die er niet meer is. Maar dit werk mag niet met mystiek omkleed worden; het is een kwestie van medemenselijkheid.

De vraag is echter of het hierop volgende pleidooi voor “standaardisatie van de tradities” van de directeur van 's Lands Hospitaal, Rozenblad, zoden aan de dijk zal zetten. Binnen de *ala kerki bun*-gedachte zullen zowel lijkbewassers als nabestaanden hun eigen invulling blijven geven aan *dinarinwoko*. Dientengevolge zullen verschillende interpretaties en onenigheden over de rituele gang van zaken blijven bestaan – er is geen standaard.

Over een aantal elementaire zaken zijn de *dinari*, enkele charlatans daargelaten, het niettemin eens. Stelregel is dat het lichaam van de overledene zo goed en respectvol mogelijk verzorgd moet worden – alsof het naar een bruiloft gaat. Hierbij nemen de liefhebbers, want dat blijven ze ondanks alle professionaliseringspogingen en commercialiseringstendensen, (indirect) een bijzonder ingewikkelde taak op de schouders. Het lichaam is binnen *dinarinwoko* namelijk zowel een fysiek object als een sociaal en spiritueel subject, dat op uiteenlopende manieren moet

⁵³ Eind jaren negentig werden, inderdaad, klinkende bedragen gevraagd in Nederland, namelijk tussen de driehonderd en zeshonderd gulden (€ 135,- tot € 270,-) (zie Bruntink 1997: 24; Stellema 1998: 72). Uiteraard lagen de gemaakte kosten ook een stuk hoger dan in Suriname (wat de Surinaamse *dinari* nogal eens leken te vergeten). Bovendien konden ook veel Nederlandse lijkbewassers geen waardering opbrengen voor hoge bedragen als zeshonderd gulden voor een bewassing. Verder spelen in Nederland een aantal soortgelijke problemen als in Suriname: steeds nieuwe verenigingen, afsplitsingen en een toenemende concurrentie. “Er zijn zoveel kapers op de kust”, verzuchtte een van Stellema's (1998: 74) informanten dan ook.

worden gereinigd, en dient te worden verbonden met (*memory picture*) en gescheiden van (*prati*) de nabestaanden. Zo verenigen de lijkbewassers vaak symbolisch-spirituele met psychologisch-emotionele aspecten van doods- en rouwrituelen, in het bijzonder de zo belangrijke separatierituelen, waarbij zielenheil van de overledene en verliesverwerking van de nabestaanden hand in hand (b)lijken te gaan – de conditie van de dode wordt weerspiegeld in de toestand van de levenden, beweerden de grondleggers Hertz (1960 [1907: 51]) en Van Gennep (1960 [1908: 147]) al. Het afleggerswerk in handen van deze amateurs is en blijft al met al een liefdewerk dat, mits goed uitgevoerd, de overledene en zijn of haar nabestaanden een stap verder brengt in het rituele proces. De hier zo uitvoerig beschreven broeders en zusters kunnen daarop het stokje doorgeven aan hun collega's *dragiman* die in de nu volgende *beri* een hoofdrol vervullen.⁵⁴

⁵⁴ Deze dragers, gaf ik al eerder aan, vervullen overigens niet alleen in de fase van de *beri* een belangrijke rol, maar hebben vaak ook een dubbelrol of een nog dominantere positie in het gehele rituele proces rondom dood, begraven en rouw. Ze treden dikwijls zowel op als *singiman*, lijkbewassers als *dragiman*.

WUIF PALMTAK, WUIF

Anitriberi

De dragers stappen dansend
op het stoffige asfalt
Op hun schouders schommelt
een kist
Daarin ligt plechtig een
ontslapen mens op weg naar
de eeuwige rust.

De stoet, die hem volgt, zingt
een vrolijke wijs
De dragers roffelen de maat
Het zingen wordt langzaam tot
vreugdebetoon en vult nu de
De hele straat.

Muzikant Jillis Cronie brengt in bovenstaande strofen een ode aan de *anitriberi*. “Het archaische karakter van een anitri beri, met de vreugde op de voorgrond heeft reeds als kind diepe indruk op me gemaakt” vertelt hij over zijn gedicht.¹ En hij is niet de enige die deze typische herrnhutterbegrafenis bejubelt en bewierookt. De *anitriberi* staat symbool voor de echte, traditionele Creoolse begrafenis en is er een die in het huidige Paramaribo nog steeds veelvuldig wordt gevierd. Hiernaast biedt de moderne, multi-etnische en -religieuze stad een heel scala aan andere uitvaarten – van sobere *pkintiki* tot uitbundige *gangstaber*. Het klinkt misschien oneerbiedig, maar veel van de vertegenwoordigers van mijn onderzoekspopulatie zijn dol op begraven. “Mijn God, jongen... Ze zijn echt geil van begrafenissen”, reageerde een geïnterviewde geestelijke eens op mijn vraag naar de populariteit en uitbundigheid van veel Afrikaans-Surinaamse *beri*. Ik wil voorzichtig zijn, want hier doet ongetwijfeld de puriteins of pedantsuperieure opvatting van de buitenstaander gelding die, net als de (koloniale) autoriteiten en zedenmeesters uit hoofdstuk 4, met enig *dédain* het Afrikaans-Surinaams ‘doodenfeest’

¹ Cronie in het artikel ‘Rouwverwerking’ in *De Ware Tijd* van 14 september 1994. De musicus geeft in het artikel, middels een zeven strofen tellend gedicht ‘Anitri beri’, zijn visie op dood en rouw. Vreugde over de dood kan volgens Cronie gezien worden als vreugde over opstanding door Christus oftewel ‘opstandingsvreugde’. Hoewel deze opvatting lang niet de enige te noemen is, verzorgt Cronie met zijn gedicht een mooie ‘sfeerbeschrijving’. Het ‘Wuif palmtak, wuif’ vinden we eveneens in Cronie’s gedicht (vijfde strofe).

bezieet.² Maken niet wereldwijd hele volksstammen een feest van de dood (zie *e.g.* Barley 1996)? Tegelijkertijd wil ik ook recht doen aan al mijn informanten – nabestaanden of anderszins – die de praktijken en rituelen rondom dood en rouw vooral met grote ernst, droefheid en soms pijnlijke herinneringen (hebben) ervaren. Veel van hen hoeven al die *pranpran* niet. De dood is geen grap maar een serieus spel, zoals ik al eerder beschreef, waarbij geregeld de neiging bestaat om twee dingen tegelijk te presenteren: *pe dede de, a dape lafu de*. En dit “tweeding” (Cairo 1984: 390-391) komt in begrafenissen, wil ik laten zien, vaak sterk tot uiting.

Daar waar het afscheid en de *prati* in de lijkbewasserskamer nog plaatsvinden in de beslotenheid van het familienetwerk, biedt de begrafenis een openlijke gelegenheid tot een laatste groet, waar soms massa's nabestaanden en geïnteresseerden gehoor aan geven. De *beri* heeft andersgezegd een enorm publiek karakter en trekt veelal een bont rouwgezelschap aan. Mensen komen graag de laatste eer bewijzen en ervaren een namiddags bezoek aan een van grootstedelijke dodenakkers zelden als een straf. “Ik ga eerder naar een begrafenis dan naar een verjaring”, sprak een van mijn informanten eens opgetogen uit. Het bleek een veelgebruikte uitspraak te zijn, die schrijfster Ismene Krishnadath eerder ook al in de mond nam. Een begrafenis is voor legio actoren, om verschillende redenen weliswaar, een eerbetoon en een vreugdebetoon, zoals Cronie hierboven dichtte. Bovendien kan het o zo belangrijke overgangsritueel niet afgedaan worden met een schlemielig ‘koppie koffie en een klef plakkie cake’, waarmee een Nederlandse uitvaart dikwijls wordt geassocieerd. In hoofdstuk 4 lasen we dat al in de slaventijd de overledenen, wanneer dat mogelijk was, met veel eerbetoon, ‘groot misbaar’, muziek en dans naar het graf werden gedragen. Koloniale verordeningen of verboden hebben hier weinig aan kunnen veranderen, hooguit dat bepaalde achterliggende (*kultururi*) percepties door sluimerende taboes en schaamtegevoelens soms verzwegen blijven. Hoe dan ook, vandaag de dag worden (nog steeds) kosten noch moeite gespaard om van de *beri* een waardig, veelal vreugdevol afscheid en een succesvolle onderneming te maken. Niet weinig nabestaanden wringen zich daarbij, zagen we in hoofdstuk 7, in allerlei ingewikkelde (financiële) bochten om de gewenste uitvaart bij familieleden (niet iedereen zit immers op een lijn) en begrafenisfonds of ondernemer geregeld te krijgen.

Sommige *beri*, zullen we zien, hebben wel een heel hoog ‘amusementsgehalte’. Deze begrafenissen werden tijdens mijn veldverblijf soms enthousiast beleefd en in geuren en kleuren beschreven door nabestaanden en geïnteresseerde aanwezigen. Anderen spraken juist hun afkeuring uit over het evenement dat ze bijgewoond hadden. Er blijkt veel te kunnen, maar er zijn ook grenzen, zoals de opmerkingen van onderstaande begrafenisganger aangeven:

Laatst was die vader van minister Van Kastelen overleden... Ze hadden gewoon... Anne Goedhart die kwam zingen! En Ai Sa Si of, weet ik veel, Sabi Diri...³ Ze maken d'r echt een *show* van [...] Ja, het is een *business*, dus

² Ik ben natuurlijk zelf die buitenstaander, net als de geestelijke die ik hier citeer.

³ Anne Goedhart is een gevierde Creoolse zangeres die naast *kawnapoku* (muziek met een speciale trom) wintimuziek op haar repertoire heeft staan. De muziekformaties Ai Sa Si en Sabi Diri staan (stonden) eveneens bekend om hun ‘culturele’ winti- en *kawnapoku*.

de mensen die uit Nederland komen, de mensen die het kunnen betalen... en het wordt een platte *konfrijari* [kermis, feestdag, festiviteit]...

Ook dit soort ontwikkelingen doet teruggrijpen naar het beeld van de *anitriberi* ofwel naar traditie en authenticiteit, en wel tweërlei. Enerzijds bestaat (in toenemende mate) de wens wijlen pa, ma, oma of opa met veel ‘traditioneel’ vertoon te begraven. Dikwijls wordt dit ingegeven door uitlandige familieleden met een verlangen naar hun wortels (heimweetoerisme) of een schuldgevoel ten aanzien van de overledene en bepaalde familieleden als gevolg van lange afwezigheid. Een echte *anitriberi* met dansende dragers en bazuinmuziek kan invulling geven aan een vurig nagestreefd ideaal (retraditionalisering). Anderzijds wordt door sommige nabestaanden of *dinari* met de traditionele herrnhutterbegravenis juist verwezen naar een soort simpele schoonheid – “*full white*” – die de holle *shon*-begravenissen van tegenwoordig zouden ontberen. Er klinkt een zekere nostalgie in door of een vermoeden dat dit soort *beri* snel verleden tijd zullen zijn. Voor de een was dit een treurige ontwikkeling, voor de ander een simpel gegeven of zelfs een zegen (weg met de *pranpran*, detraditionalisering).

Vooralsnog stappen de dragers nog regelmatig dansend door het begraveniswezen, hoewel hun terrein zich wel meer en meer beperkt tot de omheining van *beripe*. Lijkstoeten zijn grotendeels gemotoriseerd, waardoor ze letterlijk sneller en in zekere zin minder zichtbaar geworden zijn. De viering van de dood beheerst minder het straatbeeld en verplaatst zich naar de randen van de stad. Maar dáár, op de begraafplaatsen, behoudt Fedi grotendeels zijn publieke gezicht, en zijn januskop. Men beleeft hier tegelijkertijd uitbundig verdriet (*bari puru, kisi semve*) en viert uitbundig plezier. Bovendien is *beripe* zowel een plek van liefdevol afscheid als een gevaarlijke (liminale) plaats, waar op verschillende momenten verschillende actoren – levenden en doden – heersen. De *dragiman*, die Cronie niet voor niets zo’n prominente plaats toekent in zijn gedicht, zijn er heer en meester: hier spelen ze hun grootste rol. Ik noemde ze daarom nadrukkelijk aan het einde van het vorig hoofdstuk. Zij zijn degenen die de overledene en zijn of haar nabestaanden verder meenemen in het rituele proces; door ‘hun’ begravenisritueel op de begraafplaats wordt een belangrijke overgang gemaakt.

Enerzijds wordt de overledene in zekere zin geïncorporeerd in de wereld der doden (Van Gennep 1960 [1908]: 146, 163). Althans, zij begeven zich fysiek op het dodenakker in ieder geval onder de hunnen, de gestorvenen die hen voorgingen in het graf. Anderzijds beleven de nabestaanden door het begraven een volgend afscheid en maken (formeel) een overgang in hun toestand van rouw. Sommige nabestaanden, zoals bepaalde (verre) familieleden, vrienden en kennissen, leggen de rouw af en voegen zich weer onder de normale levenden. Anderen, bloedverwanten en meer directe nabestaanden, hebben zich nu gescheiden van het mooi verzorgde lichaam, waarop ze zich kunnen gaan opmaken voor een volgende fase van (zware) rouw, en de afsluiting hiervan straks op de achtste dag (na begraven) in het volgende hoofdstuk: *aitidei*.

Ongeacht de precieze invulling, zullen overledene en nabestaanden zich ná een succesvolle *prati* en met behulp van een goed verlopen *beri* in een duidelijk tegengestelde richting gaan bewegen (Van Gennep 1960 [1908]: 147): de overledene naar de hemel of het dodenrijk, de nabestaanden naar het leven van alledag. Deze beweging wordt, naast de dragers, mogelijk gemaakt of omlijst door verscheidene actoren die de *beripe* van Paramaribo bevolken. In dit hoofdstuk zullen zij allen hun opwachting maken. Ik zal daarbij een schets geven van de relevante dodenakkers, de begraafplaats als microkosmos beschrijven en zijn belangrijkste bewoners introduceren: delvers, *dealers* en *dragiman*. De dragers krijgen door het hoofdstuk heen bijzondere aandacht, omdat ze vooral door hun ‘dansen’ een bijzondere plaats innemen in het begrafenisritueel. Daarnaast zullen we kennismaken met de dagelijkse stoet rouwenden en leren we diverse manieren van eren, vieren en rouwbeklag op *beripe* kennen. Uiteindelijk wil ik in dit hoofdstuk een beschrijving geven van de begrafenis als overgangsrítueel – *Srananfasi*.⁴ Daartoe volgen we de begrafenisstoot vanaf de aankomst op de begraafplaats naar de aula en zijn we aanwezig bij de dienst (‘In Jezus naam, Amen!’), vervolgen we de weg naar de laatste rustplaats van de overledene (‘*Nanga palm*’) en eindigen we bij het versgedolven of mooigemetselde graf, want ‘*na grebi a mus’ go*’ (‘in het graf moet hij/zij gaan’)! Eer de overledene met gevolg echter op *beripe* verschijnt, heeft deze vaak al een aardige, niet onbelangrijke reis afgelegd. Laten we het lichaam daarom oppikken waar we het achtergelaten hadden: het lijkhuus.

Engelen komen je halen, de hemel is ver weg

Een lijkwagen komt het lichaam na het afscheid in het mortuarium ophalen, waar de *dinari* het overdragen aan de chauffeur, die regelmatig vergezeld is van een *dinari* of *dragiman*. “Engelen komen je halen, maar de hemel is ver weg” sprak een lijkbewasser (tevens drager) eens, toen hij het gekiste lichaam van de zojuist afgelegde Rudy samen met een medebroeder en de chauffeur in de lijkauto schoof.⁵ “Hij is er nog niet, hoor”, knipoogde de broeder naar me, “we gaan eerst bij die *sma* [mensen, familie] van hem langs”. Rudy zaliger zou, met andere

⁴ Halverwege de jaren negentig van de vorige eeuw werd in Paramaribo een modern, dat wil zeggen gesloten crematorium geopend (een openlucht crematorium te Weg naar Zee is al langer in gebruik door vooral Hindostanen; zie Santokhi 1989). Ondanks de promotie van crematie door diverse begrafenisondernemers en de lagere kosten ervan, voelen (vooralsnog) maar weinig Afrikaans-Surinamers zich geroepen hun overledenen te cremieren. Op een enkeling na (“van stof tot stof, van as tot as verga je, toch? Dan maar gelijk”) spraken mijn informanten zich tegen cremieren uit. Sommigen vonden het verbranden van de overledene zelfs ‘barbaars’ of ‘walge-lijk’ en gebruikten een beetje laatskend of lacherig het woord *brabakoto* (barbecuen). Aan de weerzin liggen zowel christelijke motieven (het gaat niet samen met de symbolische verrijzenis van het lichaam) als *kulturu* opvattingen ten grondslag. In dit laatste geval beweerden sommigen dat crematie de toorn van de *yorka* zou oproepen en de relatie met de overledene ernstig zou beschadigen met alle gevolgen van dien. Anderen spraken hun angst uit dat het as van de overledene gebruikt zou kunnen worden voor *wisí*; beter was het volgens hen de overledene in degelijk afgesloten graf onder te brengen (zie verder Van der Pijl 2005b: 391-392).

⁵ *Dinari* praten veel tot overledenen en doen dit dikwijls in ‘spreuken’ en regels uit liederen. ‘Engelen komen je halen, de hemel is ver weg’ heb ik ook wel eens horen zingen, terwijl een kind ter afscheid over de kist heen getild werd.

woorden, eerst nog in het sterfhuis worden opgebaard, alwaar familieleden, vrienden en buurtgenoten afscheid van hem konden nemen. Broeder Hoefdraad, die de bewassing had geleid en tijdens de begrafenis als hoofddrager zou optreden, zou Rudy op zijn reis begeleiden. Samen met Wally, de chauffeur, stapten we de lijkwagen in, waarop Wally direct een cassette met *trouwstusingi* de autoradio inschoof en de wagen soepel de weg opdraaide. De familieleden, die naar het lijkenhuis waren gekomen voor de *prati*, volgden ons in hun auto's en de bus die speciaal voor de rouwstoet was ingehuurd. We waren op weg naar het ressort Flora, een gemengde volksbuurt, waar wijlen Rudy het laatste deel van zijn leven had gewoond. Zachtjes zoefden we richting onze bestemming, terwijl de chauffeur en de dienaarbroeder luidkeels de troostliederen meezongen. Aan het einde van een van de *singi* stelde Hoefdraad met een tevreden zucht: "wat is het leven in Suriname mooi...". Ik kon hem op dat moment geen ongelijk geven.⁶ We naderden het sterfhuis via een hobbelige zandweg, waar Wally de wagen kundig langs de vele gaten en plassen manoeuvreerde.

Eenmaal aangekomen, troffen we al heel wat rouwvisite aan onder het golfplaten afdak aan de voorkant van het eenvoudige stenen huis. Er was een vlag van Rudy's voetbalvereniging geplaatst. Midden onder de *tenti* stond een provisorische 'baar' van twee tegenover elkaar geplaatste stoelen, aan weerszijden daarvan waren dezelfde *jardin*-stoelen opgesteld. Samen met een stel familieleden droegen Hoefie en Wally de lijkstaf naar de baar, waarna zij de kist openden. Hoefdraad zette het deksel op driekwart van de kist gezet, zodat het gezicht en een deel van de borst van de hoogopgebaarde overledene goed zichtbaar waren. De aanwezigen waren inmiddels opgestaan en zodra de kist werd geopend, begon het gejammer. Iedereen dromde zich om de kist, waarop een van de dochters van de overledene een *dede oso-singi* aanhief. Het erf vulde zich alras met gezang. Na het lied nam Hoefdraad, die aan het hoofdeinde van de kist stond, het woord en gaf aan dat mensen afscheid konden nemen. Hij verzocht de aanwezigen, op verzoek van de familie, (het gezicht van) de overledene niet aan te raken. Ongeduldige nabestaanden verdrongen zich voor een laatste groet, waarbij sommigen de gelegenheid namen voor een uitgebreide *tak'mofo*.⁷ Een aantal leden van de voetbalvereniging, in tenue, plaatste een voetbal op het lijk in de kist. De rouwvisite bestond uit enkele tientallen familieleden, grotendeels *Busnenge*, en een gemengd gezelschap van Creoolse, Hindostaanse en Javaanse *birtisma*, vrienden en kennissen. De emoties werden de vrije loop gelaten, familieleden

⁶ Regelmatig heb ik tijdens mijn veldwerk dit soort ritjes mogen maken, vaak met Jubileum Fonds-voorman Hoefdraad en 'vaste' lijkwagenchauffeur Wally. Ik wil hen op deze plaats danken voor deze en andere momenten, waarin ze me hebben laten participeren en begeleid hebben. Naast de nodige tekst en uitleg, voorzagen ze in fijne verpozing en mooie verhalen. Onvergetelijk is Wally's anekdote over de ongelukkige 'watermeloenenvrouw', die haar bermstallinkje in de buurt van AZ had en daarom vaak op de route van de lijkwagenchauffeur lag. Altijd als hij langstreed, vertelde Wally, boog ze met diep ontzag haar hoofd. Bang als ze was, hield ze Wally bij het kopen van stuk watermeloen het liefst op flinke afstand. Het gekochte reikte ze aan in plastic en de bankbiljetten ter transactie moest Wally ook in plastic overhandigen. De vrouw wilde onder geen beding fysiek contact hebben met deze man die met de doden werkte.

⁷ Net als bij de *teki afscheid* op het mortuarium, worden ook nabestaanden bij een afscheid thuis aangespoord om 'met' de overledene te praten en te zeggen wat hun op het hart ligt. Men is van mening dat de overledene niet kan spreken, maar nog wel kan horen wat wordt gezegd.

den ondersteunden elkaar, men zong wat liederen en richtte zich zo nu en dan expliciet met wat afscheidswaarden tot de overledene. De meeste aanwezigen zetten zich na enige tijd weer op hun stoel onder de *tenti* of achterop het erf, waar nog wat begraven resten van de *kabratara* te zien waren. Gemoedelijk werd er wat gekeuveld, gedronken en gerookt. Het gejammer was afgelopen en de sfeer was meer ontspannen dan bij de opening van de kist. Na ruim een uur, het liep inmiddels tegen drieën, nam Hoefdraad weer de leiding. Hij zou de bijeenkomst bij het erfhuis afsluiten en liet de aanwezige nabestaanden weten dat ze plaats konden nemen in de gereedstaande auto's en de bus, die de lijkwagen zouden volgen naar Mariusrust, de broedergemeentebegraafplaats aan de Sophie Redmondstraat alwaar de *beri* zou plaatsvinden.

De kist werd voor de één na laatste maal gesloten (de allerlaatste keer is na de dienst op *beripe*), wat direct leidde tot luid gehuil. Een van de buurvrouwen jammerde dat Rudy zaliger toch zo'n goede man was geweest, nooit één leugen had verteld, en dat het niet eerlijk was dat juist deze mensen zo vroeg doodgingen (de man was nog geen zestig geworden). Wally en Hoefie draaiden intussen de schroeven van het deksel vast in de kist. De meeste aanwezigen stonden nu weer rondom de kist en zongen nog een laatste lied. Dit gebeurde onder begeleiding van de bazuinmuziek van drie koperblazers, die zich inmiddels aangesloten hadden bij het rouwgezelschap en later ook de begrafenis nog zouden opluisteren met hun 'rouwmuziek'. Bij het sterfhuis begeleidden de muzikanten nu eerst de jongens van de voetbalvereniging, die plechtig met een vlaggendrager voorop de lijkist nog een laatste maal rond het huis van de overledene droegen. Daarna werd de kist weer in de lijkauto geschoven.

Spirituele interventie & ont-hechting

In de daaropvolgende drukte van mensen die op zoek gingen naar vervoer, tolde een kleine jongen van een jaar of drie naast de lijkwagen een paar keer rond zijn eigen as, waarna hij zonder een kík te geven tegen de vlakke ging om daar voor dood te blijven liggen. Consternatie alom. Hoefdraad en Wally waren de eersten die in actie kwamen. Ze tilden hem van de grond en Hoefdraad gaf het jongetje een paar flinke tikken. Wally had intussen een flesje *dran* ("voor noodgevallen") uit zijn auto gehaald, waarmee het gezicht, de hals en nek van het kind flink werden ingewreven. Het jochie klaarde weer op en werd vervolgens zorgzaam doch zonder al te veel tam-tam door een jonge vrouw in de gereedstaande bus gezet. In de lijkwagen werd me uitgelegd dat de overledene zélf nog zo goed kon zijn geweest, maar dat vanaf het moment van overlijden "er slechten achter hem stonden", oftewel *yorka* die zelf nog niet tot rust waren gekomen en rond hem zweefden. Al in het mortuarium waren deze geesten er geweest. Op een geschikt moment, dat wil zeggen wanneer mensen zwak en kwetsbaar zijn, zoeken dit soort 'dwalende geesten' een slachtoffer (om zich te wreken of te binden). Rouwenden en zeker kinderen zijn bijzonder vatbaar voor dit soort negatieve invloeden. Daarom heeft Wally, net als veel *dinari*, altijd wel iets bij zich (meestal *dran*), teneinde kwaadwillende geesten te weren of eventuele slachtoffers ervan te wassen. Er zou die middag en avond op de

begraafplaats nog vele malen aan het voorval gerefereerd worden: “*den yorka kis’ a pkin*” (“de *yorka* hebben het kind ‘gegrepen’”).

Het komt vaker voor dat geesten (van de overledene zelf of van andere gestorvenen of voorouders) zich op dit soort, vaak hectische momenten bij het sterfhuis of andere plekken waar afscheid genomen wordt, openbaren. Eenmaal maakte ik mee dat de meegekomen *dinari* grote moeite hadden om de kist weer te sluiten na afscheid in het sterfhuis. Het lichaam van de overledene, een vrouw op leeftijd, was in een open kist opgebaard. Toen een broeder het deksel weer op de lijkstaf zette en deze naar voren wilde schuiven, lukte hem dat niet. “*Onma n’e wani ete*” (“Oma wil nog niet”), werd opgemerkt. Met vereende krachten hebben enkele dienaren en familieleden de kist uiteindelijk weten te sluiten en hebben ze nog lang met oma gedanst op het erf, voordat de rit naar de begraafplaats kon worden aanvaard.

Het blijkt niet altijd even gemakkelijk voor overledenen te zijn zich los te maken van het aardse leven (dat is de verklaring althans die mensen hieraan, soms grappend, geven), zeker wanneer ze nog langs bepaalde dierbare plaatsen worden gebracht – ook al wordt dit juist gedaan om de overledene te laten scheiden. Wederom sparen bepaalde nabestaanden (daarom) kosten noch moeite om van dit afscheid een feest te maken, opdat de overledene tevreden kan vertrekken.

Zo werd een overleden *wenkriman* (winkelier) in het midden van zijn eigen winkel opgebaard, waar de avond tevoren ook de *dede oso* was gehouden. Op de toonbank brandden kaarsen en de schappen waren afgeschermd met witte lakens. De ruimte was versierd met palmtakken. Kinderen en kleinkinderen waren allemaal in nieuwe rouwkleding gestoken. Dochters en meisjes in zwarte rokken, wit geroesde blouses, zwarte panty’s en allemaal een identieke zwarte hoed met gaasje. De zonen en kleine jongens waren gehuld in een zwart pak, wit overhemd, inclusief zwart vlinderdasje. Twee zichtbaar gespannen zonen, die sinds lange tijd weer in Suriname waren, waren erop gebrand deze bijeenkomst, net als de wake van de vorige nacht, tot een succes te maken. Speciaal hiervoor hadden ze een flinke *dinari*-groep ‘ingehuurd’, die ruim voorzien werd van eten en drank. De dienaren hadden de *dede oso* geleid (en raakten niet uitgesproken over de overvloed die nacht) en de mannelijke broeders, waaronder enkele *dragiman*, waren gevraagd de overledene de dag van zijn begrafenis door ‘zijn’ straat te dansen. Er was voor de gelegenheid ook een vierkoppig bazuinkoor aanwezig.

Alle *bigifasi*, spanning en emoties leidden er echter toe, aldus een kritische zuster, dat het afscheid in de winkel verre van gesmeerd liep. Ook werd gefluisterd dat de vloek van de *yorka-fyofyo* nog niet gebroken was. Eerder die dag was een aanrijding geweest, *nota bene* in de lijkstoet, en een van de dochters ging middenin de winkel vlak voor de lijkstaf gestrekt tegen de grond. Het kostte de toegesnelde *dinari* grote moeite om de vrouw weer bij haar positieven te krijgen.⁸ Toen kort hierna ook ‘zomaar uit het niets’ een *dyogo* (literfles Parbobier) uit elkaar

⁸ Later die dag zouden nog twee kinderen flauwvallen (ene verklaring) of door ‘een *yorka* gegrepen worden’ (andere verklaring).

spatte, was het voor een aantal aanwezigen zonneklaar: hier was iets niet pluis. De hoofddrager in het gezelschap stelde daarop voor tot definitief afscheid van deze plek over te gaan. De overledene werd daartoe niet alleen om zijn winkel en aanpalend huis gebracht, maar onder begeleiding van bazuinmuziek door de straat gedragen. De winkelier bleek een geliefd persoon, waarvoor de hele buurt was uitgelopen. Samen met de familie vormde men een flinke rouwstoet. De dragers hadden inmiddels danspassen ‘ingegeven’ gekregen, waarbij ze gevolgd werden door een wuivende, zingende en dansende menigte. Hoewel de straat niet lang was, nam de ceremonie ruim een half uur in beslag. De dragers werden door de overledene eindelijk heen-en-weer ‘gestuurd’, wat opmerkingen ontlokte als dat de winkelier nog niet klaar was om te vertrekken (ik kom later nog op het dansen en de verklaringen hieromtrent terug). Op de straathoek werd nog wat getalmd, maar toen sloeg de stoet uiteindelijk de bocht om, waar de lijkauto klaar stond om de overledene naar de begraafplaats te brengen.

Niet elk afscheid op locatie hoeft op een toestand als hierboven uit te lopen, ook wordt er lang niet altijd zo’n enorme *happening* van gemaakt. In de meeste gevallen wordt er simpelweg voor gezorgd dat de overledene nog afscheid kan nemen van zijn of haar dierbare plek, terwijl bepaalde nabestaanden op hun beurt op deze speciale plaats de laatste eer kunnen bewijzen. Barman Mohan werd daarom bijvoorbeeld éérst, temidden van stamgasten en marktkooplui, in zijn bar op *ede w’woyo* rondgedragen, voordat hij naar de begraafplaats werd gebracht.⁹ En oom Paul alias Howsu, een gerespecteerd drager van het Jubileum Fonds werd voorafgaand aan zijn begrafenis bij de winkel van ‘Kasje’ opgebaard. Winkel Isrie was als zijn tweede huis, waar hij bijna dagelijks met zijn *dragiman*-maten van *lomsu* en Mariusrust te vinden was, en dus een logische plaats voor een laatste afscheid en eerbetoon. Naast familieleden van ‘zalig’, was ook ‘Kasje’ zelf met zijn familie aanwezig, net als enkele buurtbewoners (oom Paul woonde niet ver van de winkel vandaan) en uiteraard de dragers en andere vaste klanten van Howsu’s favoriete drinkwinkel. Ook oom Paul werd voor vertrek naar *beripe*, door zijn maten, dansend gedragen door de straat waar winkel Isrie aan gelegen was.

Bij het opbaren van de overledene thuis, komt soms ook de dominee, priester of pastor langs om een uitvaartdienst op deze plek te houden. Sommige uitvaartdiensten vinden plaats in een kerk.¹⁰ Bij het overlijden en de *beri* van politieke kopstukken of andere publieke personen, die in de regel een grote belangstelling kennen, worden regelmatig ruim opgezette partijcentra, zoals het SPA-centrum of het OCER van de NDP, voor de uitvaartdienst gebruikt.

⁹ *Ede w’woyo* is onderdeel van de Centrale Markt oftewel Paramaribo’s grootste, deels overdekte en deels open marktplaats aan de waterkant van de Surinamerivier. *Ede w’woyo* is aan de rand van deze markt en men duidt er meestal de dranklokalen mee aan die zich hier bevinden. Naast marktkooplui houden zich hier regelmatig bepaalde *kulturusma* op, zoals *duman* en *winti-pokuman* (wintimuzikanten). Ze treffen elkander hier en ‘houden kantoor’ voor eventuele cliëntèle.

¹⁰ Aangezien de meeste kerken echter geen begraafplaats hebben, worden de meeste uitvaartdiensten in de speciaal hiervoor uitgeruste aula’s op de dodenakkers zelf gehouden. Wanneer iemand een belangrijke rol speelde in de kerk, vindt de dienst bijvoorbeeld wel hier plaats. Sommige broedergemeentedienaren ‘krijgen’ bijvoorbeeld een uitvaartdienst in de *Mamakerki* (Moederkerk) van de ebg in het centrum van de stad.

Het AZ heeft ook een speciale aula waar naar kan worden uitgeweken. Overledenen uit het ordewezen hebben vaak een dienst in hun court- of logegebouw voordat ze naar de begraafplaats worden gebracht. De meeste diensten vinden echter plaats in de aula op een van de begraafplaatsen zelf. De rouwstoet beweegt zich dus ná het bezoek aan het sterfhuis, een andere dierbare plaats of direct vanuit het lijkenhuis richting *beripe* voor de dienst. We zijn er dan nog steeds niet, want ook onderweg worden soms nog speciale stops gemaakt of op zijn minst een omweg genomen om bepaalde plaatsen aan te doen of héél langzaam te passeren. Ook hierbij heerst weer de opvatting dat de (*yorka* van de) overledene de gelegenheid moet worden geboden afscheid te nemen. Gebruikelijke haltes zijn bijvoorbeeld verenigingsgebouwen, het gebedshuis waar de overledene kerkging, zijn of haar favoriete *wenkeri* ('drinkwinkel'), bar, court- of logegebouw, het partijcentrum van de politieke partij waar de overledene in kwestie actief lid of *stonfutú* (grondlegger of steunpilaar) van was, het ouderlijk huis of geboorteplek van de overledene.

Dan pas koerst de lijkstoet op *beripe* aan, alwaar de dragers zich opmaken voor hun klus en het graf in gereedheid wordt gemaakt. Vooral de personen die voor dit laatste verantwoordelijk zijn, hebben een discutabel imago. Ze worden geprezen om het werk dat ze doen en de kennis die ze vaak hebben van de begraafplaats waarop ze werkzaam zijn. Tegelijkertijd worden ze verguisd juist vanwege hun werk, dat voor de meeste een ordinaire doch noodzakelijke hoesel is. "Ze léven van die doden... Wat zeg ik je? Ze leven óp die doden... dag en nacht, hoor! Dat is mijn probleem met die mannen", liet een begrafenisganger, waarmee ik na een uitvaart in gesprek was geraakt, me met lichte walging weten. De dodenakker is niet alleen tijdens, maar ook vóór en ná het begraven het domein van grafdelvers en hun maten. Zij voelen zich er als een vis in het water en juist dat laatste roept weerstand op, boezemt zelfs angst in, want *beripe* vormt voor velen toch een luguber en naargeestig terrein. Doodgravers, begraafplaatshosselaars en in zekere zin ook de dragers, die zichzelf in de begraafplaatshiërarchie overigens ver boven grafdelvers en anderen plaatsen, zijn in de beleving van veel keurige burgers de paria's van het begrafeniswezen. Ze doen 'vuil werk' op een 'gevaarlijk' terrein en (b)lijken er nog van te houden ook. De een noemt dat weezinwekkend, de ander vindt het fascinerend... Laten we, voordat we gaan begraven, eens kijken naar deze mensen en hun werkterrein.

Beripe: delvers, dealers & dragiman

Graven en begraafplaatsen zeggen veel over de plaats van de dood in het leven. Volgens Lloyd Warner (1976: 363), die over Noord-Amerikaanse dodenakkers spreekt, zijn begraafplaatsen "[...] collective representations that reflect and express many of the communities basic beliefs and values about what kind of society it is [...]" (zie verder Leferink 2002: 237ff). En ook Barley (1996: 139) meent dat (de locatie van) grafmonumenten veel zeggen over de

plaats die deze hebben in andere culturele opzichten. De begraafplaatsen waar, en de graven waarin de nabestaanden uit mijn onderzoek hun overledenen begraven, zijn sterk verbonden met de christelijk-Europese geschiedenis en betekenisystemen van de voormalige kolonisator en clerus. Hierin zijn overeenkomsten te vinden met Roachs (1996) bevindingen uit zijn prachtige *Cities of the Dead*. Zeker wanneer hij schrijft over het Afrikaans-Amerikaanse New Orleans, Louisiana zijn er lijnen te trekken naar Paramaribo's dodenakkers.

Roach (1996: 48) noemt hedendaagse begraafplaatsen treffend “the behavioral vortices of death” en “characteristic invention[s] of modern architecture”, die zo ongeveer de meest tastbare vormen van materiele cultuur vormen. Kenmerkend eraan is dat de doden zorgvuldig gescheiden worden van de levenden. Een erfenis van de moderniteit, want eens, schrijft Roach (1996: 48), waren de doden alom aanwezig:

[F]irst, in the mysterious sense that their spirits continued to occupy places among the quick; second, in the material sense that [...] burial custom crowded decomposing corpses into hopelessly overfilled churchyards and crypts, whence they literally overflowed into the space of the living.

Begraafplaatsen vormden onder deze omstandigheden bijzonder gunstige, zelfs ‘geriefelijke’ publieke plaatsen voor allerhande kooplui, kwakzalvers, zwendelaars en hun cliëntèle, die zich soepeltjes bewogen in dit samengaan van leven en dood. Een ‘revolutionair ruimtelijk paradigma’, dat Europeanen zichzelf en hun gekoloniseerden oplegden, leidde echter tot een verregaande *segregation of the dead from the living*, ofwel in Roachs (1996: 50) woorden:

[...] the dead were compelled to withdraw from the spaces of the living: their ghosts were exorcised even from the stage; their bodies were removed to newly dedicated and isolated cemeteries, which in New Orleans came to be called “Cities of the Dead”.

Deze ‘segregatie’ wijt Roach, in niet de minste woorden, aan de rationaliseringsprojecten van de Europese Verlichting en een hiermee gepaard gaande preoccupatie met hygiëne, die zich onverminderd heeft voortgezet. De dood wordt steeds meer aan het zicht ontnomen doordat afscheid ‘in besloten kring’ plaatsvindt binnen de verhullende muren van afgelegen rouwcentra, alles-teniet-doende crematoria en niet in de laatste plaats door de parkachtige contouren van begraafplaatsen, die steeds verder van de bewoonde wereld worden geplaatst (Mitford 2000 [1963]; Ballard 1996; Laderman 2003). Ariès beschrijft eveneens deze moderne neiging begraafplaatsen steeds verder buiten bepaalde centra en zelfs de stadsgrenzen te plaatsen. De doden worden echter niet zomaar ‘gedumpt’, want min of meer tegelijkertijd heeft een individualisering van de dodenakker plaatsgevonden. De ‘eigen dood’ vroeg om individuele, gemarkeerde graven met bijvoorbeeld eigen grafschriften. De ‘mooie dood’ (van de ander) leidde er vervolgens toe dat deze persoonlijke graven uitgroeiden tot permanente tekens van aanwezigheid van de overledenen. Men klampt zich eraan vast, waardoor een cultus van herdenken is ontstaan (Ariès 1987 [1977]; 1994 [1974]: 27-53, 69ff.; Munnichs 1998: 34-35). Door zo’n individualisering en het verplaatsen van begraafplaatsen naar afgelegen oorden zijn de doden, aldus Roach (1996: 50):

[...] more likely to be remembered (and forgotten) by monuments than by continued observances in which their spirits were invoked [...] the enlightened dead were more likely now to observe the strict silence of the tomb.

Ook de begraafplaatsen in Paramaribo, althans de plaatsen waar mijn onderzoekspopulatie haar overledenen ten grave draagt, worden steeds verder buiten de stadskern geplaatst. Hun voorgangers bevonden zich veelal in of tegen het stadscentrum aan. Ze raakten echter vol en moesten gesloten worden. Sindsdien zijn ze verdwenen of totaal verwaarloosd en onherkenbaar door onkruid overwoekerd. De Oranjetuin aan de Gravenstraat vormt een uitzondering. Hoewel deze, in 1961 gesloten en eveneens behoorlijk verwilderde, begraafplaats vooral slangen en Braziliaanse bijen tot zijn bezoekers mag rekenen, bepaalt de tuin nog immer het stadsbeeld. De stad kent verder vele kerken, maar kerkhoven, dat wil zeggen begraafplaatsen rondom of nabij de kerkgebouwen, zien we niet of nauwelijks meer (zie Mulder & Dikland 2005). We kunnen ons echter afvragen of de verplaatsing van de begraafplaatsen naar wat verder gelegen oorden samenhangt met de (hygiënische) wens om doden (menselijke resten) en levenden zoveel mogelijk spatiaal te scheiden. Simpel ruimtegebrek in de stad is evengoed een verklaring voor deze verplaatsing en zal binnen afzienbare tijd wederom een reden kunnen zijn dat bepaalde begraafplaatsen wéér verder weg, helemaal langs de rand van Paramaribo, geplaatst zullen worden. De christelijke en openbare begraafplaatsen liggen (zo goed als) vol en er zijn binnen de stadsgrenzen nauwelijks alternatieven.¹¹

Hoe het ook zij, weinig mensen lijken er rouwig om te zijn dat de dodenakkers niet zo naadloos overlopen in de ruimte van de levenden, zoals dat eerder misschien meer het geval was. De grootste christelijke en openbare begraafplaatsen zijn min of meer omheinde kavels, die gelegen zijn aan drukke uitvals- of toegangswegen naar het stadscentrum. De katholieke begraafplaats aan de Tourtonnelaan en het herrnhutterse Mariusrust aan de Sophie Redmondstraat zijn nog het meest centraal gelegen. Annetta's Hof (hervormd), Nieuw Vrede en Arbeid (luthers) en de openbare begraafplaats Rusthof, alle aan de Verlengde Coppenamestraat, zijn alweer een stuk verder gelegen. Tijdens de middaguren, tussen drie en zes, is het er een drukte van belang en hebben de dodenakkers dikwijls veel weg van sociale ontmoetingsplekken, waar onder het genot van een Parbo of een *cup* schaaftijs de dingen van de dag worden besproken, oude bekenden (speciaal uit Nederland overgekomen voor een begrafenis) elkaar na lange tijd weer ontmoeten en notoire begrafenisgangers, soms op bijzonder luide toon, de zoveelste uitvaart becommentariëren.¹² Buiten deze begrafenisuren om zijn de *beripe* grotendeels verlaten. “Een normaal mens begeeft zich daar niet” ving ik eens tijdens een knipbeurt op in een kapperszaak, die niet ver van *lomsu beripe* (de katholieke begraafplaats) was gelegen. “Oh ja?”,

¹¹ Individuele graven worden zelden geruimd en er wordt al enige tijd gesproken van een schrijnend tekort aan begraafplaatsen (zie Mulder & Dikland 2005). “Er kan geen kip meer bij” stelde een verantwoordelijke pater onomwonden vast (in het artikel ‘Nog geen oplossing voor tekort begraafplaatsen’ in *De Ware Tijd* van 2 maart 2006). Concrete grondaanvragen of toezeggingen waren er anno 2006 echter nog niet.

¹² De begraafplaatsen zijn nooit zo ver weg dat er geen Chinese winkel in de buurt is voor bijvoorbeeld een *dyogo* of fles Parker (whisky). Tijdens mijn verblijf verkocht de beheerder van Mariusrust vanuit zijn beheerderwoning op *beripe* vaak gekoelde Parbo en had een schaaftijsverkoper bij de ingang van deze begraafplaats zijn vaste, behoorlijk lucratieve stek.

viste ik – reactie alom: sommige durfals gebruiken het terrein wel als handige doorsteek, soms zelfs wanneer het donker is, griezeld een klant. De gehele cliëntèle moest er niet aan denken.

Het werd me tijdens deze kapbeurt en andere gelegenheden wel duidelijk dat de meeste mensen begraafplaatsen liever mijden. Mulder & Dikland (2005: 267) schrijven over de doods- hoofden met gekruiste beenderen bij de entree van de oude katholieke begraafplaats en “hoe je als kind op je vinger moest bijten om aan de magische krachten van deze griezelige ingang te ontkomen”. *Hodie Mibi Cras Tibi* (Heden Ik Morgen Gij) scheen er boven de poort te hebben gestaan en precies deze waarschuwing maakt de begraafplaats een lugubere plaats: het miegelt er van de kwaadwillende geesten die het wel eens op een nietsvermoedende bezoeker gemunt zou kunnen hebben.¹³ De *yorka*-, *leba*- en *bakrutori* (spookverhalen, verhalen over geestverschijningen), die de begraafplaats als *scene of action* hebben, zijn talloos. Uiteraard zijn dit soort verhalen en hieraan verbonden associaties of angsten wijdverbreid en niet alles bepalend in de doodsattitudes en begraafplaatshouding van mensen. Bovendien trekt de mogelijke aanwezigheid van *yorka* en vooroudergeesten ook juist bepaalde figuren aan, wat *beripe* overigens, in de opinie van velen, niet minder onguur maakt.

Geesten zoeken

Een onschuldige verwijzing naar deze *yorka* en *kabra* vormen de flessen jenever of een andere sterke drank, die bij wijze van offer op sommige graven geplaatst zijn. Sommigen mensen gaan speciaal naar de begraafplaats om geesten te zoeken of op te roepen, zoals een *duman* het formuleerde. Veelal hebben ze, volgens deze *duman*, weinig goeds in de zin. “Ze gaan *yorka* halen om kwaad te doen. Ze zeggen die *yorka*, *yu kan go teki fu du den sma ogri... Nanga yu egi m’ma, a sma kan du yu ogri!*” (je kan gaan halen om die mensen kwaad te doen... met je eigen [overleden] moeder, kan iemand je kwaad doen!). Maar ook mensen die een *kabratafra* (offer-tafel) tijdens een *wintiprei* voor de voorouders willen zetten, gaan soms naar de begraafplaats om ‘geesten te zoeken’. Als je een *kabratafra* wilt geven, “dan *yu e go na beripe*” (dan ga je naar de begraafplaats), vertelde *sabiman* P’pa Monti hierover. Men brengt op het graf van een familielid een plengoffer (“*go trowe watra, trowe dran, fu yu kan kisi a sma dati?*”), pakt de grafpaal of zerk beet en praat tot de overledene (“*den o taki nanga a dede dati, a sma di dede drape?*”):

We, luku mi e teki wan pkinso doti poti tapu na kabratafra... yu kan kon nanga unu kon taki... na a tafra [Wel, luister ik neem wat aarde om op de voorouder-tafel te zetten... je kan met ons meekomen om te praten... bij die tafra tijdens de prei]

Geregeld trof ik mensen op de begraafplaats die een plengoffer kwamen brengen en met een

¹³ Aan de Sophie Redmondstraat, nabij Mariusrust, is recentelijk een nieuwe begraafplaats door de firma Henneep in gebruik genomen met de naam *Hodie Mibi Cras Tibi*. Deze naam boezemt niet alleen maar angst in, maar is ook aanleiding tot grappenmakerij. Zo variëren *dragiman* op de benaming met *Hori Mi Kras Tiki* (zoiets als houd mijn geile, wellustige penis vast).

overledene kwamen praten (*taki mofa*) of een *begi* (gebed, verzoek) kwamen doen (zie *e.g.* Van der Pijl 2003). Soms komen ze overleden familieleden of de voorouders bescherming vragen, bijvoorbeeld als ze op reis gaan. Een mij bekende bolletjesslikker kwam speciaal voor een *begi* en *masi* (rituele bewassing, kruidenbad) met een *duman* naar de begraafplaats:¹⁴

Je vraagt ze [*yorka, kabra*] om achter je te lopen, *leki wan tapu, tok?* [zoals een amulet, bezweringsmiddel, toch?...] bescherming voor je, Yvonne, om te zorgen dat het goed gaat... Je vraagt hulp en dan ga je... en niemand gaat je verdacht vinden. Je bent als onzichtbaar voor die douanes op het vliegveld, omdat je die *sma* achter je hebt.

Ofschoon er genoeg personen zijn, die zeggen baat te hebben bij de geesten die *beripe* bevolken, worden de dodenakkers door bovengenoemde praktijken ook geassocieerd met afgoderij en allerlei ‘randfiguren’, die in de publieke, burgerlijke opinie (meestal) iets slechts (*wisi*, ‘zwarte magie’) in de zin hebben.

Beripe als liminale ruimte...

De begraafplaatsen zijn in zekere zin te beschouwen als een link schemergebied, wat mensen ook vaak letterlijk aangeven: na zessen, als de schemering invalt, moet je daar niet meer zijn! Ze vormen een liminale ruimte, waar levende-doden huizen, waar twijfelachtige, gevaarlijke praktijken worden verricht én waar een zekere wetteloosheid heerst. Zo zijn de delvers die op de begraafplaatsen rondhangen altijd op zoek naar een hoesel. Deze bestaat meestal uit het schoonmaken van een graf of het metselen van een monument of kelder, waartoe nabestaanden hen de opdracht geven – een onschuldige schnabbel. Enkelen vinden evenwel een hoesel door te *dealen* in (kleine hoeveelheden) *ganya* of *w’wiri* (marihuana) en *puiri, kronto* of *weti* (cocaïne, *crack*). *Beripe* vormt namelijk een goede schuilplaats (*kibripe*) voor ‘het spul’, de *dealer* zelf en zijn klanten. Het is er rustig en *skowtu* (politie) komt er niet, aldus een van de handelaars. Automatisch zijn (sommige) begraafplaatsen dus ook een onderkomen voor *yonkie* (*yunkies*, drugsverslaafden), en ook personen die gezocht worden voor een bepaald vergrijp houden zich soms op *beripe* (als grafdelver en metselaar) een tijdje schuil.¹⁵

¹⁴ Ik ben met deze persoon mee geweest. Hij is door gedoe en miscommunicatie na deze sessie op *beripe* overigens niet met bolletjes vertrokken. Ik ben me bewust van de waarschijnlijke hoeveelheid roddels stadslegendes of broodje aapverhalen op dit gebied en presenteer de gebeurtenissen daarom ook als losse voorvallen of individuele casussen. Dit laatste geldt sowieso voor alle observaties en gesprekken ten aanzien van *yorka*, *leba*- en *bakrutori* en dito ervaringen.

¹⁵ Ik spreek nu vooral over *lomsu beripe*, waar ik wat dit betreft de beste contacten had. Niet ver van de katholieke begraafplaats waren wat drugspannen te vinden, waardoor een van mijn ‘begravingmakers’ goede klandizie had (een nicht van hem bestierde een van de panden). Tijdens mijn verblijf verscheen X op de begraafplaats. Hij moest zich even koest houden en ging als hoeselaar/metselaar aan de slag. Naar eigen zeggen had hij een strafblad en werd hij in Nederland gezocht voor doodslag.



Afbeelding 12: Metselen van een 'kelder', rk-begraafplaats (Louis Noorlander)

Dit soort grensgevallen en praktijken (*border praxis*) dragen niet bij aan het imago van de begraafplaats als een vredige plaats. Het parkachtige karakter, waardoor vele Noord- en Zuid-Amerikaanse dodenakkers worden gekenmerkt, zien we bovendien misschien wel in de ruime (doch inmiddels overvolle) opzet van bepaalde begraafplaatsen, zoals Mariusrust, *lomsu* en Rusthof, maar wat minder in de uitvoering. Tenzij je van *bigi busi* (oerwoud) houdt, schreef mijn trouwe informant Carlo hierover wat verontwaardigd:

Je weet dat een levende een dode respecteert totdat hij begraven is, toch? Kijk maar hoe de meeste graven onder wied staan... men respecteert ze dan niet meer. Maar kijk wat ze allemaal doen tijdens het overlijden, *singinet?!* Daar zie je wel dat de doden worden geëerd, maar *te a beri kba da ala sari gve...* [maar als de begrafenis voorbij is, is al het verdriet verdwenen...].

...en de wrevel van pastor Burgzorg

“*Wai maka yu na pasi*, verwijder die doornen op onze weg, zeggen ze als ze afscheid nemen”, merkte de katholieke lekenpastor Burgzorg ook eens schamper lachend op:

Maar luister nou, als je kijkt naar die begraafplaatsen... alles is gegroeid, alles is onder wied... Wanneer jij zoveel kracht aan die dode toeschrijft dat hij dat voor jou kan doen, waarom ga je dat graf niet schoonmaken, dat die weg vrij is, dat hij langs kan komen om voor jou die doornen weg te halen? Maar dan zitten ze met een hele mond vol tanden hoor!

Deze pastor was duidelijk geërgerd. Ze stoorde zich aan de slechte staat van de begraafplaatsen. Veel graven en grafmonumenten zijn verwaarloosd, vervallen en met onkruid overwoekerd. Er is sprake van gebrekkig of geen onderhoud. De autoriteiten (kerken, overheid) stellen nauwelijks geld beschikbaar en veel nabestaanden zien (na verloop van tijd) ook amper meer om naar de rustplaats van hun overledenen.¹⁶ De opmerking van Carlo is in deze trefend: nadat het lichaam van de overledene aan de schoot der aarde is toevertrouwd, verliest het graf als zodanig voor velen snel betekenis. Hoewel graven wel een persoonlijker karakter hebben gekregen, is er nauwelijks sprake van een ‘cultus van herdenken’, zoals hierboven werd genoemd. De herinnering viert door grafbezoek komt weinig voor, waardoor de zorg voor de rustplaats en het eventuele grafmonument voor de overledene vaak minimaal is. Veel Afrikaans-Surinaamse overledenen zijn *more likely to be forgotten by monuments* zou Roach (1996: 50) in dit geval moeten constateren. Dikwijls gaven nabestaanden als reden dat de overledene (ouders of grootouders) toch wel bij hen waren of ten allen tijde ‘geroepen’ konden worden: in de herinnering en als *yorka* of *kabru*. In veel gevallen zijn er bovendien niet eens nabestaanden (meer), die verantwoordelijk kunnen worden gehouden voor het onderhoud van het graf. Individuele graven worden zelden geruimd, dus er zijn relatief veel oude plaatsen, waar niemand meer naar omkijkt. Hetzelfde geldt vaak voor graven van overledenen waarvan de familie gemigreerd is.

De geïrriteerde pastor Burgzorg was nog niet klaar. Haar ergernis omtrent “die *jungle*-toestanden hier” vormde louter een opstapje naar nog meer wrevel. Zo zag ze de kans haar beklag te doen over de volgens haar kortzichtige familieleden, die hun overledenen bepaalde ‘krachten’ toekennen en hun lot hieraan als het ware zouden verbinden. De pastor had net een “zware beproeving”, zoals ze het zelf zei, achter de rug. Ik begreep wat ze bedoelde want ik had de ramp waar ze op doelde, zelf kunnen gadeslaan. Tijdens het uitspreken van de zegen aan een versgedolven graf, stormde een jonge vrouw, de dochter van de overledene, uit het rouwgezelschap naar voren. “Pa, paaaaa, paaaaaaaaaaaaa”, krijste ze en het scheelde weinig of ze had zich in de open groeve geworpen. Een afwerende arm van een oplettende grafdelever leidde ertoe dat ze zich wat verderop, stuiptrekkend en wild zwaaiend met haar armen, in

¹⁶ Er worden zo nu en dan wel initiatieven genomen om begraafplaatsen onder handen te nemen. Bepaalde stichtingen, zoals Sabi Yu Rutu (Ken Je Wortels/Afkomst), nemen dan het voortouw en weten soms zelfs gedetineerden of het Nationaal Leger in te zetten bij hun schoonmaakactie. Verder ondergaat *lomsu beripe* jaarlijks tijdens de viering van het katholieke Allerzielen (2 november) een kleine metamorfose. Op deze dag komen tientallen gelovigen naar de begraafplaats om de graven van hun dierbare overledenen schoon te (laten) maken. Ze zetten bloemen op het graf en branden, ’s avonds na een speciale dienst in de aula, kaarsen of waxinelichtjes. Delfers, bijklussende *dragiman* en andere hosselaars beleven deze dag gouden tijden. Veel mensen (Nederlandse Surinamers) laten voor een habbekrats de graven door deze lieden schoonmaken en eventueel wat bijschilderen of opnieuw metselen. “Ik had een hele andere begraafplaats voor me: veel van het hoge gras was weg, graven waren vrijgemaakt van onkruid, dus weer zichtbaar, en het was een drukte van belang”, tekende ik na deze dag aan. CleanArt N.V. had al eerder voor deze gelegenheid de imposante graven van de paters, fraters en liefdezusters schoongemaakt. Verschil moet er zijn. Deze firma verzorgt op professionele wijze het onderhoud van graven en grafmonumenten. Met de reclameboodschap “Laat uw zorg onze zorg zijn” probeert het bedrijf nabestaanden aan zich te binden.

de drekkige aarde liet vallen, alwaar enkele familieleden zich over haar ontfermden. Er werd geopperd dat de dochter in kwestie alsnog een *tak'mofó* zou moeten hebben met de overledene en de hoofddrager werd al gewenkt om de kist nog een keer te openen, voordat het graf dichtgegooid zou worden. Dit was het moment dat de pastor bijzonder geprikkeld reageerde en de delvers bits opdroeg hun klus te klaren. Haar schampere opmerking over de 'spreuk' ('*wai maka...*') was door deze gebeurtenis ingegeven, liet ze weten toen we na het voorval het dodenakker overliepen. Regelmatig heb ik op de begraafplaats, met name *lomsu*, dit soort gebeurtenissen meegemaakt. Irritatie en wrijving tussen rouwendenden, begraafplaatsmedewerkers en geestelijken zijn niet ongewoon.

De ellende was voor de pastor nog niet voorbij. Op haar terugtocht richting aula werd ze nageroepen door wat delvers. Ze waren het duidelijk oneens met de wijze waarop ze gehandeld had aan het graf. De zuster negeerde hun opmerkingen, waardoor de mannen het er al snel bij lieten zitten. Hun aandacht was bovendien al verschoven naar een ander incident: bonje tussen een aantal hosselaars over een hoop schelpzand. Luidkeels scheldend moeiden de delvers zich in het ontstane opstootje, dat al snel op een flinke ruzie uitliep. De pastor zei zich rot te schamen voor deze "respectloze vertoning". Op de begraafplaats stonden, niet ver van de ruziënde mannen, nabestaanden nog afscheid te nemen aan het graf. Volgens de wat moedeloze zuster, waren de grofgebekte tierende mannen, "ook die dragers, hoor!", veel te vaak te horen – "tot in de aula". Ze vond het te gênant voor woorden en schetste een beeld van 'een zootje ongeregeld' dat tegen wil en dank (althans voor bepaalde geestelijken en nabestaanden) de begraafplaats en het begraven koloniseerde.

Nolly & de zijnen: beripe als thuis

Hoe anders is het beeld dat ontstaat, wanneer de hosselaars, *oloman* (delvers) en *dragiman* zélf aan het woord gelaten worden en hun leefwereld laten kennen. Net als de *dinari* spreken ze bijvoorbeeld een grote liefde uit voor hun werk, een liefde die door buitenstaanders meestal onbenoemd blijft. In het geval van de dragers (die vaak eveneens *dinari* zijn) komen de passie en de eventuele waardering hiervoor wellicht nog het duidelijkst naar voren. Zij spelen een niet onbelangrijke, zichtbare rol in het overgangs- en afscheidsritueel dat op *beripe* plaatsvindt. Maar ook de delvers en andere hosselaars dragen, nóg meer achter de coulissen dan bijvoorbeeld lijkbewassers en dragers, hun steentje (letterlijk) bij aan het afsluiten van een bepaalde fase en de overgang naar een volgende.¹⁷

Wijlen Nolly is hier een goed voorbeeld van. Hij was hoofddelver van de katholieke begraafplaats, wat hij zelf regelmatig met trots en de nodige decibellen kenbaar maakte: "Ik ben

¹⁷ Bij de Marrons in het binnenland spelen de grafdelvers (daarom) juist een hele belangrijke rol (zie Pakosie 1990: 12-14; Scholtens *et al.* 1992: 73ff.; Polimé 1998: 72). Het graven van de kuil alleen al, kan soms dagen duren. De *oloman* of *baakuma* (grafdelvers in respectievelijk het Sranan/Aukaans en het Saramaka) zijn herkenbaar aan hun op speciale wijze gebonden hoofddoeken en hebben bepaalde privileges: "De *baakuma* hebben [gedurende een bepaalde periode] hun eigen wet, die staat boven die van *lanti*, het dorpsbestuur." (Scholtens *et al.* 1992: 73).

Nolly, hóófddelever van *lomsu beripe*?. De hóófddelever kreeg uitbetaald door het kerkkantoor.¹⁸ Anderen op de katholieke dodenakker scharrelden, in samenwerking met Nolly, hun eigen geld bij elkaar met het delven en schoonmaken van graven, en het metselen en betegelen van grafmonumenten en kelders. Nolly had door zijn functie het (zelfverklaarde) imago van *leader of the pack*. Zijn begraafplaatsmakers konden hem daarmee flink dollen en hem ook streng, soms misprijzend aanspreken op zijn drinkgedrag, maar de waardering voor de delver was groot, wat overduidelijk bleek tijdens zijn (nog te bespreken) begrafenis. Nolly was volgens eigen zeggen bijna op de begraafplaats geboren en dat was eveneens het verhaal van enkele andere delvers, zoals Lloyd en Stanga. Oma verzorgde al graven en moeder zette het werk voort. De jongens werden van kleins af aan meegenomen en werden in hun *baskita* (mandje) ergens op een graf gezet. Opgroeien op *beripe* brengt je onvermijdelijk in het werk, was zo'n beetje de boodschap van deze mannen. Lloyd noemde het zelfs een roeping en een liefdeswerk, waar hij weliswaar aan wilde verdienen, maar niet over de ruggen van nabestaanden (waar hij andere hosselaars nogal eens van betichtte).



Afbeelding 13: Nolly (†14 juni 2000), hóófddelever van *lomsu beripe* (Yvon van der Pijl)

Beripe is thuis en door deze vergroeiing kunnen mensen als Nolly, Lloyd en Stanga in de wirwar van honderden graven bijzonder goed hun weg vinden. Zelfs wanneer een overledene bij de administratie van het kerkkantoor onvindbaar blijft, weten zij het graf van opa of tante wel te vinden. Ze kennen *beripe* op hun duim en ik heb me zelden zo op mijn gemak gevoeld op

¹⁸ Veel was het niet. Najaar 1999 noteerde ik *Sf* 2.000 voor het graven van een kuil en ongeveer *Sf* 8.000 voor het metselen van een kelder (oftewel hooguit een paar euro's).

een begraafplaats als met deze mannen. Daar waar de dragers me vóór op de begraafplaats inwijden in hun werk en dagelijkse bezigheden, maakten Nolly en zijn maten me wegwijs áchterop *beripe*.¹⁹ Van 's morgens vroegs tot 's avonds laat waren ze wel ergens op *beripe* te vinden, bezig met een kuil of kelder of anders wel op zoek naar een andere hoesel. Ik vond ze met elkaar in gesprek, ruziënd, drinkend op een schaduwrijke plek onder een grote mahonieboom, of met de rug op een betegelde grafplaat. Ik vond ze altijd wel ergens.

De begraafplaats is voor sommigen zozeer thuis dat zelfs verjaringen en *bigiyari* (kroondagen) hier worden gevierd. De volgende boodschap was een keer voor me achtergelaten: "Meneer Vyent is morgen jarig en gaat het vieren op de begraafplaats met de dragers na de begrafenis. Als je komt". Toen ik, voor aanvang van de verjaring, vroeg of dat wel kon een verjaarsfeest op een begraafplaats, bevestigde een van de *dragiman* direct met een "*ayi, seiker* [ja, zeker]". Ze, de dragers, zaten immers wel vaker 's avonds te drinken op *beripe* en de doden waren hun vrienden, hun werk en toewijding, dus ik hoefde geen problemen te verwachten, stelde de broeder me lachend gerust. Het was wel zaak om "die *dedesma*" (dode mensen, geesten) gunstig te stemmen en wat respect te tonen, opdat deze zich niet gestoord zouden voelen en de feestvierders met rust zouden laten. Bij aanvang van de verjaring werd daarom wat sterke drank geplengd, wat de dragers wel vaker deden wanneer ze nog wat nadronken op *beripe*.

Ik wil het niet romantischer laten klinken dan het is, maar de begraafplaats heeft in gezelschap van deze mannen (en soms een enkele vrouw) toch (nog) iets van die "most convenient public space" waar Roach (1996: 48) over schreef; er wordt gewerkt, gehandeld, gegeten en gedronken, een schuilplaats gezocht, ruzie gezocht en vertier gemaakt, en soms vinden er louche praktijken plaats – vaak 'óp de doden' zoals een begrafenisganger eerder afkeurend opmerkte. Heden Ik Morgen Gij... Veel mensen, 'normale mensen', hebben van alles tegen op *beripe*. De vraag is of het louter gaat om een eventuele afkeer van de (levende) doden, waar een zekere onreinheid (fysiek) of gevaar (spiritueel) omheen hangt. Wellicht zijn de (morsige) delvers, *dealers* en *dragiman* ook onderdeel van de weerstand en vormen zij de 'vagebonden' die 'normale mensen' niet willen zijn (Bauman 2000: 94ff.)? – afstand is dus geboden. Op deze manier vindt niet alleen een scheiding plaats tussen de levenden en de doden, maar ook tussen de levenden en de levenden en dát is dan weer een neiging die doorgaat tot in het graf. Op *lomsu* is dat waarschijnlijk het beste te zien.

Lomsu beripe

¹⁹ Toevalligerwijs was de katholieke begraafplaats de eerste plaats die ik bezocht tijdens mijn veldwerk. Later ben ik ook een vaste bezoeker geworden van Mariusrust, Rusthof, Annetta's Hof en Nieuw Vrede en Arbeid. Ik heb de dragersgroepen van al deze begraafplaatsen leren kennen, hoewel ik de meeste tijd heb doorgebracht met de *dragiman* van het Heilig Verbond (rk) en Jubileum Fonds (ebg). Zij hadden het meeste werk te verrichten. Mijn contacten met delvers en anderen 'achterop de begraafplaats' zijn het intensiefst geweest met de *lomsu*-mannen. Ik wil op deze plaats in het bijzonder hoofddelver Nolly zaliger, Ricardo en Lloyd danken voor hun aandacht, wetenswaardigheden en vele aangename uren die we hebben doorgebracht.

De huidige begraafplaats van de katholieke kerk stamt uit 1917. De hoofdingang is te vinden aan de Tourtonnelaan, waar ook de beheerderwoning, de aula en ruimte voor de *dragiman* (met aanpalende mini-aula) te vinden zijn. Mulder & Dikland (2005: 267) noemen het een ware dodenakker.²⁰ Het is een uitgestrekt terrein, waar enkele palmen en mahoniebomen hoog boven de grafzerken en -palen uittorenen. Het hoge kruis, centraal gesitueerd niet ver achter de aula, springt eveneens direct in het oog. Het markeert de opvallende (beter onderhouden) rustplaatsen van de paters en fraters. In de nabije omgeving zijn de meest imposante graven en gedenktekens te zien, zoals het monument ter herinnering aan de liefdezusters van Tilburg. Hoewel het begraven naar klasse omstreeks 1987 is afgeschaft (Mulder & Dikland 2005: 268), zijn de sporen hiervan nog duidelijk terug te vinden. Zo is achterop de begraafplaats nog een apart stukje grond te ontdekken, waar zelfmoordenaars werden begraven in ongewijde grond. De plek wordt wel aangeduid met *lemkigron*, omdat de graven van deze ‘zondaars’ zich onder de lemmetjesbomen (limoenbomen) bevonden. Ondanks de uitgestrektheid, maakt de dodenakker een chaotische indruk. De planten en het onkruid woekeren, zoals op bijna elke begraafplaats, overal langs- en doorheen en vanwege ruimtegebrek is men genoodzaakt geweest ook op de paden te begraven. Ofschoon er formeel geen klassenonderscheid meer wordt gemaakt, is deze wel degelijk te vinden.



Afbeelding 14: Individualisering van graven, ‘kelder’ rk-begraafplaats (Louis Noorlander)

²⁰ Voor de geschiedenis van de hiervolgende begraafplaatsen verwijs ik naar het informatieve artikel van deze twee auteurs (Mulder & Dikland 2005).



Afbeelding 15: Individualisering van graven, rk-begraafplaats (Louis Noorlander)

Armeluisgraven (“zandkuilen”) worden hooguit gemarkeerd door een simpele houten paal of kruis, terwijl meer welgestelde overledenen (of hun families) zich een fraai betegelde kelder hebben kunnen permitteren. De delvers en metselaars vinden in dit laatste overigens een steeds lucratievere niche, want nabestaanden laten steeds meer werk maken van de monumenten bovenop de kelders. Echt afwijkende, ‘persoonlijke’ graven zijn hier en op andere begraafplaatsen echter een uitzondering.²¹ De individualisering is, naast het hebben van een

²¹ Initiatieven als dat van Dina Grootfaam waren ten tijde van mijn veldwerk een zeldzaamheid. Om te voorkomen dat er geen plek meer voor haar moeder zou zijn op de katholieke begraafplaats, had ze al een graf voor haar laten maken. Het is net een huisje, gaf ze aan. “Het ziet er qua vorm precies zo uit als het ouderlijk huis van mijn moeder [...] De twee pilaren voor de deur wil ik roze verven. Ook wil ik de oude tuinbank waar mijn moeder altijd op zit hier neerzetten. Ze moet zich een beetje thuis voelen.” (‘Surinaamse begraafplaatsen bomvol’, in *Het Parool* van 17 december 2004).

eigen rustplaats, vooral terug te lezen in bepaalde grafinschriften. De palen en kruizen onderscheiden zich hier ook weer van de 'kelders'. De eerste zijn meestal alleen voorzien van de naam van de overledene, zijn of haar geboortedatum en de datum van overlijden en begraven. Keldermonumenten zijn vaker voorzien van een bijbeltekst of een laatste (persoonlijke) groet.

Mariusrust

Gelijk(vormig)heid was sowieso eerder het handelsmerk van de *Gottesacker* van de evangelische broedergemeente. Maar ook hier zijn de tijden en aanblik enigszins veranderd. De enige in gebruik zijnde begraafplaats van de evangelische broedergemeente, Mariusrust, dateert uit 1913. Deze dodenakker heeft 'volgens traditie' zijn naam te danken aan de eerste persoon die er begraven is, Marius Stopwerf.²²



Afbeelding 16: 'Zandgraven' begraafplaats Mariusrust (Louis Noorlander)

Dichtbij de ingang aan de Sophie Redmondstraat waren van oudsher de meeste (en enige) grafkelders te vinden (Mulder & Dikland 2005: 260). Nog steeds is dit de meest favoriete (en duurste) plaats. Boven de entree prijkt het naambord: 'De hernhuttersche begraafplaats MARIUSRUST, aula E.G.B.S'. Pal na de ingang is een klokkentorentje met een logo en een Latijnse tekst (vertaald: 'En zoals Hij de dood heeft overwonnen, zo zullen wij dat volgens Zijn belofte'). Daarachter vinden we de aula, net als op *lomsu* een eenvoudig wit stenen gebouw met een golfplaten dak. De voorzijde hiervan is tijdens diensten geheel geopend. Rechts

²² Ook van de voormalige hervormde begraafplaats (Oud) Lina's Rust aan de Wanicstraat wordt gezegd dat Lina de eerst begravenen hier was.

van deze aula bevindt zich de beheerderwoning, waarachter de dragers een klein huisje hebben. In tegenstelling tot hun broeders van *lomsu beripe* houden ze zich hier zelden op. Een grote boom schuin voor de beheerderwoning vormt, wanneer de dragers niet in actie zijn, hun pleisterplek. Elk gemeentelid krijgt van het fonds een eenvoudige witte paal, waarmee de zandgraven achterop de begraafplaats gesierd zijn. Ook hier doemen evenwel vele gemetselde en betegelde kelders en monumenten op, waarmee de herrnhuttergedachte van gelijkheid in het graf en de moravische uiting van een sobere leefwijze, zoals we die bijvoorbeeld in het Nederlandse Zeist nog aantreffen, verlaten zijn.

Annetta's Hof & Nieuw Vrede en Arbeid

De meest recente begraafplaatsen van de hervormde gemeente, Annetta's Hof (1966), en de lutherse kerk, Nieuw Vrede en Arbeid (1971), bevinden zich dichtbij elkaar aan de Verlengde Coppenamestraat. Annetta's Hof is vernoemd naar Annetta Bos-Visser (1842-1931), een sociaal bewogen vrouw die in 1897 de Stuiversvereniging oprichtte. Deze vereniging, we zijn haar al een paar keer tegengekomen, voorzag aanvankelijk in een spaarverzekering voor arm-lastige leden, maar is inmiddels uitgegroeid tot een "moderne uitvaartonderneming voor alle gezindten" (Mulder & Dikland 2005: 266). Nieuw Vrede en Arbeid is vernoemd naar het in 1897 opgerichte begrafenisfonds van de lutheranen 'Vrede en Arbeid', dat eerder al naam gaf aan een ouder dodenakker uit 1915 (thans Oud Vrede en Arbeid). De hervormde en lutherse begraafplaatsen zijn een stuk kleiner dan de bovenstaande twee, er wordt minder begraven en de hier actieve dragers rouleren regelmatig hun werkzaamheden. Ze dragen ook de overledenen op de aangrenzende openbare begraafplaats vaak naar zijn of haar laatste rustplaats.

Rusthof

'Niet-kerkelijke' burgers werden tijdens mijn veldwerk veelal op Rusthof begraven. De voormalige openbare begraafplaatsen (Willem) Jacob Rust en Veldrust, beter bekend als *pkintiki* (kleine stokjes), *lantigrón* of *lantiberipe* ('s lands grond of -begraving) waren niet meer in gebruik. De vermaarde 'armenbegravingen' werden evenwel nog veelvuldig gememoreerd. In hoofdstuk 6 schreef ik al over de vaak enorme (financiële) inspanningen die nabestaanden verrichten om hun overledenen fatsoenlijk te begraven. Een *lantiberi* (formeel staatsbegraving, armeluisbegraving) is voor velen net als in vroegere tijden nog steeds een gruwel. De verwijzingen naar *pkintiki* zijn dan snel gemaakt. Hijlaard (in Koolhof & Oostindie 2003: 182) laat in zijn verhaal 'Gele koorts', gebaseerd op jeugdherinneringen, een Creoolse jongen prakkiseren over het begraven van de doden:

Als de mensen of hun familie geld hadden en ze wilden niet op Pkin Tiki gaan, wat dan. Ze hadden hun geld, wilden een mooie kist laten maken en deftig laten begraven. Het was toch hun geld en hun familie, die dood is. Zo maar laten begraven als arme lantigrón [overheidsgrond] mensen in een platte kist met nani [lijkwagen voor de armen] en niet op ston kerkofoe [stenen kerkhof, voor de rijkere].

Dat kan gewoon niet, peinsde de jongen. En er lijkt niet veel veranderd. Mulder & Dikland (2005) laten overigens in hun mooie schetsen van *pkintiki* weten, dat de sobere teraardebestelling, hoe armlastig dan ook, niettemin altijd met respect plaatsvond. Bovendien maken ze melding van enkele begrafenis die wel groots van opzet waren, bijvoorbeeld wanneer het een uitvaart betrof van een katholiek die de laatste sacramenten had moeten ontberen. “Liever met grafsteen voorin op de algemene begraafplaats Veldrust aan de Sophie-Redmondstraat liggen, dan gediscrimineerd ergens in een hoek van de rooms katholieke begraafplaats (Mulder & Dikland 2005: 272). Hoewel ‘kerkelijken’ tijdens mijn veldwerk immer een (‘stenen’) begrafenis prefereerden op een ‘kerkelijke’ begraafplaats, weken sommigen desalniettemin uit naar de openbare begraafplaats Rusthof. Deze is eenvoudigweg goedkoper. De begraafplaats heeft bovendien een minder slecht imago dan zijn openbare voorgangers en kent zelfs enige *jeu* door de aanwezigheid van het indrukwekkende monument, dat opgericht is ter herdenking van de vliegtuigramp bij Zanderij in 1989.

Dit gedenkteken van kunstenaar John Djojo bestaat uit vier witte zuilen, met bovenop elke zuil de beplating van een vliegtuigmotor. Op de zuilen bevinden zich in totaal vier plaquettes met daarop de namen van de (geïdentificeerde) slachtoffers. In Memoriam staat gebeiteld: ‘Gelijk een hinde die naar waterbeken smacht, zo smacht mijn ziel naar U, O God. Niet wat ons scheidt, maar wat ons bindt, broeders en zusters’. De omgeving van het monument ziet er verzorgd uit, merken ook Mulder & Dikland (2005: 273) op, met betegelde ‘kelders’ en grafmonumenten van kostbaar graniet. Daaromheen en zeker verder achterop, waar onder meer de kindergraven worden gedolven, maakt ook ‘s lands begraafplaats een verwilderde, overwoekerde indruk – “het treurniswekkende beeld van verregaande verwaarlozing”, maken Mulder & Dikland (2005: 273) er zelfs van. Een apart, goed onderhouden gedeelte van de Bahá’í staat er in schril contrast mee. Het sterk verwaarloosde Rusthof, opgericht in 1962, is inmiddels vanwege ruimtegebrek gesloten. Er wordt nu gebruik gemaakt van de nabij gelegen Hindostaanse begraafplaats, Sarwa Oeday, en René’s Hof van de forestry, een geval apart.

René’s Hof & de foresteruitvaart

“Als er honderd Foresters begraven worden, gaan negentig naar de herrnhutterse begraafplaats”, volgens de goed ingevoerde forester Harry Kensmil. De meeste foresters zijn ebg-ers, een klein deel luthers of hervormd en een enkeling katholiek: “bij hun is die Godheid gewoon... de God van de protestantse kerk... in het vocabulaire de Opper Chief Ranger van het Heelal”, voegt Kensmil toe. Overleden foresters kunnen echter ook begraven worden op hun ‘eigen’ begraafplaats, René’s Hof aan de Waakhuyzenstraat. Begin jaren zeventig van de vorige eeuw, nog vóór de Onafhankelijkheid, werd deze begraafplaats met hulp van Nederlands ontwikkelingsgeld tot stand gebracht. De dodenakker is genoemd naar René Braaf, de eerste forester die hier in 1984 begraven werd, en is in beheer van Stichting Pijl en Boog van de AOF. De begraafplaats vormt onderdeel van een groter complex dat bestaat uit onder meer een gemeenschapscentrum, inclusief vergaderzaal, theater, bar en een tempel, een aula voor

begraafnisdiensten, een mortuarium met koelcel (waar alleen René Braaf zelf in gelegen heeft), en een garage, waarin de witte lijkwaggen ‘Pa Minne’ (vernoemd naar de vermaarde lijkbewasser Mijns) staat geparkeerd. De begraafplaats moest een boomrijk park worden, maar ademt net als de omliggende gebouwen veeleer een sfeer van vergane glorie uit (Mulder 2006). René’s Hof staat ook open voor zogenoemde profane begrafenissen, dat wil zeggen voor niet-foresters. Door de sluiting van Rusthof en ruimtegebrek op andere begraafplaatsen, vooral *lomsu*, groeit de belangstelling voor de foresterbegraving, wat het onderhoud ten goede zou kunnen komen. Er zijn inmiddels herstelactiviteiten gaande en de aula is reeds gerestaureerd (Mulder 2006: 52-53).

In het geval van een ‘echte’ foresterbegraving wordt de overledene, voordat deze verschijnt op René’s Hof, verzorgd door de lijkbewassers van Eldaah of Samaritaan. Het afscheid vindt plaats in het court en ook de dienst kan daar gehouden worden in plaats van in de aula op de begraafplaats zelf. Na het afscheid en de dienst dragen de *dinari* de overledene over aan de Sherwood Brothers, de dragers van de forestry.²³ Deze broeders “beheersen de kunst van het dragen als geen ander”, schrijft Mulder (2006: 48). Ze vormen een goed geolied, attractief ogend *team*. Bij een beetje begraving treedt een flinke groep van zo’n vijftien man (en sinds enige tijd ook een zuster) op: acht dragers ‘onder de kist’ en de rest daaromheen. De Sherwood Brothers zitten strak in het pak: zwarte broek, wit overhemd met stropdas, zwart vest, glimmend zwart gepoetste schoenen en een zwarte hoed. En bij een foresteruitvaart (de populaire dragers verzorgen ook niet-foresterbegravenissen) dragen de broeders ook een groene sjerp en ‘aprons’ (schorten met rode franjes). Verder dragen ze (net als enkele andere foresters in de lijkstoet) speciale attributen met zich mee, de ‘regalias’: een bijl, hoorn, speren (‘pieken’), spades en bepaalde groene bladeren. Al met al vormen de dragers en de lijkstoet bij een foresterbegraving een indrukwekkend geheel. De stoet begint en eindigt met iemand die een bijl draagt, en wanneer de overledene voor een deel met een lijkwagen wordt vervoerd, lopen aan weerszijden van de auto ‘mannen met pieken’. De kist wordt bij foresterbegravenissen nog heel regelmatig over straat naar de begraafplaats gedragen, de rouwstoet volgt te voet. Bij aankomst op de begraafplaats volgt aan de open groeve nog een speciaal afscheidsritueel, ik kom hier later op terug.

²³ De foresters zouden voortgekomen zijn uit bosarbeiders uit de koninklijke bossen in het middeleeuwse Engeland. De foresterdraggers hebben hun naam vervolgens te danken aan Sherwood Forest, het woud waar Robin Hood zich als vogelvrije verborg voor zijn vijand, de Sheriff of Nottingham, en waar hij de rijken bestal ten gunste van de armen.



Afbeelding 17: Foresterbegrafenis, de Sherwood Brothers in actie (Carlo Jeffrey)

De ceremoniële uitvaart van foresters spreekt enorm tot de verbeelding en kent een groeiende populariteit. Zozeer zelfs, dat sommige leden hun begrafenis als een wervingsactie voor de forestry beschouwen, onder het motto: “één begraven is twee nieuwe leden winnen” (Mulder 2006: 48.; zie ook Ramdanie 2004). Steeds vaker treden de Sherwood Brothers op bij niet-foresterbegravenissen, vooral die van publieke personen zoals Papa Touwtjie († 2005), en zelfs bij staatsbegravenissen. Andersom gaan de meeste foresters ten grave op een andere begraafplaats dan hun eigen René’s Hof. In dat geval dragen de Sherwood Brothers de kist over aan de dragers van de betreffende *beripe*. De dienst heeft dan meestal al plaatsgehadt in het courtgebouw, waar een predikant voor de gelegenheid naartoe komt om de plechtigheid te voltrekken. Katholieke priesters en pastors weigeren in forestercourts te komen. En als een forester of diens nabestaanden een katholieke begrafenis wensen dan is er van samenwerking geen sprake: de AOF en de katholieke kerk beperken zich beiden strikt tot eigen terrein. De Sherwood Brothers kunnen tot aan de ingang van *beripe* dragen, maar dienen met hun attributen buiten het rk-domein te blijven, hier heersen de *dragiman* van *lomsu beripe*.

Dragiman

Ze zijn al vaak genoemd: de *dragiman* die op *beripe* ‘hun kunsten vertonen’. De Sherwood Brothers zijn hierboven al voorgesteld en op deze plek wil ik, voordat het lijk straks aan hen

overgedragen wordt, ook graag de andere dragers introduceren die op de verschillende hierboven beschreven begraafplaatsen actief zijn. “Dit beroep is een roeping, je wordt niet van de een op andere dag *dragaman*.²⁴ Je moet ervoor geroepen zijn”, tekende journaliste Afra Accord uit de mond van de ons reeds bekende *lomsu* hoofddrager Bru op.²⁵ Zijn jongere collega Becker valt hem (in het artikel) bij:

We kunnen de lijken toch niet laten liggen voor *tingifourrus* [stinkvogels, aasgieren]. Als wij het niet doen, wie doet het dan, daarom zijn we er. We zijn geroepen dit werk te doen. Je kan zelf aanvoelen dat dit je werk moet worden, of via een droom kan je te horen krijgen dat dit je roeping is. Soms weet jij het zelf niet, maar zien anderen het in je. Maar je wordt het niet zomaar.

Hoewel de dragers (met een grijpstuiver) betaald worden door ‘kerkkantoor’, motiveren de broeders eensgezind dat het dragen een roeping is.²⁶ Net als de *dinari* (wat ze dus zelf ook vaak zijn) spreken ze over liefdewerk, dat ‘toch iemand moet doen’. Vaak komen de *dragiman* uit families met een lange traditie van dragen en bewassen. Hoofddrager Bru is hier een goed voorbeeld van. Drager, zeker hoofddrager, wordt je niet zomaar, liet hij mij net als bovengenoemde journaliste meermaals weten, je moet een bepaalde bagage en kennis hebben om het te kunnen worden. Bru begon het werk al als tiener:

Officieel was ik nog niet ingewijd, want pas na je dertigste ben je rijp om lijkdrager te worden. Maar op mijn zeventiende had ik reeds een lijk gedragen.

Dragen en dansen met een lijk is “echt een familieding”, legde hij me eens uit, en de kennis waarover hij hierboven sprak wordt binnen de familie doorgegeven. Zijn zoontje van zes, vertelde hij trots, doet nu al de danspassen na en wil van alles weten.

De dragersgroepen komen, net als de eerste afleggersverenigingen, voort uit het kerksysteem van dienaren. Steinberg (1933: 137) meldt hierover, wat de broedergemeente betreft, het volgende:

De instelling der Dienaars en Dienaressen werd in 1841 uitgebreid door de benoeming van 30 der sterkste en meest eerbare broeders tot begrafenisdragers, die hun werk zagen als aan den Heer, en niet aan de mensen be-
wezen. Zij droegen de doorkisten der broeders en zusters naar de begraafplaats Maria’s rust.

De huidige dragers van *anitri* zijn verenigd in het Jubileum Fonds. Ze zijn actief op hun eigen begraafplaats Mariusrust. Voor andere kerken en begraafplaatsen zien we hetzelfde. De *lomsu*-

²⁴ Naast (lijk)dragere of *dragiman* spreekt men ook wel van *dragaman* of *dragamans*.

²⁵ In het artikel ‘Je gelooft het of niet’ uit *De Ware Tijd* van vijftien oktober 2005.

²⁶ Tijdens mijn veldwerk, in het najaar 1999, ontvingen *lomsu*-dragere *Sf* 1.100 per persoon/per gedragen lijk, hun collega’s van Mariusrust streken *Sf* 1.500 op. De mannen waren toen in onderhandeling om deze bedragen te verhogen, hetgeen ook gelukt is. Enkele jaren later polste ik nog eens en bleken ze *Sf* 6.000 te verdienen, nog steeds niet veel meer dan een fooi, dat wil zeggen enkele euro’s. Echt geld wordt er gemaakt met het dansen met de kist, waarvoor de familie van de overledene soms een flink bedrag neertelt. We zien hier dezelfde verontwaardiging en klachten als bij de (vermeende) commercialisering van het aflegwerk, waar ik verderop nog op terug zal komen.

dragers zijn onderdeel van het katholieke begrafenisfonds Heilig Verbond en de lutheranen bijvoorbeeld hebben ‘hun’ Vrede en Arbeid-dragers. De verschillende dragersgroepen onderscheiden zich door een eigen tenue. De Jubileum Fonds-dragers hebben blauwe uniformen – blauwe broek, dito jak – langs de pijpen en mouwen loopt een strakke witte bies en op de kraagpunten zijn de letters J (Jubileum) en F (Fonds) in het wit geborduurd.²⁷ Schuin over de borst dragen de mannen een wit koord. Hun collega’s van de katholieke begraafplaats hullen zich in een zelfde soort kostuum: zwarte broek met witte streep, zwart jasje met schuin daarover een paarse sjerp, verder tooien de *lomsu*-broeders zich met een zwarte (of donkergroene) baret. De mannen die aan de Verlengde Coppenamestraat actief zijn, steken zich eveneens in een donker uniform, enkele Vrede en Arbeid-dragers zijn te herkennen aan de letters V en A op hun baret. Hoofddragers, ik kom straks nog op hun specifieke rol terug, onderscheiden zich soms door het dragen van handschoenen of een mooie zwarte hoge hoed, zoals de voorman van dragersvereniging Mens en Vriend uit het Paraanse Onverwacht. Deze groep, in prachtig witte gewaden met paarse borduursels, maakte overigens behoorlijke indruk op hun collega’s uit de stad. De Mens en Vriend-dragers hadden de verantwoordelijkheid bij de begrafenis van Bru’s overleden zus ‘op plantage’, waar de broeders van de hoofddrager van *lomsu beripe* op af waren gekomen om ‘de laatste eer te bewijzen’. Met ontzag beoordeelden de *lomsu*-dragers de verrichtingen en strakke verzorging van de Paraanse *dragiman*. Uiterlijke presentatie, merkte ik op, speelt een niet onbelangrijke rol in het dragersbestaan (en ook hierin kunnen we weer een duidelijke manifestatie van de onderscheidende *dinari/dragiman* subcultuur zien). Vlijtig poetsen de katholieke broeders elke middag, voordat ze aan de slag gaan, hun zwarte kistjes op en de hoofddrager ziet toe op een onberispelijke aankleding (een boete is zo uitgedeeld).

Soms neigt de aandacht voor uiterlijk vertoon en *show* een begrafenis wat al teveel te overschaduwen. Zo luidt een regelmatig gehoorde kritiek althans. Enerzijds richt deze kritiek zich op de hier gepresenteerde *dragiman*. Vooral tijdens het dragen van en dansen met de lijk-kist, zouden ze teveel uit zijn op eigen roem (en financieel gewin). Anderzijds wordt commentaar geuit op de zogenoemde *prodoberi* (‘pronkbegravenissen’) en de wat al te opzichtig uitgedoste rouwende familieleden en andere begrafenisgangers, die de overledenen met veel *pranpran* naar zijn of haar laatste rustplaats brengen.

Dede no abi pardon

De dood maakt geen onderscheid (*dede no abi pardon*) of iedereen is in de dood gelijk, kreeg ik dikwijls te horen tijdens mijn veldwerk. Geen onderscheid en iedereen gelijk? Ik heb er zo mijn twijfels bij. In de bovenstaande schets van de verschillende begraafplaatsen, zagen we bijvoorbeeld al dat er nog steeds naar klasse wordt begraven. Helemaal aan het begin van dit

²⁷ In vroegere tijden waren de Jubileum Fonds-dragers helemaal in het wit.

proefschrift, in hoofdstuk 1, lezen we bovendien dat de kansen op een veilig en gezond leven niet erg normaal verdeeld zijn – de dood maakt weldegelijk onderscheid, was dan ook regelmatig mijn constatering. En als de dood het zelf niet doet, tekende ik eens aan, dan zijn het wel de direct betrokkenen die in hun rituele begeleiding, hun rouwbeklag of celebratie van de dood verschil maken. De *beri* met zijn publieke, open karakter leent zich zelfs bijzonder goed voor onderscheid. De ceremonie geeft de “betrokken buitenwereld” (Stellema 1998: 35) de gelegenheid het verlies met de directe nabestaanden ‘naar eigen inzicht’ te delen. En zij stelt tegelijkertijd de nabestaanden, bloedverwanten en familieleden in staat de overledene eer te betonen en het gedeelde verdriet (of vreugde) omtrent zijn of haar heengaan *en plein public* te getuigen. Vooral door de aankleding van de uitvaart en de rouwenden zelf, zien we hoe hier invulling aan gegeven wordt. De meest letterlijk aankleding betreft de *lowkrosi* (rouwkleding) waar men zich tijdens een begrafenis in hult. Vaak bieden de familieleden op *beripe* een heel ander aanblik dan eerder op de dag in het mortuarium bij het afscheid. Vooral voor de begrafenis zelf, steken nabestaanden zich namelijk in keurig verzorgde (niet zelden nieuw aangeschafte) rouwkleding. Er zijn hierin allerlei codes, trends en modebeelden te ontdekken.

Lowkrosi

Door het dragen van *lowkrosi* worden rouwenden onmiddellijk herkend – een belangrijke functie van de kleding. Rouwkleding benadrukt de sociale, liminale rol van de rouwende en zijn of haar persoonlijke (tijdelijke) identiteit. Veelal wordt in literatuur de psychologische, therapeutische werking ervan benadrukt (e.g. Stephen 2002b: 29). De aandacht wordt minder vaak gevestigd op bepaalde culturele codes die bijvoorbeeld wijzen op *inventions* en *reinventions of tradition* of *conspicuous consumption*. Dit hoofdstuk begon met (een licht nostalgische ode aan) de *anitriberi*, hét symbool voor de echte, traditionele Creoolse begrafenis en dito rouwdracht (“*full white*”). Maar wat willen rouwenden nu eigenlijk uitspreken met hun voorkeuren voor bepaalde begrafenis, zoals deze *anitriberi*, en daarbij behorende *lowkrosi*? Laten we daar eerst eens naar kijken; ofwel *Let Them Talk* zoals Van Putten & Zantinge (1993) zouden zeggen.²⁸

Dat er in de hedendaagse Afrikaans-Surinaamse doodscultuur veel belang wordt gehecht aan ‘traditie’, moge intussen duidelijk zijn. Ook in de wijze van begraven en kleden wordt dit op verschillende wijzen onderhandeld en geuit. Soms worden nabestaanden zelfs via familieberichten op de radio opgeroepen in ‘traditionele dracht’ op de begrafenis te verschijnen. Van Putten & Zantinge (1993: 52) schrijven hierover:

Tot op heden kan de traditionele rouwdracht op veel begrafenis waargenomen worden, hetgeen wil zeggen dat de rouwkleding als culturele traditie het best bewaard is gebleven. De rouwkleding is [echter] niet van oorsprong de rouwkleding van de slaven geweest, zij is evenals de kotomisi-dracht langzamerhand ontstaan.

²⁸ De auteurs schreven, onder deze treffende titel, over ‘de historische ontwikkeling van de kleding van de Creoolse vrouw’. In de publicatie is speciale aandacht voor de *rowkoto* en andere ‘traditionele’ rouwdracht (Van Putten & Zantinge 1993: 52-53).

In de literatuur is, ontdekten deze auteurs, weinig aandacht besteed aan rouwkleding van deze slaven. Maar volgens Lammens (1982: 66), een van de weinigen die er wel over schrijft, bleek “de rouw [kleding en kleurkeuze], die men draagt en den slaven te dragen geeft” vooral afkomstig te zijn van de blanken. Blom (1786: 344), een andere auteur die hier iets over loslaat, voegt daar wel wat ‘eigens’ aan toe, te weten “[...] eene gewoonte [...] de hairen van hun hoofd aftescheeren, en eenen witte doek om ’t hoofd te binden”. De gradaties van rouw, aangeduid door bepaalde rouwkleding en kleurovergangen, vertonen evenwel grote overeenkomsten met rouwkledingtradities in Nederland (Duyvetter 1985: 45 in Van Putten & Zantinge 1993: 52).²⁹ Henar (1987: 53-54 in Van Putten & Zantinge 1993: 52) meldt het volgende over de volgorde van rouwkleding (als men een jaar rouwde):

Witte of zwarte domru anu met tompi of tetyari voor de begrafenis. Een tompi is een driekante doek die om het hoofd gebonden wordt. Een tetyari is een vierkante doek bovenop de hoofddoek. De domru anu is een pangi die over beide schouders gedragen wordt en van voren dichtgehouden wordt. De tompi en tetyari worden na de begrafenis weggehaald, soms ook na acht dagen. De domru anu werd drie tot zes weken gedragen. Voordat men weer rood kon aantrekken, had men eerst een periode de navolgende kleuren aangehad, alsook de volgende stoffen: pepre nanga sowtu (grijzige kotostof), lont’ede [strak om het hoofd gebonden doek], adru met fini ploi [rouwhoofddoek met een aantal fijne parallelle plooien in de rand], strek’ede blaw [gestrikt hoofd blauw], pers (blueblack), strek’ede, modo blaw [mode blauw], lila, rose, bruin, dan pas rood.

De witte hoofddoek wordt ook nu nog veelvuldig gedragen en is vaak op een speciale manier gebonden, namelijk met ingestoken punten, wat (oorspronkelijk) blijk geeft van ingetogenheid en geen enkele vorm van *prodo* (opsmuk), boosheid of liefde (Teenstra 1835: 153). We zagen de bindwijze al bij de *dinari*-zusters in het vorige hoofdstuk. Van Putten & Zantinge (1993: 52) opperen dat de hoofddoek en witte rouwdracht ‘Afrikaanse gebruiken’ zouden kunnen zijn. Volgens hen dragen Bosnegers namelijk eveneens wit als rouwkleur (hoewel bijvoorbeeld Scholtens *et al.* (1992) ook een ander beeld geven). Uit Lammens (1982: 67) krijgen de auteurs echter de indruk dat de witte rouwdracht afkomstig is van de moravische broedergemeente:

De Moravische Broeders begraven hunne ledematen, vrij of slaaf zijnde met veel plechtigheid: - er wordt voor de begrafenis een lijkdienst gedaan: - mans en vrouwen, die het lijk volgen (bij andere begrafeningen ziet men geen vrouwen) zijn alle in het wit gekleed, het hoofd der vrouwen met een witten doek omwonden [...]

Ik ben geneigd om de traditie van witte rouwkleding ook in de broedergemeente te zoeken. Er wordt niet voor niets van *anitriberi* gesproken, bovendien zijn volledig witte katholieke begrafeningen niet erg gewoon of het is een ‘verherrnhutterd’ gebruik (zie Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 200 in hoofdstuk 3). Verder is de rouwdracht een typisch gecreoliseerde kledingwijze, menen ook Van Putten & Zantinge (1993: 53) uiteindelijk, waarin ‘Europese’ en ‘Afrikaanse’ gebruiken verweven zijn. De wijze waarop de hoofddoek gevouwen wordt zou dan kunnen verwijzen naar ‘Afrikaans gebruik’ (zie ook witte doek en bindwijze van de Sara-

²⁹ Afrikaans-Surinaams verwijst in deze dan nadrukkelijk naar gebruiken van Creolen en gekerstende Marrons.

maka *baakuma* in Scholtens *et al.* 1992: 74), de rest van de kleding heeft, net als de *koto*, westerse en Afrikaans-Surinaamse elementen.³⁰

Veel aspecten van de hierboven geschetste rouwdracht zien we tegenwoordig nog steeds terug. Ook nemen veel rouwende familieleden de gefaseerde rouwkleurencode immer ter harte (zie *e.g.* ook Bot 1998; Stellema 1998; Stephen 2002b). Ik heb regelmatig begrafenissen meegemaakt, op verschillende begraafplaatsen, waarvoor vrouwelijke (directe) familieleden zich speciaal in *rowkoto* hadden gestoken: een wijde (gelaagde) witte rok, een wit jakje of blouse en een speciaal gebonden witte *angisa* (met daarbovenop eventueel een *tetyari*).³¹ Vaak werd over de schouders ook de witte omslagdoek, de *domru annu*, gedragen en, iets minder vaak, een *tompi* strak over de *angisa* heen getrokken (en onder de kin vastgebonden). Het dragen van zoiets als een *tompi* gebeurt volgens Stephen (2002b: 30) meestal alleen maar op dringend verzoek van de overledene. Ik heb echter de indruk dat het hedendaagse dragen, vouwen en binden van dit soort speciale rouwdoeken ook samenhangt met de retraditionaliseringstendensen, die ik al regelmatig beschreven heb. Een opmerkelijke ontwikkeling hierbij is dat bijvoorbeeld een bepaalde bindwijze niet direct meer verwijst naar een code als ingetogenheid, maar juist naar een zekere pronkzucht, die in het verleden nu net vermeden moest worden. Bij een echte *anitriberi* zijn ook mannelijke nabestaanden geheel in het wit gekleed: een witte pantalon, wit overhemd, een witte strik of das, een wit jasje (eventueel), soms zelfs een witte hoed en een *lanser* (zwarte katoenen rouwband, die om de bovenarm gedragen wordt). Deze manier van kleden vindt nauwelijks meer plaats. De ‘traditionele’ dracht van mannen bestaat vaker uit zwarte elementen (broek, strik of das, hoed, colbert of jacquet).

De kleur zwart heeft zich sowieso ontwikkeld tot een populaire en geaccepteerde rouwkleur. Veel vrouwen hullen zich bijvoorbeeld nog wel (of weer) in een *rowkoto*, maar deze is dan (deels) van zwart-wit geblokte of *pepre nanga sowtu (pangi)* stof. De combinatie wit met zwart (of geheel zwart) is tegenwoordig behoorlijk dominant. Vrouwelijke nabestaanden dragen dan bijvoorbeeld een zwarte jurk of rok met een witte blouse (of andersom), eventueel binden ze het hoofd of dragen een witte of zwarte hoed. Mannen (en jonge vrouwen in toenemende mate) gaan voor een zwarte of donkergekleurde pantalon of *jeans* en een wit hemd of *shirt* (of andersom). Als ik de *bigisma* mag geloven, hebben zwarte panty's nog niet zo lang geleden als modeverschijnsel hun intrede gedaan, later volgden grote zwarte, goudgerande zonnebrillen, laag uitgesneden zwarte, synthetische jurkjes en merkkleding, zoals een strak glimmende Versace, of een stemmig *shirt* waarop het portret van reggaeheld Bob Marley of een of andere populaire *rapper* is afgedrukt. Een van de laatste trends, vooral bij mannelijke

³⁰ De *koto* is een wijde (gelaagde) rok die een typisch kledingstuk van de Creoolse vrouw werd. De *kotomisi* verwijst naar een Creoolse vrouw (*misi*) in *koto*-dracht, die in de loop van de negentiende eeuw ontstaan is, te weten een wijde (gelaagde) rok, een jak en een speciale gebonden hoofddoek (*angisa*) (zie Van Putten & Zantinge 1993).

³¹ Over het algemeen is de (traditionele) rouwkleding van vrouwen opvallender dan die van mannen (zie ook Stephen 2002b: 29-31), hoewel mannen er (tegenwoordig) ook wat van kunnen.

begravenisgangers, lijken de Afrikaanse print of gewaden te zijn. Ook het dragen van in het oog springende sieraden tijdens *beri* lijkt steeds meer voor te komen.³²

Het is misschien een wat erg wilde constatering, maar zowel de populaire *back-to-the-roots* als de *bling-bling* cultuur lijken zich net zo gemakkelijk te manifesteren in rouwdracht (van vooral jongere nabestaanden) als in *outfits* voor andere gelegenheden. Oudere mensen, die een standaard ‘rouwset’ in hun garderobe hebben, kunnen zich soms behoorlijk storen aan de in hun ogen wat erg opzichtige rouwkleding die voor de gelegenheid veelal spiksplinternieuw aangemeten wordt. Mevrouw Sluitstuk was hier heel duidelijk over:

Ik heb aan mijn kinderen gezegd... ik zeg, als ik overleden ben, ik zeg, jullie hoeven niet *modofasi* [modieus] helemaal zwart te gaan, want dat heb je... dat die mensen, de hele familie... gaat dan een hele nieuwe stel kleren... ik zeg van nee... ik zeg je mag met een blauwe rok, of een zwarte rok, of met een broek of een blauwe broek gaan... Ik zeg één ding vraag ik jullie: geen goud, sieraden en dat soort geweldige dingen. Ik zeg, voor die ene dag wil ik dat het... maar dat... dat er goed begraven wordt. [YP vraagt:] En daar horen geen sieraden bij? Geen sieraden, geen *opo opo* [ophef, *happening*], geen niks...

Bigi beri

De meningen over die *opo opo* zijn nogal verdeeld. Maar “waarmee je sowieso rekening moet houden”, werd me eens vaderlijk instruerend toegesproken, “is dat Surinamers enorm verbonden zijn met hun overledenen, dierbaren, kennissen, vrienden... er is een heel sterke binding”. “Ik heb begrafenissen in Nederland gezien”, vervolgde de geïnterviewde in kwestie enigszins ongelovig, “waarbij maar twintig, dertig mensen daar staan, het is on-voor-stelbaar!” “Ik ben vorige week gegaan, hier”, zette de man er illustratief tegenover, “en er zijn zeker driehonderd mensen daarzo”. De boodschap was duidelijk. Hoewel ik ook vrij regelmatig een uitvaart bijwoonde met ‘maar’ enkele tientallen nabestaanden, zijn veel begrafenissen *bigi beri* (grote begrafenissen) te noemen, waar met gemak ruim honderd tot enkele honderden mensen kunnen samenkomen. De invulling ervan kan echter nogal verschillen: van een eenvoudige sobere dienst en teraardebestelling zonder enige opsmuk, een *pkintiki* armeluisbegravenis, tot de *konfrijari* waar ik in de inleiding van dit hoofdstuk al over sprak.

Sommige begrafenissen hebben bijna het karakter van een politieke campagne. Bepaalde nabestaanden kunnen althans voor de gelegenheid erg gedreven zijn in het (letterlijk) benadrukken van de partijpolitieke kleur van de overledene. Zeker wanneer deze overledene als een *èkte stonfutu* (echte steunpilaar) werd beschouwd, laten zij er weinig aan gelegen dit te uiten in de lijkstoet en in hun rouwkleding. Bij een begravenis van een trouwe aanhanger van de Nationale Partij Suriname (NPS) kwam eens een groot aantal mensen in het NPS-groen (gecombineerd met wat rouwzwart) naar de begravenis. Velen, mannen en vrouwen, hadden zich in partij-*t-shirts* gestoken en een NPS-*cap* op het hoofd gezet. Een in het groen-zwart uitgedoste

³² Ook de *dragiman* worden soms nog extra ‘aangekleed’. Zo krijgen ze van de (Marron) familie in rouw voor aanvang van de begravenis wel eens een *pangi*, die ze als een *kamisa* schuin over de romp binden of over de schouders dragen.

vrouw had zelfs haar lippen groen gestift.³³ De lijkstoet werd op weg naar het graf van de overledene vooraf gegaan door een begrafenisganger met NPS-vaandel. Wel vaker zag ik begrafenis uitlopen op dit soort manifestaties, waarbij soms zelfs expliciet uiting werd gegeven aan een zekere, politiek ingegeven onvrede, ‘massahysterie’ of volkswoede.³⁴

De begrafenis van volks-*rapper* en gettoheld Papa Touwtjie, Suriname’s *First King of Sranan Rap*, in 2005 is wat dat betreft bijzonder exemplarisch. Eerder presenteerde ik deze *beri* als een bijzonder hybride viering van (herontdekte) tradities, uiteenlopende religieus-culturele oriëntaties (winti, christendom en rastafari), modern-populaire cultuurelementen en verscheidende vormen van *conspicuous consumption* (Van der Pijl 2006). De uitvaartceremonie had daarbij opvallende politieke trekken, met een hoofdrol voor NDP-leider Desi Bouterse, die (binnen mijn interpretatie) handig in leek te spelen op de sentimenten van een publiek dat zojuist zijn volksheld had verloren. Een publiek dat overigens ook genoot van alle (muzikale) aandacht rondom het overlijden van de befaamde Papa T. “Deze *show* was groter dan al zijn *shows* in het NIS bij mekaar”, riep een Surinaamse vriend enthousiast uit in een telefoongesprek dat we erover hadden. Hij had de uitvaartceremonie van begin tot eind bijgewoond en memoreerde in ons gesprek een andere begrafenis, die we samen bezocht hadden en (met dank aan enkele vindingrijke dragers) als *gangstaber* te boek is komen staan.

Ook deze uitvaart leidde tot nogal wat uiteenlopende reacties. Dit had wellicht ook te maken met het imago of de discutabele status van de overledene en de nabestaanden in kwestie. Er werd van hen beweerd dat ze nauwe drugsconnecties hadden. Al dagen zoemden er in de dragersgemeenschap allerlei voorspellingen omtrent de ‘grootsheid’ van zijn aanstaande *beri* rond. Op de dag zelve, ruim een uur voordat de lijkwagen arriveerde, wemelde *beripe* al van de nabestaanden en ander nieuwsgierig begrafenisvolk. Onder de volgwagens in de rouwstoet bevonden zich twee grote limousines, waarop de hoofddrager, die het lijk zou ‘overnemen’, maar één bijzonder bondige reactie had: “onderwereld”. Er werd op de begraafplaats via speakers luide muziek gedraaid. Een kleine, mobiele catering voorzag de aanwezigen van cake, koffie, thee, *stroop* (limonade), *soft* (frisdrank), bier en sterke drank. *Kawina*-muzikanten met zwarte rouwbanden om de bovenarm zorgden voor levende muziek. Zij begeleidden de overledene naar zijn laatste rustplaats. Dit deden ze samen met een groepje majorettes in zwart-witte outfit (“rouwfit” grapte een omstander), die hun majorettestokken met zwarte rouwpluimen hoog in de lucht gooiden. Aan het graf lieten familieleden zwarte en witte ballonnen op.

Sommige mensen zijn dol op dit soort vertoningen en verhalen er opgetogen en met een zeker ontzag over: “*a beri ben bigi, sma ben lai leki pesi, a beri ben mol!*” (“de begrafenis was groot,

³³ Eigenlijk worden alleen bij dit soort ‘politieke’ begrafenis grote uitzonderingen in de ‘kleurcode’ gemaakt en ook de verenigingskleuren van iemands sportvereniging kunnen geaccentueerd worden in rouwkleding en -accessoires. In het algemeen kunnen (minder directe) nabestaanden zich, naast het zwart-wit, nog met fatsoen hullen in grijs, blauw, bruin of paars, maar andere (felle) kleuren worden eigenlijk niet geaccepteerd.

³⁴ We kunnen daarbij vergelijkingen trekken met begrafenis van bijvoorbeeld de Britse prinses Lady Di en de Nederlandse politicus Pim Fortuijn (zie Van der Pijl 2006).

het was volgepakt met mensen, de begrafenis was mooi!”). Anderen hebben er geen goed woord voor over, zeker wanneer de begrafenis in hun beleving niets meer is dan een *show* van ‘crimineel gespuis’ of “nog erger... buitenlandse Surinamers”, zoals de onlangs zelf geremigreerde (!) Carmen eens foeterde. Ze spoog op “het aanstellerige gedrag wat die mensen hier komen vertonen”, en verhaalde over een begrafenis waar een bekende Nederlands-Creoolse vrouw was verschenen. “Dat staat daar maar te schreeuwen en te snotteren... die *bakraman srefi* [zelfs haar Nederlandse partner]!”, gooide Carmen er nog een schepje bovenop. “Vergettende dat ze al jaren niet in Suriname was geweest... *syentori* [schandalig]!”, besloot ze met klare taal. Ook wanneer ik mensen sprak over hun eigen wensen bij overlijden en begraven, kwam ik dit soort uiteenlopende reacties tegen. Mevrouw Sluitstuk hierboven wilde geen enkele *opo opo*, Andres Denz zag juist een beetje *swung* wel zitten. “Kijk, ik had eens een begrafenis en die man hield van jazz, *cooljazz*, zo wilde hij begraven worden...”, zette hij zijn ideaal in:

Ik heb gezegd... als ik dood ben, moeten de mensen niet treuren, want ik heb een mooi en prettig leven gehad... Dus ze moeten veel zingen op vrolijke liederen... want ik ben een vrolijk mens, je mag van mij dansen... en [Denz lacht] veel alcohol.

“Elke overledene krijgt de begrafenis die hij verdient”, sprak een *dinari* eens wijs toen we een gezamenlijk bijgewoonde *beri* met *kawna*-muziek ‘evalueerden’. Hij had geen voorkeur en maakte zich evenmin druk om zogenaamde *pranpran* of *bigifasi*. Ook hoofddrager Bru houdt er een soortgelijke opvatting op na:³⁵

Eigenlijk verloopt de begrafenis zoals de persoon heeft geleefd. Als de persoon rustig was, dan verloopt het rustig, maar als de persoon een rumoerig leven leidde dan loopt de begrafenis ook zo.

De drager geeft hiermee impliciet aan dat de overledene zelf, naast zijn of haar nabestaanden of derden als *dragiman* en geestelijken, ook (nog) enige invloed kan uitoefenen op het verloop van zijn of haar *beri*. Dat kunnen we vooral zien in de begrafenisceremonie, in het bijzonder het ‘dansritueel’, zoals dat op *beripe* plaatsvindt en aanvangt met de komst van de lijkstoet.

³⁵ In het artikel ‘Je gelooft het of niet’ uit *De Ware Tijd* van vijftien oktober 2005.

In Jezus naam, Amen! *Bari puru...*³⁶

In de meeste gevallen arriveert de overledene, halverwege of aan het einde van de middag, per lijkwagen op de begraafplaats. Gelopen wordt er namelijk nauwelijks meer, aldus zuster Wanda Denz:

Ze lopen niet meer, dwars door de straten niet meer... de enige lijken die nog lopen, zijn lijken van de foresters, van de loge... die lopen nog. Maar gewone lijken lopen niet meer... die komen in *dedewagi* [lijkauto's].³⁷

Directe nabestaanden volgen de lijkauto meestal met eigen vervoer, gehuurde minibusjes en, als het een grote uitvaart betreft, grote autobussen.³⁸ Soms, bij bepaalde *bigi beri*, arriveert de familie in een *stretched limo*. Als het lijk direct uit het mortuarium komt, is de familie vaak al aanwezig in de aula op de begraafplaats of druppelen de familieleden langzaam binnen, net als andere nabestaanden en belangstellenden. Vanaf een uur of drie, vier 's middags stromen de hierboven beschreven *beripe* van Paramaribo met name de twee grootste, *lomsu* en Mariusrust, geleidelijk vol. In en om de aula houden groepjes begrafenisgangers zich op, sommigen bezoeken de *dragiman* voor een praatje, anderen gaan op zoek naar een *dyogo*, en het gros staat rustig te keuvelen in afwachting van de overledene. De rouwenden die al plaatsgenomen hebben in de aula, vooral familie en andere directe nabestaanden, wachten eveneens af en zingen, eventueel onder aanvoering van aanwezige *dinari*, enkele *trouwstusingi*. Soms gebeurt dit onder begeleiding van een bazuinkoor, dat wil zeggen drie of vier koperblazers (met in ieder geval een saxofoon en (kleine) tuba) die een repertoire hebben van broedergemeente koralen, hymnen en *dede oso singi*, enkele katholieke liederen, en sporadisch een Amerikaanse *gospel*.³⁹ De

³⁶ Net zoals bij voorgaande beschrijvingen van *prati*, *wasi dede* en *dede oso* zal ik ook hier voorzien in een compilatie van begrafenisindrukken die ik heb opgedaan. Tijdens mijn veldwerkperiode heb ik tientallen begrafenissen bijgewoond op de begraafplaatsen die hierboven zijn beschreven (met uitzondering van René's Hof, de door mij waargenomen forester-*beri* vonden op Mariusrust plaats). De meeste hiervan vonden op *lomsu beripe* en Mariusrust plaats (en dat is niet verwonderlijk want de katholieke kerk en de broedergemeente vormen de twee grootste geloofsgemeenschappen binnen mijn onderzoekspopulatie). Beide begraafplaatsen hadden elk gemiddeld twee tot drie begrafenissen per dag te 'verwerken'. Op zondagen werd er niet begraven en op de zaterdagen maar mondjesmaat. In de nu volgende beschrijvingen en analyse zal ik, waar nodig, relevante verschillen (typisch katholiek, ebg of 'openbaar') aangeven.

³⁷ Soms wordt nog wel eens stukje door de straat gedragen, maar niet de hele weg. De afstanden zijn te groot geworden en het verkeer is te druk. foresters vormen dus een uitzondering. Zij trekken nog wel regelmatig (onder politiebegeleiding of op zijn minst met politietoestemming) te voet naar *beripe*. Ook bepaalde publieke personen en staatsfiguren worden nog wel 'dwars door de straten' gedragen. Lijkkoetsen zijn eveneens zo goed als uit het straatbeeld verdwenen. Bij begrafenissen van katholieken werd doorgaans een zwart geschilderde koets gebruikt. Voor begrafenissen van ebg-gemeenteleden werd een witte koets ingezet. De *nani* [lijkwagen voor de armen] komt alleen nog voor in de verhalen over *pkintiki*. Bij 'volle bak', dat wil zeggen drie begrafenissen op een middag, start de eerste begrafenis rond drie uur, half vier. De derde en laatste vindt dan omstreeks vijf uur, half zes plaats.

³⁸ Begrafenisonderningen kunnen ook volgauto's regelen, maar de meeste families laten dit uit 'het pakket'.

³⁹ Het bazuinkoor is voor een belangrijk deel erfgoed van de broedergemeente, waar gezamenlijk musiceren en vooral het zingen en spelen van koralen bij verschillende gelegenheden een essentieel onderdeel is van de geloofsbeleving. Het Surinaamse bazuinkoor is afgeleid van het Duitse *Posaunenchor*: vocaal en instrumentaal uitgevoerde koralen, waarbij koperblaasinstrumenten een belangrijke rol spelen. De Creolen hebben dit muzikale idioom van de herrnhutters overgenomen en vermengd met de eigen ritus. De muziek wordt zowel op *wintiprei*,

liederen die gezongen worden, voordat de dienst aanvangt, zijn vrijwel altijd de populaire herrnhutter-*singi* (in Sranan). In de katholieke aula wordt dan op een gegeven moment “*geswitsched*”, zoals socioloog Jap-A-Joe treffend aangaf:

Opmerkelijk is... je hebt die begrafenissen natuurlijk meegemaakt op de begraafplaats. Je hebt toch gezien wat er gebeurt!?! Vóór de pastoor komt, is het een partijtje broedertoestand, of je kan niet eens zeggen broedertoestand, een Creoolse toestand die door de broedergemeente is gevoed, dat is het. Maar op het moment dat de pastoor binnenkomt, gaat men over in ‘Maria *bun mama*’ [een katholiek lied]... En op het moment waarop de pastoor klaar is, gaat ie naar buiten... Nou, en dan gaan ze weer over ‘In Jezus naam, Amen’ en de hele broedergemeentetoestand!

Inderdaad is in de liturgie van katholieke uitvaartdiensten een groot verschil te ontdekken tussen het ‘officiële’ gedeelte, dat wel zeggen wanneer een priester of pastor de leiding heeft, en het ‘officieuze’ gedeelte, oftewel wanneer rouwenden, *dinari* en *dragiman* het initiatief hebben. De stijve ‘Marialieder’ worden louter gezongen in de formele eredienst op aangegeven van de pater, daarvoor en daarna put men uit het populairdere herrnhutterrepertoire. De rol van de geestelijke (dominee, priester, voorganger) beperkt zich sowieso veelal tot de dienst zelf en (eventueel) de zegen aan het graf.

Vóór de dienst komen eerst de *dragiman* in actie. Wanneer de lijkstaf arriveert, nemen de dragers deze over en brengen hem naar de aula. De lijkauto komt alleen aan en levert, vlak voor de aula, de overledene af of wordt (op de voet) gevolgd door familieleden.⁴⁰ Soms heeft de lijkwagen het lijk al iets voor de begraafplaats ‘gezakt’, bijvoorbeeld aan het begin of op de hoek van de straat en lopen lijkstoet en dragers vanaf deze plek naar *beripe*. In nog minder gevallen is het sterfhuis nabij de begraafplaats en komt men helemaal te voet. Op straathoeken draait de stoet en maken de dragers wat dansende schuifelpassen. Dit ritueel heeft zich, door motorisering van de lijkstoet, grotendeels verplaatst naar het moment ná de uitvaartdienst, dus ik kom er later op terug. In sommige gevallen hebben nabestaanden de moeite genomen om versiering aan te brengen op de begraafplaats en is de ingang bijvoorbeeld ge-

verjaringen (*bigjari*) en begrafenissen gespeeld. Vooral het spelen van koralen bij verjaardagen, ofwel voor een jarige als verrassing ‘te laten bazuinen’, was vanaf het einde van de vorige eeuw een wijdverspreid Creools gebruik dat de grenzen van de broedergemeente ver overschreden had (Boonzajer Flaes 1993: 86-89). Volgens enkele van mijn informanten ontstond hieruit de ‘traditie’ om ook begrafenissen met (klein) bazuin op te luisteren. Volgens Boonzajer Flaes (1993: 88-89) ontstonden in de jaren vijftig van de vorige eeuw de eerste bazuinkoortjes naar het model zoals nu standaard is: drie of vier koperblazers die “een mengeling spelen van oude vertrouwde EBG-koralen, hymnen uit de zangbundel van Johannes de Heer en enkele van oorsprong katholieke liederen”. Deze ensembles, klein bazuin genoemd, zijn vooral op de markt van verjaringen en begrafenissen actief. Groot bazuin zijn orkesten waaraan ook slagwerk en gitaren zijn toegevoegd, ze hebben een uitgebreider repertoire en zorgen vaak voor begeleiding van *winti-* of *prisiriprei*. Het Klein Bazuin van Oom Jopie Vriese († 24 juni 2004) is vermaard. Naast *singiman* Van Kallen, lijkbewasser Mijnals, kan deze Oom Jopie Vriese als derde grote figuur binnen de Creoolse doodscultuur genoemd worden, hij werd vaak genoemd door mijn informanten.⁴⁰ Vooral in het verleden had de lijkstoet een bepaalde volgorde: is de overledene een man, dan volgen eerst de vrouwen en dan de mannen, is de overledene een vrouw dan is de volgorde andersom (Buschkens 1973: 262-263). Ik heb zo’n strakke scheiding niet waargenomen. Bij sommige Bosnegerbegravenissen in het binnenland zijn, bij de laatste gang naar de begraafplaats, helemaal geen vrouwen aanwezig (of ontbreekt in ieder geval de weduwe van de overledene).

tooid met palmtakken en *fayalobi* (populaire gele of rode heesterbloem), zodat er een soort ereboog is ontstaan. *foresters* en andere logeleden maken eveneens vaak een (levende) haag.



Afbeelding 18: Bazuinkoor, rk-begraafplaats (Yvon van der Pijl)

De overledene wordt dan met het nodig ceremonieel, onder gewuif van palmtakken, de begraafplaats op gedragen richting de (eveneens versierde) aula. Daar wordt de kist op een centraal geplaatste baar gezet en openen de *dragiman* de kist. Veelal wordt het deksel op driekwart van de kist gelegd en wordt over een deel van de lijk kist een rouwkleed van de dragers- of afleggersvereniging geplaatst. Het lichaam van de overledene wordt door de dragers of aanwezige *dinari* nog wat gefatsoeneerd en is dan goed zichtbaar opgebaard voor de aanwezigen die de gelegenheid krijgen om vóór of ná de dienst afscheid te nemen. Aan het hoofdeinde van de kist blijft een drager (of *dinari*) vaak ‘de wacht houden’.

In de aula

De aankomst en vooral het (opnieuw) openen van de kist vormen vaak een behoorlijk emotioneel moment. Vaak vindt dit plaats onder het zingen van *tromstusingi*. Directe nabestaanden bewegen zich stante pede naar de overledene om hem of haar te bekijken en eventueel nog wat woorden te spreken. Een en ander kan gepaard gaan met luid gejammer en gesnotter. *Dragiman* of *dinari* staan daarom meestal klaar om eventuele tranen weg te vegen/op te vangen om te voorkomen dat ze op de overledene in de kist vallen. Andere nabestaanden zien rustig, soms wat apathisch gezeten de situatie aan. Familieleden zitten eersterangs, vlakbij de kist, terwijl enkele arriverende begrafenisgangers langskomen om hen medelevend de hand te

schudden en een blik in de kist te werpen. Meestal wachten ze echter met hun condoleances en afscheid tot na de dienst.

Nu is eerst het woord aan de geestelijke. Afhankelijk van de religieuze gezindheid van de overledene (en zijn of haar familie) spreekt een dominee, pater, of voorganger van volle evangelie of pinkstergemeente. Afgezien van wat liturgische verschillen, zijn de inrichting en het verloop van de dienst verder zo goed als identiek. De geestelijke leest enkele bijbelteksten en gaat voor in gebed. Een en ander wordt afgewisseld met wat liederen uit een *singibuku* (speciale liederenbundel van de kerk) of een speciaal voor de dienst gestencild zangboekje ter nagedachtenis aan de overledene.⁴¹ Afhankelijk van het soort lied, zingen de aanwezigen ingetogen of luidkeels mee. Er is ook ruimte voor een ‘in memoriam’, dat soms door een familielid wordt voorgelezen, maar in veel gevallen ook door de geestelijke in kwestie wordt gedaan. In dat laatste geval wordt het leven van de overledene gekoppeld aan een bijbeltekst, worden zijn of haar inspanningen geprezen en wordt de mysterieuze aard van Gods wil en wijsheid geëerd. Het ligt maar helemaal aan de band die de overledene met zijn of haar kerk en de geestelijke in kwestie had, hoe persoonlijk dit memoriam is ingericht. Dikwijls was een grote afstand merkbaar tussen de (routineuze, soms zelfs wat gehaaste) geestelijke en de aanwezige nabestaanden. Zeker de uit Nederland afkomstige paters, een uitzondering daargelaten, maakten geregeld een niet erg betrokken indruk, hoewel bepaalde Creoolse dominees er ook wat van kunnen.⁴² Een zeker type dominee leek in het verleden nogal genoeg te scheppen in het orakelen op een wat monotoon-verheven, raadselachtige wijze in “the most sonorous Dutch he could muster” (Branan-Shute & Branan-Shute 1979: 70). Ook hier is weinig veranderd, hoewel bijvoorbeeld enkele Creoolse priesters steeds vaker de dienst in het Sranan leiden en (laten) zingen.

De dienst zelf verloopt in veel gevallen rustig, er wordt wat gesnikt en de woorden van de (s)prekende geestelijke worden soms met wat *baya's* en ‘ja, zo was hij/zij’ onderstreept. Wanneer de emoties wat hoger oplopen, maant de geestelijke in kwestie vaak tot rust en orde.⁴³ Zo loopt de dienst ‘vredig’ ten einde. In het geval van een katholieke dienst wordt het

⁴¹ Soms stelt de begrafenisonderneming dit boekje samen, in veel gevallen doet de familie het zelf. Niet zelden betreft het dan een gekopieerd, hergebruikt exemplaar van een eerdere begrafenis, voorzien van een nieuwe voorkant met daarop de naam van de overledene, zijn of haar geboortedatum, en data van overlijden en begraven. Vaak is er een foto ter nagedachtenis bij afgedrukt.

⁴² Ik was persoonlijk nogal geschokt door de preek van een Nederlandse pater, die zijn verbaasde (laatlundende?) ‘bewondering’ uitsprak voor de overledene, die het als Creool (!) toch maar gelukt was een goedlopend bedrijf op te zetten. De meeste Creolen lukten dat immers niet, benadrukte de pater meermaals.

⁴³ En dit kan nogal ‘brute’ vormen aannemen. Zo stuurde een pater een keer een luid gillende en huilende jonge vrouw uit de aula onder de dreiging de dienst te stoppen. Na de begrafenis kwam een *dinari*-zuster verhaal halen bij deze pater: “*fu san ede a no man krei?*” (“waarom mocht zij niet huilen?”). De woordenwisseling die hierop volgde, trok al snel wat nabestaanden en dragers aan, die zich er allemaal mee bemoeiden. De pater raakte behoorlijk opgefokt, boos en met luide stem zei hij dat juist de mensen die het hardste krijsen, degenen zijn met het grootste schuldgevoel. Omstanders zagen evenwel niet in, waarom de vrouw zich niet had mogen uiten op deze manier. De pater bleef volhouden dat hij onder dit soort omstandigheden geen dienst kon houden. Patstelling. Daarop beende de pater boos naar zijn auto. Draggers riepen hem na dat hij vooral maar moest gaan en reageerden met de opmerking dat “*collecte no e tapu*”, oftewel dat de pater misschien wat humeurig was omdat er weinig geld opgehaald was tijdens de dienst. De *dinari*-zuster had zich ondertussen over de nog steeds zwaar

lichaam van de overledene nog gewijd met wierook en wijwater. Staande bij de kist spreekt de geestelijke tenslotte wat laatste woorden uit, waarbij de nabestaanden sterkte wordt toegewenst en de overledene (soms) een goede hemelvaart. Hierna bestaat voor alle aanwezigen een laatste gelegenheid om afscheid te nemen van de overledene en de familieleden eventueel te condoleren. In een lange rij loopt iedereen langs de kist. Velen houden even de rechterhand boven het hoofd van de overledene of drukken de hand op zijn of haar voorhoofd en spreken een laatste groet of heilwens uit: “Rust in vrede” of “*Waka bun*”. Enkele nabestaanden, *bigi sma* meestal, nemen nog even de tijd voor een flink verhaal of *tak'mofo*. Sommigen worden door emoties overmand en moeten door rouwende omstanders, een *dinari* of *dragiman* ondersteund en weggeleid worden. Onderwijl worden er (*anitri*, Sranan) *singi* ingezet, die vaak uit volle borst worden meegezongen. De emoties laaien op dit moment vaak weer hoog op (cf. Bot 1998: 105). Als laatste zijn de familieleden aan de beurt voor het afscheid, waarna de *dragiman* plaatsnemen naast de kist (drie of vier aan elke zijde). Ze bekijken de overledene nog eens goed, schikken nog even het een en ander, schuiven dan het deksel helemaal over de lijkstap en schroeven deze vast. Vervolgens heffen ze, plechtig doch vaak met een brede grijns op het gezicht, luidkeels een lied aan, zoals bijvoorbeeld het eerder vermelde ‘*Tan bun lobi brada/sisa*’ of ‘*A kaba, a kaba, a kaba*’. Hierop sluiten ze met een luid ‘In Jezus naam, Amen!’ hun kleine ceremonie af.⁴⁴ Vaak kloppen ze hierbij op het deksel van de kist, waarna ze hun handen boven de lijkstap afwrijven. Nu kan de kist op de baar geplaatst worden en naar buiten gedragen.

“[T]he closing of the coffin or the tomb is often a particularly solemn conclusion to the entire ceremony”, meent Van Gennep (1960 [1908]: 164) in zijn beschrijving van een serie begrafenis-/separatierituelen. In het zojuist beschreven geval is het sluiten van de kist zeker een heel definitieve handeling, maar deze vormt nog niet een volledige afsluiting of separatie. Het sluiten van de kist vormt eerder een (nieuw) moment van hevige emoties: *bari puru*... Dit is hét moment, kon ik regelmatig waarnemen en werd me door een ieder verteld, dat rouwende familieleden het verlies en verdriet met lijf en leden uitschreeuwen. Met name vrouwen kunnen dan behoorlijk wat misbaar maken. De overledene wordt hysterisch aangeropen en niet zelden krijgen vrouwen, maar ook mannen een soort toeval en dreigen ze flauw te vallen. Omstanders staan op dit soort momenten bijna standaard klaar met alcolade of anderszins om eventuele ‘slachtoffers’ op te vangen. Zonder oneerbiedig te zijn, wil ik hier wijzen op de mogelijkheid van een soort geconditioneerd affect, zoals de socioloog Norbert Elias (1982 [1939]) dat uiteengezet heeft. Ook Buschkens (1973: 262) wijst (in dit geval bij het dichtschroeven en wegdragen van de kist uit het sterfhuis) op “de gewoonte” en “het verschijnsel”

geëmotioneerde vrouw in kwestie ontfermd. Dit soort taferelen, op *lomsu*, kwamen vaker voor en het werd me snel duidelijk dat de verstandhouding tussen sommige paters en de *dragiman* niet bepaald goed was te noemen.

⁴⁴ Bij wijze van variatie op het ‘In Jezus naam, Amen!’ spreekt een der dragers soms ook wel gewichtig ‘De mens wikt’, waarop alle dragers aanvullen ‘God beschikt’. Soms wordt dit een paar maal herhaald, voordat de kist naar buiten wordt gedragen.

dat “[...] de vrouw, de moeder of de dochter van de overledene een zenuwtoeval krijgt die bijna een geïnstitutionaliseerd karakter heeft en een ‘trekking’ wordt genoemd”. ‘Trekking’ en *kisi semwe* (‘zenuw krijgen’) waren nog steeds de woorden die aan de flauwtes en emotionele aanvallen rondom het definitieve sluiten van de lijkstap werden gegeven. Hoewel omstanders de heftige emoties en toevallen nogal eens negatief en minachtend benaderen, beleven de ‘slachtoffers’ in kwestie ze vaak als een positief onderdeel van ‘goede verliesverwerking’ (cf. Bot 1998: 103; Havertong in Harry 1999: 3-5; hoofdstuk 12 dit proefschrift).

We verkeren op een moment in de uitvaartceremonie dat heftige vormen kan aannemen – van hysterisch of juist droevig tot bijzonder vreugdevol – hoewel het ook goed mogelijk is dat de dragers de kist inmiddels op de schouders hebben gezet en, gevolgd door de nabestaanden, rustig richting het versgedolven graf stappen. Dit is, zou bijvoorbeeld hoofddrager Bru zeggen, afhankelijk van de persoonlijkheid van de overledene en de wijze waarop deze zijn of haar leven geleefd heeft. Het is evengoed afhankelijk wat voor begrafenis de overledenen en zijn of haar nabestaanden wensen, én hoe *dragiman* daar vervolgens gehoor aan geven. We staan in ieder geval buiten de aula, de dragers met de kist op de schouders en het krioelt van de nabestaanden. Zeker wanneer een nieuwe groep rouwenden inmiddels voor de volgende begrafenis gearriveerd is, levert dit licht chaotische toestanden op. De geestelijke, die straks aan het graf nog nodig is, wacht op gepaste afstand totdat de lijkstoet zich eindelijk richting graf beweegt, wat nog wel even kan duren. Ergens temidden van dit ‘tumult’ wordt dan meestal een lied aangeheven en zet de lijkstoet zich onder gezang en eventueel bazuinmuziek in beweging.

Nanga palm

Nanga palm wi de go,
nanga palm wi de go.
Na te wi doro yanda,
na Jeruzalem nanga palm wi de go.

Nanga singi wi de go,
nanga singi wi de go.
Na te wi doro yanda,
na Jeruzalem nanga singi wi de go.

[Met palmtak gaan we op weg.
Totdat we daarginds aankomen,
naar Jeruzalem met palmtak gaan we
worden wij begroet en binnengehaald.]

Met gezang gaan we op weg.
Totdat we daarginds aankomen,
naar Jeruzalem met gezang gaan we
worden wij begroet en binnengehaald.]

Het lied ‘*Nanga palm*’ wordt regelmatig gezongen wanneer de overledene naar zijn of haar laatste rustplaats wordt geleid. Dit is het *moment suprême* van vele *dragiman*, want het kan zijn dat ze opdracht hebben gekregen – door wie laat ik nog even in het midden – om zich met de kist schommelend op hun schouders danspassend voort te bewegen. Onder het gewuif van palmtakken en gezang zetten de dragers zich dan in beweging. De *dragiman*, met zes tot acht man onder de baar, worden voorafgegaan door de hoofddrager of een andere voorloper (*krep-si*). Vaak breed lachend loopt deze met stampende voeten, dan weer slepende, schuifelende passen en zwaaiende armen voor de dragers en de lijkstoet uit. Soms gebruikt hij daarbij een zwarte paraplu of mooie wandelstok, waarmee hij de maat en het bewegingsritme van de *dragiman* achter hem lijkt aan te geven. De dragers maken afwisselend voorwaartse en achterwaartse passen en regelmatig, soms ineens, wordt de kist ook in zijwaartse richting bewogen of ‘getrokken’. Het ritme verandert voortdurend, kent plotselinge versnellingen en vertragingen, waarbij beurtelings flink wordt gestampt en traag met de voeten wordt gesleept. Zo nu en dan gaan de *dragiman* over in een soort sukkeldraf, dan houden ze zich ineens weer halt. Dit vindt vaak plaats op bepaalde plekken, zoals straathoeken, of eventueel plaatsen waar de overledene een bijzondere binding mee had. Dit laatste komt dan vooral voor wanneer in de omgeving van het sterfhuis of de straat van de overledene met de lijkstok wordt gedanst, zoals het geval was bij Oom Paul (bij ‘Kasje’) of bij het eerder besproken afscheid van de overleden winkelier. Maar ook op *beripe* maken de *dragiman* al deze bewegingen en passen. Veelal verlaten ze, gevolgd door dansende nabestaanden, ook het terrein van de begraafplaats en wordt de vertoning tot ver in de straat voortgezet.

De begrafenis van *lomsu*-delver Nolly vormde in zekere zin een ‘thuiswedstrijd’. De gewaardeerde delver kwam uit de buurt van de begraafplaats en leefde zo ongeveer op *beripe*. Dansend door de Tourtonnelaan moesten de dragers dan ook vele malen stilhouden: op de straathoek, waar Nolly graag zat met zijn begraafplaatsmakers, hosselaars en *dragiman*, de Chinese winkel waar hij bierdrank en de plek waar hij worst kocht bij Frankie. Nolly werd er heen en weer langs gedragen, er werd halt gehouden en weer voortgedraafd. Op het terrein van de begraafplaats zelf herhaalde dit ritueel zich bij de beheerderwoning en ‘het hok’ van de *dragiman*, waar Nolly vaak rondhing. Er werd gedraaid, gekeerd, gestampt en gesleept en dit alles onder de kopertonen van een vierkoppig bazuinkoor, dat zich naast de ‘begraafplaatskraker’ ‘*Nanga Palm*’ ook waagde aan de *gospels* ‘*When the saints go marching in*’ en ‘*Down by the riverside*’. Familieleden, *dinari* en andere nabestaanden volgden dansend en soms joelend de dragers. De muzikanten werden aangemoedigd om te blijven spelen: “*poku, poku, poku* [muziek]!”. De palmtakken die als versiering hadden gediend waren door enkele enthousiaste aanwezigen de lijkstoet in genomen en men wuifde, zoals wel vaker gebeurt tijdens het dansritueel, Nolly met deze palmtakken, kleurige zakdoeken en *pangi* uit. Voordat de *dragiman* echt voet op de begraafplaats zelf konden zetten, waren deze nabestaanden al voor de mannen uitgegaan en vormden met hun palmtakken een erehaag, waar de dansend en wuivende stoet

zich doorheen bewoog. Ook op verschillende kruispunten op *beripe* hielden de *dragiman* weer halt, om daaropvolgend er als een haas vandoor te gaan. *Lomsu* kent verschillende ingangen, zodat het gebeurde dat de stoet aan de andere kant van de begraafplaats ineens weer op straat stond, pal voor een andere winkel waar Nolly graag zijn bier ging drinken. “Nolly *ben dringi en laste biri*, Nolly *ben teki en laste wan!*” (“Nolly is zijn laatste bier gaan drinken, Nolly is zijn laatste gaan nemen!) en “Nolly *go teki afscheid drape*” (“Nolly gaat afscheid nemen daar”), grapt en riepen de begrafenisgasten. Uiteindelijk vormde men over zijn met zorg gedolven graf wederom een ereboog van palmtakken en kon Nolly ten grave gelaten worden.

Dansende dragiman

Niet elke begrafenis gaat er zo uitbundig als bij Nolly aan toe, maar er wordt regelmatig met de overledene gedanst, zoals men dat noemt. Hierbinnen zijn verschillende varianten mogelijk: van een plechtig stappend en enigszins slepend dansen, waarbij rustig wat voor- en achteruit geschuifeld en licht getalmd wordt op een hoek of kruispunt van paden, tot een uitgelaten ritmisch ritueel met plotselinge versnellingen, vertragingen en schokkerige schijnbewegingen.



Afbeelding 19: Dragere en rouwstoet op weg naar het graf, begrafenis Elisabeth Cornelia Austin Landveld (Wim Hoogbergen)

Familieleden en andere nabestaanden reageren uiteenlopend op deze ‘dansceremonie’. Zo komt het voor dat men helemaal meegaat in het ritueel en dansend, zingend en wuivend de dragers volgt, zoals in bovenstaand geval. De lijkstoet beweegt dan als ware het een organisch geheel met de *dragiman* en *krepsi* mee. Een goed gedanste *beri* is een eervolle begrafenis: de overledene heeft een goed afscheid gehad, zegt men dan wel. Vaak komt het ook voor dat maar een klein deel van de lijkstoet de dragers dansend volgt; aanwezige *dinari* en andere ‘buitenstaanders’ (*kulturusma*) zijn er meestal wel voor in. Sommige familieleden houden zich wat afzijdig van ‘het spektakel’, terwijl anderen juist enthousiast participeren. De dansceremonie wordt weliswaar uitgevoerd uit respect voor of op wens van de overledene, maar niet elk rouwend familielid is er even gecharmeerd van. Af en toe weten nabestaanden, bijvoorbeeld gemigreerde familieleden, zelfs niet wat hun overkomt. Ze zijn niet bekend met het gebruik, snappen het niet en voelen zich soms buitengesloten. Het kan familieleden boos maken, zeker wanneer ze het onbegrijpelijk ritueel associëren met winti, terwijl ze dachten een kerkelijke uitvaart bij te wonen. De ervaringen van vooral Nederlandse Creolen in Suriname zijn vergelijkbaar met die van bepaalde Surinaamse Creolen in Nederland uit Bots (1998: 104) studie: “Ik voelde me een beetje een buitenstaander die naar een optocht stond te kijken”. In sommige gevallen is de familie bijzonder verdeeld over het dansen: een deel van de familieleden wil wél en een deel níet dat er gedanst wordt. Ik heb meegemaakt dat dit gebrek aan eensgezindheid tot een behoorlijk ruzieachtige sfeer op *beripe* leidde. Ook over de betekenis van de dansceremonie zijn de meningen nogal verdeeld.

De geest verdwalen

Er wordt wel gezegd dat het dansen met de kist ‘oorspronkelijk’ onderdeel was van een Bosnegergebruik (met name Ndyuka) in het binnenland, dat bekend staat als de draagproef of de draagorakel-methode. Dit werd uitgevoerd om de doodsoorzaak van de overledene te achterhalen (goede dood of slechte dood, *wisi*) of te onderzoeken of de gestorven persoon in kwestie goed of slecht was (dat wil zeggen post-mortem van hekserij kon worden beschuldigd). De overledene (gekist, op een balk of in een doek) werd door twee mannen op hoofd door de dorpsgemeenschap gedragen. Bij een van de methodes was dan een aantal mensen verstoep, de (geest van de) overledene moest de dragers naar de juiste plaats toe leiden. Mocht de overledene hier niet in slagen, dan werd deze als slecht of ‘heks’ beoordeeld (en in stilte begraven of in het bos achtergelaten). In een andere proef werd de overledene ondervraagd tijdens het dragen en zou men door de bewegingen van de dragers (door de geest van de overledene ingegeven) antwoord krijgen (zie Kahn 1931: 133-138; Van Wetering 1973: 14-27; Bot 1998: 103; Polimé 1998: 72).⁴⁵ Tijdens de begrafenis werd de overledene, tenslotte, afwisselend met

⁴⁵ Met de komst van de opperpriester/profeet Akalali (zie Thoden van Velzen & Van Wetering 2004:195-223) is, in 1972, een verbod op het draagorakel en deze wijze van begraven gekomen. In plaats daarvan worden (heemelijk) wel andere methodes voor post-mortem ondervraging toegepast en de laatste jaren wordt de draagproef in bepaalde delen van het binnenland weer toegepast, wat bevestigd werd door enkele van mijn informanten (Vernon 1980; Polimé 1998: 72).

zij-, voor- en achterwaartse stappen en schijnbewegingen naar het graf te gedragen. De geest van de overledene zou zo op een dwaalspoor gebracht worden, zodat deze niet meer in staat zou zijn om de weg naar de gemeenschap terug te vinden. Bij stadscreolen zou de betekenis van dit dansen op de achtergrond zijn geraakt en is het een vorm van (spectaculair) rouwbeetoon geworden (Helman 1978 in Bot 1998: 103).

Met name bij de foresters springt het *show*-gehalte van het dansen nogal in het oog, maar toch is dit niet zonder betekenis (zoals niets binnen de forestry zonder betekenis is). Bij een ‘traditionele’ foresterbegravenis, werd me verteld, mag men niet linea recta van het courtgebouw naar de begraafplaats lopen. De dragers moeten met de overledenen zeven hoeken lopen of inslaan. Op elke straathoek worden dan passen gemaakt met allerlei schijnbewegingen, legde Harry Kensmil me levendig, inclusief zwaaiende bewegingen uit:

Dus ze doen alsof dat lijk naar die kant gaat en dan ineens maken ze een zwenking en dan komen ze weer zo en dan... dan doet men alsof men doorloopt, dan gaat men naar achter en ineens, WOEPS, gaat men weer verder...

“En dat alles”, voegde hij bij wijze van verklaring toe, “om die geest van de overledene te verdwalen”.⁴⁶ Kensmil zelf hechtte overigens weinig waarde aan deze verklaring, hij sprak in algemene termen over “dat verhaal, wat de mensen dan altijd vertellen”, maar toch bleek deze uitleg door veel mensen in het veld gehanteerd te worden.⁴⁷ De betekenis van het dansen is dan ook, volgens mijn bevindingen, niet zozeer op de achtergrond geraakt, maar de ambivalentie ten aanzien van het gebruik is vooral sterk voelbaar, waardoor er verschillende betekenissen aan verbonden worden en bepaalde mensen nogal lacherig, zwijzaam of (quasi) onwetend zijn over dit fenomeen. Wederom speelt de geschiedenis van verbod en taboe hier een rol. In hoofdstuk 4 werden we al gewezen op allerlei pogingen van ’s lands bestuur om begravenissen van slaven, middels wetgeving, verboden en gedragsregels, beperkingen op te leggen. Een daarvan betrof het ‘baljaeren’. In 1750 werd bijvoorbeeld bepaald dat er op dit ‘baljaeren’ (dansen) bij een begravenis een boete van vijfhonderd gulden stond.⁴⁸ Het *West Indisch Plakaatboek* (Schiltkamp & Smidt 1973) staat vol met dit soort verordeningen en reglementen. Ook de kerk, zo zagen we, was (en soms is) niet erg dol op de dansceremonie, getuige de ‘baarkwestie’ die de gemoederen in de broedergemeente hoog deed oplaaieren de vorige eeuw.

⁴⁶ Het getal zeven verwijst naar het heilige getal zeven (en wordt soms onderverdeeld in de drie-eenheid, God de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, en de vier elementen water, vuur, aarde, lucht). Ook wanneer de Sherwood Brothers niet het hele stuk van courtgebouw naar begraafplaats lopen, wordt getracht de zeven hoeken in ere te houden. “Dan lopen we bij het court vier hoeken en bij die begraafplaats lopen we die overige drie hoeken”, liet Kensmil weten. En wanneer de overledene met de lijkwagen vervoerd wordt, houdt men eveneens rekening met ‘de hoeken’. De route van courtgebouw naar begraafplaats wordt zelden rechtstreeks gereden. De chauffeur, bemerkte ik, rijdt veelal een omweg in een soort vierkant, waarbij op straathoeken halt wordt gehouden of in ieder geval flink vaart wordt geminderd.

⁴⁷ Niet alleen wordt in deze verklaring gerefereerd aan de geest van de overledene die ‘verdwaald moet worden’, maar ook andere mogelijke ‘boze geesten’ die de begravenisstoet mee zou kunnen trekken op weg naar het graf. De passen, schijnbewegingen en sukkeldrafjes van de dragers en de lijkstoet zouden er dan op gericht zijn deze ‘boze geesten’ van zich af te schudden.

⁴⁸ In het artikel ‘Rondom de dood’ uit *De Ware Tijd* van 7 februari 1994.

Informanten waren deze kwestie nog niet vergeten (zie hoofdstuk 3). Het (suggestief) verband met ‘Afrikaans bijgeloof’ en associaties met winti maken van het dansen met de kist een gevoelig onderwerp.

De dode stuurt?

Dat geldt natuurlijk niet voor iedereen. *Dragiman* bijvoorbeeld kunnen erg geheimzinnig doen over hun werk, maar zijn tegelijkertijd vaak erg expliciet over de betekenis van ‘het dansen’: “*na a dede e tyari den*” (“het is de dode die hen stuurt”). “Doden hebben geen macht, maar indirect kunnen ze hun wil doordrukken”, beweert bijvoorbeeld hoofddrager Bru van *lomsu beripe*. Zo kan een overledene bij een slechte dood haar of zijn ‘krachten’ laten gelden:⁴⁹

Bij zelfmoordgevallen en bij *wisi* hebben we vaak problemen met het lijk. Het wil dan een andere kant op dan het graf. Bij zelfmoord was het nog niet de tijd van de persoon om te gaan. Deze doden willen dan ook niet worden begraven. En bij *wisi* is het vaak ook een probleem, omdat bij de oorzaak van de dood andere dingen spelen, die misschien niet zijn opgelost. Soms had de overledene bepaalde wensen, maar heeft de familie deze niet in acht genomen. De hoofddrager wordt dan ingeschakeld om met zo een lijk te praten. Deze is in staat te communiceren met de dode en hij gehoorzaamt de hoofddrager wel.

Ook wanneer er geen direct verband is met een slechte dood of onnatuurlijke doodsoorzaak, bepaalt de (geest van de) overledene de richting en bewegingen van de dragers. Wanneer de *dragiman* voor- en achteruit bewegen, plotseling halt houden, blijven dralen op kruispunten en hoeken, of er ineens de verkeerde kant op vandoor gaan, zegt men vaak dat de overledene ‘nog niet wil gaan’. Zeker wanneer er getalmd wordt op specifieke plekken (favoriete plaatsen van de overledene), zoals in de omgeving van het sterfhuis, bij winkels en bars, is dat een teken voor nabestaanden dat de gestorvene afscheid wil nemen (of hier juist moeite mee heeft) of nog even voor een laatste maal langs wil gaan (en bijvoorbeeld nog een biertje wil drinken, zoals Nolly). Dit soort momenten leidt vaak tot grote hilariteit. Soms hield de overledene gewoon van dansen, zegt men, en worden dragers daarom aangezet tot ritmische passen en bewegingen. De vraag hierbij is of de (geest van de) overledene de *dragiman* stuurt of de dragers zélf dansen met de overledene. Behoorlijk wat mensen, ‘kerkelijken’, moeten niets weten van de kracht van of sturing door de overledene (zijn of haar geest). Sterker nog, ze vinden het klinkklare onzin. Voor sommigen van hen is het een protserig ritueel, een verachtelijke *show*, of gewoon een mooi gebruik dat uit respect voor de overledene wordt gedaan – “*neks winti, neks yorka*”, zoals een zichtbaar genietende begrafenisganger me uitlegde. Enkelen gieten nog een christelijk sausje over het dansritueel en wijzen, net als dichter Cronie uit de inleiding, op de vreugde (over de opstanding of hemelvaart) die ermee wordt betoond. Een Creools-Nederlandse *dinari* in de studie van Bot (1998: 103) zei hierover:

Met de dansceremonie tonen we behalve verdriet over het verlies, ook blijdschap omdat we als christenen geloven dat de dode terugkeert naar het paradijs. Daar zingen we ook over als we met de kist rondgaan. We kondi-

⁴⁹ In het artikel ‘Je gelooft het of niet’ uit *De Ware Tijd* van vijftien oktober 2005.

gen de komst van de dode bij de engelen aan. Dat doen we op vrolijke toon, omdat voor ons de hemelvaart het uitzicht is waarop we allemaal eens hopen. Met ons dansen willen we dat zo goed mogelijk begeleiden.

Daar waar bepaalde christenen de dode met hun dansen evenwel bij de engelen aankondigen, zeggen bepaalde *kulturisma* juist weer dat met het dansen en stampen de voorouders, de ‘geestenwereld’ of *dedekondre* wordt voorbereid op de komst van de overledene.⁵⁰ Zoveel informanten, zoveel opvattingen, is hier wellicht de enige ‘juiste’ uitleg. ‘Het dansen met het lijk’ wordt voortdurend opnieuw ingevuld en geherinterpreteerd. De traditie wordt daarbij zowel wat inhoud als wat vorm betreft telkens weer (op)nieuw uitgevonden. De *show* die de *dragiman* er tegenwoordig van maken, zo beweerden vele *bigisma*, kende men één-twee generaties geleden niet. Volgens Kensmil en anderen hebben de foresters hier de toon gezet:

Als men vroeger, toen men gewoon met lijkkoetsen naar de begraafplaats werd gedragen... Zowel de katholieken, de broedergemeente, Jubileum Fonds, als de hervormden en de luthersen... dan liep men gewoon. Daar bij de hoek, ze gaan gewoon de hoek om. Het zijn de foresters die begonnen zijn.

Vervolgens zijn andere dragers gaan experimenteren en *showen*. Een veelgehoorde naam is dan Modo of Mister Modo (letterlijk: Meester Mode), de voorganger van hoofddrager Bru op *lomsu beripe* – Kensmil hierover:

Heilig Verbond? Heilig Verbond, dat is begonnen met Mister Modo, met Mister Modo is het begonnen... Dat was een *showman*, die man was scheidsrechter en als hij het veld opging, liep hij niet, hij dánste naar het veld, vandaar hij heeft z’n naam Modo gekregen. Dus hij liep niet gewoon, hij liep tjak, tjak, tjak, tjak, tjak: *modo*. En hij máákte allerlei *modo’s* als hoofddrager, als die voorloper van Heilig Verbond. En nu komt het: dan gaan die *modo’s* vertaald worden en d’r wordt betekenis ingelegd...

“Die d’r niet in ligt”, aldus Kensmil die van mening is dat de danspassen niets te maken hebben met de overledene. Het is een modeverschijnsel waar mensen, volgens hem, niet moeten proberen met “kracht en geweld” betekenis aan te geven:

Die persoon die daar dood is, niks mee te maken! Weet je wat er mee te maken heeft? Hoeveel geld de familie heeft gegeven! Als de familie geeft, dan dansen ze... hoe meer je geeft, hoe langer ze dansen... Die geest is zeer geldbelust!

Die geest is zeer geldbelust!

Hiermee raakt Kensmil een laatste, gevoelige snaar wat ‘het dansen’ betreft: geld. De dragers op de begraafplaatsen dragen de overledene naar zijn of haar graf, dat is hun werk. Om met een lijk te dansen echter, moet extra betaald worden. In deze *bižz* doemen dezelfde problemen en klachten op als in het *dinari*-werk. De dragers overvragen de nabestaanden onder het mom van liefdewerk. Althans, zo beweren boze stemmen. De *dragiman* in kwestie maken er overigens geen geheim van dat ze vergoed wensen te worden voor hun stampende-dansende

⁵⁰ Een wat minder gehoorde verklaring is dat ‘Moeder Aarde’ op de hoogte moet worden gebracht van iemands aantocht. De overledene wordt immers, net als de voorouders, aan Haar schoot toevertrouwd (zie ook Stephen 2002b: 23).

diensten, dus wanneer de overledene ‘van dansen hield’ zullen zijn of haar familieleden in de buidel moeten tasten. Ook hier zien we in het algemeen begrip bij nabestaanden voor de financiële wensen van de dragers. Sowieso wordt de mannen vaak wat geld of drank toegestopt voor bewezen diensten. De vrijpostigheid waarmee ze bepaalde, hoge bedragen vragen, stuit echter op onbegrip en soms zelfs woede, zeker wanneer van tevoren de prijs niet goed overlegd is en familieleden na de dansceremonie een enorm bedrag moeten neerleggen. Ook hierover heb ik flinke *dyugudyugu* (opschudding) zien ontstaan: het lijkt vers in het graf en de familieleden in financiële twist met de *dragiman*.

Nu waren de prijzen ook niet mis en zag ik ze tijdens mijn tweejarige veldwerk aardig stijgen. In de beginmaanden van mijn verblijf (april-augustus) varieerden de bedragen tussen de *Sf* 30.000 en 60.000 (€ 15,- tot € 30,-), de maanden daarna werd er al tot *Sf* 80.000 (€ 35,-) gevraagd, met een enkele uitschieter naar *Sf* 150.000 (€ 70,-) (“familie uit het buitenland”, was daarbij het argument). Het veldwerkjaar daarop waren dit soort prijzen niet meer ongevoel en klaagden sommige verontwaardigde nabestaanden steen en been. Draggers waren evengoed bereid om flink te zakken in de onderhandeling en hielden meestal rekening met de bestedingsruimte van de familie van de overledene. Daarbij viel me een solidariteit op met degenen die het echt niet breed hadden – er werd ook gratis gedanst – en een behoorlijke ondernemersmentaliteit bij *gudusma* of elite (rijke mensen), zeker wanneer er het vermoeden van buitenlandse valuta was. “Soms gebeurt het ook dat we zonder betaling gewoon met het lijk beginnen te dansen”, vertelde Bru, wat collega-dragers van de verschillende *beripe* bevestigden. “Dan móet dat lijk dansen of de straat op of wil dat gat gewoon nog niet in”, verklaarde een andere hoofddrager eens. Als we *dragiman* en anderen mogen geloven, is de geest misschien zeer geldbelust, maar ook nog eens een keer bijzonder eigengereid.

Na grebi a mus’ go

Hoelang er ook gedragen, gestampt, gedanst en getalmd wordt, uiteindelijk moet de overledene aan zijn of haar graf toevertrouwd worden: *na grebi a mus’ go*.⁵¹ Meestal staat de dominee of pater al aan de open groeve de lijkstoet op te wachten, die soms tot ergernis van de geestelijke in kwestie maar niet dichterbij lijkt te komen.⁵² Als de kist met hulp van de delvers dan eindelijk in het graf gedaald is, spreekt de geestelijke nog enkele woorden of leest een korte bijbeltekst, waarna tenslotte de zegen wordt uitgesproken. Hierna maakt de priester of dominee zich vaak snel uit de voeten en laat het ‘slotakkoord’ aan de nabestaanden die zich om het

⁵¹ De zin uit een *dede oso*-lied wordt regelmatig door delvers en dragers uitgesproken. Alles heeft een einde, lijken ze er vooral mee te zeggen.

⁵² Bepaalde priesters hadden een uitgesproken hekel aan de tijdrovende ‘dansceremonie’ en sommigen van hen maanden of ‘waarschuwden’ de dragers van tevoren een beetje haast te maken. Van een pater wordt gezegd dat hij weigert de zegen aan het graf te geven als er uitvoerig gedanst wordt. Deze houding werkt over het algemeen nogal averechts. De *dragiman* lijken juist na zo’n waarschuwing er extra genoegeen in te scheppen zo lang mogelijk over ‘hun onderdeel’ te doen.

graf hebben verzameld. Het moment dat de kist in het graf zakt, kan ook nog heftige emoties oproepen. Het ‘finale’ afscheid komt steeds dichterbij. Soms neemt een familielid nog het woord aan het graf. Daarna werpen de aanwezigen een hand of schep zand op de kist en worden eventueel rouwkransen en bloemblaadjes (‘strooibloemen’) in het graf gegooid. Afwezige familieleden worden onder het uitspreken van hun naam en een handje zand door aanwezigen vertegenwoordigd.



Afbeelding 20: Dichtmetselen van het graf van Elisabeth Cornelia Austin Landveld (Wim Hoogbergen)

Foresters hebben nog een ‘eigen’ afscheid aan het graf, namelijk de ‘bloemengroet’. Alle leden leggen een speciaal hartvormig groen blad (‘heiningblad’) op de kist in het graf.⁵³ Het blad wordt speciaal meegenomen naar de begrafenis en vaak hebben de foresters het op de linkerborst gespeld, op het hart. “Dus geef je het hart van de liefde, geef je dus eigenlijk niet met bloemen, maar met dat blad”, liet een forester me weten. In het geval van een foresterbegrav-

⁵³ Het blad, als deel van de levende natuur, staat symbool voor nieuw leven: “de dood is het einde van het aardse leven en het begin van een nieuw leven”, werd me uitgelegd. Het blad wordt ‘heiningblad’ genoemd omdat het afkomstig is van een plant die veel gebruikt wordt om erven mee te ‘omheinen’. Elk courtgebouw heeft wel een paar van die planten staan.

fenis, blijven de leden vaak als laatste bij het graf voor hun afscheidsritueel. In andere gevallen zijn het de meest directe familieleden die achterblijven bij het graf. In de beslotenheid van de familie wordt soms nog een plengoffer gebracht. Dan maken de delvers aanstalten om hun klus te klaren, een allerlaatste moment waarop nabestaanden nog hevig misbaar kunnen maken. Verscheidene malen zag ik een familielid, vaak onder luid aanroepen van de overledene, zich richting kuil of kelder ‘storten’. Het gegeven dat het graf voorgoed gesloten zal worden, waarmee het afscheid van de overledene, in fysiek opzicht althans, definitief is en het begrafenisritueel aan zijn einde (Van Gennep 1960 [1908]: 164), is voor sommige nabestaanden moeilijk te accepteren. “De nabestaanden drukken hun gevoelens van smart op fysieke wijze uit”, schrijft Stephen (2002b: 23) hierover: “Het is menens nu”. Familieleden die het nu nog ernstig te kwaad krijgen worden door anderen van *beripe* weggevoerd. Vaak blijft een klein groepje familieleden wachten totdat de delvers klaar zijn. Deze mannen scheppen nu de kuil vol of schuiven de betonnen deksel op de kelder en metselen deze dicht. Hierbij wordt vaak nog tegen, over of ‘door’ de overledene gepraat. De nasale (zoals de geesten praten) Nolly-imitatie, “*Hé Stanga, puru mi ondrogron!*” (“Hé Stanga, stop me onder de grond!”), was een vrij hilarische. Zeker als de grafdelvers een bekende ter aarde laten, maken zij er nog een heel feest van. Zo werd het graf van Nolly door zijn collega-delvers met zorg dichtgegooid. Een stuk of tien maten bleven tot ver in de avond nog bij zijn graf. Er was geld verzameld voor bier en *sopi* (zes flessen Hanappiercognac), want er moest en zou gedronken worden op Nolly. Toen de sterren hoog aan de hemel stonden, werd het tijd om op te breken. De delvers moedigden elkaar aan een beetje voort te maken: “*Meki a man go rostu now, Nolly mus’ go rostu nownon’*” (“Laat die man nu gaan rusten, Nolly moet nu gaan rusten”). En zo geschiedde.



Afbeelding 21: Nolly *ondrogron*, rk-begraafplaats (Yvon van der Pijl)

Wanneer het graf gedicht is, wordt een paal geplaatst en soms wordt een tak *kreyton* in de verze grafhoop gestoken of een fles drank neergezet. Een enkele maal maakte ik mee dat er wat vuurwerk werd afgestoken (om 'boze geesten' te verjagen), dit waren alle keren Marronbegravenissen. Soms stuitten dragers, delvers en familieleden nog op een vervelend probleem. Zo kan het voorkomen dat een overledene niet in zijn of haar graf wil. Pas na tussenkomst van een hoofddrager of delver (die met de overledene praat) kan er dan daadwerkelijk begraven worden. Een wat aardser probleem trof de familie van een jonge Coroniaanse overledene. De overledene had een flinke kist als huis gekregen, waar de dragers een hele hijs aan hadden. De delvers die de kelder hadden gemaakt, zagen zich voor een groter probleem: de kist paste niet. Na veel gênant gesteggel, kwam een hosselaar met een zaag op de proppen en werd er net zolang van het hout gezaagd tot de kist gezakt kon worden en de familie eindelijk, eindelijk naar huis kon.

Toen het graf was gedempt
En de tropennacht viel,
toog de stoet weer vredig
naar huis
De dragers waren moe en hielden
zich stil,
doch door de kronen van de palmen
ging zacht een geruis...



Afbeelding 22: Fles Korenaerjenever op graf, begraafplaats Mariusrust (Louis Noorlander)

Jilles Cronie dicht een vredig eind aan het begrafenisritueel, maar vaak begint voor de dragers nu nog een tweede deel, namelijk het verdelen van het verdiende geld. Soms levert dit onenigheid op en zijn de dragers helemaal niet zo stil. Bij een goede oogst wordt veelal nog nagedronken op *beripe*, soms in het bijzijn van een enkele begrafenisganger die is blijven hangen, of taaien de *dragiman* naar 'Kasje' af. Familieleden van de overledene vertrekken, vaak behoorlijk uitgeput, richting huis, het sterfhuis in veel gevallen, waar wellicht nog wat rouwvisite verschijnt...

De *beri* is nu formeel beëindigd en voor officiële instanties en statistieken is het sterfgeval 'afgehandeld'. Toch zijn de directe nabestaanden en de overledene nog niet klaar (*cf.* Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 70). Ze zijn weliswaar fysiek gescheiden, maar spiritueel of symbolisch (en emotioneel) vaak nog niet (geheel) los van elkaar. De hier beschreven Afrikaans-Surinaamse begrafenisceremonie vormt een belangrijk separatieritueel en is tevens te begrijpen als overgangsritueel: de overledene is op weg naar dodenrijk/hemel/hiernamaals en zijn of haar familieleden maken een volgende stap in hun rouwproces.⁵⁴ Het rituele proces is echter nog niet voltooid, dat wil zeggen dat incorporatie nog niet (geheel) heeft plaatsgevonden. Over enkele (acht) dagen zal daarom een volgende rouwbijeenkomst plaatsvinden en wordt de periode van (zware) rouw voor velen afgesloten. Nu zullen ze hun rust hard nodig hebben. Niet alleen om bij te komen van een inspannende, emotionele dag, maar (in sommige gevallen) ook om zich op te laden voor de rouwvisite, die zich soms blijft aandienen tot 'de achtste dag', en een serie scheidings- en reinigingsrituelen die nog zal gaan plaatsvinden. Dit en andere zaken zullen we aanschouwen in het volgende afsluitende en incorporerende deel.

⁵⁴ Soms wisselen familieleden direct na de begrafenis van rouwkleding, bijvoorbeeld van wit, zwart of zwart-wit, naar een blauwe of grijsachtige kleur. Eventuele *angisa*, *tompi*, *tetyari* en omslagdoeken worden ook afgelegd.

A kaba?



Afbeelding 23: Puru blaka te Kwakoe Gron, banya (Yvon van der Pijl)

LOW: VAN SCHEIDING NAAR INCORPORATIE

A kaba...?

‘*A kaba, a kaba, a kaba*’ (‘het is voorbij’) zingen de dragers wanneer ze de lijkst definitief sluiten. Deze handeling is aanleiding tot een van de meest emotionele momenten in het rituele proces dat we tot nu toe gevolgd hebben. Het verdriet om het verlies van een dierbare wordt met veel misbaar, met lijf en leden uitgeschreeuwd. *Bari puru*. “De bijna geruisloze overgang van hartverwarmend zingen tot hartverscheurend schreeuwen” (Havertong in Harry *et al.* 1999: 3), is op dit soort momenten soms behoorlijk voorspelbaar. Andere keren worden we er juist vrij plotseling mee geconfronteerd. De wijzen waarop en wanneer men dit soort gevoelens uit, bleken vaak heel persoonlijk en onverwacht maar tegelijkertijd ook (op gezette tijden) sterk sociaal en cultureel bepaald te zijn. Bepaalde psychologen beschouwen de smart die mensen voelen wanneer ze gescheiden worden van iemand die overleden is, wel als een universele emotie of uiting van verlies (*e.g.* Freud 1968 [1917]; Bowlby 1981). Hóe dit uitgedrukt wordt, is echter bijzonder cultureel gebonden, zelfs sociaal geconstrueerd.

In de Engelstalige literatuur maakt men een conceptueel onderscheid tussen *grief* en *mourning* om de gevoelens omtrent verlies door een sterfgeval te benoemen. Het eerste begrip heeft dan betrekking op de persoonlijke emoties die nabestaanden gewaarworden en (eventueel) tonen wanneer ze iemand verloren hebben. De tweede term verwijst naar de sociaal-culturele voorschriften hieromtrent.¹ Emile Durkheim (1995 [1912]) is voor de antropologie toonaangevend geweest in het benadrukken van vooral deze laatste dimensie en in het bijzonder de sociale functie van doods- en rouwrituelen. Individueel verdriet (*grief*) wordt volgens zijn denkwijze uitgedrukt door cultureel voorgeschreven regels en rituelen, die als doel hebben de sociale cohesie en solidariteit binnen een gemeenschap van nabestaanden te her-

¹ Het Nederlands kent zo’n onderscheid niet. In beide gevallen wordt over rouw gesproken. Naast het Engels heeft bijvoorbeeld het Spaans aparte woorden om naar verschillende vormen van rouw te verwijzen. *Duelo* heeft dan dezelfde betekenis als *grief* en *luto* valt samen met het Engelse *mourning* (Lefterink 2002: 267ff.). In het Sranan zouden we wellicht een onderscheid kunnen maken tussen *sari* (*grief*) en *row* of *low* (*mourning*).

stellen of bevorderen. Deze vorm van rouw, *mourning*, is geen spontane emotie, maar eerder een collectieve verplichting, wat ook Radcliffe-Brown (1964 [1922]) in zijn etnografie *The Andaman Islanders* wil aantonen. Huilen, laat de antropoloog weten, is geen impulsieve persoonlijke uiting van verdriet over het verlies van een bepaalde persoon, maar een voorgescreven ritueel en een collectieve uitvoering hiervan teneinde ‘correcte emoties’ op te wekken (zie ook Huntington & Metcalf 1979: 23-29; Counts & Counts 1991: 289; Leferink 2002: 267ff.; Robben 2004b: 7-9). Er rust daarbij vaak een enorme sociale druk op nabestaanden om hun gevoelens omtrent verlies op een cultureel betekenisvolle en ‘gepaste’ manier te uiten, zoals bijvoorbeeld door de uitvoering van speciale klaagliederen (e.g. Danforth 1982). En soms vormen bepaalde ‘ongewone’ praktijken, zoals koppensnellen, een ‘gebruikelijke’ reactie op het verlies van een dierbare en de gevoelens van woede en pijn die daarmee gepaard gaan (Rosaldo 1993).²

Al deze uitingsvormen zijn als het ware sociaal-cultureel gemotiveerd, gecodeerd of geconstrueerd, wat we wellicht ook van *bari puru*, *kisi senwe* en ‘trekking’ bij bepaalde Creoolse vrouwen (en mannen) kunnen zeggen. Sociaal wetenschappers als Nancy Scheper-Hughes (1993) en Tony Walter (1999) zouden dit laatste in ieder geval beamen. Zij gaan zelfs een stap verder door te beweren dat niet alleen geritualiseerde min of meer voorgescreven rouwvormen (*mourning*), maar ook de allerpersoonlijkste (fysieke) uitingen van leed (*grief*) of de vermeende afwezigheid hiervan sociaal-culturele constructies zijn; tranen zijn ‘culturele tranen’ (Van der Geest 1990). Hiermee nemen de antropologe en socioloog in kwestie een behoorlijk controversieel standpunt in, dat vooral op verzet stuit binnen een meer psychologisch discours omtrent rouw en verliesverwerking (zie Robben 2004b: 9, 14 eindnoot 10). Binnen het antropologisch vakgebied hebben dit soort constructionistische interpretaties net als de meer functionalistische Durkheimiaanse opvattingen hun waarde evenwel bewezen. Ze benadrukken een zekere sociaal-culturele bepaaldheid c.q. veranderlijkheid en wijzen daarmee universele constanten of algemene modelmatige, gefaseerde reacties op verlies af.³ Dit laatste wil overigens niet zeggen dat antropologen en de hunnen geen patronen en stadia (h)erkennen in

² De ongelukkige dood van zijn vrouw in het veld bracht de auteur in kwestie, Renato Rosaldo, overigens pas tot dit inzicht. Zijn eigen persoonlijke reacties op haar overlijden in de vorm van enorme boosheid en razernij leidden in zekere zin tot een herinterpretatie van eerdere analyses. Koppensnelling was niet zomaar een (onbegrijpelijke) vorm van ritueel rouwbeklag, maar een uiting van woede, smart en het ervaren groot verlies.

³ Zeker binnen psychologische theorievorming is het gebruikelijk om te spreken van vaststaande, min of meer algemene fasen of stadia in het persoonlijke rouwproces. De gedachte dat het rouwproces opgedeeld kan worden in bepaalde stadia gaat terug op invloedrijke auteurs als Kübler-Ross (1969), Parkes (1972) en Bowlby (1981), die veelvuldig de term ‘fase’ hanteren. Zij onderscheiden in een rouwproces een aantal stadia die iemand zou (moeten) doorlopen, alvorens hij of zij het rouwproces op een goede wijze zou kunnen afsluiten. De term fase wordt daarbij (in de canon, bij het grote publiek) nogal strikt opgevat. ‘Adequate verliesverwerking’ staat gelijk aan het in een vaste volgorde doorlopen van een aantal voorgescreven stadia of fasen (zoals shock, ontkenning, woede/depressie, aanvaarding). De strikte fasengedachte alsmede de vermeende universaliteit van de opeenvolging van reacties zijn gaandeweg nogal onder vuur komen liggen. De laatste jaren heeft het zogenoemde ‘rouwtakenmodel’ van de Amerikaanse deskundige William Worden grote bekendheid gekregen. Dit ‘model’ doet niet zozeer uitspraken over het proces, maar benadrukt de mogelijke uitkomsten, waarbij de *agency* van de rouwende een wat grotere rol krijgt: nabestaanden zijn niet meer aan fasen onderhevig, maar ‘staan voor bepaalde taken’.

fenomenen als (persoonlijke) verliesverwerking en ‘het’ rouwproces. Integendeel, rouw wordt bij voorkeur geduid met behulp van het ook door mij gehanteerde model van *rites de passage*. Meer specifiek vormt de rouwperiode dan de liminale fase, waarin de normale rol en identiteit van de nabestaanden tijdelijk opgeschort zijn. Dit houdt enerzijds verband met de fysieke, symbolische en spirituele positie van de overledene. Anderzijds kan een rouwende niet ‘normaal’ deelnemen aan het dagelijks leven of het samenleven, omdat het emotionele, psychische of sociale verlies van een dierbare nog niet geheel of verwerkt is (zie *e.g.* ook Van den Bout 1996: 8ff.).

De (ziel of geest van de) overledene dient daartoe de overgang te maken naar een andere wereld (een hiernamaals) of domein (die van de berustende herinnering bijvoorbeeld), opdat de nabestaanden weer terug kunnen keren naar de orde van alledag en zich kunnen verzoenen met het verlies. Nabestaanden worden in deze periode echter geplaagd door ambivalente gevoelens, waarnaar ik in eerdere hoofdstukken al verwezen heb: ze willen of moeten de banden met de overledene verbreken, maar verlangen tegelijkertijd naar een continuering van de relatie met hun dierbare overledene (in een andere vorm). De eerste taak wordt ingezet en bespoedigd door de uitvoering van een serie (succesvolle) separatierituelen, zoals die in de voorgaande hoofdstukken zijn beschreven. Hierna kunnen de transitie naar en opnemings in een ‘nieuw bestaan’ plaatsvinden. Aan de tweede wens wordt invulling gegeven door uiteenlopende onsterfelijkheidconstructies (zie *e.g.* Becker 1973; Lifton & Olson 1974; Bauman 1992; Seale 1998) en verschillende manieren van gedenken (hoofdstuk 13 *In memoriam*).

In dit hoofdstuk zullen we kijken hoe de overledene en zijn of haar nabestaanden zich verder van elkaar losmaken en daarmee uiteindelijk hun gedeelde liminale positie verlaten, waarop er uiteindelijk tóch manieren worden gevonden om samen voort te bestaan. Nadat samen met de *dinari* is zorg gedragen voor een goed afscheid van de overledene in het lijkenhuis, is door de begrafenis, met behulp van de *dragiman*, de separatie verder volbracht. In fysiek opzicht zijn de overledene en zijn of haar nabestaanden definitief van elkaar gescheiden; de dode is in zekere zin bij de voorouders gevoegd op *beripe*. Symbolisch of religieus-spiritueel gezien, kan nu een volgende fase aanvangen, namelijk de reis van de (ziel of geest van) de overledene naar het hiernamaals, dodenrijk en/of de herinnering, waarmee de nabestaanden een overgang maken in hun rouwproces (*cf.* Banna & Moy 1991: 51ff.). Al in het sterfhuis zijn maatregelen genomen om te voorkomen dat de (*yorka* van de) overledene zou blijven hangen, tijdens de *prati* is wederom getracht de gestorvene te scheiden van wat hem of haar dierbaar is, de dragers hebben tenslotte met hun bijdrage gepoogd te verhoeden dat de (*yorka* van de) overledene de weg terugvindt naar huis en degenen die hem of haar lief zijn (*cf.* Van Gennep 1960 [1909]: 146-166; Bendann 1930: 50, 57-71; Blauner 1976: 40).

Met verschillende separatierituelen is, met andere woorden, alles in het werk gesteld om het afscheid ‘goed’ te laten verlopen, de overledene te ontbinden en voor te bereiden op zijn of haar ‘reis’. In sommige (uitzonderlijke) gevallen, is dit nog niet voldoende en voeren fami-

lieden nog enkele andere (aanvullende) rituelen uit om de overledene te kunnen laten vertrekken (*wasi gron*) en zichzelf (letterlijk) te wassen (*prati matra/wasi prati*) van zijn of haar symbolisch/spirituele aanwezigheid. Hier zullen we zo als eerste naar kijken. Zo'n acht dagen ná begraven kan dan, is de wijdverspreide opvatting, de (ziel of geest van de) overledene daadwerkelijk het aardse bestaan verlaten. Hiermee besluiten de nabestaanden middels een tweede *dede oso* (de *aitidei*) hun periode van rouw of in ieder geval de 'zware rouw'. Zes weken ná begraven kan dan nog een derde bijeenkomst volgen (*siksiviki*). De (ziel of geest van de) overledene is dan, wordt wel beweerd, opgenomen in het hiernamaals of dodenrijk, waarmee andere nabestaanden de rouw definitief afleggen. Voor weer een andere 'categorie' rouwenden (in het bijzonder *Busnenge*) volgt daarop, maanden later, nog een laatste (feestelijke) bijeenkomst, waarmee een laatste afscheid plaatsvindt en de opheffing van de rouw daadwerkelijk kan geschieden (*puru blaka*).

In de hiervolgende paragrafen zullen we al deze ceremonies en daarbij behorende praktijken bijwonen, waarnemen en een plaats geven in het rituele proces van losmaken, transformeren en incorporeren, waarbij het rouwen en herdenken bijzondere aandacht verdienen. De fases en bijeenkomsten vormen echter vooral onderdeel van de collectieve verplichting en sociaal-culturele (*kulturu*) voorschriften omtrent rouw en verliesverwerking (*mourning*). En deze vallen, is mijn bevinding, niet perse samen met het eventuele persoonlijke verdriet naar aanleiding van een sterfgeval (*grief*) en de individuele verlangens ten aanzien van de verwerking van het verlies. Sterker nog, net als in eerdere fases van het rituele proces kan in dit stadium van rouw een behoorlijke discrepantie bestaan tussen persoonlijke beleving, behoeftes en expressie enerzijds en gemeenschappelijke voorschriften en uitingen anderzijds – zeker wanneer door allerlei de- en retraditionaliseringstendensen de voorgeschreven regels niet meer duidelijk zijn of als vermeende *collectieve* constructies onderdeel zijn geworden van juist bijzonder reflexieve *individuele* projecten en wensen (cf. Bauman 1992; Seale 1998). Bovendien hebben bepaalde rituelen een behoorlijke *kulturu*-connotatie, waar lang niet al mijn informanten zich in konden vinden. Ik zou daarom (vooral in de afsluitende uitleiding: *In memoriam*) willen wijzen op percepties en praktijken rondom verliesverwerking en gedenken, waarin de levende-doden niet louter in de hoedanigheid van *yorka* en *kabra* aanwezig zijn, maar op andere manieren losgelaten, herinnerd en onsterfelijk gemaakt worden. De taak blijft evenwel dat nabestaanden de weg voor de overledene, in letterlijke of overdrachtelijke zin, vrijmaken, opdat deze daadwerkelijk kan vertrekken. Dat laatste maakt uiteindelijk ook de rouwende vrij, lieten verschillende van mijn informanten weten. “*Yu no musu tapu pasi gi trawan*” (“Je moet het pad niet afsluiten voor de ander”) was daarbij regelmatig de boodschap of waarschuwing, want “dan ga je zelf ook niet verder kunnen gaan”. “*Gi pasi... Dan a tori kaba*” (“Laat gaan/laat toe... dan is het in orde”) waren de wijze, berustende woorden van *frow* Sleur, waarmee zij haar thanatografie beëindigde en wij onze weg zullen voortzetten.

Wasi gron/pai pasi

“M’n moeder had een witte *pangi* om en het hoofd gebonden zonder spelden... *tapu baka* en *tai ede*...⁴”, herinnerde Cornelly zich het overlijden van haar jongere zus, Irma, en de periode die volgde op haar begrafenis. We gaan enkele jaren terug in de tijd. Irma is, op 38-jarige leeftijd, overleden ten gevolge van ernstige bloedingen na een aanrijding. Cornelly’s stem stukt als ze aan het ongeluk zelf refereert. Irma stak te voet de Verlengde Gemenelandsweg over en werd geschept door een auto. Enkele uren later overleed ze in het ziekenhuis. Ze had geen schijn van kans, was Cornelly’s relaas. Er valt een stilte, Cornelly’s gedachten lijken af te dwalen, maar al snel veert ze op. “Ken je dat lied?”, vraagt ze me, waarop ze het bekende *dede oso*-lied ‘*Musudei*’ begint te zingen. Het is een standaard rouwlied waarmee de *brokodei*, voorafgaand aan de dag van begraven, wordt afgesloten. “*Musudei, Musudei!*”, zingt Cornelly luid, waarna ze even stilhoudt en bozig zegt “*Musudei, ala sari wai gwe... m’n mars!*” (“Morgenstond, al het verdriet wordt weggeblazen... m’n reet!”). Cornelly vertelt dat het plotselinge overlijden van haar zus haar opstandig maakt. We hadden het eerder gehad over de ‘zin en onzin’ van *dede oso*-vieringen en *dinarinwoko*, waarover ze meningsverschillen had gehad met andere familieleden. Nu dringt zich in ons gesprek een andere herinnering op: gesteggel over rouwkleiding. Haar moeder was “*krinkrin anitri*” (“volledig in het wit/broedergemeente”), zoals Cornelly hierboven al aangaf. Haar andere zussen, vervolgde ze:

Die anderen hadden ook allemaal wit aan, maar ik had niet zoveel zin in wit... dus ik had zwart-wit aan, dus een zwarte grond met witte, zo een paar witte dingetjes erop. Zegt m’n moeder na die begrafenis: ik moet niet rouwen met dat ding. Ik zeg waarom dan? Ik trek zwart-wit aan, ik wil dat. Jaaaaaaaaaaa, zegt ze, *yu tapu pasi gi a trawan, dan a n’e syi pe a e go* [je sluit het pad af voor de ander, dan ziet ze niet waar ze gaat]. Dus wanneer je zwart aantrekt, dan *yu e dungru a trawan ai...* ze [overleden zus] ziet niet waar ze naartoe gaat, zegt m’n moeder, dus je hebt dat die geest nog dwaalt en wanneer jij als familie nog zwart gaat aandoen, dan hou je eigenlijk tegen dat die persoon gaat rusten.

“De rouw is” legde Cornelly me verder uit, ‘dat je eigenlijk acht dagen lang... na die *beri*... acht dagen lang wit moet aantrekken, want in die acht dagen zoekt die geest z’n weg”. Baat het niet, dan schaadt het niet, heeft Cornelly gedacht, en volgde haar zussen de daaropvolgende dagen in het wit. Deze kleurencode was echter niet voldoende om Irma’s geest, “d’r *yorka*” zoals Cornelly het zei, haar weg te laten vinden. “De grond moest gewassen worden” meldde Cornelly op neutrale toon – opstandig of boos was ze inmiddels niet meer – en ze vertelde hoe ze samen met haar vader naar de plek van het ongeval was getogen:

Ja, met m’n vader ben ik gegaan. Hij goot wat water en *dran* en toen heeft hij een steen gegooid op die plek en toen heeft ie gezegd: Irma, *opo* [Irma, sta op]! *A no dya yu e tan! Opo, kon gone!* Dus die geest met Irma [vertaalde Cornelly], sta op, hier blijf je niet, kom mee!

⁴ Met *tapu baka* bedoelde Cornelly de witte omslagdoek die haar moeder droeg. *Tai ede* is een algemene benaming voor een om het hoofd gebonden doek (*tai* = binden, *ede* = hoofd; Van Putten & Zantinge 1993: 108).

“Hij commandeerde d'r geest, die daar was, om mee te komen”, lichtte Cornelly de handeling nog verder toe. “Want als je die steen gooit, dan komt die geest mee”. Samen met haar vader had Cornelly een *wasi gron* uitgevoerd, een hele simpele weliswaar, maar dat is wat ze gedaan hadden.

Wasi gron-rituelen kunnen, net als in het geval van de overleden Irma, worden uitgevoerd na een tragisch overlijden oftewel een slechte dood, en dienen verschillende doch aan elkaar gerelateerde doelen. Het ritueel wordt ten uitvoer gebracht op de plek waar het ongeval heeft plaatsgevonden en heeft allereerst als doel de *yorka* van de overledene weg te drijven of mee te nemen van de plaats van het noodlottig ongeval. Vaak streeft men ernaar de *yorka* naar de begraafplaats te sturen, waar deze eigenlijk behoort te zijn in dit stadium van het rituele proces. Met het verdrijven van de *yorka* op de plek van het ongeval, wordt vervolgens voorkomen dat hier andere ongelukken zullen plaatsvinden. Wanneer de *yorka* van de overledene blijft dwalen in de omgeving, is namelijk de overtuiging, kan deze uit wraak meer onheil aanrichten en volgende ongelukken veroorzaken. De ronddolende *yorka* zou bovendien andere kwaadwillende geesten kunnen aantrekken, waardoor de verontreinigde plaats tot gemeenplaats van onheil kan uitgroeien (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 71-72). Een *wasi gron* beoogt de plek derhalve te ontlasten van deze *hebi* (last, vloek). “De plek waar een mens doodbloedde wordt geneutraliseerd en rein gemaakt om te voorkomen dat de geest van de omgekomen persoon uit wraak anderen naar het dodenrijk zal meesleuren”, schrijft Elvira Rijdsdijk (1992) over *wasi gron*.⁵ Tenslotte tracht men door het wassen van de grond, wat *wasi gron* letterlijk betekent, te bevorderen dat de ongelukkige *yorka* vertrekt naar het dodenrijk en bepaalde familieleden of een partner zal (of blijft) lastigvallen. Een *wasi gron* is, met andere woorden, een speciaal separatieritueel dat wordt uitgevoerd in geval van een tragische dood. De achterliggende gedachte is dat de *yorka* van de overledene op de plek des onheils blijft hangen en de specifieke plaats besmet, waardoor groter ongeluk is te verwachten of de overledene en directe nabestaanden niet goed genoeg kunnen scheiden. Cornelly's vader had weinig nodig om Irma's *yorka* te gebieden weg te gaan. Een klein plengoffer, een steen en wat vermanende woorden volstonden. Regelmatig wordt echter de hulp van een *duman* (m/v), een ander persoon, familielid of kennis die ‘dingen weet’ (*sabi sani*, zie Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 71-73) ingeroepen om de *wasi gron* uit te voeren.⁶

No tan dyaso!

Veelal vindt het ritueel ná de begrafenis plaats, wanneer blijkt dat de *prati* en *beri* niet voldoende hebben bijgedragen aan de scheiding tussen de overledene en nabestaanden. Door ‘de

⁵ Uit het artikel ‘Creoolse cultuur: het scheiden van een overledene, wasi gron’ in *De Ware Tijd* van 16 december 1992.

⁶ Om te voorkomen dat men het slachtoffer wordt van een veel te dure of zelfs malafide charlatan, zoekt de familie liefst een deskundige in eigen familie- of kennissenkring of laat op zijn minst een goede, betrouwbare *duman* aanbevelen door bekenden.

grond te wassen' zal alsnog geprobeerd worden de tragisch overledene naar *beripe* te leiden, waar zijn of haar *yorka* (voorlopig) thuis hoort. De *duman* of een andere terzakekundige zorgt ervoor dat de benodigde spullen voor de *wasi gron* verzameld zijn, zoals een fles *alen watra* (regenwater), een fles *dran* (rum), een kalebas, een steen, en een zakdoek (*blueblack*) of *pangi*.⁷ Daarmee wordt met enkele familieleden de plek des onheils bezocht. Wanneer mogelijk wordt getracht deze plek zo precies mogelijk te benaderen, bijvoorbeeld door het traceren van rem- of bloedsporen. De aanwezige nabestaanden verzamelen zich in een kring rond de plaats van het ongeluk, waarop een der (oudste) familieleden het meegebrachte regenwater op de grond sprenkelt of plengt. Ondertussen spreekt de *duman* of iemand anders de (*yorka* van de) overledene op gebiedende, strenge wijze toe: “*Yu musu gwe na beripe, no tan dyaso moro!*” (“Je moet naar de begraafplaats gaan, blijf hier niet langer!”), “*No kon baka dyaso, no trobi* [naam familielid of partner] *moro!*” (“Kom hier niet terug, val [naam] niet langer lastig!”). Soms wordt de overledene aangesproken met zijn of haar Afrikaans-Surinaamse (winti) dagnaam (zie hiervoor Herskovits & Herskovits 1936; Wekker 1994: 86). Hierna wordt de meegebrachte of een nabij gevonden steen op de met regenwater besprenkelde plek gelegd en met *dran* begoten. Het resterende beetje regenwater wordt met de rum in een kalebas gemengd. Hiermee besprenkelt elke aanwezige vervolgens de grond. Als laatste plengt de *duman* of een andere leider van het ritueel zelf nog wat en plaatst dan de met *dran* bevochtigde (blauwe) doek over de steen. Onder het herhaaldelijk uitspreken van de woorden “blijf binnen” of “*tan na inise!*” wordt de doek vervolgens om de steen heen gebonden. De *wasi gron* wordt soms nog afgesloten met een kleine *tak'mofo* of een laatste groet aan de overledene, waarna de nabestaanden de plaats van het ongeluk verlaten. De ombonden steen wordt door een familielid meegenomen. Er wordt beweerd dat deze steen of de zakdoek nu beschermende (*tapu*) of magische krachten bezitten. Nabestaanden (een weduwe of weduwnaar bijvoorbeeld) kunnen ‘ermee dromen’ en bijvoorbeeld ingelicht worden over eventuele *wisi*-dreigingen.

Pai pasi & affectief individualisme

Met de *wasi gron* wordt de (*yorka* van de) overledene dus weggehaald en de plek des onheils ritueel gereinigd. Tegelijkertijd trachten de uitvoerders van het ritueel te voorkomen dat de (geest van de) overledene überhaupt blijft dwalen en zich blijft binden aan zijn of haar rouwende familieleden. Naast de hierboven beschreven manier zijn er nog andere rituele handelingen en offers om ronddolende geesten te verjagen en de weg vrij te maken voor bijvoorbeeld *yorka* van overledenen die op een bepaalde plek onverwacht en tragisch aan hun einde zijn gekomen. In het begin van mijn veldverblijf verbaasde ik me regelmatig over personen die onder luid gescheld en met veel kabaal middenop straat ‘zomaar’ stenen neerlegden of smeten. Al snel werd me duidelijk met welk doel dit gebeurde. Kwade of dwalende geesten,

⁷ De hiervolgende beschrijving baseer ik op interviewmateriaal en de bevindingen van Brana-Shute & Brana-Shute (1979: 71-73). Zelf heb ik geen *wasi gron* bijgewoond, wel een *pai pasi* die verderop nog ter sprake zal komen.

zoals Irma's *yorka*, kunnen met een steen en wat bezweringen of luid gevloek weggeslagen worden. In andere gevallen brengen nabestaanden een offer om een plek te reinigen of vrij te maken van slechte krachten. *Pai pasi*, 'de weg betalen', zegt men wel, of men zet een *paiman* (letterlijk schuld, *winti*-offer) om de weg schoon te maken.⁸ "Dus dan zetten we ergens op een hoek, ergens waar iets met iemand gebeurd is een *baskita* [mand] om die *pai* [schuld] te betalen", praatte een trouwe informant me bij over dit gebruik.



Afbeelding 24: Een *baskita* maken (Yvon van der Pijl)

Al snel ontwikkelde ik een geoefend oog en zag ik op steeds meer straathoeken, langs wegen of aan waterkanten mandjes staan of een kleine verzameling voedsel en dranken. "Aangere-den door een auto of gevallen, weet je? Hartaanval gehad of vallende ziekte", somde boven-genoemde informant dan op bij het bespreken van mogelijke beweegredenen van nabestaanden en doodsoorzaak van hun overledene. Met Culvin ging ik mee om een *paiman* te zetten op de plek waar zijn vader jaren geleden het leven had gelaten (wederom een auto-ongeluk). Terwijl hij thuis een serie spullen in een mand plaatste, legde hij me uit dat het niets met "die *yorka*" te maken had. Die was allang weg. Maar toch wilde hij daar zo nu en dan wat zetten, want de plek van het ongeluk (vlakbij Culvins huis) bleef onguur voelen. Het liefst zette hij een *leba paiman*, "want die [een *lebaninti*] maakt de weg voor je schoon".⁹ "Ik zie het als een

⁸ De schrijver Edgar Cairo geeft in zijn roman *Kollektieve schuld* een mooie beschrijving van zo'n *pai pasi*, wat hij onder meer omschrijft als "het afkopen van het recht van passage" (Cairo 1976: 95ff.).

⁹ Culvin plaatste het volgende in de *baskita*: een *tranga fowru eki* (een kippenei van een bepaalde dag), *dri banan'wiri* (drie bananenbladeren), *padi* (ongepelde rijst), *malassi akansa* (ingedikte melasse), *pemba, sarpus* (blauwe,

eerbetoon en een *memoriam* aan m'n *p'pa'*, verklaarde Culvin. Opvallend was dat hij een foto van zijn vader in de *baskita* plaatste, wat niet erg gebruikelijk is en wellicht een aardig voorbeeld vormt van hedendaags, gesyncretiseerd gedenken.

Foto's van overledenen hebben sowieso een opmerkelijke plaats in het proces van breken en binden, waarin veel nabestaanden verkeren na het afscheid in de *kamra* en op *beripe*. Zo verzamelen sommige begrafenisgangers de speciale zangbundels, die ter ere van de dienst en ter nagedachtenis van de overledene gemaakt zijn. Ik werd, eveneens als verwoed verzamelaar, echter wel eens verwittigd. De foto van de overledene kon ik maar beter uit het voorkaftje scheuren of knippen, want met de foto van de overledene bracht je ook zijn of haar *yorka* mee naar huis. Deze ogenschijnlijk kleine of onschuldige waarschuwing is verknoopt met een veel groter verhaal, dat verschillende percepties of verlangens bijeenbrengt en kan laten botsen. Met de privatisering of individualisering van de dood, die zich zo'n twee eeuwen geleden reeds inzette, zien we namelijk ook de wijze van gedenken en gehechtheid veranderen (Ariès 1994 [1974]; 1987 [1977]; Tarlow 1999). Grafchriften, gedenktekens, boekwerkjes en tegenwoordig *websites* ter nagedachtenis van de overledene krijgen een steeds persoonlijker signatuur, waarbij de (steeds realistischere) portretten van overledenen een prominenter plaats krijgen (denk aan fotografie, *cyberspace*). Moderne of laatmoderne veranderingen in omgangsvormen en persoonlijke (liefdes)relaties doen hier nog een schepje bovenop. Het sterven van 'mijn ander' wordt onlosmakelijk verbonden met het hartstochtelijke gedenken van/door het 'intieme ik'. Met Harré (1986), Scheper-Hughes (1993) en Walter (1999) weten we dat gevoelens, net als relaties en identiteiten, sociaal geconstrueerd worden door dagelijkse praktijken en historische ontwikkelingen. Door veranderingen op het gebied van intimiteit en persoonlijke verhoudingen, zoals bijvoorbeeld het informeler en emotioneler worden van liefdesrelaties, zien we derhalve ook de relatie met overledenen en manieren van gedenken veranderen, dat wil zeggen 'affectief individualiseren' (cf. Stone 1977; Campbell 1987; Giddens 1992; Munnichs 1998; Tarlow 1999: 173-175). Dit laatste kan zich echter onhandig verhouden tot bepaalde *kultuur*-opvattingen en (voorgescreven, min of meer normatieve) gebruiken. Het toch al ambivalente moeten breken en willen binden, krijgen in ieder geval een extra dimensie, die me door bovenstaande fotowaarschuwing en de droomverhalen van bijvoorbeeld de jonge Sharon duidelijk werd.

"Ik was intens verdrietig toen m'n *m'ma* overleed... *sari, saaaaaari, sari* [verdrietig, verdriiiiiiiiietig, verdrietig]..." omschreef Sharon haar gevoelens na het overlijden van haar moeder. Ze

rode en witte katoenen stof), rode *switi sopi* (zoete drank) en orgeade (amandelsiroop), *wan annu bakba* (een hand bananen) en *prasara sibi* (palmladeren waarvan een soort bezem gemaakt wordt). Zorgvuldig werden deze zaken in de mand geplaatst, waarbij de bladeren en stukken stof in reepjes gescheurd werden (eveneens een *prati*, zie ook de paragraaf over *prati matra*). De melasse werd voorzichtig over het geheel uitgeschonken en tot slot werd er nog wat *padi* in de mand gestrooid, wat snoepgoed en *wan kopro sensi* gezet. "Als laatste ga je die *pasi* betalen met het geld, *wan kopro sensi* [een koperen cent, gekocht voor een paar honderd Surinaamse guldens (nog geen euro) onder de markt]", verklaarde Culvin.

vertelde dat ze *m'ma* niet kon en wilde vergeten en alles deed om haar overleden moeder bij zich te dragen, letterlijk bij zich te dragen. Sharon deed dit onder meer door overal foto's bij zich te steken: in haar portemonnee, in haar bh, onder haar kussen. Niet lang na de begrafenis kreeg de ongelukkige Sharon last van een terugkerende droom, waarin haar moeder verscheen. Hoewel Sharon aanvankelijk blij was met dit bezoek, begonnen de dromen al snel hinderlijk te worden. De moeder vroeg in haar dromen de foto's weg te halen en geen bloemen meer te zetten op het graf, want ze kon zo niet rusten. "*Mek' mi go rostu*", zou de moeder herhaaldelijk hebben gesmeekt, maar Sharon wilde niet loslaten. Totdat ze op een dag, het was inmiddels enkele weken na de begrafenis, het graf van haar moeder wilde bezoeken, om bloemen te zetten, en verdwaalde op *beripe*. Het was een angstige ervaring. Sharon kon de uitgang niet meer vinden en heeft ruim een uur roepend rondgedoold. Uiteindelijk hebben een paar delvers haar weggeleid. Thuisgekomen heeft ze de foto's weggehaald. Met wat familieleden werd daarop besloten moeders *yorka* nog een laatste keer te eren en plezieren met een *tafra* tijdens de aanstaande *siksimiki*-rouwbijeenkomst. "Zo hebben we die *pasi* moeten maken", besloot Sharon haar verhaal. Haar moeder komt niet meer langs in haar dromen, wat haar nachtrust ten goede komt. Maar het dromen stopte niet voordat "ze me gewassen [hadden]", waarmee Sharon wees op een ander scheidingsritueel, dat na het overlijden, het afscheid en de begrafenis van een familielid kan plaatsvinden: de *prati watra* of *wasi prati*.

Prati watra/wasi prati

De *prati watra* wordt als belangrijk scheidingsritueel beschouwd, maar nabestaanden en bijvoorbeeld *kulturisma* verschillen van mening over de noodzaak van dit rituele kruidenbad.¹⁰ Sharon was waarschijnlijk niet gewassen als ze geen problemen met haar overleden moeder in haar dromen had ondervonden. Als er vóór en dóór de begrafenis goed afscheid is genomen van de overledene vinden velen het bad namelijk overbodig (*cf.* Bot 1998: 110). Alleen wanneer de scheiding tussen de gestorvene en zijn of haar nabestaanden (in het bijzonder familieleden of partner) niet naar tevredenheid heeft plaatsgevonden, een *wasi gron* niet heeft geholpen, wanneer men de aanwezigheid van de (*yorka* van de) overledene op een hinderlijke manier blijft ervaren (bijvoorbeeld in dromen), moeite heeft met de (langzame) hervatting van het alledaagse leven of naast spirituele problemen sociale, psychologische en emotionele labiliteit ondervindt, dan kan een scheiding door rituele wassing uitkomst bieden (zie *e.g.* Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 75-77). Dat is nogal een rits problemen of beweegredenen, het-

¹⁰ *Prati watra* wordt meestal vertaald met 'ritueel kruidenbad' of 'rituele wassing' (zie *e.g.* Bot 1998: 110; Stephen 2002b: 28-29). *Prati*, zo weten we, betekent scheiden. *Watra* heeft de betekenis van water, maar wordt in *kulturisma* termen ook gebruikt voor (rituele, kruiden) wassing of bad. Voor dit ritueel gewassen en gescheiden worden, gebruikt men ook wel de term *wasi prati* (zie *e.g.* ook Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 75-77; Banna & Moy 1991: 63). *Wasi* staat dan voor wassen of baden. De *wasi prati* kan ook nog een iets andere betekenis hebben dan louter het scheiden van de overledene van zijn of haar nabestaanden. Deze tweede betekenis zal ik verderop nog uiteenzetten. Een enkele maal vertaalde men in het veld de *prati watra* ook wel (letterlijk) als scheidingswater, afscheidswater of afscheidsbad.

geen impliceert dat het ‘nemen van het bad’ geen uitzondering vormt. Daarnaast hebben veel (potentiële) nabestaanden en ‘wintiaanhangere’ de opvatting dat een *prati watra* sowieso dient plaats te vinden na de begrafenis van een overleden familielid. Traditie, voorzorg, loyaliteit en cohesie vormen dan de sleutelwoorden in de motivering.

De wassing kan tal van doeleinden hebben. Allereerst beoogt de *prati watra* de relatie tussen de overledene en zijn of haar nabestaanden te verbreken – klassiek Van Gennepiaans zouden we kunnen zeggen. De overledene is nu immers geen mens meer, maar een geest en zijn of haar lichaam zal tot stof vergaan, werd me eens uitgelegd, dus er moet op zijn minst een andere band ontstaan (cf. Stephen 2002b: 28). Met het *prati watra*-ritueel wordt de overledene hierop gewezen en andersom de nabestaanden ook, zoals Sharon of de rouwende hoofdpersoon (Thon) uit de casus van Brana-Shute & Brana-Shute (1979: 76): “Thon had to return himself wholeheartedly to the world of the living”. Duman Elly Purperhart benadrukte in een interview deze functie. Het bad kan volgens haar onder meer dienen om kersverse weduwnaars of weduwes van hun overleden partner te scheiden. In haar uitleg gaf ze aan wat zij, als ritueel deskundige, zoal doet en zegt bij een *prati watra*:

Als die [overleden] man blijft komen dan geef je een bad en ga je scheiden, zoals het hoort met een wit lintje en dan praten... dan praat je, zeg je: luister... bij de dood houdt het leven op, houdt het op tussen jou, is het opgehouden tussen jou en ik... Ik weet dat het hard is, maar het moest een dag gebeuren, het kon ook mij zijn, die heen was gegaan. Berust je d'r mee en weet dat we, dat je een goeie... je ziel een goede plaats moet vinden bij de Heer... Rust zacht nu. Ik ben nou niet echt je vrouw meer... als er een boodschap is, kan ik het door middel van de droom krijgen, maar kom niet dicht meer bij me. Ik scheid nou echt met jou. En dan pleeg je die handeling [volgt zodirect].

Ten tweede nemen nabestaanden het bad om eventuele ‘magische problemen’ te voorkomen. Het is bijvoorbeeld mogelijk dat de overledene een ‘magische ziekte’ had en hieraan overleden is (*wisi*, *fyofyo*, *kunu*, *kir'winti*). In hoofdstuk 1 sprak ik al over deze doodsoorzaken. Door een *wasi prati* kunnen nabestaanden vermijden zelf het slachtoffer te worden en ‘de vloek van de magische ziekte’ proberen te doorbreken. Problemen in de *kulturu*-sfeer kunnen zich ook voordoen wanneer een van de nabestaanden ruzie had met de overledene, bepaalde afspraken niet zijn nagekomen of er sprake is van een (langlopende) familievete (*fyofyo*). De overledene kan in zo'n geval voor *trobi* (blijven) zorgen of wraak nemen, wat met een *prati watra* kan worden voorkomen (zie ook Stephen 2002b: 28). Volgens sommige personen is het bad, ten derde, vooral bedoeld om de ‘eigen geest’, ‘ikke’ of *kra* te sterken en gunstig te stemmen (vergelijkbaar met een *kra watra* of *switi watra*). Degenen die gewassen worden zullen zich op deze wijze tegen mogelijke toekomstig ongeluk en ziekte beschermen (cf. Bot 1998: 110). Als laatste kan nog de emotionele, psychologische of sociale functie van het *prati watra*-ritueel worden genoemd. Het gezamenlijk nemen van het kruidenbad enige tijd na het begraven van een dierbare overledene versterkt de familieband en onderstreept het gemeenschappelijk verlies of verdriet dat men deelt (cf. Stephen 2002b: 28). Duman Ro Faria, die regelmatig *prati watra* begeleidt en uitvoert, benadrukte in een interview vooral deze laatste twee elementen:

Je vindt jezelf weer... En wat is de *united* erin? Is die bij elkaar brengen, is verbandhouding, *reunite together*. Dat zeg ik je, je brengt de familie weer bij elkaar, tot eenheid.

Wel beschouwd, wijst Faria hier op de functie van 'het rouwritueel' in Durkheimiaanse zin, terwijl ook de meer Freudiaanse, persoonlijke existentie niet uit het oog verloren wordt: "je vindt jezelf weer".

Net als bij andere *kulturu*-gerelateerde gebruiken, staan nabestaanden en anderen wat ambivalent tegenover de *prati watra* en het nut ervan. Zo gaf een onderwijzeres, Lina M., eens aan dat haar Creoolse kinderen op school, uit bepaalde buurten als Frimangron weliswaar, regelmatig kwamen met het verhaal dat ze "*prati watra* hadden gewassen":

Juf, we hebben laatst *prati watra* gewassen, want u weet wel, oma was dood... Hier in deze buurt [Frimangron] zeggen ze van: juf, ik kom niet op school hoor, want ik moet *prati watra* gaan wassen...

"Alhoewel niet iedere...", vervolgde de onderwijzeres weifelend haar relaas, "niet iedereen die dat doet... zegt dat... we schamen ons eigenlijk een beetje voor de traditie". Op mijn vraag hoe ze daar zelf in stond, reageerde ze aanvankelijk heel strijdbaar en beslist:

Ik schaam me helemaal niet voor m'n traditie! Die traditie moet worden voortgezet en als het er is om *prati watra* te wassen, dan doe ik dat, hè, dat is die traditie. Maaaaaanaaaa, ik zeg het je toch bij, ik laat, ik laat niemand aan m'n lichaam komen zomaar.

Hierop volgde een klaagzang over haar familie, die blijkbaar toch meer heil ziet in de rituele wassingen, dan de onderwijzeres zelf. "Een zus van m'n moeder", ging Lina verder:

Die wil om de haverklap gewassen... wil ze ook de hele familie, zusters, broers, kinderen en wie dan ook, die *héle bere* moet gewassen worden. Maar ik?! Ik laat me niet zomaar baden door iemand! Iemand komt niet zomaar aan m'n lijf! Dus ik heb het ook tegen m'n tante gezegd. Ik zeg als het zo goed is, dan had je niet van 1 januari tot 31 december bezig geweest, jaar in jaar uit. Al twintig jaar ben je bezig! Als het goed was, dan was je niet steeds bezig. Dus ik vertik het! Die mensen, die *bonu* maken geld! Dus ik wil het niet.

Lina rekende me voor hoeveel geld het haar familie inmiddels al niet had gekost en besloot het onderwerp door aan te geven dat ze zich liever zelf op haar eigen erf baadde dan dat een of andere louche *duman* aan haar lijf zat en haar hele familie nog belazerde ook. Net als bij een *wasi gron* roept men voor een *prati watra* wel de hulp in van een *duman*, maar ook hier is men weer uiterst voorzichtig in de keuze. Om te voorkomen dat een onbekende *duman* voor veel geld slecht werk levert en het ritueel daarom maar herhaald moet blijven worden, zoals in Lina's familie het geval was (volgens Lina althans), gaat men ook nu weer het liefst op zoek naar een deskundige in het eigen familie- of kennissennetwerk.

Op het erf

Een gewone *prati watra* vindt normaliter op het eigen erf thuis (sterfhuis) plaats. “Dat doe je thuis, waar die [overleden] persoon gewoond heeft. *Baka oso* [achter het huis]. Dan kan iemand je zelf zeggen wat je moet zetten en wat je moet doen”, vertelde *duman* Elly Purperhart me, waarmee ze impliceerde dat de aanwezigheid van een rituele specialist niet noodzakelijk is bij het nemen van het bad. Als maar duidelijk is wat moet gebeuren en waarmee moet worden gewassen, dan kunnen familieleden het zelf doen. Lina prefereert dat overduidelijk en wel vaker zag ik dat familieleden de benodigdheden, zoals bepaalde (door *duman* aangeleverde of aangeraden) *w'wiri*, mee naar huis namen om zich daar zelf te wassen. Voor de familieband en de louterende werking als gemeenschappelijk ritueel, is het echter wenselijk dat familieleden zich samen wassen. Voor sommige families is het zó belangrijk dat ook eventuele familieleden uit het buitenland, die voor een begrafenis zijn overgekomen, moeten blijven tot en met de *prati watra* (of nog langer): “om het hier helemaal af te maken”.¹¹ Meestal vindt het rituele kruidenbad plaats vóór de *aitidei* (zie ook Bot 2002: 110; Stephen 2002b: 28), of anders in ieder geval vóór de laatste rouwbijeenkomst, de *siksiviki*, nogmaals Elly Purperhart:

[*Prati watra*] is wanneer die persoon acht dagen of zeven dagen is begraven [...] Dat gebeurt na zeven, acht dagen óf zes weken [...] Waarom in elk geval voor zes weken? Omdat dan... men zegt dat die persoon nog op aarde rondloopt, dat zeggen ze. Net als Jezus, Jezus was na zes weken opgevaren, dus neemt men ook aan dat je na zes weken, tijdens zes weken opvaart... Dus dat is de reden wanneer, dat men zegt dat je voor zes weken moet baden.

Het *prati watra*-ritueel begint met het samenstellen van het ‘kruidenbad’ door een (bevriende) *duman*, een deskundige kennis of ervaren familielid. Net als bij andere *wasi* staan de ingrediënten en *w'wiri* (kruiden, planten) die gebruikt moeten worden min of meer vast, hoewel de samenstelling per regio en naar inzicht van de specialist in kwestie wat kan verschillen (cf. Stephen 2002b: 28-29). Het kruidige scheidingswater wordt in een grote kalebas of een speciale *prapi* (aarden kom) gemaakt. Sommige mensen zijn van mening dat de gebruikte *w'wiri* eerst door een *duman* of *dresiman* ‘bezworen’ moeten worden, omdat ze anders hun ‘magische werking’ zouden missen (cf. Bot 1998: 110).¹² Als het bad gereed is, verzamelen alle familieleden

¹¹ Sowieso prefereren gemigreerde Afrikaans-Surinamers vaak Suriname als ‘land van de voorouders’ voor bepaalde rituele wassingen en *wintiprei*. Specifieke plaatsen spelen daarin een belangrijke rol: *pranasi* (plantage of dorp, daar waar de voorouders en *bere* vandaan komen), *dyari* (het erf, bijvoorbeeld van het stervhuis), *boiti* (het buitenverblijf van een *duman*, platteland) of *busi* (idem, ‘daar waar de *winti* zijn). Een groot verschil met bijvoorbeeld Nederland is dat daar de meeste rituele activiteiten binnenshuis (of eventueel in een tuin of op een balkon) moeten plaatsvinden. In Suriname vinden de meeste ceremonies en praktijken buiten plaats.

¹² Er kan een onderscheid gemaakt worden in verschillende soorten ‘rituele specialisten’. *Duman* of *bonuman* is dan de algemene benaming. Deze personen beheersen meestal alle specialismen. Sommige ‘genezers’ zijn vooral gespecialiseerd in een bepaald aspect. Zo is er de *dresiman* die vooral kennis heeft van speciale geneeskrachtige, ‘magische’ kruiden en medicijnen (*dresi*), vandaar de vertaling ‘medicijnman’ of ‘kruidendokter’. De *obiaman* geneest en beschermt. Hij of zij kan mensen bijzonder krachtige amuletten (*tapu*) en bezweringsmiddelen (*obia*) bezorgen. Er wordt wel gezegd dat hij of zij aan ‘witte magie’ doet. *Obiaman* werken met en door (in trance) hele machtige, sterke *winti*, bijvoorbeeld bepaalde *Kromanti winti*. Deze *duman* worden enorme gaven toegeschreven, maar daarvoor moeten zij wel strenge taboes in acht nemen (zie ook hoofdstuk 3) Daarnaast is er de *lukuman* (de ‘ziener’ of ‘waarzegger’). Deze persoon stelt vooral diagnoses en kan ‘zien’ waar, hoe en waarom bepaalde problemen in de *kulturu*-sfeer (met *winti*, *yorka* of *kabru*) zich voordoen. Hij of zij kan na de diagnose verder begeleiden, maar geneest meestal niet met behulp van ‘magische kruiden’ of iets dergelijks. Tot slot is er nog de *sabiman*,

en eventuele andere directe nabestaanden van de overledene zich om de *prati*. Ze hebben zich alleen gehuld in een *pangi* of omslagdoek, of soms alleen maar de geslachtsdelen (en eventueel het hoofd) bedekt (met een wit katoenen stof). De samensteller van het kruidenbad giet vervolgens met een kalebas het scheidingswater over de hoofden en lichamen van de aanwezigen, terwijl lappen stof langs het lichaam van de nabestaanden worden gescheurd en tot de overledene gesproken wordt (*taki mofo*), bijvoorbeeld: “*Te yu dede, yu dede, go na beripe*” (“Als je dood bent, ben je dood, ga naar de begraafplaats”), “*Go rostu nounow*” (“Ga rusten nu, onmiddellijk”). Net als bij de *prati* in het lijkenhuis (door de *dinari*) maakt men gebruik van bepaalde ‘spreuken’, die de scheiding tussen de overledene en de nabestaanden moeten benadrukken (cf. Stephen 2002b: 29). De lappen stof, in de kleuren wit en zwart of van wit, blauw en rood katoen (de *sarpus*), worden vanaf het hoofd langs het lichaam naar beneden tot de voeten verscheurd. Tijdens dit baden en scheuren noemen de begeleider van het ritueel of de familieleden de naam (of dagnaam) van de overledene om kenbaar te maken dat *tide* (vandaag) een scheiding moet plaatsvinden. Men zegt ook wel dat door de *wasi prati* goed en kwaad van elkaar gescheiden en het kwade ‘weggewassen’ worden (cf. Bot 1998: 110; Stephen 2002b: 29).

Laten we eens kijken hoe *duman* Faria te werk gaat. Hij begint met een zwarte doek, scheurt deze langs het lichaam en zegt:

Ala sani den na dungru musu kon na krin, efu yu ben abi mi na ati, efu yu ben du geheimzinnig, efu yu ben fruku mi, mi no ben sabi ma mi ben lafu nanga yu, dan ala sani ben de na dungru, ala mofo taki di mi no ben man si, wi e prati tide, taki tide wi e puru a mofo dati door darkness, zwart... te scheuren...

[Alle zaken die donker zijn, moeten rein worden, als je me pijn hebt gedaan, boos hebt gemaakt, geheimzinnig hebt gedaan, me hebt vervloekt, ik wist het niet, maar ik heb gelachen met je, dan alle zaken werden donker, al het gepraat dat ik niet gezien kon hebben, we scheiden vandaag, vandaag nemen we alles weg door donkerheid, zwart... te scheuren...]

Dan wordt de doek gescheurd – “prip, prip, prip” – en “komt het op rood”. “Rood” vervolgt Faria:

[B]egon bij energie, bloed, liefde, kracht, leven... Kande mi ben du yu wan sani, kande ben fruku taki oto ben musu naki, ma tide, baya, no mi ben gi libi, yu libi baka nanga prisiri, yu musu abi voeding baka... dat verstoord was...

[Misschien heb ik je wat gedaan, misschien vervloekte ik je, dat je moest aangereden worden door een auto, maar vandaag, ach, ik gaf geen leven, je leefde met plezier, je moet die voeding terug hebben... dat verstoord was...]

een persoon met veel kennis over winti en *kulturu*. Deze persoon diagnosticeert en geneest niet, maar wordt vanwege zijn deskundigheid wel vaak geraadpleegd en hij of zij kan bepaalde ceremonies ook leiden. Sommigen zijn actief als muzikant, zoals P’pa Monti, die met zijn groep Monti Kryoro *wintiprei* muzikaal begeleidt. De genoemde *duman* kunnen mannen of vrouwen zijn (*man* = mens). Het is duidelijk geworden dat ik de term *duman* prefereer boven het eveneens veelgebruikte *bonuman*. De laatste kent namelijk veel negatieve associaties met *wisi* (‘zwarte magie’), hekserij en allerlei malafide praktijken, terwijl *duman* (ook wel vertaald als ‘doener’ en *wintiman*) een wat neutralere connotatie heeft.

Op symbolische wijze, vertelt Faria me, wordt er energie gegeven, en wordt de rode doek gescheurd. Bij elke scheuring worden de nabestaanden met het scheidingswater uit de *prapi* overgoten. Faria vervolgt het ritueel met een witte doek:

Reinheid, *purity*, wit... Die is *pure*... Un abi wan sani ete ini na ati? No. no mi no abi neks moro nanga yu, efu yu no abi noti moro nanga mi, dan meki yu srefi lobi, dat un kon moro fara...

[Reinheid, *purity*, wit... Die is *pure*... Hebben we nog iets op het hart? Nee, nee ik heb niks meer met jou, als jij niets meer met mij hebt, dan laat van jezelf houden, daarmee komen we verder...]

De witte doek wordt gescheurd en wederom worden de aanwezigen overgoten met het kruidenwater. Voor Faria kan het ritueel nu beëindigd zijn. Soms scheurt hij nog een andere lap stof, bijvoorbeeld een *mamy*-lap om de familieleden te verbinden: “omdat wij verschillen, maar toch weer *uniten* [verenigen]...”.¹³ De gewassen nabestaanden drogen zich niet af, maar laten zich door de buitenlucht opdrogen.

De *prati watra* die *duman* Ro Faria hier heeft uitgevoerd lijkt erg op de rituele *wasi prati* zoals ik die op de *boiti* van *duman* Theo Shields heb meegemaakt (en verscheidene andere *duman* en *sabiman* over geïnterviewd heb). Bij die rituele wassingen stond het ‘sterken van de *kra*’, het scheiden van goed en kwaad en het scheiden van *winti* wat centraler. Ik kom hier zodirect nog op terug. De thuiswassingen, althans zoals ik ze waargenomen heb en zoals nabestaanden me beschreven hebben, hebben alle ongeveer het patroon en doel zoals hierboven beschreven. Er kunnen na verloop van tijd nog extra *wasi* plaatsvinden. Soms is de scheiding namelijk nog steeds niet perfect en blijven mensen last houden van de (*yorka* van de) overledene. Andere keren doet men nog iets uit eerbetoon voor de overledene of ter versterking van de eigen *kra* (een *kra wasi*, *kra tafra* of *sreka*). Wanneer bepaalde nabestaanden, zoals de partner van de overledene, of de (*yorka* van de) overledene erg veel moeite hebben met de scheiding, wordt de *prati watra* wat ‘zwaarder’ aangezet. Brana-Shute & Brana-Shute (1979: 76-77) geven hiervan een beschrijving.

De basis voor deze *wasi prati* is hetzelfde: er wordt een *w'wiri watra* (kruidenwater) gemaakt en de persoon in kwestie wordt (met enig ceremonieel) het erf opgeleid. In de beschrijving van de Brana-Shute's is het 's avonds laat en dus donker. De *prati watra* die ik heb waargenomen, vonden overdag plaats. Onder een grote boom op het erf, het liefst een *kankantri* als deze er is, wordt door de *duman* een kniediep gat gegraven. De nabestaande, die vrijelijk van een fles rum heeft kunnen drinken, heeft slechts zijn schaamdelen en hoofd bedekt met een witte doek.¹⁴ Hij wordt in het gat gezet en met het kruidenwater gewassen. Om het gat zijn vier

¹³ Een *mamy*-lap is een soort lapjesdeken, een quilt, die vaak is gemaakt van rode, witte, blauw *sarpusu*-stof en *Yampaneisi* oftewel Javaanse batikstof.

¹⁴ Brana-Shute & Brana-Shute (1979: 76) schrijven overigens dat de nabestaande in kwestie zich een week lang vóór de *wasi prati* zich van zout, tabak en alcohol heeft moeten onthouden. Ik ben van deze eis wel op de hoog-

brandende, zwarte kaarsen geplaatst (waar ook *duman* Faria graag gebruik van maakt). De *duman* die de *wasi* leidt neemt enkele monden vol rum en spuugt deze uit over het lichaam van de nabestaande. Bij elke uitblazing van een slok rum wordt de overledene opgedragen te vertrekken. Vervolgens snijdt de *duman* de nek en maag van een levende haan open en laat het warme bloed en de ingewanden over het hoofd van de ‘patiënt’ in de kuil stromen. Daarop ontsteekt de *duman* het kruit uit vier kogelhuizen van een geweer. In de hieropvolgende licht- en geluidexplosie trekt de *duman* de nabestaande uit de kuil en leidt hem – met de waarschuwing niet om te kijken – voordat de rook is opgetrokken naar het huis. Dit betekent het einde van de *wasi prati*, waarmee de scheiding tussen de overledene en, in dit geval, haar partner moet zijn voltrokken, opdat deze laatste terug kan keren naar de alledaagse routine en de overledene in kwestie voorgoed naar *dedekondre* vertrekt.

In het bos

Een *wasi prati* zoals deze, heb ik zelf nooit in de stad op een erf meegemaakt. In interviews vertelde men er wel over, maar in de meeste gevallen houdt een *prati watra* niet meer in dan het gezamenlijk wassen met kruidenwater, het scheuren van lappen stof en daarmee het scheiden van de overledene van zijn of haar nabestaanden, hetgeen extra kracht wordt bijgezet door een gebiedende *taki mofo* of streng uitgesproken spreuken. Stephen (2002: 29) beschrijft nog een aanvullend scheidingsritueel, waarbij ná de *wasi* een kalebas met een ‘houwer’ (kapmes, machete) doormidden wordt gehakt. Hierna dient de familie op te stappen, eveneens met de instructie niet achterom te kijken. Dit soort extra (symbolische) scheidingen, zijn mij ook bekend. Een *wasi prati* echter waarbij een kip of haan wordt gebruikt, kruit tot ontploffing wordt gebracht en wat al dies meer zij, vindt volgens mijn bevindingen vaker plaats ‘op *boiti*’, ‘in het bos’. Het betreft dan een soort scheidingsritueel-plus of zoals *duman* Elly Purperhart het zei: “*wasi prati ini busi*, dat is met *winti*?” (“een scheidingsbad in het bos, dat is met *winti*”).

Een *wasi prati* op het buitenverblijf van een *duman*, ‘in het bos’, is een wat uitgebreider ritueel (en vindt vaak op een later moment plaats). Naast het scheiden van goed en kwaad en eventuele andere aspecten, die hierboven beschreven zijn, wordt er op zoek gegaan naar de *winti* van de overledene. *Duman* Elly Purperhart legde het als volgt uit:

Misschien heb je een *Aisa* of *Apuku* in die *bere* [familie], maar die zijn niet zomaar. Ze waren van je grootmoeder. Je grootmoeder heette Elvie, ze waren van Elvie. Dus Elvie is overleden en Elvie loopt nog met ze. Dus dan moet je Elvie gaan scheiden van ze. En tijdens het scheiden, als die Elvie wil dan komt ze je vertellen wat ze allemaal had voor die *Aisa* [...] dus *yu trowe a watra* [je wast, gooit/plenget het water] en dan zing je: *Sabana weri weti e kon...*

te, maar alleen als mensen speciaal ‘op buiten gaan’ (naar een *boiti*-praktijk van een *duman*) voor speciale behandelingen.

Deze *wasi prati* dient, lieten ook andere *duman* me weten, om de familie te reinigen én om bepaalde kennis of krachten (*konfo*), eventuele familiegeheimen en de *winti* van de overledene(n) over te nemen. Dat wordt ook *prati* (scheiden) genoemd. De *winti* van de overledene worden dan van hem of haar gescheiden of vrijgemaakt, zodat ze weer voor de *bere* (familie) kunnen werken, zonder beïnvloed te worden door de *yorka* van de overledene in kwestie (zie ook Banna & Moy 1991: 60, 63). Tijdens de rituele wassing op *boiti* worden speciale *yorka*-liederen gezongen om de *yorka* op te roepen en uit te nodigen plezier te maken, zoals het door Purperhart genoemde ‘*Sabana weri weti?*’:

Sabana weri weti e kon,
dede du mi. (2x)

[De weide draagt wit en komt,
de dood deed mij dat aan. (2x)]

De versregels vormen een beeldspraak voor ‘de geesten die in het wit aankomen’. De doden worden immers in het wit gekleed voor de begrafenis, en *yorka* worden vaak waargenomen als een witte, nevelachtige schaduw (Wooding 1979: 285-286 in De Bruin 1999: 145).¹⁵ Het kan gebeuren dat de *yorka* van een overledene verschijnt (en bezit neemt van een aanwezig familielid) en dan vertelt: “Ik, toen ik in leven was, had ik een *Apuku* en ik werkte zo en zo...”. Op deze manier geeft de overledene aan wat er gedaan moet worden voor die *Apuku*, legde *duman* Purperhart met uit. Vaak zoekt men niet alleen de *yorka* van een recent overledene en zijn of haar *winti*, maar worden ook de geesten van overleden voorouders, de *kabra*, aangeroepen. Ook hier zijn speciale liederen voor, bijvoorbeeld:

Kari mi afo gi mi, pe mi afo de (2x)
Mi afo na wan biyari suma, sabi sani te.

[Roep mijn oudje voor me, waar is zij (2x)
Mijn oudje is een oude bejaarde, zij weet veel.]

Of:

Kari mi afo kon gi mi (2x)
Fu kon leri mi maniri.

[Roep mijn oudje om voor me komen (2x)
Opdat zij mij fatsoen leert.]

¹⁵ *Sabana* heeft overigens ook de betekenis van begraafplaats. De Bruin (1999: 145) oppert dat deze betekenis ontstaan is in de Creoolse dorpsamenlevingen van het Paragebied. Het gebied bestaat grotendeels uit savannegronden (*sabana*). De begraafplaatsen die op deze gronden lagen, werden volgens De Bruin mogelijkwijs *sabana* genoemd. De term wordt nu, ook in de stad, regelmatig gebruikt voor begraafplaats, zoals in de uitdrukking *te dede go na sabana, no bari tye poti!* (wanneer de dood/de dode naar savanne/begraafplaats gaat, roep niet wat zielig/och arme – je kende de dode niet/je weet niet wat de dood in petto heeft).

Met deze liederen worden de voorouders aangeropen hulp te bieden en kennis door te geven.¹⁶ Wanneer een *yorka* of *kabra* verschijnt, doet deze dit door iemand (meestal een familielid) in bezit te nemen. De *duman* zal dan proberen wat vragen te stellen. Op deze wijze kunnen bepaalde ‘magische’ wetenswaardigheden of familiegeheimen worden doorgegeven. Ook kan de bron van onheil, ziekte of dood binnen de familie zich door de verschijning van een *yorka* of *kabra* openbaren. De voorouders kunnen eveneens hun onvrede uiten (over de wijze waarop ze door de familie behandeld worden) en commentaar leveren op het gedrag van familieleden, die bijvoorbeeld in onmin met elkaar leven (cf. De Bruin 1999: 146). Dit soort *prati* hebben echter tijd nodig (zie ook Banna & Moy 1991: 60), zeker wanneer de familie veel problemen kent en bijvoorbeeld met *kulturu*-gerelateerde sterfgevallen wordt geconfronteerd. Een uitgebreide *wasi prati* vindt daarom vaak pas plaats, als deze al plaatsvindt, helemaal aan het eind van de rouwperiode tezamen met bijvoorbeeld een *yorkaprei*. Tot die tijd is men bezig met het vertrek van de (*yorka* van de) overledene en het afbouwen van de rouwperiode. Hierbij proberen rouwenden elkaar en de (geest van de) overledene zoveel mogelijk te behagen. Dit gebeurt, in de nu volgende fase van het rituele proces, met de viering van de *aitidei*.

Aitidei

Over de *aitidei*, letterlijk achtste dag, is in de voorgaande hoofdstukken al veel gezegd en geschreven. Formeel, dat wil zeggen volgens de voorgeschreven *kulturu*-regels (*mourning*), vindt deze rouwbijeenkomst acht dagen na de begrafenis plaats. De bijeenkomst heeft hetzelfde open karakter als de eerder beschreven *dede oso* of *brokodei* aan de vooravond van begraven en stuit derhalve ook op dezelfde bezwaren: niet elke familie heeft trek in een erf vol met etende, drinkende, luidruchtige en soms ongewenste gasten, de verfoeide *dede oso alata*. Sommige nabestaanden uit mijn onderzoek gaven aan na de begrafenis van hun dierbare overledene in alle rust en de beslotenheid van louter een kleine familiekring te willen rouwen. Ze wilden ruimte hebben voor hun eigen verdriet (*grief*) en vonden dat het verder wel klaar was. Toen ik bijvoorbeeld de katholieke *frow* Sleur vroeg of ze na de begrafenis van haar overleden man nog een *aitidei* of *siksiviki* had gedaan, antwoordde ze:

Mi no du neks... mi beigi, mi go kerki, neks... [Ik heb niks gedaan... ik bad, ging naar de kerk, niks...] Pater heeft na een tijdje nog een rouwdienst gehad... een mis voor meneer Sleur en toen ben ik gegaan... verder geen connectie meer, klaar.

¹⁶ Er zijn varianten op deze liederen en ze kennen meer versregels. *Sabiman* Louis Blaaspijp heeft veel van dit soort liederen opgetekend (zie e.g. Blaaspijp 1983). De Bruin (1999) geeft een uitgebreide beschrijving en interpretatie van deze en andere liederen in relatie tot het werk van *duman*. Zelf heb ik de liederen in interviews en op *boiti* zelf kunnen horen.

Ro Faria heeft, nadat zijn vrouw begraven was, acht dagen later wel zijn kinderen bij elkaar geroepen. Maar niet zozeer om een groots ‘rouwfeest’ te houden, maar om als gezin samen te zijn:

Ik heb geen *aitidei* gehouden, omdat ik voor mezelf eigenlijk niet al die mensen wil. Mensen moeten niet komen en dan willen ze overal bestellen en m'n kinderen die hebben veel meegemaakt, hebben het juist even vergeten en dan kom je weer met *yu m'ma ben de so, yu m'ma ben de wan bun from...* [je moeder was zo, je moeder was zo'n goede vrouw] dan blijft het maar hangen, daar is het voor mij voorbij... Die *aitidei* vieren we gewoon, we maken kaarsen aan [...] voor ons is het binnenshuis [...] Geen *aitidei*, we hebben gewoon een kaars aangestoken, een glas water, maar die mensen, ik vind het martelen, die mensen komen, ze drinken, ze praten nonsens en soms maken ze je kwaad, want zes uur 's morgens zitten ze nog...

Nabestaanden die wel kiezen voor een echte *aitidei*, houden zich lang niet meer zo strikt aan de acht dagen die tussen begraven en deze rouwbijeenkomst zouden moeten zitten, dat wil zeggen het aantal dagen dat de (geest van de) overledene nodig heeft om het aardse bestaan te verlaten. Juist omdat de begrafenis vaak lang op zich laat wachten, in tegenstelling tot vroegere tijden zonder koelkast en massa's familieleden in het buitenland, wordt de *aitidei* naar voren geschoven. “Vroeger was er een heel duidelijk scheiding tussen overlijden en begraven enerzijds en die *aitidei* anderzijds”, merkte een informant daarover eens op. “Nu is die tijd tussen dood en begraven lang, maar die *beri* en *aitidei* liggen vaak heel dicht bij elkaar”. Steeds meer nabestaanden nemen of hebben simpelweg de tijd niet meer om zich aan de formele rouwperiode en regels te houden. Zeker familieleden die speciaal voor een begrafenis uit het buitenland naar Suriname komen, hebben daar volgens Kensmil ook geen zin meer in, dus:

Dan doen ze meestal een naar voren opgeschoven *aitidei*... want de mensen die hier gekomen zijn, die willen daarna ook iets anders gaan doen in het land, die... als ze er toch zijn, willen ze niet alleen vier weken naar Suriname komen, kosten maken om alleen maar... in huis te zitten om rouw te verwerken. Dus die willen bijvoorbeeld na een week uit de zware rouw zijn. Begrafenis en snel daarop die *aitidei*... en ze gaan dan, ik wil niet zeggen dat ze feestjes geven thuis, maar die gaan dan uit, die gaan misschien naar de discotheek, naar feestjes, andere districten of ze gaan op plantage een *wasi* hebben ofzo...

De *seibidei*, een zevende dag-bijeenkomst, waarin de familie zich in een meer besloten samenzijn vooral richtte op spirituele separatie en het zetten van een *kabratajra* (zie Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 73-74), is bovendien zo goed als gesneuveld. Dit ritueel valt nu min of meer samen met de *aitidei*, die in vroegere tijden vooral een open sociaal karakter had: “the most therapeutic communally” (Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 74-75). Besloten religieus-spirituele en open therapeutisch-sociale praktijken vallen tegenwoordig vaak samen in de *aitidei*-bijeenkomst – als deze gevierd wordt.

Een kerkelijk alternatief...

Het is moeilijk aan te geven hoe frequent en grootscheeps deze *dede oso* nog plaatsvinden. Als we afgaan op de informatie uit de familieberichten op de radiozenders, kunnen we stellen dat de *dede oso* aan de vooravond van begraven zich het vaakst voltrekt, daarna volgt de *aitidei*, het

minst vaak wordt de nog nader te bespreken *siksiviki* gehouden. Nabestaanden lijken het althans minder nodig te vinden deze tweede en derde rouwbijeenkomst publiek te maken (met een beetje rekenwerk en navragen komen geïnteresseerden er toch wel achter). Wellicht heeft de kerk hier ook aan bijgedragen, want deze had (en heeft) ook met het *aitidei*- en *siksiviki*-ritueel weinig op. In Van Raalte (1973: 172) kunnen we lezen hoezeer de broedergemeente zich (tevergeefs) tegen de *aitidei* verzet heeft:¹⁷

Na een vruchteloze strijd tegen de gewoonte van de creolen om acht dagen na iemands dood een samenkomst voor de geest van de overledene te houden besloot de zending deze om te zetten in een kerkelijke herdenkingsplechtigheid: ‘So werden heidnische Sitten in christliche umgewandelt’.

De al eerder opgevoerde ex-broedergemeente preses Zamuel is ook van mening dat dit soort *kulturu*-gebruiken omtrent rouwen en gedenken niet passen in een christelijke houding ten aanzien van dood, begraven en rouw:

Op het moment dat je... *aitidei* hebt en *siksiviki* houdt... en duidelijk ook de rouwperiode in acht neemt, dan ben je op een ander spoor dan iemand die zegt van nou de overledene, die hebben we begraven, zingen we nog in de kerk en verder zijn we klaar... Dat, dat zijn gewoon twee volkomen verschillende werelden waarin mensen leven. En beiden vind je in de ebg...

Aangezien afschaffen onmogelijk bleek, heeft *anitri* geprobeerd een alternatief voor de *aitidei*-bijeenkomst te bieden in de vorm van een herdenkingsdienst in de kerk. “De bedoeling was”, volgens Zamuel, “dat de *aitidei* zou worden vervangen door het zingen in de kerk”. Maar erg succesvol lijkt deze poging niet geweest, concludeert de voormalige preses:

Men heeft geprobeerd het te vervangen en wat je ziet is dat de mensen, nadat ze van de kerk komen, toch een *aitidei* gaan houden thuis of soms zelfs dat die *aitidei* op een andere dag valt dan het zingen in de kerk.

“Vanuit de kerk is er wel wat bezwaar tegen”, gaf Zamuel daarbij toe. Voor veel nabestaanden is het evenwel een vrij voor de hand liggende manier om de twee werelden te bedienen. Net als we bijvoorbeeld zagen bij de ‘baarkwestie’ (zie hoofdstuk 4), bleek het voor de kerk bijzonder moeilijk, soms zelfs schier onmogelijk, om bepaalde ‘heidense gewoonten’ uit te roeien of vervangen. Van Raalte (1973: 171) merkt treffend op wat het resultaat was van dit soort kersteningpogingen:

Dikwijls was de breuk met de oude religie slechts uiterlijk of partieel, zodat er een zekere coëxistentie ontstond tussen een christelijke en een heidense werkelijkheidsdefinitie, waarvan naar behoefte beurtelings of tegelijkertijd gebruik werd gemaakt.

En dat is precies wat in huidige Paramaribo nog steeds vaak gebeurt. De *aitidei*-bijeenkomsten, die ik heb bijgewoond of waarover me verteld is, werden bijna zonder uitzondering voorafgegaan door een rouwdienst in de kerk. “De zegenbede van boven en *prisiri* voor die *yorka’s*”, liet een notoire *dede oso*-ganger zich eens ontvallen over deze ‘kwestie’.

¹⁷ Het betreft hier een mededeling uit 1910 in *Missionsberichte aus der Brüdergemeine*.

Daarbij gaf hij aan dat *neks* zo louterend was als een goede *aitidei*, waaraan “*èkte Krioroman*” (“echte Creolen”) toch trouw zouden moeten zijn. Deze opmerking en de hieruit volgende verplichtingen of verbintenissen vormen precies “de sociaal-culturele macht van het heidentom”, waarover Van Raalte (1973: 171) in zijn studie sprak.

Sommige nabestaanden bekritiseerden de kerk overigens ook op een gebrek aan betrokkenheid. “De kerk doet nog maar een keer in de maand *singineti* [zangavond, rouwdienst] voor die *dedesma* [dode mensen]”, liet *frow* Stella teleurgesteld weten:

Vroeger had je elke zaterdagavond rouwdienst, nu nog maar een keer in een maand, verder is er geen aandacht voor de familie. Ik vind dat niet leuk, ik vind het leuk op een zaterdagavond.

Ook binnen de katholieke kerk, die eveneens een alternatief voor of vervanging van de *aitidei* kent, is een beetje de klad gekomen in de frequentie van de requiemmis of -dienst zoals de katholieke herdenkingsbijeenkomst wel genoemd wordt. “Bij de katholieken was het de gewoonte de requiemdienst altijd binnen acht dagen te houden”, vertelde Henk me. Met deze dienst was “dan eigenlijk die rouwperiode afgesloten”. Tegenwoordig wordt deze acht dagenperiode niet meer gehanteerd. Integendeel, “niet zo vaststaand hoor... ik gooi ze gewoon maar allemaal op ene hoop, dan één keer in de maand is het een kerkdienst”, liet een priester me hierover weten. Volgens deze geestelijke komen de nabestaanden wel (plichtsgetrouw) voor de rouwdienst naar de kerk, maar heeft het verder weinig om het lijf:

Je hebt een rouwdienst, één keer in de maand, dat ze daar wel twee of drie keer komen... Ja, en hele fanatiekingen tegen een jaar ofzo... Jaargetijde doen ze soms ook nog wel... doen ze soms ook, maar niet veel hoor [...] Het is hier... toch niet zo collectief in de kerk, ze zitten eerder daar thuis op het erf..

Dus verkeren we in de wonderlijke situatie dat de kerk, althans bepaalde individuen binnen het instituut of de geloofsgemeenschap, moeite heeft met de samenkomst voor de geest van de overledene tijdens een *aitidei*, maar tegelijkertijd geen aantrekkelijk alternatief kan of (inmiddels) wil bieden. Nabestaanden vertonen eenzelfde ambivalente houding. Enerzijds is er kritiek op ‘de kerk van één keer in de week’, in dit geval ‘één keer in de maand’. Anderzijds tonen nabestaanden ook weinig interesse in de aangeboden kerkelijke rouw- en herdenkingsdiensten. Er lijkt vooral sprake van een plichtmatige of coëxistente attitude, waarbij gelijktijdig of beurtelings gegrepen wordt naar kruis en kalebas (cf. Van Raalte 1973: 171-172). ‘De kerk’ staat uiteraard niet helemaal alleen in zijn (voormalige) kerstenings- en detraditionaliseringspogingen (zie *frow* Sleur en Ro Faria bijvoorbeeld), maar toch moet ik concluderen dat een *aitidei* voor heel wat nabestaanden (niet in de laatste plaats de *roots*-zoekers), om verschillende redenen, een completere rouw- c.q. herdenkingsbijeenkomst vormt.

*Na hemel wi miti agen! Dan wi sa de breiti, breiti, breiti!*¹⁸

¹⁸ In de hemel ontmoeten we elkaar weer! Dan zullen we vrolijk, vrolijk, vrolijk zijn! Uit de *dede oso-singi* ‘*Dya pina e trobi w?*’.

Net als andere Afrikaans-Surinaamse doods- en rouwceremonies kan de *aitidei* uiteenlopende doeleinden hebben. Het wat populaire ‘voor ieder wat wils’ is daarom aardig van toepassing op deze bijeenkomst. Het samenzijn richt zich spiritueel gezien op het zielenheil, het welbevinden en de scheiding van de (geest van de) overledene, terwijl het zich therapeutisch, emotioneel en sociaal gesproken concentreert op de ondersteuning, het welzijn en vermaak van de nabestaanden. We zien hier met andere woorden het doods- en rouwritueel duidelijk samen vallen (zie ook Hoogbergen 1998). Veelal worden de volgende drie functies van de *aitidei* nadrukkelijk genoemd (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 73-75; Banna & Moy 1991: 58-60; Bot 1998: 108-110; Stephen 2002b: 24-25): het zorgdragen voor de zielenrust van de overledene (deze zal nu vertrekken naar het hiernamaals/dodenrijk)¹⁹; het aangeven van het einde van de (eerste) rouwperiode; en het ondersteunen van de rouwende familieleden, en herstellen of verstevigen van de cohesie. Net als bij de *dede oso* voorafgaand aan de begrafenis of, vaker nog, nú pas wordt een *kabratafra* (offermaaltijd) gezet voor de (geest van de) overledene en eventueel meegekomen voorouders. Volgens wintioptvattingen is de *yorka* van de overledene op de avond van de *aitidei* aanwezig en moet deze de gelegenheid krijgen lekker te eten. Een en ander vereist zorgvuldige voorbereiding. Op de dag van de *aitidei* zijn familieleden wederom druk bezig in en om het sterfhuis, in het bijzonder de keuken. Niet alleen dient de rouwvisite weer voorzien te worden van spijzen en dranken, ook moeten traditionele maaltijden voor en lievelingsgerechten van de overledene worden klaargemaakt.

De *aitidei* kan extra beladen zijn, omdat (volgens bepaalde *kulturusma*) de geest van de overledene niet alleen aanwezig zal zijn, maar ook bezit kan nemen van een der naaste bloedverwanten. Deze zullen gedurende de avond nauwlettend in de gaten gehouden worden, want bij deze gelegenheid ‘in trance raken’ betekent veelal een ongewenste en angstaanjagende ervaring. Wanneer het gebeurt, vertoont het in bezit genomen familielid het gedrag van de overledene. Zij of hij praat met een nasale stem, imiteert bewegingen en geeft boodschappen van de overledene door aan de familie. Meestal betekent het dat de overledene niet tevreden is, bijvoorbeeld omdat het afscheid niet goed verlopen is, haar of zijn *yorka* kan dan ernstig vertoornd zijn. Voor nabestaanden is het daarom van groot belang om de *aitidei* goed voor te bereiden en volgens de *kulturu*-voorschriften te handelen, opdat de overledene in ieder geval de rust en eer krijgt die hij of zij verdient (zie ook Bot 1998: 110; Stephen 2002b: 25-26). Ook wanneer het geloof in de *yorka* niet zo sterk of afwezig is, nemen rouwende familieleden de ‘voorgeschreven regels’ omtrent deze rouwceremonie veelal in acht – al was het maar uit res-

¹⁹ Waarschijnlijk hangt hier ook de uitdrukking ‘*baka mi aitide?*’, te vertalen als ‘over mijn lijk’, mee samen. De voormalig broedergemeente preses Zamuel had overigens nog een opmerkelijke observatie wat de acht dagenperiode betreft. Pasgeboren kinderen worden de eerste acht dagen na geboorte nog binnenshuis gehouden. Na deze periode wordt het aan de wereld (gemeenschap) voorgesteld. “Dan pas heeft het eigenlijk een eigen geest, een eigen persoonlijkheid”, volgens Zamuel. Deze periode valt samen met de periode die de geest nodig heeft om weer te vertrekken, maakt hij de analogie rond. Het gebruik komt bij Creolen niet of nauwelijks meer voor, binnen Bosnegergemeenschappen in het binnenland nog wel [zie e.g. Polimé 2000; Price 1984: 35-36].

pect voor de overledene of vanwege een trotse hang naar traditie, bovendien weet je maar nooit wat er kan gebeuren...

Al met al is de *aitidei*, wellicht meer nog dan de eerder besproken *dede oso/brokodei*, een complexe bijeenkomst met een behoorlijke gevoelslading (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 73-75). Tegelijkertijd kan deze rouwceremonie ook bijzonder luchtig, verkwikkend en zelfs feestelijk zijn, zeker wanneer voorgaande separatierituelen met succes zijn uitgevoerd en het een goede dood betreft. Bovendien verlaten familieleden (officieel) de zware rouw, wat eveneens reden kan zijn voor ontspanning. Een goede traditionele *aitidei* staat daarom ook bekend om zijn mogelijk vrolijke sfeer, waarin ruimte is voor zang, dans, vertier en vooral het praten en vertellen van *tori*. Wederom kunnen deze *dede oso*, als de familie daar geen bezwaar tegen heeft, uitlopen op drukbezochte evenementen, die zo nu en dan voor aardige verrassingen kunnen zorgen. Zo kan de buitenvrouw van de overledene onverwacht haar opwachting maken of verschijnt een serie buitenechtelijke kinderen, waar velen (*birtisma*) eerder geen kennis van hadden. Ook dient zich regelmatig een paar vermakelijke gangmakers of goede vertellers zich aan. De *aitidei* is kortom wederom een bijeenkomst waarin hilariteit zich makkelijk afwisselt met plechtigheid: *pe dede de... lafu de...*

Plechtig kan in ieder geval het klaarzetten van de *kabratafra* genoemd worden. Deze wordt met enig ceremonieel vóór aanvang van de *aitidei* ergens achterop het erf opgesteld, waarop de aanwezige, in rouwkleding gestoken familieleden zich rond de tafel verzamelen. Na het gezamenlijk bidden van het Onzevader of *Wi Tata*, wordt de overledene een prettige maaltijd toegewenst en maakt de familie zich op voor de aanstaande rouwvisite. Soms wordt pas de pauze van de rouwbijeenkomst (heimelijk) aangegrepen, zoals we in hoofdstuk 9 zagen, om de *kabratafra* te zetten. Rondom deze offermaaltijd hangen namelijk niet alleen geesten, maar ook nogal wat misprijzen en taboes, waardoor het *kabratafra*-ritueel allerm minst een open karakter kan worden toegeschreven. Bij het sluiten van de *aitidei* en het opruimen van de offertafel zal ik hier nog op terugkomen. Nu dient eerst de rouwbijeenkomst geopend te worden.

Net als de eerder besproken *dede oso/brokodei* start de *aitidei* formeel om acht uur 's avonds. De bijeenkomst wordt geopend met een gebed, waarin de Almachtige steun of de zegen gevraagd wordt. Men bidt voor een goed verloop van de avond, opdat nabestaanden en de overledene tevreden zullen zijn. Vervolgens verloopt de *aitidei* op vergelijkbare wijze als de reeds beschreven *dede oso/brokodei*. De familie heeft de leiding zelf in handen of anders hebben *dinari* of speciaal uitgenodigde *singiman* zich toegelegd op deze taak. Het eerste gedeelte van de avond bestaat uit zang, gebed en (eventueel) bijbellezing. Aanvankelijk overheersen de kerkelijke Nederlandstalige liederen, die op gedragen toon (voor)gezongen worden, zoals:

Veilig in Jezus' armen, veilig in Jezus' hart.
Daar in Zijn teer erbarmen, daar rust mijn ziel van smart.

Al snel worden deze afgewisseld met *dede oso-singi* in het Sranantongo, die meestal nog wel een stichtelijk karakter hebben (cf. Bot 1998: 110), bijvoorbeeld:

Dya pina e trobi wi.
 Dya doro wi mus' prati.
 Na hemel wi miti agen!
 Dan wi sa de breiti, breiti, breiti!
 Dan wi sa de breiti.
 Noiti moro wi sa prati.

[Hier lijden we gebrek.
 Hier moeten we immers scheiden.
 In de hemel ontmoeten we elkaar weer!
 Dan zullen we vrolijk, vrolijk, vrolijk zijn!
 Dan zullen we vrolijk zijn.
 Nooit meer zullen we scheiden.]

Soms kunnen aanwezigen niet wachten tot de 'echte feestliederen' of *dyugudyugu singi*, zoals een popelende oude dame ze eens noemde, kunnen worden aangeheven. Meestal wacht de rouwende familie daarmee tot na de eerste pauze, die om tien uur plaatsheeft. De rouwvisite wordt tijdens deze onderbreking getraakteerd op de bekende versnaperingen en (alcoholische) dranken. Na deze eerste pauze gaat het zingen door tot middernacht.²⁰

Ook bij deze *dede oso*-viering verschillen de meningen over de sluitingstijd van de gehele ceremonie. De één beweert dat een *aitidei* rond middernacht beëindigd kan worden. De ander vindt dat gewacht moet worden tot vijf, zes uur in de morgen, oftewel *musudei* (het ochtend-gloren). Dit meningsverschil hangt vooral samen met een verschil in opvatting over de tijd die de *kabratafra* moet blijven staan (en geesten van overledenen aanwezig kunnen zijn). We zullen hier straks nog wat beter naar kijken. Voor nabestaanden die geen tafel zetten spelen dit soort argumenten geen rol. Zij kijken meer naar de eigen wensen, agenda en portemonnee. *Aitidei* variëren derhalve van kleine, redelijk besloten (gebeds)bijeenkomsten, die uiterlijk twaalf uur sluiten, tot groots opgezette 'rouwfeesten' ofwel *brokodei* tot *bam* – zoals de traditie of de overledene verlangt. Rond middernacht wordt, hoe dan ook, een (eerste) sluitingsceremonie gehouden. Het is, net als bij de *dede oso* aan de vooravond van begraven, een emotioneel moment. Dit middernachtritueel heeft hetzelfde karakter als de reeds beschreven eerste *dede oso*-sluiting om twaalf uur 's nachts: de familie verzamelt zich rond de witgedekte tafel, het licht wordt uitgedaan en in het donker zingt men gezamenlijk een afscheidslied. Nu volgt een wat langere onderbreking, waarin rouwvisite gerust kan opstappen en de blijvers veelal kunnen genieten van een uitgebreid maal.

Soms verkleeden familieleden zich tijdens de nachtelijke pauze. Ze beëindigen hiermee hun (formele) rouwperiode of, vaker, ze gaan over van zware op halve of lichte rouw (terug te zien in de kleur van de rouwkleiding). Dit is het moment dat de sfeer een stuk uitbundiger kan

²⁰ Eenmaal maakte ik mee dat de familie de *aitidei*-bijeenkomst al om tien uur 'sloot', dat wil zeggen dat niet-familieleden verzocht werden om op te stappen. De directe bloedverwanten van de overledene bleven achter. Zij wisselden hun rouwkleiding en bleven nog tot middernacht samen.

worden. Men gaat over op de ‘echte’ *dede oso-singi*, die steeds vaker onderbroken worden door een luidgeroepen *bato!* (stop!) of *sye!* (stil! zwijg!), wat ook wel snijden (*keoti*) wordt genoemd. Hiermee geeft de roepende persoon te kennen dat hij of zij een passender lied wil zingen. Er kan gedanst worden én er is ruimte voor allerhande *tori* (verhalen, anekdotes, waarin daden van de overledene centraal staan, *et cetera*). Laten we eens kijken hoe dat zoal in zijn werk gaat.

Bato! Mi ben drape!

“Stop! Ik was daar!” De *basya* van het Matawai-dorp Commissariskondre wordt voor de zoveelste keer onderbroken in zijn verhaal. Het is middernacht geweest en we gedenken de noodlottig omgekomen Sursie op zijn *aitidei*. Een kleine zestig mensen hebben zich verzameld onder een *tenti* tegenover de *krutu oso* (vergaderzaal/dorpshuis) van het dorp, waar Sursie vandaan kwam. Ondanks het verdriet over het vroege heengaan van de overledene, heerst er inmiddels een uitgelaten stemming, want “*tide* gaat Sursie *yandasei, tok?*” (vandaag gaat Sursie ginds/naar de andere zijde, toch?), is de veelgehoorde opmerking. De *basya* vertelt *anansitori* (fabels over de spin Anansi en andere karakters).²¹ Zijn *tori* over *Masra Konu* (Meester Koning) wil echter niet erg vlotten, want het verhaal wordt om de haverklap gesneden (*keoti tori*) door een enthousiaste jongeling, die samen met wat maten een toepasselijk *kawna*-lied inzet of een *dede oso-singi* zingt. Oudere aanwezigen snijden de *anansitori* met een anekdote of kleiner verhaal. “*Bato! Mi ben drape!*” (“Stop! Ik was daar!”), roepen ze en krijgen de gelegenheid hun verhaal of lied te brengen (“*san a take?*”). Wanneer de gelegenheidsverteller in kwestie klaar is, geeft hij of zij het woord weer terug: “*waka nanga yu tori?*” (“ga verder met je verhaal”), klinkt het dan. De *basya* vervolgt zijn verhaal.

²¹ Deze spinverhalen of fabels zijn een typisch Afrikaans-Amerikaans fenomeen te noemen en derhalve bekend in het gehele Caribische gebied. De spinverhalen zouden hun mythische origine of achtergrond hebben in Afrika (zie Lichtveld 1930/31; Herskovits & Herskovits 1936; Voorhoeve & Lichtveld 1975).



Afbeelding 25: Maken van een 'grafpaal' ter gelegenheid van Sursie's *aitidei* (Yvon van der Pijl)

In Commissariskondre, ver buiten *foto*, was ik getuige van een 'echte *aitidei*?', werd me niet zonder trots gezegd. Na het bijwonen van ettelijke *dede oso* in Paramaribo, had ik nog steeds geen *anansitori* gehoord, terwijl me keer op keer verteld werd dat dát toch dé traditie was. Ik moest daarvoor niet op de rouwbijeenkomsten aan de vooravond van begraven zijn (te triest), maar die van acht dagen of zes weken na die *beri*. Maar ook tijdens die ceremonies kwam ik weinig echte *anansitori* tegen – wel veel andere verhalen. Mijn bezoek aan de alom gerespecteerde Louis Blaaspijp (inmiddels wijlen), *anansitori*-kenner en verteller bij uitstek, leverde me mooie spinverhalen op, maar ook de mededeling dat de meeste Creolen de fabels niet meer weten te vertellen. “*Fosfos?*” (“vroeger”), zei hij:

Den sma go singi aitidei... A sma beri... na acht dagen, den kon begi... en baka dan... den go singi. Dán den sma taki verschillende anansitori, langa tori, bere wan... den sma singi d'r tussen, koti en...

[Mensen gingen *aitidei* zingen... De persoon was begraven... na acht dagen, kwamen ze bidden... en daarna... gingen ze zingen. Dán vertelden de mensen verschillende *anansitori*, lange verhalen, familie verhalen... mensen zongen ertussen door, sneden het verhaal...]

Tegenwoordig gebeurt dat echter nauwelijks meer, “want die economische omstandigheden, *a moni... a no tru*, oom?” (“het geld, is het niet, oom?”), vulde zijn nichtje aan, hebben ervoor gezorgd dat “dingen [*dede oso*] worden verkort” en zo verleren mensen ook de verhalen te vertellen, was het argument. Deze ontwikkeling werd na wat doorvragen door velen in het veld, met lichte spijt, onderkend:

Die *aitidei*, vroeger, werden *anansitori* verteld, dan werd dan gesneden... Bijvoorbeeld: toen was er een koning en die ko... En dan komt er iemand: *suma ben drape* [wie was daar]... ik was daar... dan zingt hij een lied, die met de koning begint [begint te zingen] en dan gaat het verhaal weer verder... en dan komt weer iemand... En zo ging het de hele nacht... Maar nu, zelden, zelden, zelden meer... Ik heb het jaren geleden voor het laatst meegemaakt.

Het vertellen van *anansitori* of *kóntu*, zoals de Saramaka de verhalen noemen, blijkt vooral nog binnen bepaalde Bosnegergemeenschappen veelvuldig te gebeuren, soms nachten lang (zie Price & Price 1991; Scholtens *et al.* 1992: 89-94). Eveline Timmer, Kwinti van origine, vertelde me ook over de spelletjes die dan gespeeld worden, zoals het bekende *fayaston* (vuursteen).²² Binnen de Creoolse (stads)gemeenschap is het gebruik tanende, hoewel er nog steeds bepaalde families (*kulturuma*) zijn, waar goede vertellers vandaan komen en er geen *aitidei* of *siksiviki* voorbij gaat zonder *anansitori*.

De tanende spinverhaaltraditie impliceert niet dat er helemaal geen *tori* meer verteld of grappen en grollen meer gemaakt worden. Integendeel, vooral het vertellen van anekdotische *ondrofenitori* (ondervindingverhalen, zedenvertellingen) genieten nog steeds grote populariteit, zoals we ook al in hoofdstuk 9 konden zien. Soms hebben de verhalen een historisch karakter, zoals de (overgeleverde) verhalen uit de slaventijd, ofwel de *srafutentori*.²³ De meeste verhalen zijn echter gesitueerd in het heden of recente verleden en bestaan veelal uit amusante, korte vertelsels over de overledene. Het kan voorkomen dat op deze wijze de biografie van de overledene zich ontspint, zoals tijdens de *aitidei* van Bruma gebeurde. Harry Kensmil, een van de leiders van de bijeenkomst, haalde in een interview op hoe dat gebeurde:

We hebben eigenlijk het leven van meneer Bruma laten vertellen door mensen, afgewisseld met een paar liederen... Ik vond het geweldig. Ik heb het ingeleid met gebed en zingen, en toen heb ik gezegd: is er iemand die kan vertellen, een herinnering, dat die Bruma gekend heeft toen hij een kleine jongen was, nog naar school ging? Stilte. Ik kijk zo een beetje rond. Ik zeg: gewoon iemand die iets kan vertellen, wat die heeft meegemaakt. Toen begon z'n vrouw, die in diepe rouw was, en die vertelde dat Bruma als een jongetje op school... hoe hij een klap verkocht heeft. Nou, en die zaal was meteen, het was meteen feest.

Er volgde “een oude vriend uit Amerika, die was een goede verteller”, ontvouwde Kensmil de avond verder. En Bruma's broer kon mooi vertellen over het ontstaan van Wi Egi Sani in Nederland (waar Bruma nauw bij betrokken was). “Heel authentieke verhalen hoe dat gekomen is”, vertelde Kensmil mij vergenoegd. “En zo hebben we dat leven van hem helemaal bijna teruggespeeld, met allerlei herinneringen, leuke voorvallen, heel mooi”. Eigenlijk zijn dit

²² Bij dit spel zitten de deelnemers in een kring. Iedereen heeft een steen, die verwarmd is in het vuur, voor zich liggen. Men pakt de steen en schuift deze door naar zijn of haar buurman. Wanneer iemand een steen krijgt, terwijl de vorige er nog ligt, krijgt de ongelukkige een klap op de vingers (zie Banna & Moy 1991: 72). Creolen spelen dit spel overigens nog wel bij *yorka*- en *kabraprei* ofwel rituele bijeenkomsten voor de geesten van de overledenen en voorouders.

²³ Er zijn verhalen bekend die beginnen in Afrika en in veel verhalen en gezegdes kunnen parallellen gevonden worden met de orale traditie van (West-) Afrika (Herskovits & Herskovits 1936: 136; Voorhoeve & Lichtveld 1975: 78). De slaventijd wordt verhaald in de *srafutentori*, letterlijk slaventijdverhalen, die vaak vertellen hoe de slaven met behulp van ‘magie’ hun meesters om de tuin leidden en/of hoe ze er in slaagden de plantages te ontvluchten (Hoogbergen 1992, 1996).

soort levensverhalen en anekdotes de hedendaagse *anansitori* tijdens rouwbijeenkomsten, besloot hij zijn verhaal hierover. Ze hebben in ieder geval een zelfde soort vermakende functie, lieten *dede oso*-gangers en leiders me weten.

Populair zijn verder ook de *laitori* of *raitori*, ofwel raadsels (letterlijk raadverhalen). Heel aardig is het volgende voorval, waarbij een *laitori* wordt verteld. Tijdens een *aitidei* wordt een man aangesproken die de gehele bijeenkomst rustig zit, drinkt en luistert, zelf vertelt hij niet. Op een gegeven moment wordt hem gevraagd ook een *tori* te vertellen. De man zegt dat hij er geen weet. Iemand anders vertelt een anekdote, er wordt een lied gezongen, en weer wordt de man gevraagd om een verhaal: “*gi tori!*”. De man weigert wederom en dit herhaalt zich nog enkele malen, totdat de man toegeeft, opstaat en vraagt aan de aanwezigen: “*Suma na p’pa fu Gado?*” (“wie is de vader van God?”). Niemand weet het. De man zegt dat hij in ruil voor een antwoord wat geld wil hebben. Hij gaat met de pet rond, de aanwezigen zijn nieuwsgierig, dus er wordt grif geld gegeven. Als de pet met het geld weer bij de man aanbeldt, wordt hij verlangend aangekeken, iedereen wil het antwoord horen. De man stopt echter plechtig een bankbiljet in de pet... met de opmerking dat hij het ook niet weet. Het geld steekt hij in zijn zak. Zijn *acte de presence* levert (gespeelde) verontwaardiging en gejoel op. “Nu ik!”, klinkt het dan en er wordt een populair volksliedje ingezet.

Het plagerige raadsel is nog vrij onschuldig te noemen in vergelijking met de *double entendres*, die vaak wat later op de avond graag worden gemaakt. De dubbelzinnige opmerkingen en grappen, die we ook al in hoofdstuk 9 mochten horen, zijn wellicht nóg populairder (onder bepaalde *dede oso*-gangers) dan de raadsels en anekdotes, zeker als ze een seksuele, wat obscene inhoud hebben. De soms heel pittige uitlatingen en woordspelingen worden evengoed als onderdeel van de rijke Afrikaans-Surinaamse vertelcultuur of orale traditie beschouwd (Herskovits & Herskovits 1936: 138; Helman 1977: 87). De gevatte vertolkers ervan zijn de ene keer wat vindingrijker en de andere keer wat platter, maar sparen in hun woordspel meestal de directe nabestaanden niet (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 75). Zeker wanneer de *aitidei* tot het morgenkrieken duurt, kan het er uitbundig en soms op het scherpst van de snede aan toe gaan. Het *ket’tori* wil dan, net als soms het zingen van de *dede oso-singi*, nogal eens een competitief karakter krijgen. Vertellers willen graag de beste zijn en vooral degenen die (nog) kunnen putten uit de orale *anansitori* en *ondrofenitori*-traditie roepen vaak bewondering en waardering op. Enkele malen heb ik *aitidei*-bezoekers horen zeggen dat de verhalen opgeschreven zouden moeten worden, omdat ze anders helemaal zouden verdwijnen. Na de schriftelijke bundeling van *trouwstusingi* is het wellicht de beurt aan deze *tori* in een volgende retraditionaliseringsgolf?²⁴

²⁴ Kenmerk van de orale traditie is uiteraard dat er weinig van op papier is verschenen. Het werk van de al genoemde Herskovits & Herskovits (1936), Voorhoeve & Lichtveld (1975), Price (1983), Price & Price (1991) en Hoogbergen (1992, 1996) biedt ons niettemin een prachtige blik op Afrikaans-Surinaamse orale literatuur. *Ondrofenitori* zijn schaars gedocumenteerd. Donice (1952/53) en De Drie (1959) hebben enkele van deze verhalen verzameld en gepubliceerd. *Anansitori* worden veruit het vaakst op schrift gezet. Ze worden gepresenteerd als

Hoe het ook zij, naast bidden en zingen vormt vertellen, op welke wijze dan ook, een belangrijk onderdeel van de *aitidei*, zeker wanneer het een *brokodei* betreft. Het nachtelijk samenzijn wordt in dit laatste geval rond vijf, zes uur in de morgen besloten met het *musudei*-ritueel, zoals ik dat al eerder beschreven heb. Hierna zal de nog aanwezige rouwvisite huiswaarts gaan of anders vriendelijk verzocht worden op te stappen. Nu is namelijk voor de directe nabestaanden van de overledene het moment aangebroken om in de beslotenheid van het familienetwerk de *kabratafra* op te ruimen.²⁵ Veel mensen (nabestaanden, geestelijken, ‘buitenstaanders’) staan echter nogal ambivalent tegenover dit ritueel en zijn achterliggende percepties. Voordat we de *aitidei* en daarmee de periode van zware rouw werkelijk besluiten, wil ik daarom aandacht schenken aan dit, niet zelden controversiële offermaal voor de *kabra* en de *yorka* van de overledene.

Kabratafra

[T]here is no general assumption in Asante that the dead like whisky.

Een fles sterke drank wordt opengetrokken en een paar druppels worden op de grond gegoten: een klein offer bestemd voor de voorouders. Volgens veel antropologen hebben dergelijke (Afrikaanse) gebruiken vooral een symbolische waarde. De offeraars kunnen namelijk niet bedoelen dat hun voorouders er nog zijn – die zijn immers overleden – dus moet het wel een soort code zijn die een diepere betekenis uitdrukt. Een nogal vreemde redenatie volgens Kwame Anthony Appiah van wie bovenstaand citaat afkomstig is (Appiah 1992: 182). Al eerder refereerde ik aan zijn vraag: waarom zou je een handeling opvatten als symbolisch terwijl degene die de handeling uitvoert er helemaal geen symbolische betekenis aan hecht? Niet dat Afrikanen, in Appiahs geval Ghanese Asante, geloven dat hun voorouders graag af en toe een slok whisky krijgen. Maar het bestaan van voorouders (vooroudergeesten), als onzichtbare wezens, wordt wel degelijk letterlijk opgevat. Appiah (1992: 181) spreekt in dit geval van “the ontology of invisible beings”.

Een deel van mijn onderzoekspopulatie houdt er een soortgelijke ‘ontologie van onzichtbare wezens’ op na. Zij hebben met andere woorden de overtuiging of ervaring dat ‘onzichtbare entiteiten’ uit de wintiwereeld, zoals informant en wintideskundige Eddy van der Hilst ze noemde, letterlijk bestaan. In de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur gaat het dan vooral om de al veelvuldig genoemde geest van de overledene, de *yorka*, en vooroudergeesten, de *kabra*, oftewel de levende-doden die zo’n belangrijke rol kunnen spelen in het dagelijks leven (cf. (Mbiti 1999 [1969])). Het plengen van sterke drank, *soft* of gewoon water is voor velen dan ook

gebundeld erfgoed, vooral in (voor)leesboekjes voor kinderen. Een enkele maal zag ik dit soort boekjes in een sterfhuis circuleren.

²⁵ *Nota bene*: deze ‘offertafel’ is niet standaard aanwezig op een *aitidei*. Ook zien we zodirect dat ‘het ritueel’ rond de *tafra* al eerder kan plaatsvinden (rond middernacht).

een vrij normaal gebaar. Niet dat men denkt dat de *yorka* en *kabra* het geplengde vocht ook daadwerkelijk komen consumeren, maar wel dat ze aanwezig zijn in het hier en nu en met respect behandeld dienen te worden. Om die reden zetten nabestaanden tijdens *dede oso*, in het bijzonder de *aitidei*, ook een *kabra tafra*: een ‘offertafel’ voor de ‘geest van de overledene’ en de met hem of haar meegekomen vooroudergeesten.

Net zoals veel andere elementen uit de *dede kulturu* en de daarmee samenhangende (vermeende) wintiorientatie, roept dit gebruik echter ongemak en verzet op. We zagen eerder verschillende nabestaanden moeite hebben met de offertafel op het sterfhuiserf tijdens een ‘beschaafde’ *singi neti*. Verscheidene malen heb ik al opgemerkt dat er (bij voortdurende) een taboe rust op het zetten van deze *kabratafra* uit angst voor bepaalde *kulturu*- of wintiassociaties of beschuldigingen van afgoderij. De kerk is er sowieso nog steeds niet erg happig op, getuige de opmerking van bijvoorbeeld broedergemeentepredikant en ex-preses Hesdy Zamuel: “vanuit de kerk is er bezwaar tegen, dat je dan op zo’n *dede oso* voor de begrafenis of die *aitidei*... dat ze dan eten op het erf hebben... die *tafra* voor die overledenen”. Vandaar ook het verzet tegen de *aitidei*-ceremonie in zijn geheel. En hoewel tijdens mijn veldwerk weinig mensen fanatiek ten strijde trokken tegen het zetten van de tafel, overheersten de lacherige of juist besmuisde reacties en het verongelijkte ongelooft. Vaak bleek ook in dit geval weer dat vooral andere mensen zich ermee bezig hielden. Op mijn vraag of ze bekend was met het gebruik van de *tafra* reageerde *frow* Carla bijvoorbeeld:

Neeeeeeeeeeeeeeee... ik heb dat nooit beleefd hoor. Bij mijn tante op het erf woonde een man en die was overleden. En toen hadden ze achter het huis een *kabratafra* gezet... Je bent kind... het is meer... dus wat goed was op die tafel hebben we maar gegeten... hebben we eruit gepikt en gesnoept [lacht]... Maar het is geloof dat mensen hebben toch? Dat geloven ze, dat er dan die *yorka*'s komen en eruit gaan eten...

Vooraf degenen die zelf weinig ophebben met dit specifieke gebruik, schetsen de raarste beelden, bijvoorbeeld dat de geesten van de overledenen daadwerkelijk komen eten:²⁶

[...] en je mag niet snoepen van het eten wat buiten gezet wordt! [Op misprijzende toon:] Pff, d'r gebeurt wel niks met die honden, die het meeste van op maken! En de mensen zeggen altijd dingen: nou d'r waren veel, nou die is met veel bezoek gekomen, d'r is weinig overgebleven, ja. En d'r zijn mensen die tijdens de *dede oso* mekaar zo aankijken hoor, omdat ze denken dat er wat bij die tafel is als er toevallig iemand in de keuken met zijn teiltje aan het slaan is [lacht], maar ze horen alles, en dan zeggen ze het zijn die geesten, die zijn daar bezig geweest, hoor... Jajaja, je maakt gekke dingen mee hoor...

Zo gek blijken die dingen echter helemaal niet. Personen die wel een tafel zetten geloven in ieder geval vaak geenszins dat *yorka* en *kabra* ook daadwerkelijk komen eten. *Duman* Elly Purperhart was hier althans heel duidelijk over:

²⁶ Er wordt trouwens een onderscheid gemaakt tussen de *kabratafra*, die tijdens *dede oso* wordt gezet en een *yorka-tafra*. Deze laatste wordt geplaatst bij andere rituele voorouderbijeenkomsten. Hierbij spreekt men wel van een ‘verbod’ op het eten van de tafel. Doet men het toch dan kan men gestraft worden door de geesten en kunnen er allerlei ‘magische verschijnselen’ optreden. Bij de *kabratafra*, zien we zodirect, is het verbod niet zo streng. Familieleden mogen (‘moeten’) van de maaltijd eten. Men eet als het ware mee met de voorouders (Stephen 2002: 26).

Kabratafra, daarop zet je alles wat die mensen vroeger aten, dus rijst, *dyaripesi*, *moks'aleisi*, *anitriberi*, *Sneisi tayer su-pu*... als die persoon [overledene] van Coronie was, zet je een [kokos]noot op tafel... dat soort dingen. Dan komt die *kabra* niet eten... dat moet even tot die mensen doordringen: hij of zij komt, komen niet eten... ze gaan langs en kijken en zien: aha, die kinderen hebben me een goeie eerherstel gegeven hoor, wij gaan ze moeten bijstaan...

Volgens *frow* Purperhart draait het vooral om respect en een manier om voorouders te eerbiedigen, opdat ze de levenden zullen bijstaan wanneer dat nodig is (en zich niet zullen wreken op hun 'kinderen').²⁷ Overigens zijn niet alle *duman* en andere ingewijden zo dol op deze traditie, niet omdat ze het bestaan van *kabra* en *yorka* ontkennen, maar juist omdat de aanwezigheid hiervan gevaarlijk kan zijn. *Duman* en *dinari* Ro Faria had hier een uitgesproken mening over:

Ik als een *duman*... ik ben er niet zo geweldig voor. En waarom? Waarom ik niet zo voor ben? Omdat je niet weet wat je oproept. Als je niet ziet, als je geen ziener bent... dan roep je dingen op in nabijheid van kinderen, die daar kunnen vallen en die anders een ander huis, een bewoner krijgt [in bezit worden genomen], waar jij de gevaarlijkste persoon bent, omdat je dingetjes hebt opgeroepen, die je niet kan bezweren en niet terug kan sturen. Ik ben er niet zo een voorstander van. Dan kunnen ze zeggen, je bent geen volwaardige lijkbewasser, maar ik ben voorzichtig, wat je niet ziet... doe het niet!

Ondanks deze verdeeldheid, het verzet, de afkeuring en het taboe zetten nabestaanden nog regelmatig een *kabratafra* tijdens een *dede oso* aan de vooravond van begraven en vooral de *aitidei*. Uiteraard kan ik niet met 'harde cijfers' komen, zoals ik dat nergens kan in dit kwalitatieve onderzoek, maar toen ik eenmaal beter leerde kijken waren er vaker tafels te vinden dan ik dacht en me verteld werd. Pastor Burgzorg had wat dat betreft een punt:

Je moet zelf op onderzoek uitgaan, want als je het vraagt aan die familie, is er nooit een tafel, nooit, nooit, nooit. En als je zelf gaat kijken, dan zie je het wel... Sommigen hebben ook wel de gewoonte om niet die *tafra* te plaatsen, maar om dat eten zo in vier hoeken te gooien... en dan merk je het ook niet dat er geofferd is aan die goden toch? Want je kan niet elke hoek van het erf gaan kijken of er iets is. Dus, dan gooi je het... Dan weet je het ook

²⁷ *Duman* Elly Purperhart zoekt overigens regelmatig de publiciteit om dit soort gebruiken 'correct' onder de aandacht te brengen. Ze pleit hiermee voor een "eerherstel" van de 'eigen cultuur' en de voorouders, in het bijzonder "de slaven die vernederingen hebben moeten doorstaan, na naar Suriname te zijn gebracht". Een van de activiteiten die ze sinds de jaren tachtig/negentig van de vorige eeuw met succes heeft geïntroduceerd is de *kabratafra* in de Palmentuin (deel van de achtertuin van het huidige Presidentieel Paleis, de voormalige residentie van de Gouverneur van Suriname, dat begin twintigste eeuw werd opengesteld voor publiek). *De Ware Tijd* meldde hier onder meer over: "Duizenden mensen bezochten deze opening van de feestweek in verband met de viering van 130 jaar afschaffing van de slavernij. Op een podium was een tafel met spijzen en dranken, die men vroeger gebruikte, opgesteld. Ook werden er verschillende danssoorten uitgevoerd. Dit alles om alle voorouders te gedenken, die sinds de slavernij op tragische wijze om het leven gekomen zijn. De aanwezigen mochten, begeleid door psokopsalmen, langs de tafel lopen en tot op een bepaald moment van de opgestelde spijs en drank kleine beetjes proeven. Na vijf uur in de morgen werd de tafel afgeruimd, het restant voedsel in manden en kruiken gedaan, waarna men in processie naar de 'Platte Brug' trok, één der aanlegplaatsen van havenschepen voor het lossen van hun menselijke lading. Daar aangekomen werden de manden en kruiken aan het water toevertrouwd, onder ceremonieel gezang." In een ander artikel zei Purperhart over het 'doel' van deze actie: "De aan het water toevertrouwde spijzen en dranken zullen door de *kabra's* tevreden mee terug genomen worden naar Nengre Kondre (Afrika) [...] Het is geen afgoderij, maar eerherstel aan zij die ons voorgedaan zijn" (In: *De Ware Tijd* van 21 en 29 juni 1993).

niet... Maar ja, als je het vraagt, heeft men nooit, nooit, niemand doet dat, nooit niemand... Terwijl je soms heel goed weet van die familie is er altijd mee bezig... je kan er zeker... het staat er... maar ze wachten tot je als pastor weg bent.

Overigens heb ik niet de ervaring dat de familie alle aanwezigen koste wat het kost probeerde weg te houden bij de *tafra*. Wel stond het ding, althans bij de *dede oso* die ik bezocht heb, nooit in het zicht van de rouwvisite, maar meestal wat verdekt opgesteld aan de zijkant van het sterfhuis of ergens achterop het erf. Of deze opstelling een bewuste ‘verhulling’ inhield, is me niet altijd duidelijk geworden, omdat men ook wel aangaf dat de *yorka* en eventuele *kabra* ongestoord moesten kunnen langskomen en enige voorzichtigheid soms geboden was (cf. Stephen 2002b: 26-27). Tijdens het opruimen van de tafel en de laatste rituele handelingen tijdens *musudei* kon ik samen met de *singiman*, waar ik vaak mee kwam, in de meeste gevallen gewoon aanwezig zijn.

Eten van het offermaal

De offermaaltijd wordt aangeboden, omdat men de overtuiging heeft dat de geest van de overledene tijdens de *dede oso* aanwezig is en in zijn of haar gevolg ook wat vooroudergeesten kan hebben. Deze *yorka* en *kabra* moeten derhalve lekker te eten krijgen, maar het moge inmiddels duidelijk zijn dat deze geste vooral een uiting is van respect (of omdat het eenmaal zo hoort en het door bepaalde familieleden op prijs wordt gesteld). Familieleden hebben voor de gelegenheid wat lievelingsgerechten van de overledene klaargemaakt en zetten deze samen met bijvoorbeeld de eerder genoemde *fosten nyan* in hoofdstuk 9, een paar (alcoholische) dranken en soms een aantal sigaretten of sigaren op de witgedekte offertafel. Ook ontbreken de brandende kaars en het glaasje water niet, die voor de verbinding met de geesten moeten zorgen. We zagen al dat de meningen uiteen lopen wat betreft de periode die de *kabra tafra* moet blijven staan. Sommigen zeggen dat de tafel rond middernacht moet worden weggehaald. Anderen beweren dat de tafel tot *musudei* moet blijven staan. Er moet namelijk rekening gehouden worden met eventuele ‘laatkomers’, dat wil zeggen vooroudergeesten die door de *yorka* van de overledene zijn uitgenodigd om ‘mee te eten’ (Stephen 2002b: 26).

Mijn ervaring is dat de tafel meestal met het ochtendgloren, tussen vijf en zes uur ’s morgens, wordt opgeruimd. De meeste *dede oso*-bezoekers zijn dan vertrokken, zodat achtergebleven familieleden van de overledene in alle rust de laatste rituele handelingen kunnen uitvoeren. Ook hierbij kunnen bepaalde *singiman* de familie nog ondersteunen of leiden. Zo werd de *lomsu*-voorman Bru zelfs een keer aan het einde van een *dede oso* gemaand “de rest af te handelen”. Er bleek een *kabratafra* aan de zijkant van het sterfhuis te staan, waar Bru zijn mede-*singiman*, familieleden en vrienden van de overledene naartoe voerde en de leiding nam in het ‘offerritueel’. Ook Alex, die we als begeistert *singiman* hebben leren kennen, is het type leider die tot en met de laatste handelingen present blijft en ingeschakeld wordt. Hij heeft me enkele malen laten participeren in het ritueel, onder meer de afsluiting van de *aitidei* ter gelegenheid van een overleden dienaarbroeder. Het ‘rouwfeest’ werd opgeluisterd door een groot aantal

toegewijde *dinari* en Alex zou verantwoordelijk zijn voor de allerlaatste rituele handelingen: het afbreken van de *kabratafra*.

Nadat de rouwbijeenkomst publiekelijk was afgesloten met de *musudei*-ceremonie, waren de laatste gasten bijna allemaal opgestapt en resteerde alleen nog de familie. Een aantal volhouders bleef nog wat plakken, wilde nog wat drinken en praten, maar de familieleden gaven het signaal dat het genoeg was geweest. Ze begonnen de boel op te ruimen, stoelen te stapelen, flessen te verzamelen, het erf te harken en het huis te vegen. De overgebleven *dinari* gingen huiswaarts met uitzondering van Alex en een bevriende kamerbaas. Zij zouden de familie nog helpen met het opruimen van de *kabra tafra*, ofwel “het wegsturen van de *yorka* en *kabra*” zoals de *gran brada* het uitlegde. Rond half zes kwam een familielid voorzichtig bij de heren informeren of het niet tijd werd om “naar de tafel te gaan”. Alex gaf aan dat ze nog even moesten wachten (op mogelijke ‘nakomers’). Het familielid in kwestie wilde echter niet te lang duren. Straks zou het volledig licht zijn en dat was volgens hem ook niet goed.

Om een uur of zes verzamelde Alex alle nog aanwezige familieleden voor een laatste maal en leidde ze naar de zijkant van het huis. Daar stond tegen de muur van het huis een kleine witgedekte tafel met daarop wat brood met pindakaas, beschuit, *sukretyi* en verschillende (alcoholische) dranken. Prominent aanwezig op de bescheiden tafel was het rijstgerecht met *busmeti* (bosvlees, wild). De overledene was een verwoed jager en dol op wild vlees, dus zijn lievelingsgerecht mocht niet ontbreken. Alex en de kamerbaas hadden intussen een paar flinke slokken Palm genomen en deze boven de tafel uitgeblazen. Daarna legden ze uit wat ze konden doen. Er waren namelijk twee opties, te weten een laatste *begi* (gebed) en onmiddellijk daarna de offerwaren van de tafel op het erf begraven, of wat nuttigen van de aanwezige dranken en spijzen en deze vervolgens aan de lucht toevertrouwen. Er werd de familieleden op het hart gedrukt dat het helemaal niet eng was om wat van het eten te nemen. Er zou niks gebeuren. De eventueel nog aanwezige *yorka* en *kabra* werden gevraagd weer te vertrekken, bovendien zouden ze het mee eten als een bewijs van *lespeki* en *grami* (respect en dankbaarheid) beschouwen.

Alex nam het brood en bood de familieleden wat aan. De weduwe van de overledene at er direct van, net zoals twee zussen van de overleden man en, na wat aandringen, nam de dochter van de weduwe ook wat voorzichtige hapjes. Ook andere lekkernijen van de tafel werden aangeboden: het vlees, het glas cognac. Het waren steeds dezelfde familieleden die op het aanbod ingingen en aten. Anderen wilden niet, zoals een neef en zoon van de overledene, die er wat onwennig bij stonden. Eerst drong Alex nog wel wat aan, maar na verscheidene afwijzingen besloot hij de jongemannen maar met rust te laten. Telkens wanneer er iets gegeten of gedronken was, slingerden Alex en de kamerbaas de restanten in de lucht, totdat alles genuttigd was. De overgebleven borden, schoteltjes en kopjes werden kapot gemaakt (in andere gevallen zag ik leiders in het ritueel de geleegde *cups* en dergelijke op de kop terugzetten). Tot slot werd een ieder gevraagd de vinger te dopen in het glas water en daarmee het gezicht

te wassen. Nog eenmaal blies Alex een flinke slok Palm over de muur van het erf onder het uitspreken van de woorden: “*yu dede, yu mus’ go nownow, tan bun*” (“je bent dood, je moet nu (onmiddellijk) gaan, tot ziens/rust zacht”). Het laken werd van de tafel genomen en aan de dochter van de weduwe gegeven.²⁸ Tenslotte werd de tafel op zijn kant tegen de muur gezet en was deze *aitidei*, en daarmee de periode van zware rouw, echt ten einde gekomen.²⁹

Tan bun... a kaba

Ook wanneer nabestaanden geen *kabratafra* zetten, betekent de afsluiting van de achtstedag-bijeenkomst de beëindiging van een belangrijke fase in het rituele proces. De (ziel of geest van de) overledene is (onder normale omstandigheden) vertrokken en op reis naar de hemel of *dedekondre*, waar (in de toekomst) een hereniging zal plaatsvinden wat tot blijheid stemt of ‘dient te stemmen’.³⁰ Met dit vertrek, kunnen de nabestaanden bovendien een terugkeer maken naar hun normale leven (cf. Hertz 1960 [1907]; Van Gennep 1960 [1908]; Davies 2000), hetgeen door de ‘ritueel leider’ van een *aitidei* soms extra benadrukt wordt door bijvoorbeeld af te sluiten met een toepasselijk lied of een geschikte groet, heilwens, spreuk of een langgerekt *tan bun* (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 75). Verder maken nabestaanden, in het bijzonder de directe bloedverwanten van de overledene, duidelijk dat er een overgang heeft plaatsgevonden door te wisselen van rouwkleding. Sommige rouwenden maken zich na de *aitidei* helemaal los uit hun liminale toestand en verwisselen hun rouwkleding voor gewone kleren (doch niet te fel gekleurd). Voor hen is het klaar, ze zijn formeel uit de rouw. Regelmatig werd me gezegd: “na acht dagen [na begraven] is het over! *A kaba.*”, of “*aitidei* is sluiten... dan is het afgelopen, dan is het echt afgelopen, ja”.

Dit wil echter meestal niet zeggen dat nabestaanden dan ook ‘klaar’ zijn met hun persoonlijk verdriet (*grief*). “Denkt u dat het in acht *dei* (dagen) weg is?”, vroeg Ro Faria, naar aanleiding van zijn eigen verliesverwerking na het overlijden van zijn vrouw. “Als u logisch zou gaan denken dat dat zou kunnen... niet toch?”, vervolgde hij. “En als je de persoon weg

²⁸ Net als de tijdens de *dede oso* gebrande kaarsen kan ook dit laken gebruikt worden om ‘mee te bidden voor de overledene’ of in geval van nood, ziekte of iets anders ernstigs in de familie voor rituele doeleinden in te zetten. Alex drukte de dochter hierbij nog op het hart dat het laken niet gewassen mocht worden en zo ergens bovenin het huis in een kast diende te worden opgeborgen.

²⁹ Soms wordt de tafel ook op zijn kop gezet. Op mijn vraag waarom, was het antwoord simpel: “*a kaba, a yorkea gome*” (het is voorbij, de geest is vertrokken). Deuren en ramen van het sterfhuis, die vanaf het moment van overlijden geopend waren, kunnen nu ook gesloten worden: de ziel of geest van de overledene is, als alles goed is verlopen, immers vertrokken, ‘op reis’. Eenmaal werd ik berispt toen ik tijdens de ‘middernachtceremonie’, nadat de lichten waren gedoofd, in de deuropening van het sterfhuis was blijven staan. Ik had de (geest van de) overledene kunnen belemmeren in zijn vertrek.

³⁰ Veel *tronstusingi*, zowel de stichtelijke als de ‘feestliederen’, wijzen op deze gebeurtenis. De ene keer wordt letterlijk over de (christelijke) hemel(vaart) gezongen, een andere maal gaat het over *yandasei* (gene zijde), waar hereniging met de overledenen, voorouders of engelen zal plaatsvinden (“*ni sa moksi nanga den*”, ‘we zullen met hen mengen’). Het hiernamaals wordt naar behoefte en religieuze oriëntatie ingevuld, waar vooral ‘vage’ termen als *yanda* en *yandasei* zich goed voor lenen. Sommigen hebben hierbij een louter christelijke voorstelling (de Hemel, het Paradijs), anderen een *kulturu*-opvatting (*Dedekondre*, waar de voorouders zijn) en velen hebben een gesyncretiseerd beeld, waarbij een christelijk hiernamaals min of meer samenvalt met een voorouderlijk dodenrijk.

wil, als je zegt *aitidei, a kba...* [achtste dag, het is over] maar voor mij niet...”. Vaak maken rouwende familieleden na deze *dede oso* dan ook vooral een einde aan hun formele, collectieve rituele verplichtingen (*mourning*). Sommige nabestaanden doen dat, tegenwoordig, al direct na de *beri*. Een groot deel van de rouwenden dat nog een *aitidei* houdt, vindt het hierna wel welleltjes (“*a kaba*, het heeft genoeg gekost en ik ben moe, moe, moe van die *sma* [rouwvisite]!”), kreeg ik dan bijvoorbeeld te horen). Bovendien zeggen velen simpelweg geen tijd te hebben voor een langdurigere rouwperiode:

Want je kan niet de hele tijd thuis zitten, want vroeger dan zat je thuis en dan deed men alles voor je. Maar als je werkt, kun je moeilijk zes weken, drie maanden thuis blijven zitten, dus je moet weer aan het werk en iemand kan niet met je meelopen en daar op je werk komen zitten bij jou zo.

Aan het woord is hier een jonge Saramakavrouw, Selma, zelf al enkele maanden in de rouw naar aanleiding van het overlijden van haar moeder. “Het leven in de stad”, legde ze me uit, laat weinig ruimte voor rouw. “Alleen door je kleding”, ze was gehuld in zwart-wit geblokte rok, jak en hoofddoek, “weten die mensen het”. Met name voor weduwnaars en weduwes is rouwen binnen een werkend bestaan in Paramaribo niet te doen, werd me regelmatig door vooral *Busnenge* aangegeven. In het binnenland dienen deze rouwenden zich voor enkele weken tot maanden min of meer af te zonderen van de rest van de gemeenschap, pas na de *puru blaka*-ceremonie, zullen we zodirect zien, kunnen ze echt uit de rouw. Door alle verplichtingen in *foto* is dit onmogelijk: je werkgever alleen al, zou het niet accepteren! “Dus daarom, dan ga je d’r uit na acht dagen. Deze verkorting betekent overigens geen straf, integendeel, behalve dat hiermee vaak ook het medeleven of het ‘therapeutisch *commitment*’ van leden uit het familienetwerk en de gemeenschap (buurt of geloofsgemeenschap bijvoorbeeld) wegvalt, wat voor nabestaanden soms een hard gelag is. De Creoolse Carla, die enkele jaren geleden haar ‘peetje’ had verloren, gaf aan hier (nog steeds) moeite mee te hebben: “Jahaaaaaaaaaaaa... dan moet het volgens mensen klaar zijn en dan moet je zelf maar zien hoe je verder, hoe het verder gaat...”.

Er zijn (daarom) ook nog steeds tal van families die na de *aitidei* de rouw niet publiekelijk afleggen, maar overgaan van zware naar halve- of lichte rouw (de geest van de overledene is immers wel onderweg, maar nog niet gearriveerd). In de kleding worden witte, zwarte of zwart-witte rouwkleuren nu afgewisseld met of verruild voor kleuren als blauw en grijs of men gaat al over naar bruin en lila. In deze rouwfase zullen de meeste (jongere) nabestaanden wél weer deel gaan uitmaken van de dagelijkse gang van zaken – er moet gewerkt worden, er is een huishouden te bestieren – maar de meest directe bloedverwanten, met name partners van de overledene, zullen zich nog onthouden van allerlei sociaal-recreatieve gebeurtenissen, zoals verjaaringen, feesten en uitgaan. Zij blijven in zekere zin in liminale toestand en zullen hun sociale positie binnen de gemeenschap of normale orde niet eerder herstellen dan ná nog een derde rouwbijeenkomst, die zes weken na de begrafenis plaatsvindt: de *siksiviki*.

Siksiwiki

“Mijn broer is een paar weken geleden overleden en vorige zaterdag was zes weken”, vertelde *frow* Elly me toen de mogelijke betekenis van *siksiwiki* ter sprake kwam:

Toen heeft zijn kleinzoon gedroomd, dat hij [de overleden broer] hem heeft gezegd: zo, nu ga ik rusten. Bij mijn moeder was dat ook het geval, toen het zes weken was... die avond er vlak ervoor toen droomde ik met haar en toen zei ze me: nee, ga weg, ga weg! Dan zei ik: nee, ik kom bij je. Ze zegt: nee, je moet toch niet komen, ga weg, ga weg, ik ga goed voor jullie zorgen... En met dat woord, ik ga goed voor jullie zorgen, is die vrouw verdwenen, ik keek rond, ik kon d'r nergens vinden... Dan was het zes weken, *i grabu* [begrijp je]?

Al eerder gaf ik aan dat er verschillende opvattingen bestaan over de duur die de ziel of geest van de overledene (op aarde) aanwezig blijft. Veel informanten gaven aan dat acht dagen na begraven de (ziel/geest van de) overledene weliswaar vertrekt, maar nog niet echt verdwenen is. Daartoe zal eerst een incorporatie in een of ander hiernamaals moeten plaatsvinden. Dan pas vindt de overledene echt rust en is de reis voltooid. Hoewel er geen eenduidigheid bestaat, zijn velen van mening dat dit laatste zo'n zes weken na begraven gebeurt. *Frow* Elly geeft hierboven aan dat de overledene dit zelf aangeeft, althans dat is haar ervaring. Voor veel mensen, christenen en *kulturusma*, is de periode van zes weken een min of meer gesyncretiseerd gegeven. De volgende opmerkingen en opvattingen heb ik er zoal over verzameld:

Zes weken blijf je toch nog op aarde en na zes weken was de Here naar de hemel gegaan en zo is het ook met het menselijk geestenrijk.

Mensen zeggen dat die ziel acht dagen in, in, laten we zeggen, in huis is... en dat hij dan langzaam verdwijnt en dan moet hij na zes weken echt wel weg zijn, na zes weken moet hij weg zijn.

Het houdt verband met de Hemelvaart... na zes weken, dus jij hier op aarde, na zes weken dan verhuist onze geest helemaal naar... naar waar het thuis hoort.

Het moment dat de geest van de overledene “voorgoed afscheid neemt van de aarde” (Stephen 2002b: 27) valt voor veel christelijke Creolen en *Busnenge* samen met Christus' hemelvaart zo'n zes weken (veertig dagen) na opstanding. Verder leken de informanten uit mijn onderzoek niet zoveel met deze christelijke uitleg te doen. Na zes weken komt de (geest van de) overledene ergens aan, *yandasei*, en leeft hij of zij vervolgens in de herinnering of als *yorka* voort. In dit laatste geval heeft de *yorka* zich dan gevoegd bij de voorouders (in *dedekondre*) en zal de overledene zelf langzaam de status van *kabra* krijgen (zie e.g. Wooding 1972: 133ff.; cf. Mbiti 1999 [1969] 24-25; 81ff.). Als 'onzichtbare wezens' (Appiah 1992: 181) kunnen ze evenwel aanwezig blijven – in de nagedachtenis of het levenslot van individuele nabestaanden en de *bere* (uitgebreide familie). De contacten met de levende-dode kunnen met andere woorden worden gecontinueerd, ook al is deze in een nieuwe (bovennatuurlijke) wereld geïncorporeerd. De *siksiwiki* is dan weliswaar “naar het christendom geherinterpreteerd”, om de woorden van socioloog Jap-A-Joe te gebruiken, maar heeft net als voorgaande *rites de passage* geen

eenduidige betekenis en functie. Een veelgenoemde functie is evenwel dat met deze derde *dede oso* de rouwperiode pas echt publiekelijk afgesloten kan worden. Maar ook als dit al eerder (na de *beri* of *aitidei*) heeft plaatsgevonden, kan de zes weken-fase in een meer besloten kring invulling gegeven worden:

Bij de *siksiviki* waren de goede vrienden er wel. We hadden gewoon gezegd van geen gedoe, maar zaterdag is het *siksiviki* en nou zeiden een paar mensen we komen. D'r waren een paar goede vrienden, die zijn gekomen om te slapen, met de kinderen die nog in het huis [van de overledene] woonden. En met die mensen hebben we gezeten 's avonds, we hebben niet eens gezongen, ze hebben een stuk kaas gebracht en zaten gewoon gezellig *tori* te praten, wat drinken, tien uur hebben we wat gegeten... en er waren mensen die bleven, mensen gingen slapen. Dus we hebben die dag niet ongemerkt voorbij laten gaan, maar er was geen echte bijeenkomst met bezoekers... dat niet.

“Een gedenking, een plezierig samenzijn, *krakti* (kracht, steun) voor die kinderen”, zo omschreef de hier sprekende tante (de zus van de overledene) deze privé-bijeenkomst. Rouwendes families die nog wel een echte *siksiviki* houden, doen dit op verschillende manieren. Maar ongeacht de focus vindt er met dit overgangsritueel zowel een afscheid (de overledene heeft de aarde voorgoed verlaten) als een incorporatie plaats (de overledene is in een hiernamaals aangekomen). Hiermee incorporeren de nabestaanden van de overledene zich weer in de alledaagse werkelijkheid. “Dan zingen ze weer, sommige mensen hoor, dan zingen ze weer... en eten, *sopi*... alles!”, vertelde een fanatieke kerkgangster. Ze vond al die opeenvolgende *dede oso* maar “godverlaten, onzinnige geldverspilling”, maar gaf met haar opmerkingen aardig aan wat er gebeurt tijdens een *siksiviki*.

De rouwbijeenkomst verloopt namelijk grotendeels hetzelfde als de eerder besproken *dede oso*, waarvan gezang, eten en drinken een belangrijke onderdeel zijn. Ook nu vangt de avond weer om acht uur aan en kunnen er behoorlijk wat familieleden, vrienden, buurtgenoten en eventueel *dinari* of *singiman* aanwezig zijn. Sommige families hebben opnieuw een *kabratafra* gezet. Andere nabestaanden plaatsen alleen de witgedekte tafel met de brandende kaars en het glas water op het erf (of in huis). Men is nu meestal gekleed in kleuren van halve of lichte rouw, dat wil zeggen bruinige of grijzige kleuren en zachtere tinten als (licht)blauw en lila (met wit). De kleur rood en andere felle kleuren zijn nog steeds taboe (cf. Van Putten & Zantinge 1993: 52-53; Bot 1998: 110; Stephen 2002b: 29-30).

Deze rouwbijeenkomst is over het algemeen minder emotioneel (verdrietig) en spiritueel beladen dan de voorgaande. De *siksiviki* is vooral een belangrijk ‘feest’ voor de nabestaanden. Zij staan bij deze *dede oso* centraal, niet de overledene (zie ook Bot 1998: 110; Stephen 2002b: 27). De sfeer is al met al minder ernstig en de rouwvisite heeft vooral de taak om de familie op te vrolijken en te steunen, zodat ze wat meer afstand kunnen nemen van hun eventuele verdriet. Naast zang en gebed is er daarom veel ruimte voor het vertellen van ‘traditionele’ (*amansitori*) en persoonlijke verhalen. Op gezette tijden, zoals rond middernacht, klinken (standaard) liederen, maar de bijeenkomst is er vooral een waarin sociale interactie en vertier de

boventoon voeren. Rond middernacht of in de vroege morgen wordt de *siksiviki* afgesloten met dezelfde rituele handelingen die al bij de *brokodei* en *aitidei* beschreven zijn. Met deze afsluiting is dan voor de *siksiviki*-vierende families veelal een einde gekomen aan de (formele) rouwperiode. Men wisselt wederom van kleding. De meeste nabestaanden grijpen weer naar hun normale kloffie en fellere tinten. Anderen bouwen de periode ná zes weken wat geleidelijker af en zullen de komende maanden hooguit wat stemmig gekleurde kleding dragen. Voor sommige nabestaanden wordt het rituele (rouw)proces namelijk pas na een jaar echt definitief beëindigd.

Puru blaka

Na een jaar komen familieleden van een overledene vaak weer speciaal bij elkaar. Sommigen sluiten dan pas de rouwperiode voorgoed af (*cf.* Stephen 2002b: 31). Anderen komen samen om de overledene te gedenken. Zo kan een dienst ter nagedachtenis van de overledene aan huis of in de kerk (bijvoorbeeld de katholieke misintentie of het jaargetijde) gehouden worden. Ook kan een *begi* (gebedsdienst) in het huis van de overledene plaatsvinden, waarbij *psokopsalmen* worden gezongen. Bij dit soort gelegenheden worden soms bepaalde persoonlijke bezittingen van de overledene, zoals sieraden, binnen de familie verdeeld. Andere familieleden besluiten na een jaar (nogmaals) tot een *prati watra* of *was'prati* of organiseren een rituele bijeenkomst ter versterking van het 'eigen ik', de *kra* (middels een *kra watra* of *kratafra* bijvoorbeeld). Tenslotte zijn er (*kulturu*-/winti-georiënteerde) families die een jaar na overlijden een speciale *wintiprei* organiseren, teneinde de *winti* en *konfo* van de overledene 'vrij te maken' ofwel te scheiden en opnieuw beschikbaar te stellen aan de levenden. Dit laatste wordt wel *puru (na/a) blaka* genoemd (letterlijk 'zwart weghalen'; *winti* uit de rouw halen) en vormt, ook al is de (ziel of geest van de) overledene allang geïncorporeerd in een andere wereld, een allerlaatste separatieritueel (*cf.* Van de Klashorst 1990: 141; Banna & Moy 1991: 60, 63; Stephen 2002b: 27-28). Ook voor dit ritueel geldt weer dat er verschillende uitvoeringen mogelijk zijn. Ritueel specialist Purperhart zei hierover bijvoorbeeld:

Sommigen doen het gewoon in stilte, anderen geven toch nog een kleine *tafra*, dan worden er stichtelijke liederen gezongen en dan nadien, tegen twaalf uur, dan stoppen ze d'r mee. Dan halen ze alles van de tafel af, er wordt weer een afscheidslied gezongen, *tan bun* enzo, en dan gaan ze een bad nemen. Dan... worden dan die *winti*'s gescheiden, we zeggen dan *wi e puru den winti a blaka*...

Wanneer de familie het wat grootser aanpakt, gebeurt dit scheiden van de *winti* tijdens een "feestje", aldus Purperhart: een *prisiriprei*, een *kawina* of *alakondre prisiri*.³¹ "En dan kan bijvoorbeeld *winti* X zich manifesteren bij een mevrouw die of meneer die en dan noemt hij [die *winti*] zijn naam en zegt: wel, ik ben dat, ik was bij haar [overledene], maar ik ben nou bij jou",

³¹ Een *prei* is een dansfeest of -ritueel voor de *winti*. In dit geval één waar de *winti* uit alle pantheons (*alakondre*) vermaakt (*prisiri*) zullen worden met speciale drummuziek (*kawina*).

legde de *duman* me verder uit. Anderen organiseren (voorafgaand aan deze *alakondre*- of *prisiriprei*) een *yorka*- of *kabraprei* (met een *yorka*- of *kabratafra*) om de *winti* en *konfo* van de overledene vrij te maken en bepaalde kennis over de *bere* te achterhalen.³²

Deze rituele feesten voor de *winti*, in het bijzonder de *yorka* en *kabra*, hebben een ernstige insteek, maar zijn tegelijkertijd enorm vermakelijk. Een *prei* kan, net als andere praktijken uit de Afrikaans-Surinaamse (*dede*) *kulturu*, met recht een serieus spel genoemd worden. Opmerkelijk hierbij is hoe het heden, verleden en in zekere zin de toekomst samen worden gebracht (zie ook Van de Klashorst 1990: 141; Banna & Moy 1991: 64). Overledenen en voorouders, hun geesten althans, worden uitgenodigd om plezier te komen maken met de levenden en hun kennis of krachten over te dragen. Dit gebeurt voor een deel middels ‘historisch amusement’ met als doel eventuele problemen (*nowtu*) in het heden of toekomst te verhelpen of voorkomen.

De rituele plechtigheden starten over het algemeen met een *prisdoti* of *prisgron*, een openingsritueel (-lied), waarbij een plengoffer wordt gebracht aan *Mama Aisa* (‘Moeder van de Aarde’). Daarna worden enkele *psokopsalmen* gezongen, waarvan sommigen ook wel tijdens *dede oso* te horen zijn.³³ Kenmerkend voor dit soort voorouder-/dodenbijeenkomsten zijn de Afrikaans-Surinaams dans-, zang-, volks- en kinderspelletjes, die de *prei*-vierende familieleden uitvoeren. De meeste van de spellen dateren, net als de eerder genoemde *yorka*-liederen, uit de slaventijd en het latere verblijf ‘op plantage’. Achtereenvolgens worden de *banya*, *susa*, *kanga*, *matatiki*, *fayaston*, *gongote* en de *laku* ‘gespeeld’, tussendoor kunnen *yorka*-liederen gezongen worden.³⁴ De *banya* en *susa* zijn twee sierlijke dansen, die respectievelijk door vrouwen en mannen worden uitgevoerd (hoewel ze ook wel gemengd ten uitvoer gebracht worden). De *kanga* is een spel, waarbij de deelnemers zich ‘geestelijk reinigen’ door gezamenlijk een figuurlijk bad te nemen. *Matatiki*, *fayaston* en *gongote* zijn *pkín-nengre* (kinder) spelletjes, die sterk gericht zijn op samenspel en derhalve de sociale band tussen deelnemende familieleden (moeten) benadrukken. De *laku*, tenslotte, is een ‘dodendans’ voor en met de gestorven familieleden en voorouders. Het idee is dat de levenden en de overledenen gemeenschappelijk feestvieren. Men danst de dans op de hielen en wanneer aanwezige familieleden ‘overgenomen’ of in bezit genomen worden door een *yorka* of *kabra*, beginnen zij achteruit te dansen en met nasale stem te praten. In de eventueel volgende *alakondre wintiprei* (de volgende dag) kunnen

³² Dit ‘rituele feest’ wordt ook wel *banyaprei* genoemd: “de enige ceremonie waarin de geesten van de overledenen daadwerkelijk worden opgeroepen” (Van de Klashorst 1990: 140).

³³ Dit soort *prei* worden (bij Creolen) over het algemeen begeleid door (professionele) *wintipoku*-formaties (witmuziekgroepen), zoals die van P’pa Monti, waar ik regelmatig mee op stap ben geweest. Naast het bijwonen van de meer ‘algemene’ *alakondre*- en *prisiriprei*, ben ik in de gelegenheid geweest verscheidene *yorka*- en *kabraprei* te bezoeken. Deze vonden vaak plaats (net) buiten Paramaribo, in de districten Wanica, Saramacca, Para en Coronie. Meestal was ik in gezelschap van P’pa Monti en zijn Monti Kryoro. Ik ben hun heel erkentelijk voor de begeleiding, de bijzonder leerzame, amusante nachtelijke uitstapjes en gastvrijheid.

³⁴ Banna & Moy (1991: 64-76) hebben de spelen uitgebreid beschreven. Mijn observaties en hier weergegeven beknopte beschrijving komen overeen met de uiteenzettingen van deze auteurs. Voor een uitvoerige beschrijving van de (de geschiedenis van) *banya* en *banyaprei* zie Guda (2001), Martinus-Guda (2006) en Van de Klashorst (1990:140ff.). De volgorde van de spelen, liederen en andere rituele handelingen tijdens een *yorka*- of *banyaprei* kunnen overigens verschillen.

de *winti* uit de verschillende pantheons zich openbaren en van de overledene(n) overgedragen worden op levende familieleden. Deze *prei* wordt eveneens georganiseerd om alle *winti* te bedanken en samen met familieleden, vrienden en kennissen feest te komen vieren.

De *pur'blaka*, die wel het laatste grote afscheidsritueel wordt genoemd, is geslaagd wanneer de kennis, krachten (*konfo*) en *winti* gescheiden zijn van de overledene, en levenden en doden tevreden kunnen zijn over de rituele gang van zaken. De *yorka* en *kabra* keren terug naar “de rust van het dodenrijk tot ze weer nodig zijn” (Banna & Moy 1991: 75). De familieleden kunnen rein en gesterkt hun leven voortzetten. Als dank hebben families met de hierboven beschreven *prei*, een jaar na overlijden, nogmaals respect betoond aan de (geest van de) overledene en uiten ze de wens dat hij of zij in vrede zal rusten. Daarbij wordt de *yorka*, die verleden, heden en toekomst kan zien, gevraagd een ‘wakend oog’ op de familieleden te houden (Van de Klashorst 1990: 141), opdat zij in voorspoed verder kunnen leven. Voorwaar geen onbelangrijk verzoek. Toch sluiten relatief weinig Creoolse families een overlijden en de daaropvolgende rouwperiode nog af met een grootse *pur'blaka*. “Zo’n dodenfeest is een beetje uit gaan raken” bemerkte een *duman*, die zijn *boiti* en diensten voor dit soort ceremonies ter beschikking stelt. Hij vatte ‘het rouwen *Srananfas?*’ nog eens bondig voor me samen:³⁵

Op de achtste dag, zou je kunnen zeggen, wordt gevierd de beëindiging van de periode van diepe rouw, de diepste rouw. En heb je de tweede periode tot zes weken. En daarna heb je, en dat is in het hele land nog zo, na een jaar, dat is het afleggen van de rouw, *puru blaka*. Want het is dat de mensen blijven in rouw, het eerste jaar, en dan geven ze een groot feest, dat wil zeggen en nu is het afgelopen, nu zijn we klaar met die overledene. Vrouwen hoeven niet meer te rouwen voor hun man, mannen hoeven niet meer te rouwen voor hun vrouw... hoeft niet meer... Vooral bij Boslandcreolen is dat ding nog steeds... nog steeds groot.

Hoewel de *puru blaka* inderdaad nog “in het hele land” bekend is, vormt dit ‘rouwopheffingsfeest’ tegenwoordig niet zozeer bij Creolen, maar vooral *Busnenge* een onmiskenbaar onderdeel van de doodscultuur en rouwperiode (dat wil zeggen *mourning*). Deze laatsten kennen, in het algemeen, sowieso een zwaardere en langdurigere rouw, die wordt afgesloten met een uitvoerige, veelal meerdaagse opheffingsceremonie, wat zowel een plechtige als feestelijke onthef-fing van de rechten en plichten tussen levenden en overledene inhoudt.³⁶

Yooka, yu no man tapu en...

³⁵ Het zijn vooral de ‘echte *kulturisma*’ (‘wintiaanhangers’) die de *puru blaka*, inclusief de scheiding van *winti*, op deze wijze uitvoeren. En dan nog kunnen er allerlei bezwaren zijn (te duur, te lange rouwperiode, geen tijd voor). Bovendien zagen we in hoofdstuk 1 en 3 al dat de Creoolse verering van en het beroep op de *yorka* en *kabra* vaak eerder of pas ingegeven worden door serieuze *nontu* dan dat het (nog) onderdeel uitmaakt van het gebruikelijke repertoire aan rituelen en praktijken, zoals bij veel Marrons het geval is.

³⁶ Ook inheemse bevolkingsgroepen in Suriname kennen zulke uitgebreide ‘rouwopheffingsfeesten’, die in het Sranan allen *pur'blaka* worden genoemd. Malajuwara (1998: 67) schrijft hierover overigens terecht dat deze ceremonie niet louter een “festijn van plezier” is, maar de “opheffing van een zeer zware en langdurige rouwperiode [en net als in de Afrikaans-Surinaamse context] een onthef-fing van rechten en plichten tussen levenden en doden”. De ‘rouwfeesten van de Kalihna’ zoals Malajuwara (1998) ze beschrijft, vertonen hier een daar grote overeenkomsten met die van de Marrons. We moeten mogelijke syncretismen tussen inheemse en Afrikaans-Surinaamse percepties en praktijken derhalve niet uitsluiten. Ik heb hier echter geen onderzoek naar verricht.

Het belang dat veel Marrons hechten aan de rouw en alle voorschriften en taboes hieromtrent, hangt sterk samen met het geloof in de kracht van de levende-dode, de *yooka* in dit geval. Rouwen wordt nodig geacht om het scheidingsproces door te maken en dit 'goed', dat wil zeggen volgens 'de regels' te voltooien. Een verstoord rouwproces of het negeren van bepaalde voorschriften kan vergaande consequenties hebben voor de nabestaanden, zeker voor de partner van de overledene. "Je moet je losmaken van die [overleden] persoon, anders zal ziekte het gevolg zijn" is een veelgehoorde opvatting en ervaring (in Scholtens *et al.* 1992: 103; zie ook Pakosie 1990; Price 1984: 26-27, 34). De jonge Aukaner Edmundo legde me het als volgt uit:

Als je het [rouwen] niet doet... gaat de overledene ervan uit van: je hebt in m'n levenstijd me leven verpest, toen ik nog leefde, en na me leven ga je nog door... Dan ga je dood... mensen die het overtreden gaan sowieso dood... *Ay*, sowieso ga je dood... zeker! Als je je niet d'r aanhoudt, ga je ervan dood. Er is geen uitweg... Die overledene kan je niet aanvechten... *yooka, yu no man tapu en* [je kan die geest niet tegenhouden]...

"In feite pleeg je overspel", verklaarde Edmundo het negeren van rouwregels en het morrelen aan de duur van de rouw nader. "Zeker die partner van de overledene die [figuurlijk of letterlijk] overspel pleegt", is het leven niet zeker, liet hij me daarbij weten. En dit laatste wordt door allerhande informanten en bronnen bevestigd. De strengste rouwregels gelden voor echtgenoten, in het bijzonder voor vrouwen van overledenen. Zij kunnen ook op de zwaarste represailles rekenen, zowel spiritueel als sociaal, als zij zich er niet naar gedragen. Voor weduwes (en in mindere mate weduwnaars), binnen de *Busnenge* dood- en rouwcultuur, gelden bijvoorbeeld vaak bijzonder strikte afzonderingsrituelen (*rites de marges*; cf. Beumers 1990: 30), zoals het isoleren van de weduwe en het leggen van taboes op de mensen die zij mag ontmoeten. De eerste periode van rouw houdt zij zich vooral binnenshuis op en begeeft zij zich, onder begeleiding, alleen maar buiten het huis voor strikt noodzakelijke niet-sociale activiteiten, zoals baden. Ook kent ze strenge voorschriften wat haar seksuele verkeer betreft. Tot en met de formele afsluiting van de rouwperiode is het haar verboden seksueel contact te hebben.

Het schenden van deze *rites de marges* kan ernstige, zelfs dodelijke gevolgen hebben. Opvallend was het verband dat werd gelegd tussen het groeiend aantal hiv-/aids-slachtoffers onder *Busnenge* en het niet naleven van rouwvoorschriften (door partners van overledenen). Men spreekt wel over *yooka kandu*, de persoon die hiv-geïnfecteerd is geraakt, ziek is of aan de gevolgen van aids is overleden, heeft zich niet aan de rouwregels gehouden, waarop de *yooka* van de overledene zich is komen wraken. Hij of zij "was als het ware voorbestemd om aids te krijgen", vertelde Muriël van Russel hierover. Zij is medewerkster van de Stichting Maxi Linder, die zich onder meer richt op de hiv-/aidsproblematiek, en besprak in een interview de opvattingen van bepaalde Marrons over deze ziekte en stijger onder de doodsoorzaken.³⁷

³⁷ Ik heb naast Muriël van Russel van Stichting Maxi Linder, Willy Alberga (Mamio Namen Project), Jenny Simons (voorzitster van het Nationaal Aids Programma), dhr. Grunberg (arts Stichting Lobi), Wim Bakker (huisarts, 'radiodokter') en professor Vrede (patholoog anatoom Academisch Ziekenhuis) hierover geïnterviewd. Alle deskundigen gaven aan dat hiv-/aids zich zorgwekkend verspreidde onder Marrons zowel in het binnenland als

Ze hebben het over *yorka kandu*. En dat zou niets meer of minder zijn dat je een jaar lang zou moeten rouwen voor je afgestorven partner... Zou je dan vóór, dus binnen dat tijdbestek ziek worden of doodgaan, dan zou het zijn dat je ontrouw bent geweest, voordat het jaar om was en dat je dan daarom dood zou gaan, dus dat een macht, die *yorka* je dood zou hebben gemaakt

Gezondheidsmedewerkers en voorlichters als Muriël van Russel verzetten zich tegen deze interpretatie en doen het soms af als gevaarlijke nonsens. Ze hebben bovendien zo hun eigen verklaringen:

Ik zeg... wat jullie doen is... meestal doen de binnenlandse bewoners aan veelwijverij... of ze zijn ontrouw... Ik zeg als die man zes liefjes heeft... en hij is besmet geraakt... dan vindt er elke keer als hij seksueel contact heeft met elk van zijn partners een besmetting plaats... waardoor dat percentage hiv opvijzelt [...] Dus die man die vandaag doodgaat... dan sterft na zes maanden één van die vrouwen en naar drie maanden weer één. Ik zeg dan zeggen jullie onterecht die vrouw is die man niet trouw geweest. Ik zeg dat is het niet! Jullie zijn allemaal besmet geworden met alle gevolgen van dien. Ik zeg die dus die *kandu*, dat *kandu*, *kandu*-ding gaat bij mij niet op! Hou toch op met die rouwnonsens!

Voor nabestaanden met een andere perceptie zijn bepaalde rouwvoorschriften, zoals seksuele onthouding en de duur van de rouwperiode, evenwel een bloedserieuze zaak. De *yooka* is, in de gedaante van Appiahs (1992: 181) ‘onzichtbare entiteit’, een kracht om rekening mee te houden. Ondanks toenemend verzet tegen bepaalde voorschriften van vooral een jongere generatie (in de stad gevestigde) Marrons, blijven bepaalde rouwvormen en regels van kracht.³⁸ Ook de bekeringstruc, waarmee men onder bepaald verplichtingen vandaan zou kunnen komen (zie *e.g.* Vernooij 1998: 225), biedt niet altijd soelaas. Zowel christelijke als niet-christelijke Marrons hebben, ondanks verschil van inzicht, behoorlijk strikte opvattingen over rouw, rouwperiode, -kleding en andere voorschriften. “Zelfs bij Christenen in de stad gold tot voor kort eigenlijk dat een man, wiens vrouw overleden was, een jaar niet mocht gaan werken; hij zou verlof moeten nemen”, schrijven bijvoorbeeld Scholtens *et al.* (1992: 100) over gekerstende Saramaka. En hoewel de lange rouwperiode tegenwoordig vaak ingekort wordt, omdat het ‘ondoenlijk’ is – “Voor de meeste Christenen is de rouwperiode nu zes weken” (Scholtens *et al.* 1992: 100) – trof ik tijdens mijn veldwerk nog verscheidene geker-

de stad. Er werden verbanden gelegd met de marginale sociaal-economische positie, gebrekkige gezondheidsbescherming, ‘veelwijverij’, sekswerk (in het binnenland gerelateerd aan de stroom (illegale) Braziliaanse *garimpeiros* (zie Hoogbergen & Kruijt 2004) en bepaalde spiritueel-religieuze opvattingen, zoals *yooka kandu*, die verantwoordelijk voor besmetting zouden zijn. Helaas heb ik geen ruimte gehad om hier uitvoerig op in te gaan. De problematiek vraagt wat mij betreft om nader onderzoek. Antropologe Diana Vernon (werkzaam in het André Bouron Hospital te St. Laurent du Maroni, in buurland Frans-Guyana, waar veel Surinaamse Marrons wonen en werken) schijnt onderzoek te verrichten op dit terrein. Er zijn me echter geen publicaties bekend.

³⁸ Vooral de lengte van de rouwperiode ligt onder vuur. Deze is bij velen reeds ingekort (zie *e.g.* Scholtens *et al.* 1992; Polimé 1998) en wordt anders vaak flexibel gehanteerd. Bron van kritiek en verzet is verder de ‘regel’ bij bepaalde Marrongroeperingen dat een weduwe tegen het einde van de rouwopheffing eerst seksueel contact dient te hebben met een broer van haar overleden echtgenoot, voordat zij weer volledig vrij is en zich kan verpozen met of verbinden aan andere mannen. Ook hier speelt anders het gevaar van *yooka kandu* (zie Polimé 1998: 73). Ik heb begrepen dat deze bepaling in de praktijk niet of nauwelijks meer uitgevoerd wordt. Vooral jonge Marronmeiden, die ik hierover sprak, gaven bovendien, fel of wat lacherig, te kennen zich hiertoe (in de toekomst) geenszins te laten verplichten.

stende Marrons (Saramaka, Matawai en Ndyuka) die enkele maanden vrijaf namen om te rouwen of hun rouwende familieleden in het binnenland te ondersteunen.³⁹

Christenen versus niet-christenen: opvattingen & rouwtraject

Idealiter is er een verschil tussen de wijze waarop ‘gekerstende’ en ‘traditionele’ *Busnenge* tegen een sterfgeval in de gemeenschap aankijken, laten (Scholtens *et al.* 1992: 100ff.) zien voor Saramaka, en dit geldt ook voor andere Bosnegergroepen. Er zit echter “geen waterdicht schot tussen de denkbeelden van Christenen en niet-Christenen en [het komt] vaak voor dat personen beide denkwerelden met elkaar combineren” beweren deze auteurs direct daarop, en dat heb ik ook in mijn onderzoek ondervonden. Een groot verschil is te vinden in opvattingen over de doodsoorzaak. Niet-christenen veronderstellen meestal een bovennatuurlijke oorzaak (e.g. *wisi, kunu, gadu dede, yooka kandu*), christenen zijn op hun beurt vaker geneigd (*en public*) een natuurlijke doodsoorzaak aan te nemen, ofschoon ook op dit vlak de scheidslijnen niet altijd even scherp zijn: de dubbele doodsoorzaak uit hoofdstuk 1 doemt dan ook regelmatig op. Een ander groot verschil is op te merken in de rouwkleding. Christelijke Marrons prefereren, net als Creolen, de kleuren wit en zwart tijdens de begrafenis en daaropvolgende rouwperiode. Zij kunnen zich nogal eens ergeren aan het ‘gebrek aan respect van de heidenen’, die tijdens de *beri* en periode van rouw juist felle kleuren dragen.

Verder vinden gekerstende *Busnenge* het vaak nogal nutteloos en achterhaald om de overledene allerlei gebruiksvoorwerpen, hangmatten, *pangi* en kledingstukken mee te geven in het graf. Ze zouden beter door de levenden gebruikt kunnen worden. Bepaalde ‘traditionele wetten’ staan volgens christelijke Marrons zelfs de vooruitgang in de weg (*cf.* Scholtens *et al.* 1992: 100-101). Het afzonderen van partners van overledenen is bijvoorbeeld weinig productief en zadelt de familie van de overledene op met onnodige verplichtingen. Bovendien wordt steeds meer kritiek geuit op de gewoonte dat de weduwe of weduwnaar er meestal bij inschiet bij de boedelverdeling na een overlijden (alles gaat naar de matri-familie van de overledene, ook al heeft de partner aanwijsbaar bijgedragen aan het bezit van de overledene). Een laatste pijnpunt vormt het boven de grond houden van het lichaam van de overledene. Christenen verbinden hieraan allerlei gezondheidsrisico’s, ook als het lijk gebalsemd is.⁴⁰ Waar christenen en niet-christenen het wel over eens zijn is dat de partner van de overledene, met name de weduwe, de zwaarste vorm van rouw vraagt, gevolgd door eventuele co-vrouwen en de meest directe familieleden (Scholtens *et al.* 1992: 101; Price 1984: 4, 57). Verder kennen gekerstende

³⁹ Vaak betrof het mensen met een niet-vast dienstverband bij bijvoorbeeld het Ministerie van Natuurlijke Hulpbronnen of anderszins. In hun gemeenschap in het binnenland waren altijd middelen (jagen, vissen, kostgrondje) en mensen die hen hielpen om in de dagelijkse behoeften te voorzien.

⁴⁰ Hoe belangrijker de overledene, hoe langer hij of zij ‘boven de grond’ wordt gehouden. Zo werd de gestorven *gaama* Aboikoni (‘grootopperhoofd’ van de Saramaka) drie maanden ‘in statie’ gehouden. Ook bij ‘gewone’ mensen, vooral ouderen die erg geliefd waren, kan het lichaam lang ‘boven de grond’ gehouden worden. De tijd tussen overlijden en begraven kan variëren van een week tot drie maanden. Kinderen worden meestal binnen enkele dagen begraven (Scholtens *et al.* 1992: 100).

en niet-gekerstende *Busnenge* in het binnenland en Paramaribo, net als Creolen, verschillende wakes en rouwbijeenkomsten.

Vanaf het moment van overlijden is er rouwbezoek aan de *dede oso, kee osu* (Ndyuka) of *keë mosu* (Saramaka), waarbij liederen ter vermaak (sekete bij Saramaka), klaagliederen, treurmuziek (*papá* bij Saramaka, *tuka* bij Ndyuka) of *dede oso-singi* klinken, tevens worden *tori* of *kóntu* verteld. De eerste nachtwake (*bookodey* of *bookodidia*) vindt plaats aan de vooravond van begraven. Vóór en tijdens de begrafenis spelen bepaalde actoren, net als de Creoolse *dinari* en *dragiman*, een belangrijke rol, met name de *kelepsi* (grafpriesters), *keisiman* (kistenmakers, vaak tevens lijkbewassers), en *baakuma* of *oloman* (grafdelvers bij respectievelijk de Saramaka en Ndyuka/Paramaka). Zij opereren soms in grote groepen en hebben veelal bijzondere privileges (zie Van Wetering 1973: 14-27; Pakosie 1991; Scholtens *et al.* 1992; Polimé 1998). Na de begrafenis volgen christelijke *Busnenge* hetzelfde ‘rouwtraject’ als Creolen, dat wil zeggen met een *aitidei* en *siksiviki*. ‘Traditionele’ Bosnegers kennen deze rouwbijeenkomsten niet. Zij hebben *dii/dri dei waata*, ofwel een plengoffer en *bookodei* die drie dagen na de begrafenis plaatshebben. Hiermee wordt de begrafenisperiode afgerond en de partner van de overledene “in de rouw gezet”, zoals een van mijn informanten het formuleerde. De weduwe of weduwnaar krijgt van de familie van de overledene een aantal voorwerpen, die bedoeld zijn om voor de overledene te zorgen (zie Polimé 1998: 72), en gaat dan zijn of haar geïsoleerde rouwperiode in. De duur van deze periode wordt in overleg met de familie van de overledene bepaald en kan variëren van enkele weken tot zes maanden of een jaar. Na drie maanden vindt vervolgens de *dii/dri mun wataa* plaats, wederom een plengoffer aan de overledene. De derde fase is dan de rouwopheffing, de *puru blaka*, met als belangrijk onderdeel de *limba uwii* of *limba gangaa baka* (het scheren van het (nek)haar, dat in ieder geval bij Saramaka en Matawai regelmatig gebeurt).

Bij deze belangrijke gelegenheid komen vaak niet-christelijke en christelijke Marrons bij elkaar. De rouwafsluiting is namelijk voor velen een gewichtige en feestelijke bijeenkomst. Zelf heb ik drie van deze *puru blaka* bijgewoond: één Saramaka (nabij Brownsweg) en twee Matawai (één te Kwakoegron, de ander in Paramaribo). Alle drie de bijeenkomsten hadden een gemengd karakter, dat wil zeggen dat de aanwezige rouwende familie, *bee, lo* en gemeenschap zowel uit christenen als niet-christenen of niet-praktiserende christenen bestonden. Iedereen die ik tijdens deze ceremonies sprak, benadrukte het (spirituele of sociale) belang van de rouwopheffing, alsmede de amusementswaarde die de vaak meerdaagse *puru blaka* voor velen heeft. Net als bij de Creoolse afsluitingsrituelen, hebben deze ceremonies verschillende, doch samenhangende functies. Ze zorgen voor opname van de overledene in de wereld van de voorouders en terugkeer van de rouwendenden naar het alledaagse leven, en zijn daarmee dus tegelijkertijd afscheids- en herenigings- of incorporatierituelen.

Een rouwopheffing te Kwakoegron

De populariteit van de *puru blaka* werd me goed duidelijk toen ik uitgenodigd was er zelf één bij te wonen, mijn eerste, in Kwakoe Gron. Het was drie maanden geleden dat de vader van Jules, een 43-jarige Matawai, na een lang ziekbed was overleden. De man was in het ziekenhuis in *foto* gestorven en aldaar op de begraafplaats van de broedergemeente, Mariusrust, begraven.⁴¹ Sinds die tijd was de familie in rouw, waarbij Jules' moeder, de weduwe, al die tijd thuis in Kwakoe Gron min of meer afgezonderd was geweest van de rest van de gemeenschap. Nu was de tijd aangebroken om de rouw op te heffen, ter ere waarvan een *dansi* (een 'populair dansfeest') en een *banya* (een 'ritueel dansfeest') zou worden gegeven. Het 'festijn' bracht een hoop mensen op de been, waaronder veel familieleden en een groot aantal enthousiaste jongeren uit *foto*. De daf-truck van *lanti* was op de eerste dag van de bijeenkomst tweemaal afgeladen vol vanuit Paramaribo naar Kwakoe Gron gereden, terwijl vele andere stadsbewoners, waaronder twee muziekgroepen, met eigen vervoer de *puru blaka* hadden bereikt. Samen met de inwoners uit Kwakoe Gron en enkele gemeenschappen bovenop, barstte het anders zo rustige dorp zo ongeveer uit zijn voegen.⁴² De stemming was uitgelaten.

Ik reisde 's morgens vroeg met een eerste *lanti*-bus mee naar het dorp en kon derhalve deelnemen aan de voorbereidingen, die bij aankomst al in volle gang waren. Deze bestaan voor een groot deel uit het klaarmaken van een gemeenschappelijk maal en een voedseloffer voor de overledene en voorouders (zie ook Scholtens 1992: 104ff.; Polimé 1998: 73). Voor de gelegenheid is gejaagd of gevist (en is verder een hoop geld verzameld voor de kostbare ceremonie). Op twee plaatsen in het dorp, waaronder de *dede oso* ofwel het huis van de weduwe, werd gekookt: *anyumara*-soep en *kronto-aleisi*.⁴³ Later op de dag zou dit voedsel geofferd worden, waarna de in zwart-witte rouwkleding gestoken familieleden van de overledene samen met de rest van de gemeenschap en andere aanwezigen de maaltijd nuttigden.⁴⁴ De weduwe was hierbij aanwezig, maar werd in alles begeleid, zelfs eten deed ze niet zelf, ze werd gevoerd. Tegen het einde van de middag werd er wat gerust, gebaad in de rivier en maakte men zich langzaam op voor het feest dat die avond zou plaatsvinden. Hiervoor waren speciaal twee *keawina*-groepen, waaronder het populaire Connection, uit de stad overgekomen, wier leden druk in de weer waren met het opstellen van een enorm stel versterkers en de *soundcheck*. Dit was vooral het onderdeel waar het gros van de jonge stads- en dorpsbewoners naar uitzag.

Een *puru blaka* zoals deze valt normaliter namelijk in twee delen uiteen. In de nacht of nachten voorafgaand aan de werkelijke rouwopheffing wordt er (populaire) muziek gemaakt

⁴¹ Het gros van de Matawai, lazen we in hoofdstuk 3, is bekeerd tot het christendom en lid van de broedergemeente (zie De Beet & Sterman 1981).

⁴² Kwakoe Gron is een klein Matawaidorp aan de Saramaccarivier van officieel een kleine honderd inwoners. Door een voortdurende beweging naar Paramaribo is meestentijds maar de helft van deze inwoners in het dorp aanwezig. De overledene was afkomstig uit een dorp iets rivieropwaarts. Het laatste deel van zijn leven, voordat hij ziek in *foto* terechtkwam, bracht hij veel bij zijn vrouw in Kwakoe Gron door. Op het hoogtepunt van de *puru blaka* zullen er een paar honderd personen aanwezig geweest zijn.

⁴³ *Anyumara* is een grote, langwerpige rolronde zoetwaterroofvis (*Hoplias macrophtalmus*). *Kronto-aleisi* is rijst gekookt in kokosmelk.

⁴⁴ Bij Saramaka staat dit voedseloffer bekend als *tuvë nyannyan*. Ook hier geldt weer: hoe belangrijker de overledene hoe grootser het maal (zie Scholtens *et al.* 1992: 106ff.).

en gedanst: de *dansi* (zie *e.g.* ook Scholtens *et al.* 1992: 106ff.; Polimé 1998: 73). Deze *bookodey* hebben vooral een openbaar, sociaal en feestelijk karakter. Er zijn, afgezien van het voedsel-offer, nauwelijks rituele plechtige plichtplegingen. Het vertier in de vorm van eten, drinken en dansen op (versterkte, populaire) muziek staat voorop – tot in de kleine uurtjes. De volgende dag wordt de rouw dan daadwerkelijk beëindigd. Ondanks het openbare karakter van deze bijeenkomst (zie ook Scholtens *et al.* 1992: 101), is het ritueel toch vooral een behoorlijk beladen familiaangelegenheid. Een van de doelen is de ‘verontreiniging’, waaraan de partner van de overledene en zijn of haar familieleden hebben blootgestaan, weg te halen. Het mogelijke nauwe contact dat nog met de overledene bestond, wordt nu definitief ongedaan gemaakt. Hierdoor geeft de ceremonie zowel uitdrukking aan grote vreugde als groot verdriet: de zware rouwrestricties zijn ten einde, maar het verlies moet nu echt aanvaard worden.

Tijdens de *puru blaka* te Kwakoe Gron kwam de familie voor dit tweede deel in de vroege morgen bijeen voor een plengoffer en een *begi*. De vrouwelijke familieleden waren gehuld in zwart-witte *pangi* en hadden het hoofd gebonden met dezelfde *pangi*-stof. De mannen waren sober en in stemmige kleuren gekleed. Op het erf van de *dede oso* namen allen plaats en werd de weduwe, ook in zwart-witte rouwkleding, naar buiten geleid. Ze werd op een stoel geplaatst en geflankeerd door haar kinderen. Hierop werd de doek van haar hoofd genomen en wat haar weggeknipt en geschoren. Bij alle andere aanwezige familieleden (tussen de twintig en dertig personen) werd wat haar uit de nek geschoren. Daarna vertrokken mannen en vrouwen (inclusief de weduwe) apart naar de rivier om te baden. Toen ze terugkwamen waren ze allen in kleurige, vooral rode *pangi* gekleed. De rouwkleding was afgelegd. Wederom namen ze plaats op het erf van de *dede oso*.



Afbelding 26: *Puru blaka* te Kwakoe Gron (Yvon van der Pijl)

Intussen waren enkele tientallen dorpsgenoten, gasten, en belangstellenden gearriveerd, maar het was aanzienlijk rustiger dan de afgelopen *bookodei*. Een deel van de rouwvisite was al teruggekeerd naar de stad en ander deel was naar de *dede oso* gekomen, waar op het erf nu een ‘offertafel’ met verschillende dranken stond: Palm, Hanappier, verschillende soorten whisky en *soft*. De weduwe was voor deze tafel geplaatst. Haar haar werd gekamd en gevlochten. Intussen kreeg ze een serie rode *pangi* om de schouders gelegd. De nek en hals werden bepoeierd met witte talk. Tot slot werd de weduwe met parfum bespoten en kreeg ze flink wat sieraden omgehangen. Zonen, dochters en andere naaste verwanten kregen een soortgelijke behandeling. Hierna nam een oudste het woord. Een half uur lang werd er geplengd en gepraat door de man. De overledene werd gememoreerd. Na een laatste plengoffer stonden de familieleden op en vond een emotionele omhelzing plaats. De rouwkleding was afgelegd en de periode van rouw beëindigd. Het tweede deel van de *puru blaka* zou besloten worden met een *banya*, waar enkele familieleden mee startten. Onder muzikale begeleiding van onder andere *dron* (drum) en *saka* of *sekseki* (schudbus, kalebas gevuld met steentjes/pitten) openden een zoon en dochter van de overledene in een kring met toeschouwers de dans.⁴⁵

Op het tempo van de muziek maakten ze sierlijke, soepele doch uiterst geconcentreerde bewegingen met armen en benen. Vooral het voetenwerk (de enkels ombonden met trossen *yoroyoro*-zaden) trok hierbij de aandacht. De deelnemers moeten bij deze dans zorgvuldig waarnemen en snel reageren. Ze dienen namelijk elkaars stampende voetbewegingen, die onverwacht kunnen plaatsvinden, te volgen. Of eigenlijk is het de bedoeling dat dit gelijktijdig gebeurt en dat de ene danser zich niet door de andere laat aftroeven. Om elkaar af te leiden, maken de dansers allerlei schijnbewegingen. Nauwlettend houden ze elkaar daarbij in de gaten om maar geen beweging te laten ontgaan. Wanneer een van de dansers maar een fractie te laat is, moet deze het veld ruimen en neemt een ander haar of zijn plaats in. Dit gebeurde tijdens de *banya* te Kwakoe Gron niet voordat de dansende familieleden elkaar in de armen hadden gesloten, wat zeker aan het begin van dit dansritueel tot emotionele taferelen leidde. Sommige deelnemers moesten ontzettend huilen bij de omhelzing en bij elke korte beëindiging van de sierlijke, geconcentreerde dans leek er een ontlading plaats te vinden.⁴⁶ Na verloop van tijd

⁴⁵ Matawai noemden deze dans, die tijdens *puru blaka* wordt opgevoerd, *banya*. De dans vertoonde overeenkomsten met de Creoolse *banya*, maar nog meer met de Creoolse *susa* (zie e.g. Banna & Moy 1991: 69-71). Elke Marongroepering heeft tijdens de rouwopheffing zijn ‘eigen’ dansen, die grote overeenkomsten met elkaar vertonen. Vaardigheid en sierlijkheid vormen belangrijke ingrediënten (zie e.g. Scholtens *et al.* 1992: 108ff.; Polimé 1998: 73).

⁴⁶ Banna & Moy (1991: 71) merken over dit type dans nog op dat de dansers door de sterke concentratie gemakkelijk in trance kunnen raken, dat wil zeggen dat ze overgenomen kunnen worden door ‘de voorouders’. Volgens de auteurs is dit direct waarneembaar, doordat ze zich met nog meer gratie en grotere nauwkeurigheid gaan bewegen: op zo’n moment laten de voorouders hun “elegante dans” zien. Deelnemers en aanwezigen benadrukten, naast het amusementsgehalte en samenzijn met de familie, ook wel het eerbetoon aan de overledene en voorouders, maar over ‘trance’ of iets dergelijks werd niet gesproken (en ik wil daar ook niet over speculeren, want zo direct waarneembaar was het niet altijd voor mij).

voegden steeds meer aanwezigen uit het ‘publiek’ zich vol overgave onder de dansende familieleden. Velen hadden zich in een kleurige *pangi* gehuld. Langzaamaan klaarde de ernstige stemming op, dat wil zeggen dat het huilen en de emotionele ontledingen stopten en de vrolijkheid de overhand kreeg. Nog uren werd er doorgedanst.

Zo kwam een eind aan de rouwperiode voor Jules’ vader. En zo verlopen vele rouwafsluitingen voor ‘gewone’ overledenen uit de verschillende Marrongemeenschappen in Suriname’s binnenland en urbane contreien.⁴⁷ Is de overledene met dit soort rituele afsluitingen nu ook werkelijk verdwenen uit het leven van zijn of haar nabestaanden en heeft de dood tijdelijk pas op de plaats moeten maken? Ja en nee. Door het succesvol uitvoeren van alle hier besproken doods- en rouwrituelen, hebben separatie, transitie en incorporatie van zowel de overledene en nabestaanden kunnen plaatsvinden. De liminale positie, die beide partijen deelden, is opgeheven, de rouw (*mourning*) is voorbij, de ‘culturele tranen’ zijn gedroogd. Dan zijn de banden verbroken – toch? Dan is het leed geleden. Dan zijn de rouwenden vrij. Ja: formeel gezien hebben de levenden aan al hun plichten voldaan en kunnen de overledenen zacht, tevreden en geëerd gaan rusten, maar voorgoed verdwijnen zullen ze niet.

Want nee: de *yorka* en *kabra* kunnen ten allen tijde geconsulteerd worden in geval van nood of anderszins. Bovendien kunnen zij ook ongevraagd verschijnen. De familie heeft weliswaar gedaan wat ze ‘moest’ doen – de banden verbreken – maar levende-doden vragen op gezette tijden een klein ‘feestje’, aandacht, een beetje eer en herinnering. Dus relaties dienen op een ándere wijze onderhouden te worden. En nee: het is niet altijd met het persoonlijke verdriet (*grief*) gedaan. De ‘culturele tranen’ zijn gedroogd, maar is ook het individuele leed geleden? Voor niet weinig van mijn informanten, nabestaanden die nog maar recent of jaren geleden een dierbare hadden verloren, kwam na alle min of meer officiële *pranpran*, die al dan niet louterend had gewerkt, nog een ‘eigen’ proces.

Zowel collectief, dat wil zeggen in de gemeenschap van de levenden en de doden, als individueel, dat wil zeggen in de hoofden, harten en ervaringen van nabestaanden, leven de overledenen voort. De ‘onzichtbare entiteiten’ zijn derhalve altijd aanwezig, in het dagelijks leven en *in memoriam*. Dáár vindt de laatste afsluiting plaats, bij de constructie van onsterfelijkheid, het nieuwe begin.

⁴⁷ Er zijn natuurlijk verschillen tussen de verscheidene tribale verbanden en bovendien genieten hoogwaardigheidsbekleders, zoals de *gaama*, langdurige en grootsere ceremonies en extra uitvoerige rituele zorg en aandacht (zie Pakosie 1990; Scholtens *et al.* 1992; Polimé 1998). Verder is het opvallend dat overledenen steeds vaker begraven worden in Paramaribo, maar de rouwafsluitingen nog in het binnenland plaatsvinden, dat wil zeggen in het dorp van herkomst of het laatst bewoonde dorp. Dit geldt zeker voor oudere personen (die niet permanent in de stad gevestigd waren). Voor anderen vinden de *puru blaka* in toenemende mate plaats in *foto* zelf. Wanneer de ruimte het toelaat, gebeurt dit op het erf van het sterfhuis of huis van een familielid. Daarnaast biedt het Marrongemeenschapscentrum Nyun Combe aan de kleine Saramaccastraat faciliteiten voor een uitgebreide *puru blaka* (en andere rituele vieringen). Regelmatig komen hier grote aantallen *Busnenge* bijeen om hun overledenen te gedenken.

IN MEMORIAM, EEN UITLEIDING

Dood in de stad: *pure products always going crazy*¹

In 1710 Paramaribo was the capital of a plantation colony firmly set in the American space of death (which was also of course a space of enormous cultural creation). In this particular space, within the totalizing world of the plantation system, theatrical public executions constituted central rituals of colonial control. But from Oroonoko to Neptune, it is the spirit of those whom the planters tried to crush that continues to inspire, that continues to give hope.²

Hoewel we de gruweldaden uit het Surinaamse slavernijverleden en vooral de beschrijvingen of interpretaties hiervan kritisch moeten bekijken (zie *e.g.* Oostindie 1991a, 1993), zijn het plantagesysteem en de koloniale repressie onlosmakelijk verbonden met de aanwezigheid van Dood in de stad. Paramaribo was, laat Price (2003) door middel van ooggetuigenissen van onder meer de reizigers-avonturiers Herlein (1718) en Stedman (1796-1799) zien, het toneel van wrede executies. Het was een stad waar dood een gewelddadige plaats innam – en binnen de huidige context van verpaupering, informalisering en criminalisering nog steeds of wederom inneemt. Maar Price noemt, hierboven weliswaar tussen haakjes, ook nog een andere ruimte, namelijk die van enorme culturele vindingrijkheid en creatief verzet. De manier waarop slaven hun dood tegemoet gingen, onthult de beperkingen van de macht van plantagebezitters schrijft Price en biedt in zijn woorden een blik op “the spirit that allowed slaves to create, within the limited spaces available to them, a world of their own, one that influenced not only every aspect of their own descendants’ lives but also that of the descendants of their oppressors” (Price 2003: 2).

¹ In hoofdstuk 2 vervees ik al naar Cliffords “pure products always going crazy”. Hij ontleent zijn uitspraak aan een gedicht van William Carlos Williams, waarmee hij inleiding (en de titel hiervan) van zijn befaamde *The Predicament of Culture* start. Met de uitspraak stelt hij een ‘andere historische visie’ voor. “It does not see the world as populated by endangered authenticities – pure products always going crazy. Rather, it makes space for specific paths through modernity” (Clifford 1988: 5).

² Price (2003: 6-7). Zie voor een uitgebreide uiteenzetting en duiding van openbare terechtstellingen en slavenverzet in *Space of Death* ook Price (2005).

Dit boek heeft zowel de gewelddadige, wrede en smartelijke aspecten als de creatieve, innovatieve en hoopvolle dimensies van de Afrikaans-Surinaamse *space of death* willen tonen. Daarmee heb ik niet zomaar een historische schets willen geven, maar vooral willen kijken hoe de koloniale geschiedenis van slavernij en (religieus-culturele) onderdrukking, vanuit het perspectief van destructieve én scheppende krachten, vormgevers zijn van de collectieve identiteit van mijn onderzoekspopulatie en de *embodied history* van individuele actoren. Habitus, structuur en doorwerking zijn daarbij belangrijke begrippen, want het geschiedverhaal, de historische verbeelding en beleving dienen vooral als raamvertelling waarbinnen een Afrikaans-Surinaamse doodscultuur, verscheidene doodsattitudes en talloze percepties, praktijken en rituelen zijn ontwikkeld en beschreven door respectievelijk de onderzochten en de onderzoekster. De levende-dood, het ultieme ‘twee- ding’ en leidmotief van dit boek, kan daarom allereerst beschouwd worden als metafoor voor een belichaamde geschiedenis, die door het leed, verzet, de verhalen en tradities van de voorouders bewust of onbewust voortbestaat in het geestesleven, de identificaties en het handelen van hun nazaten. In de overgang van leven naar dood speelt deze geschiedenis, méér dan in andere transitie momenten of ‘levenscrises’, een opmerkelijke, soms zelfs heel prominente rol.

Zo vertaalt het verleden zich door een proces van de-/retraditionalisering in de rituelen en symbolen die levenden, stervenden en overledenen helpen om te gaan met de dood en de dreiging die hiervan uit kan gaan. We hebben gezien dat deze vertaling danig is geraakt door ‘kolonie’ en ‘kerk’ en dan vooral, in de beleving van velen, in behoorlijk negatieve zin door aversie, taboe, gebod en verbod. Het verleden vertaalt zich daarnaast of als reactie hierop tegelijkertijd door een zeer hedendaags ‘verlangen naar geschiedenis’ (*lieux de mémoire*) dat een zekere oorspronkelijkheid, eigenheid, waarheid of waarachtigheid behelst (Gallagher 2002). Dit verlangen, als plaats van herinnering en verbeelding, is ondanks de zweem van traditie een (hyper)moderne constructie, die daarbij telkens weer ingehaald of ontmanteld wordt door de maatschappelijke realiteit en de concrete plaats van de dood in het hier en nu – een plaats waarvan niemand zich kan ontdoen en waarvan de contouren nooit helemaal gekend kunnen worden. “Le lieu est incontournable” beweert de Martinikaanse schrijver Edouard Glissant daarom ook keer op keer.

Glissants bewering komt in deze afsluitende reflectie wellicht als een duvel uit een doosje, maar met zijn uitspraak haak ik simpelweg aan bij het gedachtegoed van eerder genoemde auteurs als Clifford (1988), Mintz & Price (1992), Hoogbergen (1985, 1992, 1996), Oostindie (1989, 2000a) en Van Stipriaan (1993, 1994, 2000), die allen op eigen wijze de wording (‘geboorte’) van Afrikaans-Amerikaanse en -Surinaamse culturen lokaliseren in de Nieuwe Wereld. Historische variatie, reflexiviteit, heterogenisering en creolisering zijn daarbij kernconcepten; zij vormen de basis voor ‘Caraïbische identiteit’ stelt Glissant met hen. Deze identiteit kan namelijk nooit (alleen) worden geduid op basis van Afrikaanse afkomst, noch het erfgoed van (ex-)slaven, maar dient evenzeer begrepen en beschreven te worden door de aanwezig-

heid van andere bewoners, inclusief de Europese kolonisten én de nieuwste nieuwkomers.³ De monolithische visie op ‘zwartheid’, zoals die door bepaalde academici, schrijvers, bewegingen (*Négritude* en *Wi Egi Sani*) en ‘puristen’ in het veld wordt gepresenteerd en zelfs geproclameerd is met andere woorden een eigentijdse mythe of een ‘ultramodern idee’. In de analyse van het discours rondom cultuur, doodscultuur, identiteit, traditie en eigenheid dienen we de visie (als reële beleving in plaats van een verzinsel) serieus te nemen (cf. Baumann 1996, 1999), maar zij mist verder vaste grond: “Pure products always going crazy” (Clifford 1988: 5). De praktische en theoretische spanningen die hieruit voortvloeien zijn gedurende mijn onderzoek en schrijven voortdurend onderwerp van analyse en duiding geweest.

“Creolization is a miracle begging for analysis” schrijft Trouillot (2002), die zijn pleidooi eveneens door Glissants bekende uitspraak laat begeleiden, en ik kan dit alleen maar beamen. Het is echter geen eenvoudige opgave om zo’n wonderbaarlijk, dynamisch en ambigu verschijnsel als creolisering te bestuderen of, zoals in mijn geval, als context en proces onderdeel te laten zijn van een min of meer interpretatieve studie naar Afrikaans-Surinaamse doodscultuur. Ik heb in ieder geval geprobeerd een van Trouillots aanbevelingen ter harte te nemen. In zijn analyse van creolisering (in historische context) pleit hij voor een meer etnografische benadering – “that takes into account the concrete contexts within which new cultural ideals, practices, and patterns [...] developed”. Ik hoop dat ik daarin op twee manieren geslaagd ben. Allereerst heb ik net als Trouillot (2000, 2002) en anderen (e.g. Mintz 1996) willen benadrukken dat binnen een Caraïbische context fenomenen als Afrikaans-Surinaamse gemeenschap, cultuur en doodscultuur net zo modern of traditioneel zijn als die van de westerse, Europese kolonisator en vermeende tegenhanger. En dat creolisering zelf een door-en-door modern verschijnsel is “if only because it implies the awareness and even the expectation of cultural differences” (Trouillot 2002: 198). Ten tweede heb ik door een uitvoerige en soms erg minutieuze beschrijving van het gefaseerde en langdurige rituele proces rondom dood en rouw het verschijnsel van creolisering en verwante processen als syncretisering en hybridisering vanuit de historische context een concrete, actuele invulling willen geven. In verschillende cruciale fases, rondom het sterfbed, bij de aankondiging en bekendmaking van de dood, tijdens de organisatie en uitvoering van de *dede oso*, de rituele verzorging en het afscheid van de overledene (*dinarivroko, prati*), de begrafenis en daaropvolgende separatierituelen, tot en met de afsluiting van de rouw en de incorporatie van nabestaanden en overledenen in een getransformeerde conditie, heb ik de convergerende en divergerende krachten (cf. Jap-A-Joe 2003), die het trio creolisering, syncretisering en hybridisering kenmerken, ‘laten spreken’ (*rituals talk*) en van een duiding voorzien.

³ Glissant die zich richt op het Franse Caraïbische gebied of de Franse Antillen spreekt daarom naast creolisering (*créolité*) ook wel van ‘Antilliteit’ (*Antillanité*). We kunnen in dit proces, zoals ik al in hoofdstuk 2 aangaf, geen eindpunt vinden, alleen maar veronderstellen dat dit een voortdurende ‘conditie’ is – in Suriname en het gehele Caraïbische gebied (zie e.g. Guadeloupe 2005).

Deze duiding heeft een geïntegreerd en overstijgend perspectief. Ik had daarbij niet de intentie om statische begrippen, strakke categorieën en eenduidige definities te hanteren of formuleren, maar juist op een wat eclectische, misschien wat wanordelijke wijze een blik te werpen op de even diffuse, verwarrende of dubbelzinnige werkelijkheid die de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur nu eenmaal is – “In our confusion is our strength” beweerde de grote Geertz (2001: 97) immers. Verwarren is, in dit geval, echter geen doel op zich. Ik wilde vooral breken met de parochiale, folkloristische beschrijvingen en hardnekkige reïficaties van het sacrale, de traditie en de ongewone dood, wat waarschijnlijk niet een erg helder venster heeft geboden, maar wel een wat completer beeld oplevert dan in de studie naar dood en rouw vaak het geval is. In navolging van onder meer de antropologen Fabian (1973), Danforth (1982) en Robben (2004) heb ik mezelf daarom de opdracht gegeven de ‘twee-dingen’ en dikwijls schijntegengestellingen modern/traditioneel, westers/niet-westers, wij/zij, gewoon/ongewoon te verzoeven of overstijgen. Ondanks of dankzij de etnografische benadering, die hierboven door Trouillot zo geprezen wordt, hebben antropologen er namelijk (nog steeds) een handje van om op een wat vreemde, verwrongen wijze naar doodscultuur te kijken. Volgens Robben (2004) overschaduwde de etnografische ervaring van langdurig veldwerk in verre oorden hun begrip van de dood en zou hen misleiden te geloven dat de eigen samenleving een veel armer doodscultuur heeft dan de cultuur waarbinnen ze onderzoek doen. Een en ander leidt tot een soms wat misvormde tegenstelling tussen de gewone, oppervlakkige, seculiere doodscultuur van westerse samenlevingen en complexe, diepgaande en sacrale doodscrutuelen elders (zie ook Van der Pijl 2006).

Door een geïntegreerde benadering van dood en rouw te hanteren, heb ik getracht deze valkuil te omzeilen. Allereerst dienen de etnografische beschrijvingen en specifieke casussen niet zozeer of uitsluitend om bepaalde dichotomieën te benadrukken en generalisaties te contrasteren of weerleggen (zie Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 16), maar hebben ze ook een comparatief element. Door de bril van Rebhuns (1999: 3) ‘multitemporale heterogeniteit’ hebben we zo kunnen zien dat traditie en moderniteit, westers en niet-westers geen tegengestelden hoeven te zijn, maar gelijktijdig naast of door elkaar heen kunnen bestaan. Met deze benadering heb ik, ten tweede, getracht de wat eenzijdige antropologische fascinatie voor de ongewone dood van de exotische Ander te dempen. Natuurlijk is die fascinatie – door de etnografische ervaring – mij ook niet vreemd, maar in het zorgvuldig (terug)volgen en beschrijven van het rituele proces kon ik niet anders dan voortdurend de dood met het alledaags leven te verbinden en hierbinnen verschillende ‘soorten’ dood en doodsoorzaken te herkennen en interpreteren. Ik hoop dat ik mijn onderzoekspopulatie enigszins volledig heb kunnen beschrijven door in mijn analyse en duiding de goede, slechte en tragische dood (*cf.* Catedra 1992) te betrekken en daarbij zowel de natuurlijke, onnatuurlijke als dubbele doodsoorzaak te noemen. Ten slotte, nuanceert een geïntegreerde benadering het lineaire, chronologische modelmatig denken *à la* Ariès (1974, 1987 [1977]), dat ik op vrijzinnige, eigentijdse wijze heb willen toepassen. Deze historicus biedt met de beschrijving van (de ontwikkeling van) ver-

schillende doodshoudingen namelijk een mooi analytisch instrument, dat óók op vermeende niet-westerse samenlevingen en culturen van toepassing is. Het Afrikaans-Surinaamse doodsveld toont echter wel dat de alledaagse werkelijkheid grilliger en tegelijkertijd weerbarstiger is dan de studie van Ariès veronderstelt. Net als bijvoorbeeld Badone (1989), Munnichs (1998), Merridale (2000), Leferink (2002), Bleyen (2005) en Ivanova (2005) kan ik niet anders dan concluderen dat de verschillende door Ariès onderscheiden doodshoudingen, periodes en kenmerken elkaar niet simpelweg opvolgen, maar naast en door elkaar heen kunnen (voort)bestaan.

Bepaalde tradities en attitudes rondom sterven, begraven en rouwen hoeven als gevolg van allerlei moderniseringsprocessen niet noodzakelijkerwijs te verdwijnen. Eerder veranderen ze van betekenis of, zo zagen we bijvoorbeeld bij het gebruik van de *dede oso*, worden ze nieuw leven ingeblazen, gerevitaliseerd of geretraditionaliseerd (cf. Bauman 1992; Seale 1998; zie Heelas, Lash & Morris 1996). Door te refereren aan uiteenlopende studies en benaderingen, die verschillende disciplines, tijden en regio's beslaan of doorkruisen, heb ik getracht zo compleet mogelijk over de verscheidene doodshoudingen binnen de rijke Afrikaans-Surinaamse doodscultuur te verhalen. Daarbij is, overigens, ook mijn visie op de eigen doodshouding verrijkt en genuanceerd en is mijn leven als zogenaemde (en in het veld soms als zodanig aangesproken) 'nazaat van de onderdrukker' blijvend beïnvloed (Price 2003: 2). Wat de doodscultuur van de onderzochte Ander betreft, wil ik op deze plaats kort zijn – we hebben alle *rites de passage*, de achterliggende percepties en bijkomende praktijken immers uitvoerig gevolgd en we hebben daarbij, dóór het verleden, het heden en in zekere zin de toekomst verkend. Via een langdurige reis door de *space of death*, de verschillende fases van het rituele proces en de hoofdstukken van dit boek, die hiermee samenvallen, kunnen we de hedendaagse Afrikaans-Surinaamse doodscultuur het beste omschrijven en begrijpen als een hybride, dubbelzinnige viering, een serieus spel, waarin (herontdekte) 'tradities' van verschillende religieus-culturele oriëntaties, moderne populaire, gemonialiseerde en gecommmercialiseerde cultuurelementen, en verscheidende vormen van *conspicuous consumption* verweven zijn (zie ook Van der Pijl 2006). De leidende, telkens terugkerende gedachte én verschijning hierbinnen is die van de levende-dode, die te allen tijde blijft voortbestaan.

Met name binnen de geritualiseerde min of meer sociaal-cultureel voorgeschreven doodshoudingen en rouwvormen heeft deze levende-dode als spiritueel, sociaal en fysiek wezen een prominente plaats. De dreiging van uiteenlopende vormen van 'besmetting', de daarmee samenhangende uitgebreide zorg en de enorme preoccupatie met eerbetoon en goed afscheid vormen hierbij belangrijke constanten. En we zagen dat de band met de overledenen, ondanks de noodzakelijke, onafwendbare scheiding, op een of andere wijze blijft voortbestaan. De overledene leeft voort als *yorka* (persoonlijke onsterfelijkheid), *kabra* (collectieve onsterfelijkheid) en/of *in memoriam*. Om te voorkomen dat dit afsluitende hoofdstuk vooral een herhaling van zetten wordt, wil ik op deze plaats nog even stil te staan bij dit laatste fenomeen, de rol van gedenken en herinnering, en de allerpersoonlijkste emoties, die aan het einde van het

rituele proces pas echt om aandacht vragen of eerder nog zo weinig ruimte hebben gekregen. Daarmee neem ik de vrijheid om, voordat we echt gaan afsluiten, niet zozeer samen te vatten en te concluderen, noch terug te blikken, maar vooruit te blikken en op die wijze een laatste uitspraak te doen over Afrikaans-Surinaamse levende-dood.

‘Niet wat ons scheidt, maar wat ons bindt’

Je rouwt wel... omdat mensen zeggen ‘*a man dede*’ [‘de man is dood’]... maar dat verlicht je verdriet, je lijden niet... Die man is al achttien jaar dood, maar toch mis ik hem nog... [huilt]

Een van de ‘interviewtechnieken’ die ik gehanteerd heb, is die van de ‘thanatografie’. Ik vroeg nabestaanden hun verhaal te vertellen over een dierbare overledene, waarbij de nadruk lag op de gebeurtenissen en emoties rondom het sterven zelf en de periode die daarop volgde. Vooral tijdens deze gespreksituaties en, later, in mijn pogingen om dit specifieke materiaal een plaats te geven binnen het grotere verhaal van dit boek, werd ik geconfronteerd met de beperkingen van (mijn) etnografisch veldwerk en schrijven. Tijdens het uitspreken van bovenstaande woorden “Je rouwt wel...”, barstte de geïnterviewde in tranen uit. Ze wilde ons gesprek niet beëindigen, maar juist praten over haar verdriet en onvermogen te rouwen, zoals ze het later formuleerde. Terugkerend pijnpunt in haar verhaal was dat geen enkel onderdeel van alle rituelen, die in dit boek zo uitvoerig beschreven zijn, haar echt had geholpen bij het verwerken van het verlies van haar man. Ik denk dat ze geen uitzondering is. Ik zat erbij, en keek en luisterde naar haar... En voelde groot onvermogen – het hare, maar nog meer het mijne. Dat onvermogen voel ik nu nog, omdat haar gevoelens, haar verdriet het moeilijkst weer te geven zijn.

Tegen het einde van hoofdstuk 4 citeerde ik Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]: 4-5) om aan te geven dat rituelen het rouwproces soms helemaal niet bevorderen en zelfs een extra last kunnen betekenen voor nabestaanden. Op verschillende plaatsen in het rituele proces, door de hoofdstukken heen, heb ik kunnen laten zien hoe, wanneer en om welke redenen bepaalde individuen dit inderdaad als bijzonder zwaar en hinderlijk ervaren. Ik hoop dat ik ook iets heb kunnen laten zien van hun persoonlijke verdriet. In het vorige hoofdstuk stond ik stil bij het verschil tussen *mourning* en *grief* en liet ik weten vooral aan de eerste (‘voorgescreven’) vorm van rouwen, als onderdeel van het rituele proces, veel aandacht te hebben besteed. Dit komt niet omdat ik denk dat ritueel en verliesverwerking eenvoudigweg samenvallen. Ook ben ik niet van mening dat een etnograaf vanwege zijn of haar buitenstaanderpositie nooit de allerpersoonlijkste emoties van anderen kan begrijpen en beschrijven. Integendeel, met een flinke dosis empathie en eigen ervaring kan een onderzoeker in het veld, zoals Rosaldo (1989) zo treffend heeft laten zien, heel ver komen. Toch heb ik vooral op het gebied van het beschrijven van emoties de meeste terughoudendheid ervaren, omdat ik twijfelde aan mijn inlevingsvermogen als ‘onderzoeksinstrument’. Leavitt (1996 in Milton 2003) heeft, ná

mijn veldwerk, de onzekerheid hierover aardig kunnen verwoorden en vooral een interessante vraag oproepen:

[E]mpathy has not always been considered appropriate for understanding our fellow humans [...] if emotions are socially constructed and culture-specific, then how can an anthropologist from a different cultural background assume that people are feeling [or] appear to be feeling?

Naast deze kwestie speelt nog een andere vraag, namelijk hoe vindt de etnograaf de juiste woorden om (onuitgesproken, niet-talige) emoties te beschrijven zonder in fictie te vervallen? “Werken met woorden die emoties beschrijven van andere culturen is hetzelfde als proberen geuren te vertalen”, merkt Barley (1996: 16) op en hij slaat wat mij betreft de spijker op zijn kop.

Vooraf uit de proloog en inleiding van dit boek kan de lezer hebben opgemaakt dat ik een behoorlijk kritisch realistische opvatting heb over het bedrijven van antropologie. De belangrijkste boodschap daarbij is dat ook de onderzoeker door zijn of haar veldwerk, hermeneutiek en schrijven een actor is in het proces van betekenisgeving. In het willen begrijpen, beschrijven en duiden van de allerpersoonlijkste emoties, de tranen en het stille verdriet van individuen botste ik evenwel met mijn onvermogen daaraan betekenis te geven. Vanuit mijn eigen ervaring ben ik in staat me in te leven en het aan mij vertoonde of vertelde verdriet te vatten, maar vanuit mijn professie ontbeer ik soms de juiste taal. Ik beschouw dit als een leemte in mijn studie en vraag me af of de antropologie of, beter gezegd, de etnografie hem überhaupt bevredigend genoeg zou kunnen vullen. Misschien heb ik me teveel laten afleiden door de ‘culturele tranen’ (Van der Geest 1990), die ik uiteindelijk wel dacht te begrijpen. Of wellicht heb ik me laten meeslepen door de overtuiging en geestdrift waarmee veel informanten, ondanks bovenstaande thanatografie-ervaringen, hun doods- en rouwrituelen en de louterende kracht daarvan bejubelden. Toen ik aan het einde van het rituele proces en het einde van mijn eigen schrijven kwam, doemden wat vraagtekens op.

Deze vraagtekens zijn in eerste instantie verbonden met het niet-gebruikte materiaal over de vliegtuigramp van 1989, die met zijn 176 slachtoffers de grootste luchtramp uit de Surinaamse geschiedenis is en een enorme schok in de samenleving teweegbracht. Tijdens interviews refereerde men regelmatig aan deze rampzalige gebeurtenis, wat niet zo vreemd is omdat velen wel een of meer slachtoffers kennen in de vaak heel nabije omgeving. Vaak verwezen mensen ook naar de ramp (SLM-ramp) om aan te geven ‘hoe wij Surinamers rouwen’. “Heel typisch met die ramp”, zette de heer Zamuel zijn verhaal hierover bijvoorbeeld in:

Ongeveer een jaar na die ramp kwam ik in Nederland en iemand zei me: nou, het is toch erg dat jullie niets doen voor die mensen, die nabestaanden. Ik zeg: welke mensen? Ja nou, d'r is helemaal geen begeleiding voor die mensen... Ik zeg: ik weet niet wat voor begeleiding d'r zou moeten zijn... volgens mij is het niet nodig, iedereen is weer aan het werk en iedereen zit weer, weet wat ie moet doen. Want het land heeft drie weken gewoon stil gelegen. Iedereen was bezig met die vliegramp, iedereen hield rekening met die vliegramp... Al die gezinnen, het was elke avond grote menigtes bij die mensen thuis. D'r kwamen meteen mensen in huis die alles overnamen, het was aandacht! D'r is toen een *aitidei* gehouden, dus nadat iedereen begraven was, in het NIS... en zo was er geen gevoel het alleen te moeten verwerken.

Dit soort beschouwingen kwam ik veel vaker tegen. Tegelijkertijd hebben we gezien dat nabestaanden zich juist ook heel alleen met hun verdriet, woede of andere emoties kunnen voelen in bepaalde collectieve rituele vieringen rondom de dood, zoals de *dede oso* en *beri*. Is er wellicht meer behoefte aan individuele verliesverwerking en blijvende aandacht voor (binding met) de overledenen en nabestaanden door middel van gedenking?

Tien jaar na de vliegtuigramp, 7 juni 1999, was er een nationale herdenking. Er werd opgeroepen tot solidariteit en een officiële sluiting van de rouwperiode, wat door sommigen als een soort *puru blaka* werd uitgelegd. Veel mensen waardeerden het initiatief, maar gebruikten de gelegenheid eveneens om uiting te geven aan hun verbittering en onvrede. Zo bleken nabestaanden van de slachtoffers teleurgesteld in het gebrek aan aandacht de jaren na de ramp en beklagden ze zich over de verwaarlozing van het monument op de algemene begraafplaats Rusthof dat ter herdenking is opgericht. Verder kon de vorm van gedenken lang niet iedereen bekoren. Nabij plantage Vierkinderen en luchthaven Zanderij, de plaats waar het vliegtuig neerstortte, werd een nieuw monument onthuld, er vond een kranslegging plaats en de geesten van de doden werden verzocht de plek des onheils te verlaten. Diezelfde avond was er in de congreshal aan het Onafhankelijkheidsplein een oecumenische gedenkdienst, waarin de *ala kerki bun*-gedachte door de aanwezigheid van verschillende religieuze gemeentes en sprekers duidelijk tot uiting kwam. In de kracht van oecumene, vertelde een van de vele aanwezigen me later, schuilt echter ook een gebrek. Deze Creoolse man, en hij was niet de enige, voelde zich in “die *moksi patu*” of de parade van geestelijk leiders helemaal niet vertegenwoordigd: “zij kennen geen voorouders”. Een ander had zich juist eerder die dag gestoord aan “die *lanlaw* [dwaze] geestenverering”.

Nationaal gedenken in het multi-religieuze en -etnische Suriname blijkt, met andere woorden, niet gemakkelijk, terwijl er tegelijkertijd behoefte bestaat aan officiële aandacht voor en erkenning van bepaalde ‘collectieve trauma’s’, zoals de SLM-ramp, de decembermoorden van 1982 of de slachting bij Moiwana tijdens de binnenlandse oorlog in 1986. In de herinnering van de nabestaanden leven deze slachtoffers voort, maar hoe krijgen of behouden zij hun plaats in het collectieve geheugen? Uiteraard worden er talrijke initiatieven ondernomen om deze overledenen onsterfelijk te maken, bijvoorbeeld in de vorm van boekwerken en gedenktokens ter nagedachtenis. Binnen mijn onderzoek heb ik weinig aandacht gehad voor dit soort vraagstukken. Het zou evenwel interessant zijn te onderzoeken hoe de dood wordt gevierd (kan worden gevierd) en herdacht over etnische grenzen heen of hoe de verschillende bevolkingsgroepen en religieuze ‘categorieën’ in Suriname op dit gebied ‘doorcreoliseren’ (zie ook Hoogbergen 1998). Andersom liggen er nog veel vragen op het terrein van persoonlijke verliesverwerking en verdriet (*grief*) die ik, zoals gezegd, moeilijk heb kunnen beantwoorden. Dat er een zekere behoefte bestaat aan andere rouwvormen, aandacht of steun werd eveneens duidelijk tijdens de gedenkdienst in de congreshal, waaraan ik hierboven refereerde. Een van de sprekers was de katholieke pater Choennie, die een lans brak voor de nabestaanden van de slachtoffers van de vliegtuigramp. Volgens hem heeft het aan alle kanten ontbroken aan cru-

cialle zorg, waarbij hij de overheid, officiële instanties, hulpverlening én de kerken hekelde. Deze laatste, liet hij heel nadrukkelijk weten, zouden zich wel eens wat sterker mogen realiseren dat het verdriet, de pijn en woede van nabestaanden niet alleen met Gods hulp en veel bidden worden verzacht. De kerken zouden, aldus deze pater, een minder confessionele houding moeten aannemen en zich meer moeten richten op actieve ondersteuning en erkenning. Net zoals Timmer (1999) met haar onderzoek aangeeft dat er op het gebied van stervensbegeleiding weinig gebeurt vanuit deze hoek (en daar wel behoefte aan bestaat), laat Choennie weten dat de pastorale zorg in de sfeer van verliesverwerking minimaal is. Binnen deze meer gesloten privé-domeinen van de dood worden overigens wel initiatieven ondernomen, onder meer door pater Choennie zelf. Hij verzorgde tijdens mijn veldverblijf bijvoorbeeld een cursus pastorale vaardigheden met als thema ‘helpen bij verlies, verdriet en rouwverwerking’. De cursus was onderdeel van de middenkaderopleiding van het Pastoraal Centrum van de katholieke kerk. Opvallend hierbinnen was de eenzijdige aandacht voor de fasetheorieën en rouwtakenmodellen, zoals de psychologische (zelfhulp)literatuur deze ‘voorschrijft’. Pater Choennie bleek een warm pleitbezorger van ‘rouwarbeid’ en was, samen met veel cursisten, niet erg gecharmeerd van uiteenlopende *kulturu*-percepties, problemen en oplossingen, die tijdens de bijeenkomsten zo nu en dan ter sprake kwamen – daar werd vooral lacherig over gedaan. De voortdurende strijd tussen kruis en kalebas (en ‘wetenschap’ versus ‘volksgebruik’) werd ook hier weer niet geslecht, wat een veeg teken is in een tijd waarin zoveel nabestaanden vorm (willen) geven aan een ‘eigen’ reflexieve doodshouding.

‘Niet wat ons scheidt, maar wat ons bindt’ luidt het opschrift van zowel het oude monument op Rusthof als het nieuwe gedenkteken bij Vierkinderen ter nagedachtenis aan de vliegtuigramp. Op verschillende culturele, bovenindividuele fronten is de *common denominator* echter maar moeilijk te vinden. En in de innerlijke beleving zien we evengoed een voortdurende strijd. “Die man is al achttien jaar dood, maar toch mis ik hem nog” luidde de pijnlijke constatering aan het begin van deze paragraaf. “Ik had wel die *prati*, maar *tok*, hij blijft”, vervolgde de geïnterviewde in kwestie toen ze haar tranen had gedroogd. Ze sloot haar ‘thanatografie’ af met een vraag: “Je ziet in de kranten steeds vaker van die familieberichten... hoe vind je het als ik een *in memoriam* ga doen?”.

Afrikaans-Surinaamse doodshouding: reflexieve dood

Als ik mijn vertellende informanten, kennissen en vrienden, en hun verhalende rituelen in één simpele pennestreek zou moeten neerzetten, dan zou de boodschap luiden dat het niet ophoudt na de dood. Regelmatig verzekerden informanten me dat dit niet het cliché of de doodoener is, waar mensen hem vaak voor houden. Veel gesprekspartners probeerden het me in mooiere bewoordingen of treffender metaforen uit te leggen: “Daarom zegt die Engelsman: *to die is to change your address...* Adres veranderen, maar er is nog wel leven” (in hoofdstuk 3). Hóe dat leven doorgaat, hangt af van de culturele of religieus-spirituele oriëntatie van

de verteller in kwestie, oftewel zijn of haar wereld- of mensbeeld, de daarmee samenhangende onsterfelijkheidconstructies en het betekenissenweb waarin hij of zij zich geweven weet.

Iedere doodsattitude kent haar ‘voorgeschreven’ regels en eigenheid, maar de perceptie van dood, verlies en rouw gaat op een of andere manier altijd samen met een herformulering van identiteit van zowel levenden als doden (*cf.* Bleyen 2005: 222). Het rituele proces die deze herformulering mogelijk maakt, kan nog steeds beschreven en geduid worden in de taal van antropologische klassiekers, ofwel de begrippen en woorden van grondleggers als Van Genep en Hertz. De hedendaagse behoeften aan ritueel, de persoonlijke verliesverwerking en de manieren van gedenken kenmerken zich echter evengoed door een hoge mate van reflexiviteit waar we wellicht ook andere, nieuwere stemmen en geluiden voor nodig hebben om deze tot uitdrukking te brengen. Ik heb ze veelvuldig laten horen en hoef ze niet te blijven herhalen, hun boodschap klinkt simpel: informanten hebben altijd gelijk. Soms spreken ze door de mond van de antropoloog als schrijver, soms verschijnen ze zelf als *interpreter* (denk aan de *dede oso* als *handsome ritual*) en soms blijven ze stil of zien we alleen hun tranen, die we misschien niet kunnen duiden of beschrijven op de manier zoals we gewend zijn – “tears resist grammar; they are ineffable” (Patton & Hawley 2005: 4). Dat gebeurt wanneer we over de dood proberen te verhalen. Daarom ligt de oplossing voor de oorverdovende stilte altijd bij het leven: “The last word must remain with life” (Hertz 1960 [1907]: 78). De dood in de levenscyclus komt wellicht aan het einde, maar datzelfde einde vormt voor de mensen, die hier gesproken hebben, op de een of andere manier ook een nieuw begin; een nieuw leven in de hoop op (de eigen) onsterfelijkheid. We vertellen om te blijven. En als we dat niet zelf kunnen, dan laten we het een ander doen; daarom de dichter Orlando Emanuels tot besluit:⁴

De grikibi is nimmer
opgehouden met zingen
Bomen staan groen
de padi rijpt op het veld
en de sula dondert voort

Misschien
als ik dood ben
zullen wind en bladeren
mijn naam
ritselen in het zand.

⁴ De versregels vormen de laatste twee strofen uit Emanuels’ gedicht ‘Misschien’ dat opgenomen is in de bundel *Zolang ze praten, blijf ik* (Brave 2001), die samengesteld is ter nagedachtenis van de vijftien slachtoffers van de moorden in december 1982.



Afbeelding 27: In memoriam Oom Paul. 'Howsu!!! A so a de, a so a tan'

EPILOOG

Een woord van dank

Dood is onlosmakelijk verbonden met leven. ‘Levende-doden’ getuigt hiervan en viert, wellicht méér nog dan de dood, het leven. De doctoraalscriptie die ik schreef voordat ik aan mijn promotieproject begon, behandelde een van de wonderlijkste aspecten van het leven: de liefde. De overgang naar dood als onderwerp van studie betekende een boeiende, doch allesbehalve grote ommezwaai. Liefde en dood – eros en thanatos – worden immers beide beschouwd als drijvende krachten binnen het menselijk bestaan en zijn belangrijke, maar tegelijkertijd vaak hele banale gegevens in allerlei *rites de passage*.

Toch roept mijn onderzoeksonderwerp geregeld verbaasde reacties op. De meest voorkomende vraag valt te plaatsen in de categorie ‘is dat nou niet moeilijk/zwaar/triest om onderzoek te doen naar...?’. Ik kan daar alleen maar met een welgemeend ‘nee’ op reageren. Het onderzoek kende, natuurlijk, veel intense momenten en heftige voorvallen, maar kenmerkte zich vooral door gezonde fascinatie en bovenal veel plezier. Dat laatste heb ik grotendeels te danken aan de talloze mensen die ik in het veld ontmoette, en die me geïnitieerd, geïnspireerd en geholpen hebben. Ik wil daarom eenieder bedanken die op een of andere wijze aan de kwaliteit van mijn onderzoek en verblijf in *switi* Sranan heeft bijgedragen: *grantangi*, *grani*, *lespeki*!

Een bijzonder woord van dank gaat uit naar de familie Zaalman, met name Martha en wijlen *frow* Zaal, die twee achtereenvolgende jaren een (t)huis achterop hun erf beschikbaar stelden en me met raad en daad hebben bijgestaan – ik had me geen betere plek kunnen voorstellen.

Speciale dank gaat uit naar een fiks aantal hoofdrolspelers uit dit boek, te weten de *dragiman* (dragers), *oloman* (grafdelvers) en *dinari* (lijkbewassers) die ik op de begraafplaatsen en in de mortuaria ontmoet heb. Behalve dat zij zich over mij ontfermden en me ingewijd hebben in hun werk, namen ze me op sleeptouw naar tal van activiteiten binnen en buiten Paramaribo. *Grantangi* daarom alle broeders van het Heilig Verbond en het Jubileum Fonds, alsmede de dragers van Nieuw Vrede en Arbeid en de aangrenzende begraafplaatsen. Met name de hoofddragers Bruining (Bru), Hoefdraad (Hoefie), Alex Goedhoop en broeder Blankenstein ben ik in deze bijzonder erkentelijk.

Vooral op *lomsu beripe* (de katholieke begraafplaats) voelde ik me ook buiten de begrafenis om als een vis in het water, wat te danken is aan de grafdelvers, metselaars en anderen die *beripe* dagelijks bevolkten. Hoofddelver Nolly (†14 juni 2000), Lloyd, Ricardo en hun maten hebben me aldaar een aangename tijd en veel informatie bezorgd. Zonder hen zou ik de begraafplaats nooit als zo'n levendige en vertrouwelijke plek hebben kunnen ervaren.

In het mortuarium stelden verscheidene *dinari* me op mijn gemak. Ze initieerden me met liefde in het werk dat ze verrichtten in de verschillende *kamra* (aflegkamers). Ik dank de zusters en broeders van de afleggersverenigingen A so a Fiti, Agnus Dei, Heilig Verbond, Iris, Jubileum Fonds, Litani en Morgenster voor de gelegenheid die zij me boden om aanwezig te zijn. Naast de al eerder genoemde broeders Bruining, Hoefdraad en Goedhoop, wil ik broeder Tompa en Andres Denz danken voor de introductie bij verscheidene lijkbewassersgroepen en het wegwijs maken in het lijkenhuis van het Academisch Ziekenhuis. Laatstgenoemde introduceerde me niet alleen in het lijkenhuis, maar ook in 'de soepclub', die op gezette tijden bij hem over de vloer kwam. Ik wil Andres en alle 'leden' van de soepclub danken voor de vele aangename (smakelijke!) zondagen die ze me geboden hebben en alle wijsheden die ik van hen meegekregen heb.

Wanneer ik over deskundigheid en wijsheid spreek, kan ik niet om Harry Kensmil heen. Zijn bijdrage aan dit boek is van onschatbare waarde. Regelmatig bezocht ik zijn huis, alwaar ik altijd werd ontvangen met een "Zoouououou, Yvon, waar waren we gebleven", waarop ik de band kon laten lopen en wéér wat uren materiaal te pakken had. Een betere sleutelinformant kan een onderzoeker zich niet wensen. Mijn dank en lof gaat daarom uit naar deze inspirerende, immer nieuwsgierige en bijzonder gastvrije man.

Ook andere experts hebben vanuit hun eigen beroepspraktijk en ervaringen mijn inzichten weten te vergroten. Mijn dankbetuigingen gaan met name uit naar Joop Vernooij, ds Anches-Breeveld, Harold Jap-A-Joe, Leendert Pocornie, Eddy van der Hilst, professor Vrede, Hesdy Samuel, Carla Lamsberg, Carmen de Jesus, Eveline Timmer, Richene Libretto, Mildred Caprino, Wanda Denz en wijlen Louis Blaaspijp. De afdeling Cultuurstudies van het ministerie van Onderwijs en Volksonwikkeling (MINOV) vormde eveneens een bron van deskundigheid en daarnaast een prettige thuishaven, waar ik altijd een klankbord vond. Ik dank hiervoor in het bijzonder Hillary de Bruin, hoofd van de afdeling, en de (toenmalige) medewerkers Karin Boven, Andy Cotino en Wonny Karijopawiro.

Een laatste groep van deskundigen heeft mijn kennis over winti of *kulturu* enorm vergroot. De gesprekken met en het verblijf bij verscheidene ritueel specialisten waren onontbeerlijk voor mijn onderzoek. Met name de *duman* Elly Purperhart, Ro Faria en Theo Shields wil ik hiervoor bedanken. Speciale lof gaat uit naar *sabiman* (kenner) en zanger P'pa Monti. Niet alleen wist hij veel te vertellen over allerhande *kulturu*-praktijken, maar gaf hij mij de gelegenheid aanwezig te zijn bij vele *wintiprei* die hij samen met zijn *wintipoku*-formatie Monti Kryoro muzikaal begeleidde. Ik dank P'pa Monti en de leden van Monti Kryoro voor de vele onvergetelijke nachten die ik met hen heb mogen doorbrengen.

Veel was misschien niet mogelijk geweest als ik Carlo Jeffrey niet had ontmoet. Hij heeft me in contact gebracht met tal van informanten en groeide uit tot een veelzijdige onderzoeksassistent. Langzamerhand hebben we een vriendschap (“informatieve relatie”) ontwikkeld die tot op de dag van vandaag voortduurt. Dank voor je onvermoeibare inzet en genegenheid, *mi brada!*

Veldwerk blijkt pas echt bevredigend wanneer er ook een affectieve binding is. Wonny, Rutu en Jules uit Kwakoegrón hebben daar, naast eerder genoemde personen, onmiskenbaar aan bijgedragen. Net als Tine Soeroredjo, in wier warun ik maar wat graag aanschoof voor een overheerlijke saoto-soep, een knipoog en een babbel. Louis Noorlander was een van de weinige mede-*bakra* die ik regelmatig trof tijdens mijn veldwerk. Zijn soms onnavolgbare, altijd eigenzinnige levensbeschouwing bleven me keer op keer boeien en prikkelen. Ten slotte wil ik alle vaste klanten van Orlando’s coffeeshop en winkel Isrie, alsmede de uitbater hiervan wijlen ‘Kasje’ en zijn vrouw Lucia noemen. Dank voor de vriendschap, warmte, ouwehoerverhalen en avonturen die jullie me geboden hebben. Ze vormen een blijvende, dierbare herinnering.

Het onderzoek was uiteraard niet mogelijk geweest zonder steun vanuit Nederlandse hoek. Institutionele, financiële en intellectuele ondersteuning vond ik bij onderzoeksschool CERES en de disciplinegroep Culturele Antropologie (Universiteit Utrecht). In het bijzonder wil ik mijn promotor Ton Robben en co-promotor Wim Hoogbergen danken voor het vertrouwen en geduld die zij getoond hebben. In zekere zin vormden zij een ideaal begeleidingsteam. Veel heb ik geleerd, Ton, van je theoretisch-analytische gaven en de kunst om het grote verhaal te verbinden aan het etnografisch detail. Jouw passie voor de kleinere verhalen en grondige kennis van de Surinamistiek, Wim, hebben me geïnspireerd en geholpen om nauwkeurig, maar hopelijk ook enigszins frivol om te gaan met de onderzoeksmaterie en mijn eigen materiaal. Het zou mooi zijn als ik jullie beide kwaliteiten heb kunnen koppelen in dit proefschrift. Verder ben ik Wim innig dankbaar voor het uitlenen van zijn caravan waardoor ik wat maanden liminaal kon verblijven ‘Tussen Hemel & Aarde’. Zijn mentorschap heeft, niet te vergeten, louterende waarde gehad voor mijn gaan en staan binnen ‘het instituut’. Ik bedank tevens alle andere collega’s van Culturele Antropologie voor de belangstelling en aanmoedigingen die ik gedurende mijn promotietraject heb mogen genieten – ik hoop van harte nog wat langer in jullie midden te mogen verkeren...

Petra Nesselaar-Hofland wil ik enorm bedanken voor het helpen bij de opmaak van het boek. Dank gaat daarbij ook uit naar de Stichting Instituut ter Bevordering van de Surinamistiek (IBS), in het bijzonder naar de voorzitter Peter Sanches, voor de ondersteuning en mogelijkheid om mijn dissertatie te laten verschijnen in de reeks ‘Bronnen voor de Studie van Suriname’ (BSS). Voor de redactie van verschillende hoofdstukken wil ik verder Jan de Wolf, Rieke Leenders, Anneliek Lugtenberg en Annette van den Bosch bedanken. Margriet Ganzeveld

en Margot Stoete van GeoMedia (Faculteit Geowetenschappen, Universiteit Utrecht) dank ik voor de cartografische ondersteuning.

Door de jaren heen waren er talloze momenten en ontmoetingen die het denken over mijn onderzoek en mijn bewegingen binnen het wetenschappelijk bedrijf gevoed en gestuurd hebben. Mijn Wageningse opvoeding – lof voor leermeester Rien Munters! – en in het bijzonder mijn vrienden uit de ‘leesclub’ zijn hierin richtinggevend geweest. Lieve Marian, Annet, Jasper, Sonja, Mno en Joris, dank voor het grenzeloos breinweven (en de culinaire omlijsting daarvan). Daarnaast hebben collega’s uit verschillende disciplines – jonge onderzoekers en wijze senioren – mijn geest weten te scherpen. Ik noem op deze plaats de leden van het Overleg Latijns-Amerika (OLA), CERES’ *Working Programme 7* en het *Centre for Death and Society* (CDAS) in Bath, Engeland, voor hun kritische commentaren, inspirerende woorden en werken. Ook de vele studenten die ik in mijn korte bestaan als docente heb mogen treffen, hebben bijgedragen aan intellectuele spelerei en serieuzere zaken. Speciale dank gaat uit naar hen die hebben meegedraaid in de tutorials ‘Founding fathers & moderne klassiekers’ en degenen die hun afstudeer- of masteronderzoek binnen het Surinaamse veld hebben gesitueerd. Mijn begeleiding zal iets aan jullie vorming (hebben) bij(ge)dragen, andersom zijn jullie bevindingen vaak even waardevol (geweest) voor mijn eigen ontwikkeling.

Mijn broer en zus, Cor en Marianne van der Pijl, en hun kroost dank ik voor de trots en ‘vanzelfsprekende’ liefde, en MamaLien voor haar onvoorwaardelijke steun, liefdevolle zorg én de onvergetelijke weken die we samen in Suriland hebben doorgebracht. Dit boek is opgedragen aan mijn vader, die helaas te vroeg van ons is heengegaan. Hij heeft me veel over dood, leven en bovenal liefde geleerd – liefde, die hoe dan ook bindt. Mijn laatste woord van dankbaarheid gaat daarom uit naar de liefde, naar voorbije liefdes die grote liefdes bleven, en in het allerbijzonderst naar Anneliek. Je vermogen te ontroeren, je passie voor taal, voor het allerkleinste verhaal, en je blik op alles wat groter is, hebben niet alleen mijn observaties en schrijven vormgegeven, maar meer nog mijn zijn en wezen diepgaakt. Ik weet niet hoe onze wegen zullen gaan, maar je zult me blijven verwonderen – in de woorden van Belcampo’s tante Bertha: ‘... als ik een zwaan was zou ik denken dat jij een betoverde zwaan bent’.

BIBLIOGRAFIE

- Abbenhuis, M.F., 1966 *Honderd jaar missiewerk in Suriname door de Redemptoristen, 1866-1966*. Paramaribo: [s.n.].
- Agerkop, T., 1982 Saramaka Music and Motion. *Anales Del Caribe* 2: 231-245.
- Agerkop, T., 2001 Seketi: Poetic and Musical Eloquence Among the Saramaka Maroons From Suriname. Proefschrift, Universidade de Brasilia, Brasilia.
- Aijmer, G., ed., 1995 *Syncretism and the Commerce of Symbols*. Göteborg: The Institute for Advanced Studies in Social Anthropology.
- Anderson, B., 1991 [1983] *Imagined Communities: Reflections on the Origin on Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anderson, R.S., 1986 *Theology, Death and Dying*. Oxford: Blackwell.
- Andersson, J.A., 2002 Going Places, Staying Home: Rural-Urban Connections and the Significance of Land in Buhera District, Zimbabwe. Proefschrift, Wageningen Universiteit, Wageningen.
- Appadurai, A., 1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Appadurai, A., ed., 1986 *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appiah, K.A., 1992 *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. New York: Oxford University Press.
- Appiah, K.W. & H.L. Gates jr., eds., 1995 *Identities*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ariès, P., 1985 [1983] *Images of Man and Death*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ariès, P., 1994 [1974] *Western Attitudes Towards Death From the Middle Ages to the Present*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Ariès, P., 1987 [1977] *Het uur van onze dood: duizend jaar sterven, begraven, rouwen en herdenken*. Amsterdam: Elsevier.
- Armstrong, D., 1983 *Political Anatomy of the Body: Medical Knowledge in Britain in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ashforth, A., 2002 An Epidemic of Witchcraft? The Implications of AIDS for the Post-Apartheid State. *African Studies* 61 (1):121-44.
- Austin-Broos, D.J., 1997 *Jamaica Genesis: Religion and the Politics of Moral Orders*. Chicago: University of Chicago Press.
- Austin-Broos, D.J., 2001 Jamaican Pentecostalism: Transnational Relations and the Nation-State. In *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. A. Corten & R. Marshall-Fratani, eds. Pp. 142-63. Bloomington: Indiana University Press.
- Badham, P., 1996 Life and Death in the Light of Eternal Hope. In *Facing Death: an Interdisciplinary Approach*. P. Badham & P. Ballard, eds. Pp. 168-82. Cardiff: University of Wales Press.
- Badone, E., 1989 *The Appointed Hour: Death, Worldview and Social Change in Brittany*. Berkeley: University of California Press.
- Ballard, P., 1996 Intimations of Mortality: Some Sociological Considerations. In *Facing Death: an Interdisciplinary Approach*. P. Badham & P. Ballard, eds. Pp. 7-28. Cardiff: University of Wales Press.
- Balutansky, K.M. & M-A Sourieau, ed., 1998 *Caribbean Creolization: Reflections on the Cultural Dynamics of Language, Literature, and Identity*. Gainesville, Fla. & Barbados: University Press of Florida & The University of the West Indies Press.

- Banna, Y. & Y. Moy, 1991 *De voorouders en haar winti*. Amsterdam: Powel.
- Barley, N., 1996 [1995] *Dansend rond het graf: een opwekkend onderzoek*. 's Gravenhage: BZZTòH.
- Barth, F., ed., 1969 *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Cultural Difference*. Bergen: Universitetsforlaget.
- Bastide, R., 1971 *African Civilizations in the New World*. New York: Harper & Row.
- Baudrillard, J., 1983 *Simulations*. New York: Semiotext(e).
- Baudrillard, J., 1993 *Symbolic Exchange and Death*. London: Sage.
- Bauman, Z., 1989 *Legislators and Interpreters: on Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z., 1992 *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z., 1993 *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Z., 1996 From Pilgrim to Tourist - or a Short History of Identity. In *Questions of Cultural Identity*. S. Hall & P. Du Gay, eds. Pp. 18-37. London: Sage.
- Bauman, Z., 1997 *Postmodernity and Its Discontents*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z., 2000 *Globalization: the Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z., 2001 Identity in the Globalising World. *Social Anthropology* 9 (2): 121-29.
- Baumann, G., 1996 *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baumann, G., 1999 *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York: Routledge.
- Becker, E., 1973 *The Denial of Death*. New York: Free Press.
- Beeldsnijder, R., 1994 'Om werk van jullie te hebben': *plantageslaven in Suriname, 1730-1750*. Bronnen voor de Studie van Afro-Suriname, 16. Utrecht: Universiteit Utrecht.
- Beet, C.D., ed., 1995 *Skrekiboekoe/Boek der verschrikkingen: visioenen en historische overleveringen van Johannes King*. Bronnen voor de Studie van Afro-Suriname, 17. Utrecht: Universiteit Utrecht..
- Beet, C.D. & R. Price, 1982 *De Saramakaanse vrede van 1762: geselecteerde documenten*. Bronnen voor de Studie van Bosnegersamenlevingen, 8. Utrecht: Universiteit Utrecht.
- Beet, C. & M.E. Sterman, 1981 *People in Between: The Matawai Maroons in Suriname*. Proefschrift, Universiteit Utrecht, Utrecht.
- Behn, A., 1986 [1688] Oroonoko, or, the History of the Royal Slave. In *Oroonoko and Other Stories* (samengesteld en ingeleid door M. Duffy). London: Methuen.
- Beijering, M., 2002 Slavernij: "Ik ben deel van jouw verleden". *Migranten Informatief* April: 26-29.
- Bell, C., 1997 *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Bell, C., 1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Bendann, E., 1930 *Death Customs: An Analytical Study of Burial Rites*. New York: Knopf.
- Benjamins, H.D. & Joh. F. Snelleman, eds., 1914-1917 *Encyclopaedia Van Nederlandsch West-Indië*. 's-Gravenhage: Nijhoff.
- Bennet, G. & K.M. Bennet, 2000 The Presence of the Dead: an Empirical Study. *Mortality* 5 (2): 139-58.
- Benoit, P.J., 1980 [1839] *Reis door Suriname*. Zutphen: De Walburg Pers.
- Bentram-Matriotte, H., 1978 *De zwarte cats, of neokolonisatie der Surinaamse volkswijsheid*. Zutphen: De Walburg Pers.
- Berger, P.L. & T. Luckman 1967 [1966] *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Allen Lane.
- Berkum, H. van, 1851 *De Labadie en de Labadisten: eene bladzijde uit de geschiedenis der Nederlandsche hervormde kerk*. Sneek: Van Druten & Bleeker.
- Beumers, E., 1989 Dansen voor de doden: het Damafeest bij de Dogon. In *Dodendans: ontdekkingsreis rond de dood in verschillende culturen*. P. van de Klashorst, ed. Pp. 26-42. Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen.
- Bijnaar, A., 2002 *Kasmoni: een spaartraditie in Suriname en Nederland*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Bilby, K., 1990 The Remaking of the Aluku: Culture, Politics, and Maroon Ethnicity in French South America. Proefschrift, The Johns Hopkins University, Baltimore.
- Bilby, K., 1991 The Emergence of an Ethnic Enclave: the Aluku. *SWI Forum* 8 (2): 48-56.
- Bilby, K., 1995 The Other Caribbean. In *Caribbean Currents: Caribbean Music From Rumba to Reggae*. P. Manuel, K. Bilby & M. Jargey, eds. Pp. 212-26. Philadelphia: Temple University Press.

- Bilby, K., 2000 Aleke: nieuwe muziek en nieuwe identiteiten. *Oso: Tijdschrift voor Surinamistiek* 19 (1): 49-58.
- Bilby, K., 2001a De voortdurende strijd van de Marrons om zichzelf te identificeren. *Siboga* 11 (1): 3-9.
- Bilby, K., 2001b New Sounds From a New Nation: Processes of Globalisation and Indigenisation in Surinamese Popular Music. In *20th Century Suriname: Continuities and Discontinuities in a New World Society* R. Hoefte & P. Meel, eds. Pp. 296-329. Kingston/Leiden: Ian Randle Publishers/KITLV Press.
- Bilby, K., 2003 Making Modernity in the Hinterlands: New Maroon Musics in the Black Atlantic. In *Afrikanische Diaspora: Out of Africa - Into New Worlds*. W. Zips, ed., Pp. 331-61. Münster: Lit Verlag.
- Blaaspipj, L.J.H., 1983 *Sranang Krijoro Koeltoeroe Foe Deng Kongvo Singi*. Paramaribo: L. Blaaspipj/Culturele Vereniging Alomijaba.
- Blankenstein, M. van, 1923 *Suriname*. Rotterdam: Nijgh & Van Ditmar.
- Blauner, R., 1976 Death and Social Structure. In *Death and Identity*. R. Fulton, ed. Pp. 35-58. Bowie: The Charles Press.
- Bleyen, J., 2005 *De dood in Vlaanderen: opvattingen en praktijken na 1950*. Leuven: Davidsfonds.
- Bloch, M., 1971 *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*. London: Seminar Press.
- Bloch, M., 1988 Death and the Concept of a Person. In *On the Meaning of Death: Essays on Mortuary and Eschatological Beliefs*. S. Cederroth, C. Corlin & J. Lindström, eds. Pp. 11-30. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Bloch, M. & J. Parry, eds., 1999 [1982] *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blom, A., 1786 *Verhandeling over den landbouw in de colonie Suriname, volgens eene negentien-jaarige ondervinding zamengesteld door Anthony Blom; in orde gebracht en met de noodige ophelderingen en benytsredenen voorzien, door Floris Visscher Hesbuysen*. Haarlem: C. Van der Aa.
- Boddy, J., 1989 *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zār Cult in Northern Sudan*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Bodley, J.H., 2000 *Cultural Anthropology: Tribes, States, and the Global System*. Mountain View: Mayfield.
- Boonzajer Flaes, R.M., 1993 *Bewogen koper: van koloniale kapel tot wereldblaasorkest*. Amsterdam/'s Gravenhage: De Balie/Novib.
- Borg, M. ten, 1993 *De dood als het einde: een cultuur-sociologisch essay*. Baarn: Ten Have.
- Bossers, A., 1884 *Beknopte geschiedenis der katholieke missie in Suriname door een pater Redemptorist*. Gulpen: Alberts.
- Bot, M., 1998 *Een laatste groet: uitvaart- en rouwrituelen in multicultureel Nederland*. Rotterdam: Bot.
- Botje, H.E., 2002 Nederland-Ghana: Marlene Ceder uit Amsterdam adviseert koning Nana Adodankwa IV. *Vrij Nederland* 63 (3): 46-51.
- Bourdieu, P., 1990 *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, P., 1997 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourguignon, E., 2000 Relativism and Ambivalence in the Work of M. J. Herskovits. *Ethos* 28 (1): 103-14.
- Bout, J. van den, 1996 *Rouwsluiers: over verliesverwerking*. Utrecht: De Tijdstroom.
- Bowen, C., 1999 Searching Obituaries on the Internet. *Editor & Publisher* 132 (1): 50-51.
- Bowie, F., 2000 *The Anthropology of Religion: An Introduction*. Malden: Blackwell Publishing.
- Bowker, J., 1991 *The Meanings of Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowlby, J., 1981 *Attachment and Loss* (3 Vols.). Harmondsworth: Penguin.
- Brana-Shute, G., 1990 Old Shoes and Elephants: Electoral Resistance in Suriname. In *Resistance and Rebellion in Suriname: Old and New*. G. Brana-Shute, ed. Pp. 213-31. Williamsburg: Department of Anthropology, College of William and Mary.
- Brana-Shute, R., 1976 Women, Clubs and Politics: the Case of a Lower Class Neighborhood in Paramaribo, Suriname. *Urban Anthropology* 5 (2): 157-85.
- Brana-Shute, R. & G. Brana-Shute, 1979 Death in the Family: Ritual Therapy in a Creole Community. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 135 (1): 59-84.
- Branaman, A., ed., 2001 *Self and Society*. Oxford: Blackwell.
- Brave, I., 1999 De Surinaamse Lente. *De Groene Amsterdammer* 2 juni.

- Brave, I., 2000 Hoofdcommentaar: een brug te ver. *De Groene Amsterdammer* 3 juni.
- Brave, I., 2001 *Zolang ze blijven praten, blijf ik: een boek over de 15 slachtoffers van 8 december 1982*. Paramaribo: Organisatie voor Gerechtigheid en Vrede.
- Breeveld, H., 2000. *Jopie Pengel 1916-1970: Leven en werk van een Surinaamse politicus, biografie*. Schoorl: Conserve.
- Breeveld, H., 1993 *SAP: Sari, Angri nanga Pina (verdriet, honger en armoede) of Suriname's aanpak programma?* Paramaribo: Hans Breeveld.
- Brim, O.G. & G. Williams eds., 1982 [1970] *The Dying Patient*. New Brunswick: Transaction Books.
- Bröer, C., 1997 Leven met twee landen: de veranderende sociale positie van Surinaamse remigranten. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 23 (4): 608-39.
- Bruijne, A.D. & A. Schalkwijk, 2000 Kondreman en P'Tata: Nederland als referentiekader voor Suriname? In *Suriname in het Jaar 2000*. A.J. Brahim, G.A. Bruijne & R.A.I. van Frederikslust, eds. Pp. 225-41. Baarn: Bosch & Keuning.
- Bruijne, G.A. de, ed., 1982 *Bijdragen tot de kennis van de kolonie Suriname, dat gedeelte van Guiana het welke bij tractaat ten jare 1815 aan het koninkrijk Holland is verbleven, tijdvak 1816 tot 1822*. Bijdragen tot de sociale geografie en planologie, 3. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Bruijning, C. F. & J. Voorhoeve, eds., 1977 *Encyclopedie van Suriname*. Amsterdam: Elsevier.
- Bruin, H. de, 1999 Lieder en uit de praktijk van de duman. *Oso: Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde en geschiedenis* 18 (2): 143-54.
- Bruma, E., 1963 *De opmars van het nationalisme: de nationalistische ideologie*. Paramaribo: [s.n.].
- Bruntink, R., 1997 Wij verzorgen het lichaam alsof hij naar een bruiloft gaat. *Uitvaartwezen, onafhankelijk vakblad voor de uitvaartbranche* 6 juni: 21-24.
- Buddingh', H., 2000 *Geschiedenis van Suriname: een volledig overzicht van de oorspronkelijke, Indiaanse bewoners en de ontdekking door Europese kolonisten, tot de opkomst van de drugsbaronnen*. Utrecht: Het Spectrum.
- Buschkens, W.F.L., 1973 Het familiesysteem der volkscreolen in Paramaribo. Proefschrift, Rijksuniversiteit Leiden, Leiden.
- Bush, B., 1990 *Slave Women in Caribbean Society: 1650-1838*. Kingston: Heinemann Publishers.
- Cairo, E., 1975 *Obja Sa Tan a Brevu: er zal geen einde zijn aan brouwsels van magie*. [S.l.: s.n.].
- Cairo, E., 1976 *Kollektieve schuld, of wel famir'man-sani*. Baarn: Wereldvenster.
- Cairo, E., 1980 *Ik ga dood om jullie hoofd*. Haarlem: In de Knipscheer.
- Cairo, E., 1984 *Lelu! Lelu! het lied der vervreemding*. Haarlem: In de Knipscheer.
- Cairo, E., 1986 [1978] *De doodsbodschapsvogel: Elzaro & Yorkeafowru, een oraal koningsdrama*. Amsterdam: Kumbalutu.
- Campbell, C., 1987 *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Blackwell.
- Castells, M., 1996-1998 *The Information Age: Economy, Society and Culture* (3 Dl.). Cambridge: Blackwell.
- Catédra, M., 1992 *This World, Other Worlds: Sickness, Suicide, Death, and the Afterlife Among the Vaqueiros de Alzada of Spain*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cederroth, S., C. Corlin, & J. Lindström, eds., 1988 *On the Meaning of Death: Essays on Mortuary and Eschatological Beliefs*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- César, W., 2001 From Babel to Pentecost: a Social-Historical-Theological Study of the Growth of Pentecostalism. In *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. A. Corten & R. Marshall-Fratani, eds. Pp. 22-41. Bloomington: Indiana University Press.
- Chapman, R., 1987 Mortuary Practices: Society, Theory Building and Archeology. In *Death, Decay and Reconstruction: Approaches to Archeology and Forensic Practice*. A. Boddington, A. Garland & R. Janaway, eds. Pp. 198-213. Manchester: Manchester University Press.
- Chatterjee, S.C., 2002 Death and the Discourse of the Body. *Omega: Journal of Death and Dying* 45 (4): 321-30.
- Chevannes, B., ed., 1998 *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*. Basingstoke: Macmillan Press.
- Clark, D., ed., 1993 *The Sociology of Death: Theory, Culture, Practice*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Clarke, P.B., 1998a *New Trends and Developments in African Religions*. Westport: Greenwood Press.
- Clarke, P.B., 1998b Introduction. In *New Trends and Developments in African Religions*. P.B. Clarke, ed. Pp. vii-xii. Westport: Greenwood Press.

- Clarke, P.B., 1998c Accounting for Recent Anti-Syncretist Trends in Candomblé-Catholic Relations. In *New Trends and Developments in African Religions*. P.B. Clarke, ed. Pp. 17-35. Westport: Greenwood Press.
- Clifford, J., 1988 *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, J. & G.E. Marcus, eds., 1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, A., 1974a Introduction: The Lesson of Ethnicity. In *Urban Ethnicity*. A. Cohen, ed. Pp. ix-xxii. London: Tavistock.
- Cohen, A., 1974b *Two-Dimensional Man*. London: Tavistock.
- Cohen, A., 1981 *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, A.P., 1985 *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.
- Cohen, A.P., 1994 *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.
- Cohen, A.P., ed., 2000 *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. London: Routledge.
- Cohen, C.B., R. Wilk & B. Stoeltje, eds., 1996 *Beauty Queens: On the Global Stage*. New York: Routledge.
- Coll, C. van, 1884 *Beknopte geschiedenis der katholieke missie in Suriname, door een pater Redemptorist*. Gulpen: Alberts.
- Comaroff, J., 1985 *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, J. & J. Comaroff, 1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.
- Conklin, B.A., 1995 'Thus Are Our Bodies, Thus Was Our Custom': Mortuary Cannibalism in an Amazonian Society. *American Ethnologist* 22 (1): 75-101.
- Conklin, B.A., 2001 *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*. Austin: University of Texas Press.
- Cooley, C.H., 1964 [1902] *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner's.
- Corr, C.A., C.M. Nabe & D.M. Corr, 1997 *Death and Dying, Life and Living*. Pacific Grove: Brooks/Cole Publishing Company.
- Corten, A. & R. Marshall-Fratani, eds., 2001 *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington: Indiana University Press.
- Cortois, P. & V. Neckebrouck, ed., 2005 *Maskers, missen en meesters: rituelen in en uit de marge*. Kapellen/Kampen: Pelckmans/Klement.
- Counts, D.R. & D.A. Counts, eds., 1991 *Coping With the Final Tragedy: Cultural Variation in Dying and Grieving*. Amityville: Baywood.
- Crapanzano, V., 1986 Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. In *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*. J. Clifford & G. Marcus, eds. Pp. 51-77. Berkeley: University of California Press.
- Csordas, T.J., ed., 1994a *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.
- Csordas, T.J., 1994b *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Danforth, L.M., 1982 *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Davies, D.J., 1997 *Death, Ritual and Belief: The Rhetoric of Funerary Rites*. London: Cassell.
- Davies, D.J., 2000 Robert Hertz: The Social Triumph Over Death. *Mortality* 5 (1): 97-103.
- Davies, D.J., 2002 *Anthropology and Theology*. Oxford: Berg.
- Davies, D.J., 2005 *A Brief History of Death*. Malden: Blackwell Publishing.
- Derveld, F.E.R. & H. Noordegraaf, eds., 1988 *Winti-religie: een Afro-Surinaamse godsdienst in Nederland*. Amersfoort: De Horstink.
- Dew, E.M., 1978 *The Difficult Flowering of Surinam: Ethnicity and Politics in a Plural Society*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Dijck, P. van, 2001 Introduction. In *Suriname, the Economy: Prospects for Sustainable Development*. P. van Dijck, ed. Pp. 1-9. Jamaica: Ian Randle Publishers.
- Dobru, R., 1969 *Wan Monki Fri: bevrijding en strijd*. Paramaribo: Eldorado.

- Donice, A., 1948 Sterfhuis en begrafenis bij Saramakkanen. *West Indische Gids* 29: 175-182.
- Donice, A., 1952-1953 Iets over de taal en de sprookjes van Suriname. *De West-Indische Gids* 33: 153-173.
- Douglas, M., 1966 *Purity and Danger*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Douglas, M., 1995 The Cloud God and the Shadow Self. *Social Anthropology* 3 (2): 83-94.
- Douglas, M., ed., 1970 *Witchcraft Confessions and Accusations*. London: Tavistock.
- Douglass, W.A., 1969 *Death in Murelaga: Funerary Ritual in a Spanish Bask Village*. Seattle: University of Washington Press.
- Dragtenstein, F., 2002 De ondraaglijke stoutheid der wegloopers: marronage en koloniaal beleid in Suriname, 1667-1768. Bronnen voor de studie van Suriname, 22. Proefschrift, Universiteit Utrecht, Utrecht.
- Drie, A. de, 1959 Basja Pataka. *Vox Guyanae* 3 (6): 18-20.
- Droogers, A., 1989 Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem. In *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*. J. Gort, H. Vroom, R. Fernhout & A. Wessels, eds. Pp. 7-26. Grand Rapids: Eerdmans.
- Droogers, A., 2001 Globalisation and Pentecostal Success. In *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. A. Corten & R. Marshall-Fratani, eds. Pp. 41-62. Bloomington: Indiana University Press.
- Droogers, A. & S.M. Greenfield, 2001 Recovering and Reconstructing Syncretism. In *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. S.M. Greenfield & A. Droogers, eds. Pp. 21-43. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Drummond, L., 1980. The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems. *Man* 15 (2): 352-374.
- Dubelaar, C.N. & A.R.M. Pakosie, 1999 *Het Afakaschrift van de Tapanaboni in Suriname*. Bronnen voor de studie van Suriname, 21. Utrecht/Amsterdam: Universiteit Utrecht/Thela Thesis.
- Dulleman, I. van, 2001 *Maria Sibylla: een ongebruikelijke passie*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Dumont, L., 1985 A Modified View of Our Origins: the Christian Beginnings of Modern Individualism. In *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. M. Carrithers, S. Collins & S. Lukes, eds. Pp. 93-123. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, E., 1995 [1912] *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- Durkheim, E., 2002 [1897] *Suicide: A Study in Sociology*. London: Routledge.
- Egger, J., 1996 Observaties bij een verkiezingscampagne: Suriname januari-mei 1996. *SWI Forum* 13 (2): 14-23.
- Elias, N., 1982 [1939] *Het civilisatieproces: sociogenetische en psychogenetische onderzoekingen*. Utrecht: Het Spectrum.
- Elias, N., 1984 *De eenzaamheid van stervenden in onze tijd*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Elkins, S.M., 1959 *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eriksen, T.H., 1993 *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Eriksen, T.H., 1998 *Common Denominators: Ethnicity, Nation-Building and Compromise in Mauritius*. Oxford: Berg.
- Eriksen, T.H., 2001 Between Universalism and Relativism: A Critique of the UNESCO Concepts of Culture. In *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. J. Cowan, M-B. Dembour & R. Wilson, eds. Pp. 127-48. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eriksen, T.H., 2002 *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives (Second Edition)*. London: Pluto Press.
- Erikson, E., 1950 *Childhood and Society*. New York: Norton.
- Erikson, E., 1968 *Identity: Youth and Crisis*. London: Faber.
- Evans-Pritchard, E.E., 1968 [1937] *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Ewing, K.P., 1990 The Illusion of Wholeness: Culture, Self and the Experience of Inconsistency. *Ethos* 18 (3): 251-78.
- Eyerman, R., 2001 *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Fabian, J., 1973 How Others Die: Reflections on the Anthropology of Death. In *Death in American Experience*. A. Mack, ed. Pp. 177-201. New York: Schocken.
- Fernández Olmos, M. & L. Paravisini-Gebert, 2003 *Creole Religions of the Caribbean: An Introduction From Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*. New York: New York University Press.
- Ferretti, S.F., 2001 Religious Syncretism in an Afro-Brazilian Cult House. In *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. S.M. Greenfield & A. Droogers, eds. Pp. 87-99. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Field, D., J.L. Hockey & N. Small, eds., 1997 *Death, Gender and Ethnicity*. London: Routledge.
- Forster, P.G., 1998 Religion, Magic, Witchcraft, and AIDS in Malawi. *Anthropos* 93 (4-6): 537-44.
- Foster, G.M., 1988 [1967] *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Foucault, M., 2003 [1973] *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. London: Routledge Classics.
- Frazer, J.G., 1976 [1890] *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan Press.
- Freston, P., 2001 The Transnationalisation of Brazilian Pentecostalism: The Universal Church of the Kingdom of God. In *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. R. Marshall-Fratani & A. Corten, eds. Pp. 196-216. London: Hurst.
- Freud, S., 1968 [1917] Mourning and Melancholia. In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. J. Strachey, ed. Pp. 243-58. London: Hogarth Press.
- Freytag, G.A., 1927 *Johannes King, Der Buschland-Propheet: Ein Lebensbild Aus Der Mission Der Brüdergemeine in Suriname*. Herannah: Verlag der Missionsbuchhandlung.
- Friedman, J., 1994 *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.
- Fulgentius, Fr. M.A.R., 1983 *Een paapjen omtrent het fort: het apostolisch vicariaat van Suriname, een historische schets*. Paramaribo: Vaco.
- Fulton, R., ed., 1976 *Death and Identity*. Bowie: The Charles Press.
- Gallagher, M., 2002 *Soundings in French Caribbean Writing Since 1950, The Shock of Space and Time*. Oxford: Oxford University Press.
- Geertz, C., 1988 *Works and Lives: The Anthropologist As Author*. Stanford: Stanford University Press.
- Geertz, C., 2000 [1973] *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Geertz, C., 2001 *Available Light: Anthropological Reflections in Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.
- Geest, S. van der, 1990 Culturele tranen op begrafenissen in Ghana. In *Dodendans: ontdekkingsreis rond de dood in verschillende culturen*. P. van de Klashorst, ed. Pp. 58-71. Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen.
- Geest, S. van der, 1995 Old People and Funerals in an Ghanaian Community: Ambiguities in Familycare. *South African Journal of Gerontology* 4 (2): 33-40.
- Geest, S. van der, 2000 Funerals for the Living: Conversations With Elderly People in Kwahu, Ghana. *African Studies Review* 43 (3): 103-129.
- Geest, S. van der, 2004 Dying Peacefully: Considering Good Death and Bad Death in Kwahu-Tafo, Ghana. *Social Science & Medicine* 58 (5): 899-911.
- Gellner, E., 1983 *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gennep, A. van, 1960 [1908] *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Genovese, E.G., 1969 The Treatment of Slaves in Different Countries: Problems in the Applications of the Comparative Method. In *Slavery in the New World: A Reader in Comparative History*. L. Foner & E.G. Genovese, eds. Pp. 202-210. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- George, M.A., 2002 Een 'sacramentale' kratafra. In *Libi Nanga Bribi: enkele aanzetten tot Surinaamse theologie (Feestbundel ter ere van Hein Eersel)*. J. Vernooij, ed. Pp. 49-63. Nijmegen: Nijmeegs Instituut voor Missiologie.
- Gergen, K., 1991 *The Saturated Self*. New York: Basic Books.
- Ghorashi, H., 2003 *Ways to Survive, Battles to Win: Iranian Women Exiles in the Netherlands and the United States*. New York: Nova Science Publishers.
- Giddens, A., 1984 *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuralism*. Berkeley: University of California Press.
- Giddens, A., 1990 *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.

- Giddens, A., 1991 *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A., 1992 *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press.
- Gilroy, P., L. Grossberg & D.A. Moynihan, eds., 2000 *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*. London: Verso.
- Glaser, B.G. & A.L. Strauss, 1965 *Awareness of Dying*. Chicago: Aldine.
- Glaser, B.G. & A.L. Strauss, 1968 *Time for Dying*. Chicago: Aldine.
- Gobardhan-Rambocus, L., 1995 Het Sranan: ontwikkeling en emancipatie. In *De erfenis van de slavernij*. L. Gobardhan-Rambocus, M.S. Hassankhan & J.L. Egger, eds. Pp. 147-72. Paramaribo: Anton de Kom Universiteit.
- Gobardhan-Rambocus, L., 2003 Dag der vrijheden: nooit meer zou een mens hier eigendom kunnen zijn van een ander. *Paramaribo Post* 1 (16): 24-25.
- Goffman, E., 1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.
- Goffman, E., 1968 *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Goldey, P., 1983 The Good Death: Personal Salvation and Community Identity. *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 14 (1): 1-16.
- Good, B., 1994 *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, J., 1962 *Death, Property and the Ancestors: A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*. London: Tavistock.
- Gorer, G., 1965 *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*. Garden City: Doubleday.
- Gourevitch, P., 1998 *We Wish to Inform You That Tomorrow We Will Be Killed With Our Families: Stories From Rwanda*. New York: Farrar Straus and Giroux.
- Grainger, R., 1998 Let Death Be Death: Lessons From the Irish Wake. *Mortality* 3 (2): 129-42.
- Green, B.L., 2000 Traumatic Loss: Conceptual and Empirical Links Between Trauma and Bereavement. *Journal of Personal & Interpersonal Loss* 5 (1): 1-18.
- Green, E.C., 1974 The Matawai Maroons: An Acculturating Afro-American Society. Proefschrift, The Catholic University of America, Washington.
- Green, E.C., 1978 Winti and Christianity: A Study in Religious Change. *Ethnohistory* 25 (3): 251-76.
- Greenfield, S.M., 2001 The Reinterpretation of Africa: Convergence and Syncretism in Brazilian Candomblé. In *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. S.M. Greenfield & A. Droogers, eds. Pp. 113-131. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Greenfield, S.M. & A. Droogers, eds., 2001 *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Griffioen, S. & H. Tennekes, 2002 Culturele universalis en multicultureel samenleven. In *Nederland multicultureel of pluriform: een aantal conceptuele studies*. J. Lucassen & A. de Ruiter, eds. Pp. 85-141. Amsterdam: Aksant.
- Grimes, R., 2000 *Deeply into the Bone: Reinventing Rites of Passage*. Berkeley: University of California Press.
- Groot, S.W. de, 1974 *Surinaamse granmans in Afrika: vier grootopperhoofden bezoeken het land van hun voorouders*. Utrecht: Het Spectrum.
- Guadeloupe, F.E., 2005. *Chanting Down the New Jerusalem: The Politics of Belonging in Saint Martin & Sint Maarten*. Amsterdam: Rozenberg.
- Guda, T., 2001 Banya: A Surviving Surinamese Slave Play. In *A History of Literature in the Caribbean*. V.M. Vera, M. Kutzinski, I. Phaf-Rheinberger, J.V. Arnold, N.M. Houston & I. Rolfes, eds. Pp. 615-622. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Gupta, A. & J. Ferguson, eds., 1997 *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Guss, D.M., 1994 Syncretic Inventions: 'Indianess' and the Day of the Monkey. In *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. C. Stewart & R. Shaw, eds. Pp. 145-61. London: Routledge.
- Hall, S., 1991 Old and New Identities, Old and New Ethnicities. In *Culture, Globalization and the World-System*. A.D. King, ed. Pp. 41-68. London: Macmillan.

- Hall, S., 1996 Who Needs Identity? In *Questions of Cultural Identity*. S. Hall & P. Du Gay, eds. Pp. 1-18. London: Sage.
- Hall, S. & P. Du Gay, eds., 1996 *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.
- Hallam, E. & J. Hockey, 2001 *Death, Memory and Material Culture*. Oxford: Berg.
- Hallam, E., Hockey, J. & G. Howarth, 1999 *Beyond the Body: Death and Social Identity*. London: Routledge.
- Hannerz, U., 1987 The World in Creolization. *Africa* 57 (4): 547-559.
- Hannerz, U., 1989 Notes on the Global Ecumene. *Public Culture* 1 (2): 66-75.
- Harré, R., ed., 1986 *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Blackwell.
- Harrison, R.P., 2003 *The Dominion of the Dead*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Harry, R., Power, H., Heins, J., Hiwat, M. & G. Havertong, eds., 1999 *Nanga Palm... Lieder en bij het overlijden, de begrafenis en de rouwverwerking van Afro-Surinamers [Creoolse Surinamers]*. Paramaribo/Den Haag: AB Tholen Consultancy/Adrepak Mailing.
- Hartsinck, J.J., 1770 *Beschryving van Guiana of de wilde kust in Zuid-America: betreffende de aardrykskunde en historie des lands, de zeden en gewoontes der inwooners, de dieren, vogels, visschen, boomen en gewassen...* (II Delen). Amsterdam: Gerrit Tielenburg.
- Harvey, D., 1989 *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Hecbert, H. & J. Wilner, 1983 *Sranan Anansi Tori*. Paramaribo: Instituut voor Taalwetenschap.
- Heelas, P., 1996a Introduction: Detraditionalization and Its Rivals. In *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*. P. Heelas, S. Lash & P. Morris, eds. Pp. 1-21. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Heelas, P., 1996b *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, P., Lash, S. & P. Morris, eds., 1996 *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Heemskerk, M., 2000 Driving Forces of Small-Scale Gold Mining Among the Ndjuka Maroons: A Cross-Scale Socioeconomic Analysis of Participation in Gold Mining in Suriname. Proefschrift, Graduateschool of the University of Florida, Gainesville.
- Helman, A., ed., 1967 *De Laaiende Stille*. Amsterdam: Querido.
- Helman, A., 1968 *Zaken, zending en bezinning: de romantische kroniek van een tweehonderdjarige Surinaamse firma*. Paramaribo: Kersten.
- Helman, A., 1977 *Cultureel mozaïek van Suriname*. Zutphen: De Walburg Pers.
- Herlein, J.D., 1718 *Beschryvinge van de volk-plantinge Suriname: vertonende de opkomst dier zelve colonie, de aanbouw en bewerkinge der zuiker-plantagien...* Leeuwarden: M. Injema.
- Herskovits, M.J., 1937 *Life in a Haitian Valley*. New York: Octagon.
- Herskovits, M.J., 1938 *Acculturation: The Study of Culture Contact*. New York : J. J. Augustin.
- Herskovits, M.J., 1953 Note Sur La Divination Judiciaire Par Le Cadavre En Guyane Hollandais. In *Les Afro-Américains*. Mémoire de l'Institut Français de l'Afrique Noire, ed. Pp. 187-92. Dakar: IFAN.
- Herskovits, M.J., 1958 *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press.
- Herskovits, M.J., 1964 [1947] *Cultural Dynamics*. New York: Alfred A. Knopf.
- Herskovits, M.J., 1966 *The New World Negro*. Bloomington: Indiana University Press.
- Herskovits, M.J. & F.S. Herskovits, 1934 *Rebel Destiny: Among the Bush Negroes of Dutch Guiana*. New York: McGraw-Hill.
- Herskovits, M.J. & F.S. Herskovits, 1936 *Suriname Folklore*. New York: Colombia University Press.
- Hertz, R., 1960 [1907] *Death and the Right Hand*. Oxford: Cohen & West.
- Herzfeld, M., 2001 *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Malden: Blackwell.
- Hijlaard, M.Th., 1978 *Zij en ik: jeugdberinneringen*. Paramaribo: Bureau Volkslectuur.
- Hilst, E. van der & J. Vernooij, 1988 *Tyari Fri Kon: Wan Tu Prakseri Fu Sdon Denki (Wan Briji Fu Fristeri Esteban Kross Na a Okasi Taki a Tron Pristri 2-7-1988)*. Paramaribo: [s.n.].
- Ho Suie Sang, M. & W. Hoogbergen, 2002 Afro-Surinaamse Moslims. *Oso: Tijdschrift voor Surinamistiek* 21 (1): 119-35.
- Ho Suie Sang, M. & W. Hoogbergen, 2003 African Surinamese Muslims. In *Afrikanische Diaspora: Out of Africa - Into New Worlds*. W. Zips, ed. Pp. 291-313. Münster: Lit Verlag.
- Hobsbawn, E.J., 2002 [1990] *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hobsbawn, E. & T. Ranger, eds., 2003 [1983] *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hockey, J.L., 1990 *Experiences of Death: An Anthropological Account*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hoefte, R., 1997 Caribbean Culture, Ethnic Identity Issues: The Case of Surinam. In *Caribbean Public Policy: Regional, Cultural and Socioeconomic Issues for the 21st Century*. J.A. Braveboy-Wagner & D.J. Gayle, eds. Pp. 99-106. Boulder: Westview Press.
- Hoefte, R. & P. Meel, eds., 2001 *20th Century Suriname: Continuities and Discontinuities in a New World Society*. Kingston/Leiden: Ian Randle Publishers/KITLV Press.
- Hoekendijk, B., 1962 *Gods werk in de 3 Guyana's*. Putten: Stichting Ben Hoekendijk's Evangelisatie-Campagnes.
- Holland, D., Lachicotte jr., W., Skinner, D. & C. Cain, 2001 *Identity and Agency in Cultural Worlds*. Cambridge: Harvard University Press.
- Holst-Warhaft, G., 2000 *The Cue for Passion: Grief and Its Political Uses*. Cambridge: Harvard University Press.
- Holstein, J.A. & J.F. Gubrium, 2000 *The Self We Live by: Narrative Identity in a Postmodern World*. New York: Oxford University Press.
- Hoogbergen, W., 1985 De Boni-oorlogen, 1757-1860: marronage en guerilla in Oost-Suriname. Bronnen voor de Studie van Afro-Surinaamse samenlevingen, 11. Proefschrift, Universiteit Utrecht, Utrecht.
- Hoogbergen, W., 1992 *De Bosnegers zijn gekomen!* Amsterdam: Prometheus.
- Hoogbergen, W., 1995 De slavernij herinnerd. In *De erfenis van de slavernij*. L. Gobardhan-Rambocus, M.S. Hassankhan & J.L. Egger, eds. Pp. 71-93. Paramaribo: Anton de Kom Universiteit.
- Hoogbergen, W., 1996 *Het kamp van Broos en Kaliko: de geschiedenis van een Afro-Surinaamse familie*. Amsterdam: Prometheus.
- Hoogbergen, W., 1998 Rituelen voor de doden: Europees-Afrikaanse Wortels. *Oso: Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde, cultuur en geschiedenis* 17 (1): 5-22.
- Hoogbergen, W. & D. Kruijt, 2004 Gold, 'Garimpeiros' and Maroons: Brazilian Migrants and Ethnic Relationships in Post-War Suriname. *Caribbean Studies* 32 (2): 3-44.
- Hoogbergen, W. & D. Kruijt, 2005 *De oorlog van de sergeanten: Surinaamse militairen in de politiek*. Amsterdam: Bakker.
- Hoogbergen, W., Kruijt, D. & T. Polimé, 2001 Goud en Brazilianen. *Oso: Tijdschrift voor Surinamistiek* 20 (1): 109-127.
- Hoogbergen, W. & T. Polimé, 2002 Oostelijk Suriname 1986-2002. *Oso: Tijdschrift Voor Surinamistiek* 2 1(2): 225-242.
- Hoogbergen, W. & H. Ramsodh, 2002 Suriname, een religieuze mozaïek. *Oso: Tijdschrift voor Surinamistiek* 21 (1): 5-15.
- Howarth, G., 2000 Dismantling the Boundaries Between Life and Death. *Mortality* 5 (2): 127-139.
- Huizinga, J., 1997 [1938] *Homo Ludens: proeve ener bepaling van het spelelement der cultuur*. Amsterdam: Pandora.
- Humphreys, S.C. & H. King, eds., 1981 *Mortality and Immortality: The Anthropology and Archaeology of Death*. London: Academic Press.
- Huntington, R. & P. Metcalf, 1999 [1979] *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hurbon, L., 2001 Pentecostalism and Transnationalism in the Caribbean. In *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. A. Corten & R. Marshall-Fratani, eds. Pp. 124-42. Bloomington: Indiana University Press.
- Illich, I., 1976 *Limits to Medicine; Medical Nemesis: The Expropriation of Health*. Harmondsworth: Penguin.
- Inda, J.X. & R. Rosaldo, eds., 2002a *The Anthropology of Globalization: A Reader*. Malden: Blackwell Publishing.
- Inda, J.X. & R. Rosaldo, 2002b Introduction: A World in Motion. In *The Anthropology of Globalization: A Reader*, J.X. Inda & R. Rosaldo, eds. Pp. 1-35. Malden: Blackwell Publishing.
- Ingold, T., 1993 The Art of Translation in a Continuous World. In *Beyond Boundaries: Understanding, Translation, and Anthropological Discourse*. G. Pálsson, ed. Pp. 210-230. Oxford: Berg Publishers.

- Instituut voor Taalwetenschap (SIL), 1995 [1980] *Dri Anansi Tori*. Paramaribo: Instituut voor Taalwetenschap (SIL).
- Instituut voor Taalwetenschap (SIL), 1997 [1983] *Sranan Anansi Tori*. Paramaribo: Instituut voor Taalwetenschap (SIL).
- Irion, P., 1977 *The Funeral: Vestige or Value?* New York: Arno Press.
- Ivanova, D., 2005 Death As a Practical and Imaginary World: Stories, Memories, Dreams and Songs From the Village of Bela Rechka (conference paper). The Social Context of Death, Dying and Disposal: 7th International Conference (University of Bath, UK, 15-18 September 2005), Bath.
- Jabini, F.S., 2000 *Het kruis voor een Kankantri: een beknopt overzicht van de Surinaamse kerkgeschiedenis*. Paramaribo: Evangelische Boekhandel 'De Christen'.
- Jacobs, L., 2000 Armoede in Suriname en familienetwerken met Nederland. *Oso: Tijdschrift Voor Surinamistiek* 19 (2): 297-308.
- Jacobs, L., 2002 Wateroverlast en sanitaire voorzieningen in Paramaribo. *Oso: Tijdschrift Voor Surinamistiek* 21 (1): 338-47.
- Jacobson-Widding, A., ed., 1991 *Body and Space: Symbolic Models of Unity and Division in African Cosmology and Experience*. Stockholm: Almqvist & Wicksell.
- James, W., 1961 [1892] *Psychology: The Briefer Course*. New York: Harper & Brothers.
- James, W., 2003 [1902] *Varianten van religieuze beleving: een onderzoek naar de menselijke aard*. Amsterdam: De Appelbloesempers/Abraxas.
- Jansen van Galen, J., 2001 *Kapotte plantage: een Hollander in Suriname*. Amsterdam: Uitgeverij Contact.
- Jap-A-Joe, H., 1988 De persistentie van etniciteit in de Surinaamse politiek: enkele sociaal-historische notities. *SWI Forum* 5 (1): 47-58.
- Jap-A-Joe, H., 1993 *Tussen kruis en kalebas: acculturatie van het christendom onder gedoopte slaven in Suriname*. Paramaribo: Theologisch seminarie der EBGs.
- Jap-A-Joe, H., 2003 Convergentie en divergentie: recente ontwikkelingen op het vlak van Afro-Amerikaanse religies in Suriname (conference paper). Internationale conferentie ter gelegenheid van de 140ste herdenking van de afschaffing van de slavernij in Suriname op 1 juli 1963, Theologisch seminarie der EBGs & Anton de Kom Universiteit van Paramaribo, Suriname.
- Jap-A-Joe, H., Sjak Shie, P. & J. Vernooij, 2001 The Quest for Respect: Religion and Emancipation in Twentieth-Century Suriname. In *20th Century Suriname: Continuities and Discontinuities in a New World Society*. R. Hoefte & P. Meel, eds. Pp. 198-220. Kingston/Leiden: Ian Randle Publishers/KITLV Press.
- Jenkins, R., 1996 *Social Identity*. London: Routledge.
- Jones, G., 2002 Door één kerkdeur: over een 'Bakrakerki' in Paramaribo. *Oso: Tijdschrift voor Surinamistiek* 21 (1): 110-119.
- Jones, J.F., 1981 Kwakoe en Christus: een beschouwing over de ontmoeting van de Afro-Amerikaanse cultuur en religie met hernhutter zending in Suriname. Proefschrift, Universitaire Protestantse Faculteit, Brussel.
- Jozefzoon, O.J.R., 1959 *De Saramaccaanse wereld*. Paramaribo: Varekamp.
- Juergensmeyer, M., 2000 *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Kahn, M., 1979 [1931] *Djuka: The Bush Negroes of Dutch Guyana*. New York: AMS Press.
- Kaspersen, L.B., 2000 *Anthony Giddens: An Introduction to a Social Theorist*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Kastenbaum, R. & B. Kastenbaum, eds., 1989 *Encyclopedia of Death*. Phoenix: Oryx Press.
- Kempen, M. van, 1989 *Surinaamse schrijvers en dichters*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Kempen, M. van, 1999 *Mama Sranan: 200 jaar Surinaamse verbaalkunst*. Amsterdam: Contact.
- Kennedy, R., 2002 *Nigger: The Strange Career of a Troublesome Word*. New York: Pantheon Books.
- Key, K.K. & D.J. DeNoon, 1995 Once-Prosperous Suriname Battles AIDS on Its Own. *AIDS Weekly Plus* 3 april: 23-25.
- King, J., 1973 *Life at Maripaston*. Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor taal-, land- en volkenkunde, 64 (ingeleid en samengesteld door H.F. de Ziel). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Klashorst, P. van de, ed., 1990 *Dodendans: ontdekkingsreis rond de dood in verschillende culturen*. Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen.

- Kleinman, A., 1995 *Writing at the Margin: Discourse Between Anthropology and Medicine*. Berkeley: University of California Press.
- Klinkers, E., 1994 Zending in Coronie. *Oso: Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde, cultuur en geschiedenis* 13 (1): 25-43.
- Klinkers, E., 1997 Op hoop van vrijheid: van slavensamenleving naar Creoolse gemeenschap in Suriname, 1830-1880. Bronnen voor de Studie van Afro-Surinaamse samenlevingen, 18. Proefschrift, Rijksuniversiteit Leiden, Leiden.
- Kloos, P., 1990 Aanvaarding en ontkenning: leven en dood in niet-westerse culturen. In *Dodendans: ontdekkingsreis rond de dood in verschillende culturen*. P. van de Klashorst, ed. Pp. 10-18. Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen.
- Kok, H.L., 2000 *Funerair Lexicon A-Z: encyclopedisch woordenboek over de dood*. Maastricht: Stichting Crematorium Limburg.
- Kolfin, E., 1997 *Van de slavenzweep en de muze: twee eeuwen verbeelding van de slavernij in Suriname*. Leiden: KITLV Uitgeverij.
- Kom, A. de, 1975 [1934] *Wij slaven van Suriname*. Amsterdam: Contact.
- Koolhof, S. & G. Oostindie, eds., 2003 *Koloniaal dodenkabinet*. Leiden: KITLV Uitgeverij.
- Kopytoff, I., 1971 Ancestors As Elders in Africa. *Africa* 41 (2): 129-42.
- Krabben, A., 1997 *De dood is springlevend: beleving en praktijk van de dood in Nederland*. 's-Gravenhage: BZZTôH.
- Kroeber, A.L. & C. Kluckhohn, 1952 *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum of American Archeology and Ethnology.
- Kromhout, M., 1995 *Vrouwen en crisis in Paramaribo: een exploratief onderzoek naar genderverhoudingen in huisboudens in een arme woonwijk*. Amsterdam/Paramaribo: Instituut voor Sociale Geografie/Leo Victor.
- Kromhout, M., 2000 Gedeelde smart is halve smart: hoe vrouwen in Paramaribo hun bestaan organiseren. Proefschrift, Universiteit van Amsterdam, Amsterdam.
- Kromhout, M., 2001 Urban Livelihoods in Surinam: Strategies and Partnerships. In *Re-Aligning Government, Civil Society and the Market: New Challenges in Urban and Regional Development, Essays in Honour of G. A. De Bruijne*. I. Baud, J.H.L. de Post & T. Dietz, eds. Pp. 151-165. Amsterdam: AGIDS.
- Kruijjer, G., 1973 *Suriname: neokolonie in rijksverband*. Meppel: Boom.
- Kruijff, R. de, 1986 Edgar Cairo: ik ben een kind van drie continenten. *Prothese* 40: 5-6.
- Kruijt, D. & M. Maks, 2002 De armoede in Suriname, 1980-2000. *Oso: Tijdschrift Voor Surinamistiek* 21 (2): 243-260.
- Kruijt, D. & M. Maks, 2004 Een belaste relatie: 25 jaar ontwikkelingssamenwerking Nederland-Suriname, 1975-2000. Den Haag/Paramaribo: Ministerie van Buitenlandse zaken/Ministerie van Planning en Ontwikkelingssamenwerking (in Nederland als [www.minbuza.nl/een belaste relatie](http://www.minbuza.nl/een-belaste-relatie) [in totaal 10 documenten], in Suriname als www.plos.sr/docs/Llrapport [in totaal 4 documenten] vrijgegeven).
- Kübler-Ross, E., 2000 [1969] *Lessen voor levenden: gesprekken met stervenden*. Amsterdam: Ambo.
- Kübler-Ross, E., 1969 *On Death and Dying*. New York: Macmillan.
- Kübler-Ross, E. & D. Kessler, 2000 *Life Lessons: How Our Mortality Can Teach Us About Life and Dying*. London: Simon & Schuster.
- Kunneman, H., 1996 *Van theemutscultuur naar walkman-ego: contouren van postmoderne individualiteit*. Amsterdam: Boom.
- Laan, C. van der & P.N. van der Laan, 1982 *Pinksteren in beweging: vijftienzeventig jaar pinkstergeschiedenis in Nederland en Vlaanderen*. Kampen: Kok.
- Laderman, G., 2003 *Rest in Peace: A Cultural History of Death in the Funeral Home in Twentieth-Century America*. New York: Oxford University Press.
- Lambek, M., ed., 2002 *A Reader in the Anthropology of Religion*. Malden: Blackwell Publishing.
- Lammens, A.F., 1982 *Bijdragen tot de kennis van de kolonie Suriname, dat gedeelte van Guiana hetwelk bij tractaat ten jare 1815 aan het koninkrijk Holland is verbleven, tijdvak 1816 tot 1822: eerste afdeling geographie, statistica, zeden en gewoonten: vierde afdeling voornamelijk belangen der kolonie*. Bijdragen tot de sociale geographie en planologie (samengesteld door G.A. de Bruijne), 3. Amsterdam: Vrije Universiteit.

- Lampe, A., 2001 *Mission or Submission? Moravian and Catholic Missionaries in the Dutch Caribbean During the 19th Century*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Landbouwkundig Genootschap de Eensgezindheid, 1804 *Verzameling van uitgezochte verhandelingen, betreffende den landbouw in de kolonie Suriname; opgesteld door het Landbouwkundig Genootschap; de Eensgezindheid, gevestigd in de devisie Matappika, binnen dezelfde kolonie*. Amsterdam: Gartman/Uylenbroek.
- Latour, B., 1994 [1991] *We Have Never Been Modern*. Harlow: Pearson Education.
- Leach, E., 1958 Magical Hair. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 88 (2): 149-64.
- Leerdam, H., 1957 De invloed van het evangelie in het leven van de Boslandcreolen. Onze Bosbewoners XXXIII. *De West* (22 juni 1957).
- Leferink, S.B.L., 2002 'Wij armen kunnen niet sterven': doodscultuur en marginalisering in Argentinië. Proefschrift, Universiteit Utrecht, Utrecht. Amsterdam: Rozenberg Publishers.
- Legêne, P., 1949 *Het leven en sterven der Bosnegers in de binnenlanden van Suriname*. Zeist: Zendinggenootschap der Evangelische Broedergemeente.
- Lenders, M., 1996 *Strijders voor het lam: leven en werk van hernbutterbroeders en -zusters in Suriname, 1735-1900*. Leiden: KITLV Uitgeverij.
- Lewis, I.M., 1991 *Estatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London: Routledge.
- Lichtveld, L., 1930 Op zoek naar de spin. *De West-Indische Gids* 12: 209-230, 305-24.
- Liebe, A., 2004 'Eén in de Heer': bekering en convergentie van Creolen en Hindoestanen in de Surinaams Evangelisch Charismatische Beweging. Doctoraalscriptie, Universiteit Utrecht, Utrecht.
- Lienhardt, G., 1961 *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press.
- Lier, R. van, 1977 [1949] *Samenleving in een grensgebied: een sociaal-historische studie van Suriname*. Amsterdam: S. Emmering.
- Lier, R. van, 1983 *Bonuman: een studie van zeven religieuze specialisten in Suriname*. ICA Publication, 60. Leiden: Institute of Cultural and Social Studies, Leiden University.
- Lifton, R.J., 1988 Understanding the Traumatized Self: Imagery, Symbolization, and Transformation. In *Human Adaptation to Extreme Stress: From Holocaust to Vietnam*. J.P. Wilson, Harel, Z. & B. Kahana, eds. Pp. 7-31. New York: Plenum.
- Lifton, R.J. & E. Olson, 1974 *Living and Dying*. London: Wildwood House.
- Linde, J.M. van der, 1956 *Het visioen van Hernnbut en het apostolaat der Moravische broeders in Suriname, 1735-1863*. Paramaribo: C. Kersten & Co.
- Linde, J.M. van der, 1966 *Surinaamse suikerheren en hun kerk: plantagekolonie en handelskerk ten tijde van Johannes Basseliers, predikant en planter in Suriname, 1667-1689*. Wageningen: Veenman.
- Littlewood, J., 1993 The Denial of Death and Rites of Passage in Contemporary Societies. In *The Sociology of Death*. D. Clark, ed. Pp. 69-84. Oxford: Blackwell Publishers.
- Lloyd Warner, W., 1976 The City of the Dead. In *Death and Identity*. R. Fulton, ed. Pp. 363-81. Bowie: Charles Press Publishers.
- Lock, M.M., 2002 *Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death*. Berkeley: University of California Press.
- Long, N., 2001 *Development Sociology: Actor Perspectives*. London: Routledge.
- Loswijk, E., 1979 Nationalisme en evangelie in de moderne Surinaamse literatuur. Doctoraalscriptie, Theologische seminarie der EBSG, Paramaribo.
- Lovell, N., 2002 *Cord of Blood: Possession and the Making of Voodoo*. London: Pluto Press.
- Lupton, D., 1994 *Medicine As Culture: Illness, Disease and the Body in Western Societies*. London: Sage.
- Lutz, C. & L. Abu-Lughod, eds., 1990 *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lyon, D., 1993 A Bit of a Circus: Notes on Postmodernity and New Age. *Religion* 23 (2): 117-26.
- Liotard, J-F., 1983 *Le Différend*. Paris: Minuit.
- MacIntyre, A.C., 1985 *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- Malajuwara, F., 1998 Begrafnis- en rouwrituelen bij de Kalihna. *Oso: Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde en geschiedenis* 17 (1): 63-71.
- Malinowski, B., 1992 [1925] *Magic, Science and Religion*. Garden City: Doubleday & Company.

- Malkki, L., 1992 National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology* 7 (1): 24-44.
- Marcus, G.E. & M.M.J. Fischer, 1986 *Anthropology As Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mariz, C.L., 1994 *Coping With Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press.
- Marshall, E., 2003 *Ontstaan en ontwikkeling van het Surinaams nationalisme: natievorming als opgave*. Delft: Uitgeverij Hebron.
- Marshall-Fratani, R., 2001 Mediating the Global and Local in Nigerian Pentecostalism. In *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. R. Marshall-Fratani & A. Corten, eds. Pp. 80-106. London: Hurst.
- Martel, S., 2004 *Sterk als de dood: sterven en rouw in joods perspectief*. Delft: Eburon.
- Martin, D., 2001 Macroeconomic Developments During the 1990's. In *Suriname, the Economy: Prospects for Sustainable Development*. P. van Dijck, ed. Pp. 43-91. Jamaica: Ian Randle Publishers.
- Martinus-Guda, T. (met medewerking van H. de Bruin), 2006 *Drie eeuwen banya: de geschiedenis van een Surinaamse slavendans*. Paramaribo: Afdeling Cultuurstudies, Ministerie van Onderwijs en Volksontwikkeling.
- Mbiti, J.S., 1999 *African Religions and Philosophy (Second Revised and Enlarged Edition)*. Oxford: Heinemann.
- McLeod, C., 1997 [1987] *Hoe duur was de suiker?* Amsterdam: Uitgeverij Ooievaar.
- McLeod, C. & C.D. Haseth, 2002 *Slavernij en de memorie/ slaaf en meester*. Schoorl: Conserve.
- Mead, G.H., 1934 *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Meel, P., 1990. A Reluctant Embrace: Suriname's Idle Quest for Independence. In *Resistance and Rebellion in Suriname: Old and New*. G. Brana-Shute, ed. Pp. 259-90. Williamsburg: Department of Anthropology, College of William and Mary.
- Meel, P., 1997 *Op zoek naar Surinaamse normen: nagelaten geschriften van Jan Voorhoeve (1950-1961)*. Bronnen voor de Studie van Suriname, 20. Utrecht: Universiteit Utrecht.
- Meijl, T. van & H. Driessen, 2003 Introduction: Multiple Identifications and the Self. *Focaal: European Journal of Anthropology* 42: 17-29.
- Mellor, P.A., 1993 Death in High Modernity: The Contemporary Presence and Absence of Death. In *The Sociology of Death*. D. Clark, ed. Pp. 11-30. Oxford: Blackwell Publishing.
- Mellor, P.A. & C. Shilling, 1993 Modernity, Self-Identity and the Sequestration of Death. *Sociology: The Journal of the British Sociological Association* 27 (3): 411-432.
- Menke, J., 1998 *Restructuring Urban Employment and Poverty: The Case of Suriname*. Paramaribo: SWI Press.
- Merridale, C., 2000 *Night of Stone: Death and Memory in Twentieth Century Russia*. New York: Penguin.
- Mestrovic, S.G., 1998 *Anthony Giddens: The Last Modernist*. London: Routledge.
- Meye, P., 1997 *Mijn heer en ik: levensbeschrijving van Pudsey Meye*. (Uitgegeven in eigen beheer).
- Meyer, B., 1998 Commodities and the Power of Prayer: Pentecostalist Attitudes Towards Consumption in Contemporary Ghana. *Development and Change* 29 (4): 751-776.
- Meyer, B., 1999 *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Miles, D.J., 1965 Socio-Economic Aspects of Secondary Burial. *Oceania* 35 (3): 161-74.
- Miller, D., 1994 *Modernity, an Ethnographic Approach: Dualism and Mass Consumption in Trinidad*. Oxford: Berg.
- Mintz, S.W., 1974 *Caribbean Transformations*. Chicago: Aldine.
- Mintz, S.W. & R. Price, 1992 *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press.
- Mintz, S. & R. Price, 2003 *De geboorte van de Afro-Surinaamse cultuur*. Leiden: KITLV.
- Mitford, J., 2000 [1963] *The American Way of Death Revisited*. London: Virago Press.
- Moller, D., 1990 *On Death Without Dignity: The Human Impact of Technological Dying*. Amityville: Baywood Publishing.
- Moller, D.W., 1996 *Confronting Death, Values, Institutions and Human Mortality*. New York: Oxford University Press.

- Morris, P., 1996 Community Beyond Tradition. In *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*. P. Heelas, Lash, S. & P. Morris, eds. Pp. 223-250. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Mosquera, G. 1992. Africa in the Art of Latin America. *Art Journal* 5 (4): 30-38.
- Mulder, J.H., 2006 De Ancient Order of Foresters in Suriname. *Oso: Tijdschrift Voor Surinamistiek* 25 (2): 42-56.
- Mulder, J.H. & P. Dikland, 2005 Bedreigde begraafplaatsen in Paramaribo. *Oso: Tijdschrift Voor Surinamistiek* 24 (2): 263-276.
- Muler, C.R., 1988 Winti: pleidooi voor een dialoog. In *Winti-religie: een Afro-Surinaamse godsdienst in Nederland*. F.E.R. Derveld & H. Noordegraaf, eds. Pp. 72-84. Amersfoort: De Horstink.
- Mulkay, M., 1993 Social Death in Britain. In *The Sociology of Death*. D. Clark, ed. Pp. 31-49. Oxford: Blackwell Publishers.
- Munnichs, J., 1998 *Sterven: beleving, verwerking, begeleiding*. Houten/Diegem: Bohn Stafleu Van Loghum.
- Munters, Q.J., 1998 *Zygmunt Bauman: leven met veranderlijkheid, verscheidenheid en onzekerheid*. Amsterdam: Boom.
- Munters, Q.J. et al., 1991 *Anthony Giddens: een kennismaking met de structuratietheorie*. Wageningen: Landbouwniversiteit.
- Neck-Yoder, H., 2001 'Yu Gowtu Kankan': Treasures, Translators and Tricksters, Twentieth Century Literature From Suriname. In *Twentieth-Century Suriname: Continuities and Discontinuities in a New World Society*. R. Hoefte & P. Meel, eds. Pp. 244-269. Kingston/Leiden: Randle/KITLV.
- Needham, R., ed., 1973 *Right and Left: Essays on Dual Classification*. Chicago: University of Chicago Press.
- Neus, H., 2002 Een quaad gerugt?: het verhaal van Alida en Susanna Du Plessis. *Oso: Tijdschrift voor Surinamistiek* 21 (2): 305-317.
- Neus, H., 2003 *Susanna Du Plessis: portret van een slavenmeesteres*. Amsterdam: KIT Publishers.
- Oostindie, G., 1989 *Roosenburg en Mon Bijou: twee Surinaamse plantages, 1720-1870*. Dordrecht: Foris.
- Oostindie, G., 1991 On Stedman's 'Narrative', Suriname Slavery, and Editing. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 147 (1): 140-145.
- Oostindie, G., 1993a Voltaire, Stedman and Suriname Slavery. *Slavery and Abolition: A Journal of Comparative Studies* 14 (2): 1-34.
- Oostindie, G., 1993b The Economics of Surinam Slavery. *Economic and Social History in the Netherlands* 5: 1-24.
- Oostindie, G., ed., 1999 *Het verleden onder ogen: herdenking van de slavernij*. Amsterdam/Den Haag: Arena/Prins Claus Fonds voor Cultuur en Ontwikkeling.
- Oostindie, G., 2000a [1997] *Het paradijs overzee: de 'Nederlandse' Cariben en Nederland*. Leiden: KITLV Uitgeverij.
- Oostindie, G., 2000b Actueel dossier - NEDERLAND EN DE SLAVERNIJ - Een monument voor de slavernij. *Spiegel Historiaal* 35 (6): 232-239.
- Oro, A.P. & P. Semán, 2001 Brazilian Pentecostalism Crosses National Borders. In *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. R. Marshall-Fratani & A. Corten, eds. Pp. 181-196. London: Hurst.
- Ortner, S.B., ed., 1999 *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*. Berkeley: University of California Press.
- Otto, T. & H. Driessen, 2000 Protean Perplexities: An Introduction. In *Perplexities of Identification: Anthropological Studies in Cultural Differentiation and the Use of Resources*. H. Driessen & T. Otto, eds. Pp. 9-27. Aarhus: Aarhus University Press.
- Pack, S., 2006 How They See Me Vs. How I See Them: The Ethnographic Self and the Personal Self. *Anthropological Quarterly* 79 (1): 105-33.
- Pakosie, A.R.M., 1990 Dood, rouw en rouwverwerking bij de stam der Ndyuka of Okanisi. *Siboga: Tijdschrift voor Afro-Surinaamse geschiedenis, kunst en cultuur* 1 (1): 4-23.
- Pakosie, A.R.M., 1991 Kunu: een onuitwisbare vloek die over een familie hangt. *Siboga* 1 (3): 17-19.
- Pakosie, A.R.M., 1995 Een kritische analyse van de ontdekking van de leeuwekoning van de Mandingo: ontdekking of volksbedrog? *Siboga* 5 (2): 1-39.
- Pakosie, A.R.M., 2001 Marrons zijn niet psychologisch belast met slavernij trauma's. *Siboga* 11 (1): 10-16.
- Palgi, P. & H. Abramovitch, 1984 Death: A Cross-Cultural Perspective. *Annual Review of Anthropology* 13 (1): 385-417.

- Parkes, C.M., 1972 *Bereavement: Studies of Grief in Adult Life*. London: Tavistock Publications.
- Parkes, C.M., Laungani, P. & B. Young, eds., 1997 *Death and Bereavement Across Cultures*. London: Routledge.
- Patton, K.C. & J.S. Hawley, eds., 2005 *Holy Tears: Weeping in the Religious Imagination*. Princeton: Princeton University Press.
- Pierce, B.E., 1971 Kinship and Residence Among the Urban Nengre of Surinam: A Re-Evaluation of Concepts and Theories of the Afro-American Family. Proefschrift, Tulane University, Tulane.
- Pijl, Y. van der, 2002 Een klein verhaal over winti. *Oso: Tijdschrift voor Surinamistiek* 21 (1): 76-90.
- Pijl, Y. van der, 2003 Room to Roam: Afro-Surinamese Identifications and the Creole Multiple Self. *Focaal: European Journal of Anthropology* 42: 105-14.
- Pijl, Y. van der, 2005a Missverkiezingen en de articulatie van etnische identiteit. *Oso: Tijdschrift voor Surinamistiek* 24 (1): 115-36.
- Pijl, Y. van der, 2005b Suriname: Ancestors Against Cremation. In *Encyclopedia of Cremation*. D. Davies & L. H. Mates, eds. Pp. 391-392. Aldershot: Ashgate.
- Pijl, Y. van der, 2006 De begrafenis van Papa Touwtjie. In *Antropologie en Afro-Amerika als passie en professie: opstellen aangeboden aan Wim Hoogbergen*. K. Koonings, ed. Pp. 7-21. Maastricht: Shaker.
- Platt, L.A. & V.R. Persico, eds., 1992 *Grief in Cross Cultural Perspective: A Case Book*. New York: Garland Publishing.
- Polimé, T., 1998 Dood- en begrafenisrituelen bij de Ndyuka. *Oso: Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde, cultuur en geschiedenis* 17 (1): 71-73.
- Polimé, T., 2000 Reproductieve rituelen van de Ndjuka. *Oso: Tijdschrift voor Surinamistiek* 19 (2): 241-259.
- Porter, R., 1999 The Hour of Philippe Ariès. *Mortality* 4 (1): 83-92.
- Pos, H., 1988 *De tranen van Den Uyl*. Amsterdam: De Balie.
- Postma, J.M., 1990 *The Dutch in the Atlantic Slave Trade 1600-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Preston, R. & S. Preston, 1991. Death and Grieving Among Northern Forest Hunters: An East Cree Example. In *Coping With the Final Tragedy: Cultural Variation in Dying and Grieving*. D.R. Counts & D.A. Counts, eds. Pp. 135-156. Amityville: Baywood Publishing Company.
- Price, R., 1975 *Saramaka Social Structure: Analysis of a Maroon Society in Surinam*. Piedras: Institute of Caribbean Studies, University of Puerto Rico.
- Price, R., 1976 *The Guiana Maroons: A Historical and Bibliographical Introduction*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Price, R., 1983 *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Price, R., 1990 *Alabi's World: Coersion, Colonialism and Resistance on an Afroamerican Frontier*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Price, R., 2002 Maroons in Suriname and Guyane: How Many and Where. *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids* 76 (1&2): 81-88.
- Price, R., 2005 Dialogical Encounters in a Space of Death. In *New World Orders: Violence, Sanction, and Authority in the Colonial Americas*. J. Smolenski, ed. Pp. 47-66. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Price, R. & S. Price, 1991 *Two Evenings in Saramaka*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Price, R. & S. Price, 2003 *The Root of Roots: Or, How Afro-American Anthropology Got Its Start*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Price, S., 1984 *Co-Wives and Calabashes*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Price, S. & R. Price, 1999 *Maroon Arts: Cultural Vitality in the African Diaspora*. Boston: Beacon Press.
- Price, S. & R. Price, 2000 *De kunst van de Marrons: culturele vitaliteit in de Afrikaanse diaspora*. Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen.
- Putten, L. van & J. Zantinge, 1988 *Let Them Talk: historische ontwikkeling van de kleding van de Creoolse vrouw*. Mededelingen van het Surinaams Museum, 43. Paramaribo: Stichting Surinaams Museum.
- Raalte, J. van 1973 *Secularisatie en zending in Suriname: over het secularisatieproces in verband met het zendingswerk van de Evangelische Broedergemeente in Suriname*. Wageningen: Veenman.
- Raalte, J. van 1988 Kerk en winti-godsdienst. In *Winti-religie: een Afro-Surinaamse godsdienst in Nederland*. F.E.R. Derveld & H. Noordegraaf, eds. Pp. 33-51. Amersfoort: De Horstink.

- Radcliffe-Brown, A.R., 1964 [1922] *The Andaman Islanders*. New York: Free Press.
- Ramsoedh, H., 2001 Playing Politics: Ethnicity, Clientelism and the Struggle for Power. In *20th Century Suriname: Continuities and Discontinuities in a New World Society*. R. Hoefte & P. Meel, eds. Pp. 91-111. Kingston/Leiden: Ian Randle Publishers/KITLV Press.
- Rebhun, L.A., 1999 *The Heart Is Unknown Country: Love in the Changing Economy of Northeast Brazil*. Stanford: Stanford University Press.
- Reynolds, F.E. & E.H. Waugh, eds., 1977 *Religious Encounters With Death: Insights From the History and Anthropology of Religions*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Ricoeur, P., 1984-1988 *Time and Narrative* (3 Dl.). Chicago: University of Chicago Press.
- Riemer, J.A., 1801 *Missions-Reise Nach Suriname Und Barbice: Zu Einer Am Surinamflusse Im Dritten Grad Der Linie Wohnenden Freynegeneration, Nebst Einigen Bemerkungen Über Die Missionsanstalten Der Brüderunität Zu Paramaribo*. Zittau: Schöpische Buchhandlung.
- Roach, J., 1996 *Cities of the Dead: Circum-Atlantic Performance*. New York: Colombia University Press.
- Robben, A.C.G.M., 2000 State Terror in the Netherworld: Disappearance and Reburial in Argentina. In *Death Squad: the Anthropology of State Terror*. J.A. Sluka, ed. Pp. 91-113. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Robben, A.C.G.M., ed., 2004a *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. Malden: Blackwell Publishing.
- Robben, A.C.G.M., 2004b Death and Anthropology: An Introduction. In *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. A.C.G.M. Robben, ed. Pp. 1-17. Malden: Blackwell Publishing.
- Robben, A.C.G.M., 2005 *Political Violence and Trauma in Argentina*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Robbins, J., 2004 The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology* 33 (1): 117-144.
- Roemer, A.H., 1998 Who's Afraid of the Winti Spirit? In *Caribbean Creolization: Reflections on the Cultural Dynamics of Language, Literature and Identity*. K.M. Balutansky & M-A Sourieau, eds. Pp. 44-52. Gainesville/Barbados: University Press of Florida/The Press University of the West Indies.
- Rosaldo, R., 1993 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Rosenblatt, P.C., Walsh, P. & D. A. Jackson, eds., 1976 *Grief and Mourning in a Cross-Cultural Perspective*. New Haven: HRAF Press.
- Said, E.W., 2003 [1978] *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Sanderse, J., 2006 Jonge Marrons als wereldburgers: de invloed van (mondiale) muziek op de identificatie en culturele representatie van jonge Marrons in Paramaribo. Doctoraalscriptie, Universiteit Utrecht, Utrecht.
- Sankeralli, B., ed., 1995 *At the Crossroads: African Caribbean Religion and Christianity*. St. James, Trinidad & Tobago: Caribbean Conference of Churches.
- Santokhi, S., 1990 Omtrent de lijkbezorging bij Hindoes in Suriname: 1873-1969. In *De cultuurgeschiedenis van de dood*. A. van der Zeijden, ed. Pp. 149-173. Balans en perspectief van de Nederlandse cultuurgeschiedenis. Amsterdam: Rodopi.
- Savornin Lohman, A. de, 1909 *Herinneringen*. Amsterdam: Van Kampen.
- Schalkwijk, A., 1994 *On- en minvermogens in Paramaribo: een onderzoek naar hun kenmerken als armen*. Surinaamse verkenningen, 4. Amsterdam/Paramaribo: Universiteit van Amsterdam (Instituut voor Sociale Geografie)/Leo Victor.
- Scheff, T.J., 1990 *Microsociology, Discourse, Emotion, and Social Structure*. Chicago: University of Chicago Press.
- Scheper-Hughes, N., 1993 *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkely: University of California Press.
- Scheper-Hughes, N. & P. Bourgois, eds., 2003 *Violence in War and Peace: An Anthology*. Malden: Blackwell Publishers.
- Schiltkamp, J.A. & J.Th. de Smidt, eds., 1973 *West Indisch plakaatboek: plakaten, ordonnantien en andere wetten, uitgevaardigd in Suriname. (Deel I: 1667-1761; Deel II: 1761-1816)*. Amsterdam: S. Emmering.
- Schmidt, B.E. & I.W. Schröder, eds., 2001 *Anthropology of Violence and Conflict*. London: Routledge.
- Schmied, G., 1985 *Sterben and Trauern in Der Modernen Gesellschaft*. Opladen: Leske & Budrich.

- Schoffemeer, J., 1988 Het raadplegen van een geestenmeester. In *Winti-religie: een Afro-Surinaamse godsdienst in Nederland*. F.E.R. Derveld & H. Noordegraaf, eds. Pp. 85-112. Amersfoort: De Horstink.
- Scholtens, B., Wekker, G., Putten, van L. & S. Dieko, eds., 1992 *Gaama Duumi, Buta Gaama, overlijden en opvolging van Aboikoni, grootopperhoofd van de Saramaka Bosnegers*. Paramaribo: Afdeling Cultuurstudies/Minov.
- Schoonheyem, P.E., 1980 *Je geld of... je leven: een sociaal-economische benadering van de religie der Para-Creolen in Suriname*. ICAU mededelingen, 14. Utrecht: Universiteit Utrecht.
- Schoonheyem, P.E., 1988 Het gebied van Boven-Para en de synthese tussen christendom en Creoolse religie. In *Winti-religie: een Afro-Surinaamse godsdienst in Nederland*. F.E.R. Derveld & H. Noordegraaf, eds. Pp. 52-72. Amersfoort: De Horstink.
- Schouten-Elsenhout, J. & E. van der Hilst, 1974 *Sranan Pangi*. Paramaribo: Bureau Volkslektuur.
- Scott, J.C., 1990 *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Seale, C., 1998 *Constructing Death: The Sociology of Dying and Bereavement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seale, C. & S. van der Geest, 2004 Good and Bad Death: Introduction. *Social Science & Medicine* 58 (5): 883-885.
- Sedoc, N.O., 1999 *Aisa winti: Suriname's culturele achtergronden*. Veendam: Stichting Rust en Troost.
- Selket, K., 2005 Contagious Contradictions: Western Embalming Rituals and Māori Tapu (conference paper). The Social Context of Death, Dying and Disposal: 7th International Conference (University of Bath, UK, 15-18 September 2005), Bath.
- Sens, A., 2001 *'Mensaap, heiden, slaaf': Nederlandse visies op de wereld rond 1800*. Den Haag: Sdu Uitgevers.
- Sheller, M., 2003 *Consuming the Caribbean. From Arawaks to Zombies*. London: Routledge.
- Siebers, H., 2000 Thinking Together What Falls Apart: Some Reflections on the Concept of Identity. In *Perplexities of Identification: Anthropological Studies in Cultural Differentiation and the Use of Resources*. H. Driessen & T. Otto, eds. Pp. 232-257. Aarhus: Aarhus University Press.
- Sire, J.W., 2004 *Naming the Elephant: Worldview As a Concept*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Sjak-Shie, P., 1995 The Letter to the Colossians: A Biblical Reflection on Popular Religion. In *At the Crossroads: African Caribbean Religion and Christianity*. B. Sankeralli, ed. Pp. 13-30. St. James, Trinidad & Tobago: Caribbean Conference of Churches.
- Slagveer, J., 1968 *Ik. Moetete: poëzie en proza* 2: 42.
- Sluka, J.A., ed., 2000 *Death Squad: The Anthropology of State Terror*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Smart, N., 2003 *The World's Religions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sontag, S., 2003 *Where the Stress Falls: Essays*. London: Vintage.
- Spalburg, J.G., 1913 *Bruine Mina de Koto-Missi*. Paramaribo: Wekker.
- Spencer, J., 1990 Writing Within: Anthropology, Nationalism, and Culture in Sri Lanka. *Current Anthropology* 31 (3): 283-291.
- Stahelin, F., 1913-1919 *Die Mission Der Brüdergemeine in Suriname Und Berbice Im Achtzehnten Jahrhundert: Eine Missionsgeschichte Hauptsächlich in Auszügen Aus Briefen Und Originalberichten*. Herrnhut: Verlag von Kersten & Co in Paramaribo im Kommission bei der Missionsbuchhandlung Herrnhut und für den Buchhandel bei der Unitätsbuchhandlung in Gnadau.
- Stedman, J.G., 1796 *Narrative of a Five-Years' Expedition Against the Revolted Negroes of Surinam, in Guiana on the Wild Coast of South-America; From the Year 1772 to 1777*. London: J. Johnson & J. Edwards.
- Stedman, J.G., 1987 [1799-1800] *Reizje naar Surinamen*. Zutphen: De Walburg Pers.
- Steinberg, H.G., 1933 *Ons Suriname: de zending der Evangelische Broedergemeente in Nederlands Gyuana*. 's-Gravenhage: Algemeene Boekhandel voor inwendige en uitwendige zending.
- Stellema, M., 1998 Dinari's: dood en rouwverwerking bij Creoolse Surinamers in Nederland. Doctoraalscriptie, Universiteit Utrecht, Utrecht.
- Stellema, M., 1998a Dinari's: dood en rouwverwerking bij Creoolse Surinamers in Nederland. *Oso: Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde, cultuur en geschiedenis* 17 (1): 29-39.
- Stephen, H.J.M., 1985 *Winti: Afro-Surinaamse religie en magische rituelen bij Surinamers in Suriname en Nederland*. Amsterdam: Karnak.

- Stephen, H.J.M., 1986 *De macht van foedoe-winti: foedoe-rituelen in de winti-kultus in Suriname en Nederland*. Amsterdam: Karnak.
- Stephen, H.J.M., 1988 *Lexicon van de Surinaamse winti-kultuur*. Amsterdam: H.J.M. Stephen.
- Stephen, H.J.M., 1990 *Winti en psychiatrie: geneeswijze als spiegel van een cultuur*. Amsterdam: Karnak.
- Stephen, H.J.M., 1998a *Winti Culture: Mysteries, Voodoo and Realities of an Afro-Caribbean Religion in Suriname and the Netherlands*. Amsterdam: H.J.M. Stephen.
- Stephen, H.J.M., 1998b *Winti: Afro-Surinaamse religie en magische rituelen bij Surinamers in Suriname en Nederland*. Amsterdam: Karnak.
- Stephen, H.J.M., 2000 *Dromen en mystiek: in de westerse en Surinaamse cultuur*. Amsterdam: H.J.M. Stephen.
- Stephen, H.J.M., 2002a *Winti: levenshouding en religie*. Kampen: Kok.
- Stephen, H.J.M., 2002b *Dede Oso: de dood en rouwverwerking bij Creoolse Surinamers in Suriname en Nederland*. [S.l.: s.n.].
- Stewart, C. & R. Shaw (eds.) 1994. *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London & New York: Routledge.
- Stipriaan, A. van, 1993a *Surinaams contrast: rooibouw en overleven in een Caraïbische plantagekolonie 1750-1863*. Leiden: KITLV.
- Stipriaan, A. van, 1993b 'Een verre verwijderd van trommelen...?': ontwikkeling van Afro-Surinaamse muziek en dans in de slavernij. In *De kunstwereld: produktie, distributie en receptie in de wereld van kunst en cultuur*. T. Bevers, Braembussche, A. van den & B.J. Langenberg, eds. Pp. 143-74. Publikaties van de Faculteit der Historische en Kunstwetenschappen (Erasmus Universiteit Rotterdam), 10. Hilversum: Verloren.
- Stipriaan, A. van, 1994 Een culturele januskop: Afro-Surinaamse etniciteitsontwikkeling tijdens de slavernij. *Oso: Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde, cultuur en geschiedenis* 13 (2): 184-195.
- Stipriaan, A. van, 2000 Creolisering: vragen van een basketbalplein, antwoorden van een watergodin. Inaugurale rede, Erasmus Universiteit Rotterdam.
- Stone, L., 1977 *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Strathern, M., 1988 *The Gender of the Gift: Problems With Women and Problems With Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Strathern, M., 1990. Negative Strategies in Melanesia. In *Localizing Strategies*. R. Fardon, ed. Pp. 204-16. Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Suzuki, H., 2000 *The Price of Death: The Funeral Industry in Contemporary Japan*. Stanford: Stanford University Press.
- Tannenbaum, F., 1946 *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*. New York: A.A. Knopf.
- Tarlow, S., 1999 *Bereavement and Commemoration: An Archeology of Mortality*. Oxford: Blackwell.
- Taussig, M.T., 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Taylor, C., 2003 *Wat betekent religie vandaag?* Kapellen/Kampen: Pelckmans/Klement.
- Teenstra, M.D., 1835 *De landbouw in de kolonie Suriname, voorafgegaan door eene geschied- en natuurkundige beschouwing der kolonie*. Groningen: Eekhoff.
- Terborg, J., 2002 *Liefde en conflict: seksualiteit en gender in de Afro-Surinaamse familie*. Proefschrift, Universiteit van Amsterdam, Amsterdam.
- Thoden van Velzen, H.U.E., 1998 African-American Worldviews in the Caribbean. In *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*. B. Chevannes, ed. Pp. 196-210. Basingstoke: Macmillan.
- Thoden van Velzen, H.U.E. & W. van Wetering, 1988 *The Great Father and the Danger: Religious Cults, Material Forces and Collective Fantasies in the World of the Surinamese Maroons*. Dordrecht: Foris Publications.
- Thoden van Velzen, H.U.E. & W. van Wetering, 2004. *In the Shadow of the Oracle: Religion As Politics in a Suriname Maroon Society*. Long Grove: Waveland Press.
- Thornton, J., 1992 *Africa and the Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1860*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Timmer, E., 1999 *Verdriet samen dragen: stervensbegeleiding in Suriname onder de stadscreolen*. Afstudeerscriptie, Academie voor de Hogere Kunst en Cultuuronderwijs (afdeling sociaal-cultureel vormingswerk), Paramaribo.

- Tjon A Ten, V., 1998 Rituelen en gebruiken bij overlijden bij Creolen. *Oso: Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde, cultuur en geschiedenis* 17 (1): 23-28.
- Trefossa, 1977 *Ala Poewema Foe Trefossa* (samengesteld door Jan Voorhoeve). Paramaribo: Bureau Volkslectuur.
- Trouillot, M-R., 2002 Culture on the Edges: Caribbean Creolization in Historical Context. In *From the Margins: Historical Anthropology and Its Futures*. B.K. Axel, ed. Pp. 189-210. Durham: Duke University Press.
- Turner, B., 1992 *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. London: Routledge.
- Turner, B., 1996 *The Body and Society*. London: Sage.
- Turner, V., 1974 *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press.
- Turner, V., 1997 [1969] *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine de Gruyter.
- Uyleman, H. & E. Uyleman, 1990 *Pinkster Zending in Suriname, 25 Jaar*. [S.n.: s.n.]
- Veer, P. van der, ed., 1996 *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. New York: Routledge.
- Veldhoek, J.E., 1960 Hoe begraven wij onze doden in Suriname? *Djogo: officieel orgaan van de vereniging "Het Surinaams Verbond"* 3 (2): 4-6.
- Venema, T., 1992 *Famiri Nanga Kulturu: Creoolse sociale verhoudingen in Amsterdam*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Verlooghen, C., 1960 *Kans op omweer: gedichten*. Paramaribo: Drukkerij Srenang.
- Vernon, D., 1980 Bakuu: Possessing Spirits of Witchcraft on the Tapanahony. *Nieuwe West Indische Gids* 54 (1): 1-38.
- Vernooij, J., 1986-1987 Nieuwe religieuze bewegingen. *SWI Forum* 3 (2): 24-46.
- Vernooij, J., 1989 *Indianen en kerken in Suriname: identiteit en autonomie in het binnenland*. Paramaribo: SWI.
- Vernooij, J., 1996 *Bosnegers en katholieke kerk: van confrontatie naar dialoog*. Paramaribo: SWI.
- Vernooij, J., 1997 *Kerk in de maak: stukken geschiedenis van de r.k. gemeente in Suriname*. Paramaribo: [s.n.].
- Vernooij, J., 1998 *De rooms-katholieke gemeente in Suriname: handboek van de geschiedenis van de rooms-katholieke kerk in Suriname*. Paramaribo: Leo Victor.
- Vernooij, J., 2002a Kaart van christelijk Suriname. *Oso: Tijdschrift voor Surinamistiek* 21 (1): 26-35.
- Vernooij, J., 2002b Er zijn meer huizen dan kerken: winti en katholicisme in Suriname. In *De verleiding van het vreemde: katholieke eigenzinnigheid in de twintigste eeuw*. J. de Raat, Ackermans, G. & P. Nissen, eds. Pp. 110-129. Hilversum: Uitgeverij Verloren.
- Vernooij, J., ed., 2002c *Libi Nanga Bribi: enkele aanzetten tot Surinaamse theologie (Feestbundel ter ere van Hein Eersel)*. Nijmegen: Nijmeegs Instituut voor Missiologie.
- Vernooij, J., 2003 Een opvallende relatie: de rooms-katholieke kerk en lepra in Suriname. *Oso: Tijdschrift Voor Surinamistiek* 22 (1): 62-68.
- Vernooij, J. & P. Sjak-Shie, 1998 *Een kerk die leert: gedenkeboek bij gelegenheid van het 25-jarig bestaan van het catechistisch centrum van Paramaribo*. Paramaribo: Catechistisch Centrum.
- Verrijt, M.E., 1957 [1952] *De Surinaamse geschiedenis: voor de hoogste klas van de katholieke scholen*. Paramaribo: Leo Victor.
- Versteeg, P.G.A., 2001 *Draw Me Close: An Ethnography of Experience in a Dutch Charismatic Church*. Proefschrift, Vrije Universiteit Amsterdam, Amsterdam.
- Voltaire, 1957 *Candide ou l'Optimisme*. Paris: Didier.
- Voorhoeve, J., 1960 De obiaman en zijn invloed: heidense invloeden binnen de gemeente. Intern rapport Evangelische Broedergemeente, Paramaribo.
- Voorhoeve, J., 1983 The Obiaman and His Influence in the Moravian Parish. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 139 (4): 411-420.
- Voorhoeve, J. & U.M. Lichtveld, eds., 1975 *Creole Drum: An Anthology of Creole Literature in Surinam*. New Haven: Yale University Press.
- Voorhoeve, J. & H.C. Renselaar, 1962 Messianism and Nationalism in Surinam. *Bijdragen tot taal-, land- en volkenkunde* 118: 193-216.
- Vos, R., Jong, N. de & G. Dijkstra, 2001 Employment, Poverty and Income Distribution. In *Suriname, the Economy: Prospects for Sustainable Development*. P. van Dijck, ed. Pp. 189-221. Jamaica: Ian Randle Publishers.
- Vries Robbé, E. de, 2005 Goud en drugs in Suriname. *Oso: Tijdschrift Voor Surinamistiek* 24 (2): 303-322.

- Wagner, R., ed., 1981 *The Invention of Culture (Revised and Expanded Edition)*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Walter, T., 1991 Modern Death: Taboo or Not Taboo? *Sociology* 25 (2): 293-310.
- Walter, T., 1994 *The Revival of Death*. London: Routledge.
- Walter, T., 1999 *On Bereavement: The Culture of Grief*. Buckingham: Open University Press.
- Warner-Lewis, M., 1991 *Guinea's Other Suns: The African Dynamic in Trinidad Culture*. Dover: The Majority Press.
- Watson, J.L., 1999 [1982] Of Flesh and Bones: The Management of Death Pollution in Cantonese Society. In *Death and the Regeneration of Life*. M. Bloch & J. Parry, eds. Pp. 55-86. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weiss, H., 1919 Het zendingswerk der herrnhutters in de oerwouden van de Boven-Suriname. *De West-Indische Gids* 1 (2): 102-111.
- Wekker, G., 1994 *Ik ben een gouden munt: subjectiviteit en seksualiteit van Creoolse volksklasse vrouwen in Paramaribo*. Amsterdam: Feministische Uitgeverij VITA.
- Wennekers, P., 1822 *Roomsche-catholijke catechismus of kort begrip der christelijke leering in de neger-Engelsche taal voor de colonie Suriname*. Amsterdam: Tetroode.
- Werbner, R., 1994 Afterword. In *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. C. Stewart & R. Shaw, eds. Pp. 212-15. London: Routledge.
- Werners, S.E., 1993 Emancipatie: dag der vrijheden. *Mededelingen van het Surinaams museum* 50 (juli/augustus): 39-41.
- Werners, S.E., 1995 De politicus Johan Adolf Pengel als exponent van de Creoolse bevolkingsgroep van Suriname. In *De erfenis van de slavernij*. L. Gobardhan-Rambocus, Hassankhan, M.S. & J. L. Egger, eds. Pp. 275-94. Paramaribo: Anton de Kom Universiteit.
- Wetering, W. van, 1973 Hekserij bij de Djuka: een sociologische benadering. Proefschrift, Universiteit van Amsterdam, Amsterdam.
- Wetering, W. van, 1988 Winti: een pluriforme religie in een pluriforme samenleving. In *Winti religie: een Afro-Surinaamse godsdienst in Nederland*. F.E.R. Derveld & H. Noordegraaf, eds. Pp. 17-32. Amersfoort: De Horstink.
- Wetering, W. van, 1998a Some Thoughts on Syncretism in Suriname Creole Migrant Culture, As Reproduced by Migrant Women in the Netherlands. In *New Trends and Developments in African Religions*. P.B. Clarke, ed. Pp. 223-243. Westport: Greenwood Press.
- Wetering, W. van, 1998b Demons in a Garbage Chute: Surinamese Creole Women's Discourse on Possession and Therapy. In *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*. B. Chevannes, ed. Pp. 211-232. Basingstoke: Macmillan.
- Wetering, W. van, 2001. Polyvocality and Constructions of Syncretism in Winti. In *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. S.M. Greenfield & A. Droogers, eds. Pp. 183-201. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Wikan, U., 2002 *Generous Betrayal: Politics of Culture in the New Europe*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Willemsen, G., 2001 Diaspora, nationalisme en ontwikkeling. *Oso: Tijdschrift Voor Surinamistiek* 20 (1): 103-108.
- Witte, M. de, 2001 *Long Live the Dead!: Changing Funeral Celebrations in Asante, Ghana*. Amsterdam: Aksant.
- Wolbers, J., 1970 *Geschiedenis van Suriname*. Amsterdam: Emmering.
- Wolf, S., 1994 Beleving van de christelijke identiteit onder Surinamers. *Oso: Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde, cultuur en geschiedenis* 13 (2): 137-145.
- Wolf, S., 1996 'Mijn leven is doorspekt van Winti': proeve van een godsdienstpsychologische analyse van de religieuze ervaring bij christelijke Winti gelovigen. Doctoraalscriptie, Universiteit van Amsterdam, Amsterdam.
- Wolf, S., 2002 Echo's uit een spirituele bron. *Libi Nanga Bribi: enkele aanzetten tot Surinaamse theologie (Feestbundel ter ere van Hein Eersel)*. J. Vernooij, ed. Pp. 23-35. Nijmegen: Nijmeegs Instituut voor Missiologie.
- Wooding, C.J., 1972 *Winti, een Afroamerikaanse godsdienst in Suriname: een cultureel-historische analyse van de religieuze verschijnselen in de Para*. Meppel: Krips Repro.

- Wooding, C.J., 1981 *Evolving Culture: A Cross-Cultural Study of Suriname, West-Africa and the Caribbean*. Washington D.C.: University Press of America.
- Wooding, C.J., 1984 *Geesten genezen: ethnopsychiatrie als nieuwe richting binnen de Nederlandse antropologie*. Groningen: Konstapel.
- Wooding, C.J., 1988 *Een Afroamerikaanse godsdienst in Suriname: een cultuurhistorische analyse van de cosmologie en het ethnomedische systeem van de Para*. Rijswijk: Wooding.
- Zamuel, H., 1993 Dit land stimuleert je niet om naar de kerk te gaan. *Wereld en zending: Tijdschrift voor de missiologie* 22 (2): 28-34.
- Zamuel, H., 1995 Popular Religions and Ecumenism. In *At the Crossroads: African Caribbean Religion and Christianity*. B. Sankeralli, ed. Pp. 6-13. St. James, Trinidad & Tobago: Caribbean Conference of Churches.
- Zamuel, H., 1999 Winti en de christelijke kerk in Suriname. *Wereld en zending: Tijdschrift voor de missiologie* 28 (2): 66-73.
- Zamuel, H.S., 1994 *Jobannes King: profeet en apostel van het Surinaamse Bosland*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Zeeffuik, K.A., 1973 *Hernhutter zending en Haagsche Maatschappij, 1828-1867: een hoofdstuk uit de geschiedenis van zending en emancipatie in Suriname*. Proefschrift, Utrecht Universiteit, Utrecht.

RAPPORTEN & DOCUMENTEN

- 1917 Dem Reglement Vo Dem Gemeente Vo Da Evang. Broeder-Gemeente Na Boesikondre. 2e ed. Paramaribo: Kersten & Co.
- 1983 Doodsoorzaken in Suriname: 1976-1981. Paramaribo: Ministerie van Volksgezondheid, Bureau voor Openbare Gezondheidszorg (BOG).
- 1988 Doodsoorzaken in Suriname: 1986. Paramaribo: Ministerie van Volksgezondheid, Afdeling Epidemiologie.
- 1991 Samenvatting beleidskader gezondheidszorg Suriname: werkversie 2 december 1991 (door F. Muller). Paramaribo: Ministerie van Volksgezondheid.
- 1991 Aids en prostitutie (deelonderzoek 2): onderzoek onder mannelijke klanten van de dermatologische dienst (door J. Terborg). Paramaribo: Ministerie van Volksgezondheid, Nationaal Aids Programma.
- 1991 Case management van diarree in huis (door I. Krishnadath & S. Caffé). Paramaribo: Ministerie van Volksgezondheid, Bureau voor Openbare Gezondheidszorg (BOG).
- 1992 Projectformuleringsmissie gezondheidszorg Suriname 20 juni – 25 juli 1992: projectvoorstel Medische Zending 5-jarenplan (door A. W. J. Hanekamp). Paramaribo: MZS.
- 1992 Vijfde algemene volks- en woningtelling 1980 (definitieve resultaten, geheel Suriname). Paramaribo: Algemeen Bureau voor de Statistiek (ABS).
- 1994 Sex Differences in Mortality: Suriname 1983-1991. Paramaribo: Ministerie van Volksgezondheid. ProHealth.
- 1994 Needs Assessment Study among Street-Based Female Commercial Sex Workers in Paramaribo, Suriname (door O'Carroll et al.). Paramaribo: Ministerie van Volksgezondheid, Nationaal AIDS Programma.
- 1995 Health Conditions in the Americas: Suriname. Pan American Health Organization, Pan American Sanitary Bureau, Regional Office of the World Health Organization.
- 1996 Doodsoorzaken in Suriname: 1992-1994. Paramaribo: Ministerie van Volksgezondheid, Bureau voor Openbare Gezondheidszorg (BOG).
- 1996 Een onderzoek naar de behoeften van mensen met hiv/aids en hun directe omgeving: een behoeftenmeting op basis van 80 interviews in Paramaribo, Suriname. Paramaribo: Stichting MAMIO Namen Projekt & Nationaal AIDS Programma.
- 1996 Health Conditions in Suriname (door W. J. Bakker MPH). Paramaribo.
- 1997 Ministerie van Volksgezondheid: beleidsnota gezondheidszorg 1997-2001. Paramaribo: Ministerie van Volksgezondheid.

- 1997 Beleidsnota 1997-2001: sociale zekerheid en maatschappelijk welzijn. Paramaribo: Ministerie van Sociale Zaken en Volkshuisvesting.
- 1998 Aids and Behavior Change: a Population Survey, a KAPB Survey and an HIV Sero-Prevalence Study, in Paramaribo, Suriname (door F. Del Prado et al.). Paramaribo: Anton de Kom Universiteit van Suriname.
- 1998 Suriname: A Strategy for Sustainable Growth and Poverty Reduction. Country Economic Memorandum. Washington D.C.: The World Bank, Caribbean Country Management Unit (rapport).
- 1999 KPS 2000: Strategisch Businessplan 1999-2003. Paramaribo: Korps Politie Suriname.
- 1999 Roofovervallen: een analyse van de recentste gevallen van de art. 372 & 377 Sur. Wetb. v. Str. (door analist U. Wills). Paramaribo: DCIV.
- 2001 A Security Reform Program for the Caribbean: Suriname as a Case Study (door C. Santhokhi, Commissioner of Police, Paramaribo Suriname). Washington D.C.: Center for Hemispheric Defense Studies.
- 2001 Meerjaren Ontwikkelingsplan 2001-2005. Paramaribo: Stichting Planbureau Suriname.
- 2001 Armoedegrenzen en armoede in Suriname. Paramaribo: Algemeen Bureau voor de Statistiek (ABS).
- [Zonder jaar] Een manifest voor de gezondheidszorg: bekeken vanuit de visie van de V.V.S. Paramaribo: de Vereniging van Verpleegkundigen in Suriname (V.V.S.).

KRANTEN

- 'Wasi dede dinari', *De Ware Tijd*, 24 september 1988.
- 'Traditionele rouw der Creolen', *De Ware Tijd*, 9 december 1992.
- 'Creoolse cultuur: het scheiden van een overledene, wasi gron', *De Ware Tijd*, 16 december 1992.
- De Ware Tijd*, 21 juni 1993.
- De Ware Tijd*, 29 juni 1993.
- 'Rondom de dood', *De Ware Tijd*, 7 februari 1994.
- 'Inculturatie als levensstijl', *De Ware Tijd*, 11 juli 1995.
- De Ware Tijd*, 10 augustus 1995.
- De Ware Tijd*, 7 april 1999.
- De Ware Tijd*, 10 mei 1999.
- 'Suriname weer in situatie als vóór de coup', *De Ware Tijd*, 12 mei 1999.
- De Ware Tijd*, 21 mei 1999.
- De Ware Tijd*, 7 juli 1999.
- 'Verkiezingen in Suriname in mei' *NRC Handelsblad*, 16 juli 1999.
- De Ware Tijd*, 31 augustus 1999.
- 'RK-liederen bij uitvaartdiensten taboe?', *Omhoog: weekblad voor kerk en samenleving in Suriname*, 5 september 1999, jaargang 46 (35).
- De Ware Tijd*, 9 oktober 1999.
- De Ware Tijd*, 10 oktober 1999.
- 'Zingen geeft troost en hoop: Nanga Palm', *Weekkrant Suriname*, 27 oktober 1999.
- 'Suriname is religieuze smeltkroes', *Nederlands Dagblad*, 16 juni 2001.
- De Ware Tijd*, 8 januari 2002.
- 'Standbeeld Baron, Boni en Joli Coeur op Heiligenweg', *De Ware Tijd*, 22 januari 2002.
- 'Sonny Koebal en zijn ervaring met scientology', *De Ware Tijd*, 16 oktober 2002.
- 'De Surinaamse 'paradox of plenty'', *De Ware Tijd*, 7 juli 2003.
- 'Aflegwerk levert soms besmettingsgevaar op: nieuwe ziekten oorzaak', *De Ware Tijd*, 18 augustus 2003.
- 'Sterftcijfer mannen veel hoger dan vrouwen in 2001', *De Ware Tijd*, 4 december 2003.
- 'Eenduidige naam voor eenheidsbevordering Afro-Surinamers', *De Ware Tijd*, 29 december 2003.
- 'Bij viering *Blakaman Dey* in Nickerie: nog steeds ongelijkheid tussen mensen van verschillende rassen en culturen', *De Ware Tijd*, 5 januari 2004.
- De Ware Tijd*, 17 januari 2004.

- 'Herdenking executie verzetsstrijders Kodyo, Mentor en Present', *De Ware Tijd*, 24 januari 2004.
De Ware Tijd, 26 januari 2004.
De Ware Tijd, 28 januari 2004.
De Ware Tijd, 9 februari 2004.
De Ware Tijd, 11 februari 2004.
De Ware Tijd, 12 februari 2004.
De Ware Tijd, 13 februari 2004.
'Federatie fu 12 Lo's gaat voor eenheidsbevordering', *De Ware Tijd*, 1 maart 2004.
'Surinaamse begraafplaatsen bomvol', *Het Parool*, 17 december 2004.
'Ook de duivel is dol op spelletjes', *NRC Handelsblad*, 12 augustus 2005.
'Je gelooft het of niet', *De Ware Tijd*, 15 oktober 2005.
'Afleggers werken aan eigen lijkenhuizen', *De Ware Tijd*, 1 december 2005.
'Computerspel in de strijd tegen dictatuur', *NRC Handelsblad*, 27 februari 2006.
'Nog geen oplossing voor tekort begraafplaatsen', *De Ware Tijd*, 2 maart 2006.
'Aids-patiënt sterft na 'hulpweigering' AZP: 'Wij behandelen geen aids-patiënten', *De Ware Tijd*, 9 maart 2006.
'AZP tilt zwaar aan kwestie overleden aids-patiënt', *De Ware Tijd*, 10 maart 2006.

INTERNETBRONNEN¹

www.planbureau.net/mop%20final.htm
www.sraga.com/modules
www.si.edu/maroon
www.globalafrikancongress.com
www.parbo.com/news
www.aaanet.org
www.apintie.sr
www.dwtonline.com
www.aforcemorepowerful.org
home.hetnet.nl/~krin-yeye/Gadosingi.htm
www.radiostanvaste.com/sitedata/PDF/kulturuwaaier.pdf

¹ Alle sites voor het laatst geraadpleegd in april 2007.

SUMMARY

'Living-Dead: African-Surinamese perceptions, practices and rituals surrounding death and mourning' describes and interprets the death culture of the descendants of African slaves, Creoles and Maroons, in Suriname. The book offers an integrated approach in which a wide range of attitudes comes to the fore, and uncommon (supernatural, bad or tragic) and common (natural, good) death are studied together. In this way, the study presents a comparative and reflexive perspective that reconciles ethnographic detail with middle range theories.

The book is guided by two leitmotifs. The first concerning the coexistence of tradition and modernity or the phenomenon of multitemporal heterogeneity, arguing that African-Surinamese actors always live, on the one hand, in terms of conflicting demands, desires and expectations associated with voices of authority and, on the other, with the idiosyncratic aspirations of the individual. Processes like creolization, syncretization/anti-syncretization and de-/retraditionalization play a prominent role in this dialectic and, consequently, in the construction of African-Surinamese death culture as well as people's changing attitudes towards dying, death and mourning.

Despite this dynamic nature, African-Surinamese culture is characterized by an inevitable constant that forms the second leitmotif of this study: the living-dead. Throughout this study it appears that within the African-Surinamese worldview and spiritual-religious orientation, (biological) death does not necessarily mean the end of life. Death rather implies a continuation of life in another form, in which contacts between the living and the deceased (or their spirits) are still possible. The dead are not dead: they are the living-dead who might interfere in people's lives – as spiritual entities or simply as a lasting remembrance. Living-dead have therefore to be handled with utmost care and respect, while the rituals regarding death, burial and mourning are considered as the most important *rites de passage* of African-Surinamese culture.

Because of the enormous significance of the living-dead and the subsequent transitional rituals, an important part of this book consists of the description, analysis and interpretation of the ritual process that starts at the deathbed or even before the dying hour. In the conceptualization of death as a process and transition, I draw heavily on Van Gennep's model of rites of passage, Hertz's study of liminal rituals as well as his insights into the relationship between corpse, soul and mourners, and several contemporary followers of these founding

fathers. In order to grasp all the different ritual stages that surround the process of dying, death and mourning, one first needs an understanding of the sociocultural and religious-spiritual perceptions behind the ritual practices as well as an outline of the social-economic and political context in which people live, die, bury, grief and mourn.

The introductory chapter of this book discusses therefore not only some key concepts and approaches that molded my notion of conducting ethnographic fieldwork on African-Surinamese death culture, but portrays also the precarious situation in which the Surinamese society found itself during my research (1999, 2000). In brief, the country and a large part of its population suffered enormously by a severe economic crisis and a grinding poverty that, because of political and financial-monetary misgovernment, was becoming structural and most in line with Latin-America. At the edge of a new millennium Suriname had deteriorated into one of the worst functioning economies of the region. The process of marginalization hit many if not all my informants in the field, and caused a chasm between a small and privileged group of rich haves (*gudusma, elite*) and a growing mass of poor have-nots (*tye poti*). The latter increasingly lacked access to health care, suffered various sanitary inconveniences and subsequent diseases, and saw itself exposed to all kinds of life-threatening conditions, 'new' diseases and causes of death.

Surprisingly, the generally felt crisis and continuing decline of the living conditions did not result in shocking mortality rates. Neither did the alarming situation hamper Paramaribo's lively funeral industry. Even when the entire city was at a standstill either because of mass demonstrations against the failing government or because of quiet resignation, the local burial grounds formed scenes of overwhelming activity, conspicuous consumption and enormous vitality. The undertaker's business thrived and not because of a spectacular rising mortality but because the living, at all times, had to 'celebrate' and honor relatives who passed away. The cultural background to this tremendous ritual and spiritual care is nonetheless not so clear-cut, but marked by a history of sociocultural and religious twists and turns narrated in Part I of this book.

Part I has a strong historical character, yet it does not just sketch bygone times, but outlines also the ways in which these times shaped present-day perceptions, identities and actions: the past as living-dead. Chapter 2 tells the story of slavery and Dutch colonialism. I try to discuss the role of this past in contemporary African-Surinamese identifications. The underlying assumption is that there is an interplay between identity construction on the one hand and attitudes towards dying, death and mourning on the other. I argue furthermore that African-Surinamese identifications are for a significant part created by the experience of the history of slavery and oppression as well as the grievances and resistance against it. It becomes clear that, despite their 'shared history', Maroons and Creoles experience their past, their roots and genesis, in very different ways, providing insight into the processual and relative nature of notions like identity, authenticity, ethnicity and ethno-nationalism. Besides an historical interpretation of diverse African-Surinamese identifications, I also present an ana-

lytical-theoretical approach of identity construction in which I underline the important role of change, especially in the guise of creolization. At the same time, however, I do not deny the existence of persistent and sometimes very practical essentialist discourses regarding (ethnic) identity. All actors in the field employed a dual discursive competence by which they switched between alteration and reification to fulfill their needs and realize their goals.

Chapter 3 elaborates this conception further, even though the focus shifts from ethnic identification and creolization to religious identification and syncretization. After a brief theoretical discussion of the concept of syncretism/anti-syncretism, the chapter continues with a description of the different spiritual-religious orientations that shape and structure the death culture of my research population. First, I examine the African-Surinamese 'folk religion' Winti as a varied agglomerate of perceptions, meanings and practices. Second, I describe and analyze the way Dutch colonizers and clergy brought Christianity to Suriname and spread the gospel among African-Surinamese slaves and their descendants. As in the previous chapter, chapter 3 confronts the reader with a history of (forced) assimilation, resistance and ambiguity. As a result, many African-Surinamese 'believers' waver of sheer necessity between Cross (Christianity) and Calabash (Winti), which might seem very confusing, but which illustrates also the competency and agency of particular actors. They cherish often a very pragmatic vision of Christianity and Winti, and construct by synthesis (syncretization) and resistance (anti-syncretization) their own faith and spiritual orientation. Recent developments within the field of religion and spirituality offer clarifying insights into the eclectic, shopping behavior of late-modern African-Surinamese Christians and Winti adherents. It is shown that they increasingly create space for their own individual and spiritual needs and desires. Chapter 3 closes by examining the question to what extent Cross and Calabash have blended. I discuss the role of Christianization and colonization within this process and its possible effects on the development of African-Surinamese attitudes towards death, dying and mourning.

Both 'Colonizer' and 'Church' have affected the way people deal with death, how they grief and mourn. Chapter 4 shows how various authorities and all kinds of observers have created an often negative discourse about the dying Other and mourning relatives. Different historical documents and tracts demonstrate an overt expression of disapproval and disgust concerning 'idolatrous and pagan' death rites. Laws and prohibitions were formulated during Dutch colonial rule to restrict mourners from celebrating and commemorating the living-dead, but certain traditions and practices are too stubborn to be eroded. Rather, the language and practices of rejection have resulted in ambivalent attitudes in which the care for the living-dead, despite feelings of shame and taboo, continue to exist. The second part of chapter 4 describes and interprets the role of the living-dead in the construction of African-Surinamese death culture by studying diverse perceptions about personal and collective immortality. The chapter concludes with an overview of the anthropology of death and death studies. I expound some recent theoretical developments and lessons, after which I propose an integrated approach to understand the ritual process that I began describing and analyzing in Part II.

Chapters 5 and 6 of Part II launch the first series of rites of passage by examining the announcement of death, the ritual and symbolic actions at the deathbed, and the ritual organization and care that follows when somebody dies. These pre-funeral preparations concentrate mainly on the good departure of the deceased and (future) parting between the deceased and the surviving relatives. The chapters show that the planning and organization of the different transitional rituals are frequently frustrated by serious dissonances between ideal and reality. A good farewell and a decent funeral are usually part of a complex negotiation process in which various relatives seek room for maneuver and compromise to realize the dying wish of the deceased and their own private wishes, without disregarding particular prescriptive codes (*kultuur*). Within the context of changing attitudes towards death and dying, and diverging perceptions about 'good' death and a respectable farewell, it is shown that there is no ritual planning without argument. The only thing that seems to be sure is the continued existence of the deceased, which is announced and celebrated in this stage of the ritual process by a variety of immortality constructions. Chapter 6 concludes therefore with an analysis of different obituaries to shed some light on the ways African-Surinamese mourners create immortality, announce the living-dead, and make their grief public. In any case, public mourning and insistence on ceremony are important ingredients of a successful ritual process, which is clearly visible in the extensive burial rites and the wake on the eve of the funeral, the *dede oso*, that is the subject of this book's third part.

Part III gives a detailed description of the first important public ceremony in the mourning period, namely the wake on the eve of the funeral that is called *dede oso* or *singineti*. Chapter 7 and 8 present first of all the context and current interpretations of this chief ritual event. Next, the study introduces a number of influential actors within the *dede oso*: the authorities (*singiman*) who are responsible for the course of the ceremony and lead the singing (lamentations). Chapter 8 deals also with the function and meaning of different symbolic attributes as well as the structure and organization of the wake. It shows that Cross and Calabash (see chapter 3) play a prominent role in the diverse, sometimes conflicting interpretations of mourners and experts like clergymen or *singiman*. Chapter 9 offers an in-depth description of the ceremony itself. It describes the wake from its beginning at eight o'clock in the evening until its final closure at dawn. Within this portrayal there is extensive attention for the different lamentations, mourning songs and prayers that structure the ritual gathering. The chapter shows that these rituals are both for the living and the dead. Loss and attachment, pain and pleasure, sorrow and hope, finiteness and survival are alternately celebrated, commemorated and sung about during the wake. After the performance of the *dede oso*, in which the living-dead are honored and celebrated, the surviving relatives and the deceased are able to part from one another and enter a following phase in the ritual process dealing with a series of separation rites.

Part IV discusses two key separation ceremonies in the African-Surinamese death culture: the combined parting and leave-taking (*prati* and *teki afscheid*), and the funeral (*beri*). Peo-

ple's fear of different forms of pollution has a prominent place in this stage. Chapter 10 starts therefore at the mortuary and introduces the ritual experts, the *dinari*, who wash, embalm and lay out the corpse of the deceased. I present people's different conceptions about the 'dead' body or the corpse as a dangerous source of contagion, and the ways African-Surinamese *dinari* deal with various dimensions of death and disposal. In order to explain their work (*wasi dede* or *dinarinroko*) chapter 10 continues by sketching the historical and organizational context of *dinari* associations as well as their present-day subculture. Furthermore, the chapter gives a thorough description of the *dinari* work in the mortuary, and some recent technological and commercial developments by which the 'traditional' work is affected. Many people complain that *dinarinroko* as a work of charity has turned into a selfish moneymaking business. Nevertheless, a majority of African-Surinamese mourners rely on the ritual expertise of the *dinari*, especially because these 'servants' also guide surviving relatives in some crucial separation rituals, the *teki afscheid* and *prati* at the day of the funeral. Chapter 10 concludes with a depiction of these rites that have strong spiritual, psychological, emotional and social meanings, and aim at the successful parting of the living and the deceased. Again, conflicting religious orientations lead frequently to ambiguity and friction during the performance of the rites, although all kind of syncretic forms and visions are common too. The latter applies also to various burial rituals described in the next chapter.

Chapter 11 follows the funeral procession from the mortuary to the cemetery, and halts at certain spots by way of leave-taking. At the burial place we meet the *dragiman*, the bearers who will carry the coffin to the grave and take a remarkable part in the performance of specific funerary rites. Besides the *dragiman*, the chapter introduces other actors, like gravediggers and clergymen, who shape African-Surinamese death culture, and populate the different graveyards in Paramaribo. The chapter gives also a lively sketch of the most important burial places at the research location, and analyzes several funeral types – varying from sober and 'traditional' to conspicuous, showy, commercialized and retraditionalized. The chapter closes with an analysis of the various separation and burial rites at the graveyard, including the service preceding the burial. Special attention is given to the performance and meanings of the way the *dragiman* dance and carry the coffin to the grave. Although the grave or tomb is often associated with the final resting-place of the deceased, the ritual process is not completed at this stage. A series of post-liminal rituals still has to be performed to separate the surviving relatives from the living-dead, and to incorporate both mourners and deceased into a 'new' existence.

The final Part V of this study mainly examines a number of crucial African-Surinamese incorporation and purification rites, and the closure of the formal period of mourning. First, chapter 12 briefly discusses the theoretical approach of collective mourning and personal grief. Special attention is given to the sociocultural prescriptions and constructions of bereavement. The analysis of the different incorporation rituals shows a shift from a shared liminality between the mourners and the living-dead to disbandment and (therapeutic) enjoy-

ment during final wakes and closing purification rituals. Chapter 12 winds up by describing a typical Maroon ceremony that closes off a long period of mourning. The concluding chapter 13 is devoted to memorial and personal grief that often lasts when the mourning period has officially come to an end. Above all, I ‘commemorate’ the leading actors of this book: the living-dead who oversee the present, past and future. In that way the chapter finally provides for a concluding and recommending reflection in which (the study of) death, once and for all, demands its place in life.

GLOSSARIUM

A

A Kaba	Het is volbracht/voorbij
Aboma	Anacondaslang (<i>Eunectes murinus</i>) of grote wurgslang; familie van de boa constrictor (<i>Boidae</i>)
Afkodrei	Afgoderij (lett.); wordt ook wel als synoniem voor winti gebruikt
Afrikansrananman (Mama) Aisa	Afrikaans-Surinamer Belangrijke geest/godin (winti); staat aan het hoofd van de aardepantheon; oermoeder, moeder aarde of moeder natuur
Aitidei	Achtste-dagbijeekomst; rouwbijeekomst acht dagen na de begrafenis
Akama yaw	De dood, Magere Hein; geest/vogel (winti)
Akanta(ma)si	Bosgeest (winti)
Ala	Al; alle; alles
Aladi	Luchtgeest (winti)
Alakondre	Alle landen (lett.); alle soorten; dansritueel (winti) waarbij geesten uit verschillende pantheons worden geëerd
Alata	Rat
Aleisi	Rijst
Aleke	Populaire Aukaanse muziek
A(m)puku	Bosgeest (winti); wordt regelmatig als gevaarlijk of leugenachtig beschouwd en met seks en (homo)seksualiteit geassocieerd
Anana	Opferwezen; God; (God) de Schepper (winti en christendom)
Anansi	Spin; slimme, bedriegende hoofdfiguur in veel Afrikaans-Surinaamse mythische verhalen en fabels
Anansitori	Spinverhalen; mythische verhalen en fabels met spin Anansi in de hoofdrol
Angisa	Hoofddoek voor vrouwen; wordt op vele (traditionele) manieren gebonden met elk een eigen betekenis
Angri	Honger; verlangen
Anitri	Evangelische broedergemeente; hernhutter, lid van de evangelische broedergemeente
Anitriberi	Traditionele hernhutterbegrafenis in wit uitgevoerd; volledig wit gerecht van witte rijst met olie en bakkeljauw (wordt bij rouwbijeekomsten gegeten)
Apinti(dron)	Vrij grote, lage, enigszins taps toelopende trommel met één vel voor religieuze (winti) dansen
Asi	Paard; iemand die in bezit is genomen door een geest (winti)
Asogri	Geroosterde, met suiker gemalen maïs (wordt bij rouwbijeekomsten gegeten)
Ati oso	Ziekenhuis
Awese	Luchtgeest (winti)

B

Baakuma	Grafdelver (Saramaka)
B(a)bari	Lawaai; herrie; drukte
Bakaman	Lid; volgeling; helper
Bakra	Nederlander (blanke); Nederlands
Bakrakondre	Nederland
Bakru	Kwel- of plaaggeest; kleine, boosaardige bosgeest met een groot hoofd (winti)
Balinsa	Zeekoning; watergeest (winti)
Bam	<i>Bis am morgen</i> ; tot in de kleine uurtjes
Banya	Sierlijke dans (winti); sierlijk, behendig dansspel ter afsluiting van rouwperiode (Matawai)
Bari	Schreeuwen
Bari puru	Luidruchtig uitschreeuwen van verdriet (bij overlijden, begrafenis)
Barki	Boot
Baskita	Baskiet, korf, gevlochten mand; offermand voor geesten (winti)
Basya	Assistent van een dorpshef (binnenland, Marrons)
Baya	Verzuchting (ach, tja); tussenwerpsel (hoor, luister eens; het is me wat)
Begi	Bidden; verzoeken; gebed (winti en christendom)
Bere	Buik; familie of clan
Beri	Begraven; begrafenis; uitvaart; teraardebestelling
Ber(i)pe	Begraafplaats; dodenakker
Bigi beri	Grootse, indrukwekkende begrafenis; <i>show off</i> -uitvaart
Bigifasi	Arrogant; verwaand; hoogmoedig; imponerend
Bigisma	Volwassene; senior; oudere, respectabele mensen
Bigitaki	Groetspraak; opschepperij
Bigiyari	Lustrum; kroonjaardag; verjaardag met rond getal als leeftijd
Biri	Bier
Birtisma	Buren; buurtgenoten
Blaka	Zwart
Blakabakra	Nederlands-Surinamer; zwarte Surinamer die zich gedraagt als Nederlander; <i>bounty</i>
Blakabuba	Zwarte huid
Blakaman	Zwarte man of zwart mens (lett.); Creool; neger; Afrikaan
Blakamandei	Dag van de zwarte beschaving (<i>solidarity day</i> in Engelstalige landen)
Blueblack	Speciale blauwe stof (pers); wordt gebruikt bij bepaalde rouwrituelen
Boiti	Buitenverblijf; platteland; praktijk van ritueel genezers (winti) buiten de stad
Bonbon	Kut; scheldwoord
Bonu	Afgoderij; hekserij; tovenarij; zwarte magie (winti)
Bonuman	Ritueel genezer m/v (winti)
Bonumansani	Zaken die te maken hebben met winti, afgoderij
Bookodidia	Rouwbijeenkomst die duurt tot het aanbreken van de dag (Saramaka)
Boskopu	Bericht; boodschap
Boyo	Zoete cake van cassave en kokosnoot (wordt bij rouwbijeenkomsten gegeten)
Brabakoto	Barbecuen; (inform.) cremen
Brada	Broer; broeder; kameraad
Broko	Breken; breuk
Brokodei (bookodei)	Rouwbijeenkomst die duurt tot het aanbreken van de dag
Bron karu	Gebrande maïskolf (wordt bij rouwbijeenkomsten gegeten)

Bruya	Consternatie; chaos; verwarring
Bun	Goed; prima; welzijn; geluk
Busi	Bos; oerwoud
Bus(i)dresi	Natuurgeneesmiddel
Bus(i)gadu	Bosgod
Busi Mama	Bosgeest
Bus(i)meti	Bosvlees (lett.); wild; wouddier
Busi Tata	Bosgeest
Bus(i)nenge	Bosneger; Marron
Bus(i)winti	Bosgeest
Buskutu	Beschuit
Buta buta	Nachtzwaluw (<i>caprimulgus negrescens</i>)
C	
Cup	Plastic beker
D	
Dag(u)wesneki	Tapijtslang (<i>Boa constrictor</i>)
Dansi	Dans; dansen
Datra	Dokter; arts ; Heer
Dede	Dood; doodgaan
Dedebro	Laatste adem
Dedekondre	Dodenrijk
Dede oso	Sterfhuis; dodenwake; rouwbijeenkomst; rouwvisite; doodskist
Dede oso alata	Sterfhuisrat (lett.); personen die rouwbijeenkomsten aflopen (om drank en andere versnaperingen te verzamelen)
Dede oso kulturu	Doodscultuur
Dede oso singi	Rouwliederen; sterfhuis- of troostliederen
Dinari	Dienaar; lijkbewasser; aflegger m/v
Dinarikulturu	Lijkbewasserscultuur
Dinariwroko	Lijkbewassen; aflegwerk
Diri	Duur; kostbaar
Domru anu	Witte omslagdoek die bij rouw over beide schouders gedragen wordt en van voren dichtgehouden wordt
Doti	Vuil; vies; viezigheid; aarde
Doti skin	Vuil lichaam (lett.); onrein leven en eventueel ('magische') ziekte als gevolg van persoonlijke verwaarlozing van de ziel (winti); gebrek aan eetlust en ziekte als gevolg van vitaminegebrek
Dragiman	Drager; lijkdirager
Drai baka	Omkeren; terugkeren
Dran	Rum (uit melasse verkregen met een alcoholpercentage van boven de negentig procent); alcohol; sterke drank
D(r)ape	Daar; ginder
Drei neki	Droge keel
Dresi	Genezen; helen; medicijn; geneesmiddel
Dresiman	Geneesheer; dokter; ritueel (kruiden)genezer of medicijnman m/v (winti)
Dringi	Drinken; drank
Duman	Ritueel specialist of genezer m/v (winti); doener
Duku	Doek
Dungru	Donker; duister; duisternis
Dyari	Erf

LEVENDE-DODEN

Dyeme	Zuchten; gezocht
Dyodyo	Bovennatuurlijke ouders, geesten (winti)
Dyogo	Liter(fles) Parbobier
Dyu	Jood ; joods
Dyukerki	Synagoge
Dyugudyugu	Opschudding; rumoer; drukte; wanorde; herrie; chaos
E	
Egi	Eigen; zelf; persoonlijk
Ekte	Echt; heus; waar; wezenlijk
F	
Famiri	Familie; gezin
Fanowdu	Benodigdheden; handelingen die moeten gebeuren om geesten gunstig te stemmen of op te roepen (winti); zwarte magie (winti)
Fasi	Manier; wijze; gedrag
Fatu	Amusant voorval; vermakelijke gebeurtenis
Fayalobi	Heester met rode of gele bloemen (<i>Ixora cockney</i>)
Fayaston	Vuursteen; (kinder)spelletje uit slaventijd dat wordt gespeeld tijdens bepaalde rituelen voor (voorouder)geesten of rouwbijeenkomsten
Fedi	De Dood; Magere Hein
Firi	Voelen; gevoel; sentiment
Fodu	Gevreesde geest (slang) uit aardepantheon (winti); magie (winti)
Fodusneki	Tapijtslang; Anacondaslang (<i>Eunectes murinus</i>) of grote wurgslang
	FonsuFonds; zieken- of begrafenisfonds
Foroisi	Voorhuis; voorkamer; woon-/zitkamer
Fos(i)fosi	Vroeger; in vroeger tijd; lang geleden
Fos(i)ten	Vroeger; in vroeger tijd; lang geleden
	Fos(i)ten nyanGerechten uit vroegere (slaven) tijd; traditionele gerechten
Foto	Paramaribo; de stad; het centrum
Fotosma	Stadsbewoners; stedelingen; inwoners van Paramaribo
Fragatiki	Vlaggenmast/-stok; vlaggenpaal of post waar gebeden, geplengd en geofferd wordt (winti)
Frow	Vrouw; mevrouw; echtgenote
F(u)fur(i)man	Dief; rover
Fyofyo	Magische ziekte waarbij familieleden onderling ruzie hebben en kinderen vaak het slachtoffer zijn (winti); waarschuwing van geesten (winti)
G	
Gaadu	Godheid; goden; geesten
Gaama	Grootopperhoofd; stamhoofd van Marrons
Gaan gadu	Grote God(heid); Grote Vader; religieuze oriëntatie/cultus Marrons (Ndyuka)
Gado	God; godheid (winti en christendom)
Gangstaberri	<i>Gangster</i> -begrafenis
Gebrikromanti	Luchtgeest
Gindyabiri	Gemberbier
Gisrikromanti	Luchtgeest
Golu	Gulden

Gongote	Kinderspel waarbij verbeeld wordt dat een roofvogel kuikens probeert te stelen van een kloek; wordt gespeeld bij bepaalde rituelen voor (voorouder) geesten of rouwbijeenkomsten (winti); bananenmeel
Gran	Groot; eerbiedwaardig; oud
Gran brada	Hoofdbroeder (lett.); persoon die aan het hoofd staat van een afleggersvereniging
Gran sisa	Hoofdzuster (lett.); persoon die aan het hoofd staat van een afleggersvereniging
Granman	Grootopperhoofd; stamhoofd van Marrons
Grantangi	Hartelijk bedankt; veel dank
Grebi	Graf; grafkuil; groeve; grafzerk
Grikibi	Zwartgeelwitte tiran (soort vogel, <i>Pitangus sulphuratus</i>)
Gron	Grond; land; bodem; aarde
Gronwinti	Geesten uit het aardepantheon
Gudu	Schat(je); lief; schattebout; rijkdom; luxe
Gudusma	Rijkelui
H	
Hebi	Zwaar; gewicht; last; vloek; hekserij/zwarte magie (winti)
Her(i) heri	Gerecht van gekookte aardvruchten, banaan en zoute vis (wordt bij rouwbijeenkomsten gegeten)
Holi pasiensi	Lijdzaamheid
Hossel(en)	Meer of minder legale economische bezigheden die zich buiten de formele economie afspelen om aan (aanvullende) inkomsten te komen; schnabbelen; bijklussen
Hosselaar	Beunhaas; iemand die bijklust, moet schnabbelen om rond te komen
I	
Ingi	Indiaan
Ingiwinti	Indiaangeesten; geesten die zich manifesteren als Indiaan (winti)
K	
Kabiten	Kapitein; hoofdman; dorpshef (Marrons)
Kabra (kaaba)	Vooroudergeest
Kabraprei	Rituele bijeenkomst/feest voor de voorouders (vooroudergeesten)
Kabratafra	Offerritueel, -maaltijd of -tafel voor de geest van de overledene en voorouders tijdens rouwbijeenkomsten en/of ter afsluiting van de rouwperiode (opdat geest van de overledene definitief vrijkomt)
Kaiman	Krokodil; kaaiman
Kaimanwinti	Luchtgeest
Kamisa	Schaam- of lendendoek voor mannen
Kamra	Kamer; speciale ruimtes bij mortuaria waar lijkbewassers overledenen (ritueel) kunnen afleggen
Kamrabasi	Kamerbaas; hoofd van een afleggersvereniging en/of hoofdverantwoordelijke bij een lijkbewassing
Kankantri	Wilde kapokboom (<i>Ceiba pentandra</i>), die als heilige boom wordt beschouwd en de verblijfplaats kan zijn van een geest (winti)
Kapelka	Grote, donkerkleurige vlinder met zwarte ogen op zijn vleugels (<i>Ledidoptera</i>); wordt beschouwd als een nieuwsbrenger
Kari	Roepen; oproepen; oproep; uitnodiging
Kaseko	Populaire Creoolse (dans)muziek

Katibo	Slavernij
Kaw(i)na	Dubbelvellige trom; Creoolse muziek met kaw(i)natrom; district Comme-wijne
Kee oso	Sterf-/lijkenhuis (Ndyuka); daar waar gerouwd wordt (kee; huilen)
Këë wosu	Sterf-/lijkenhuis (Saramaka); daar waar gerouwd wordt (këë: huilen)
Keksi	Cake met in rum geweekte krenten en rozijnen (wordt bij rouwbijeenkomsten gegeten)
Kelepsi	Grafpriester (Marrons)
Kerki	Kerk
Kerkisma	Kerkmensen (lett.); gelovige; kerkganger; gemeentelid
Keti Koti	Gebroken Ketenen (lett.); Emancipatiedag; jaarlijkse viering van de afschaffing van de slavernij op 1 juli
Kibri	Verstoppen; verbergen; heimelijk
Kibrifasi	Heimelijk; geheimzinnig; dubbelzinnig; besmuikt
Kibripe	Schuilplaats
Ki(e)k	Amuseren; genieten; er pret in hebben; kijkje; pleziertje (teki wan ki(e)k: vermaak over iets hebben)
Kiri	Doden; vermoorden
Kir(i) winti	Ziekte of overlijden ten gevolge van het, per ongeluk, doden van een <i>fodus-neki</i>
Kisi	Krijgen; vinden; pakken; (lijk)kist
Kisi senwe	Zenuw(aanval) krijgen; (stuip)trekking
K(r)omanti	Luchtgeest (winti); geheime, esoterische taal (winti)
Kompe	Kameraad
Kondre	Land; natie; staat
Konfryari	Kermis; festiviteit
Koni	Kennis; slimheid; wijsheid
Konmakandra	Bijeenkomst; vergadering
Konkrut'tei	Telefoon
Kóntu-kôndè	Land van de volksverhalen en fabels (Saramaka)
Koto	Vrouwelijke kledij (rok) uit de slaventijd
Kotomisi	Creoolse klederdracht; vrouw in Creoolse klederdracht
Kra	Ziel (winti)
Kratafra	Rituele (offer)maaltijd voor de ziel en persoonlijke welbevinden (winti)
Krawatra	Rituele reiniging (voor de ziel) door middel van een kruidenbad (winti)
Krei	Huilen; weeklagen; jammeren; gehuil
Krepsi	Hoofddrager; voorloper in begrafenistoet; doodbidder; aanspreker
Krioro	Creool; Creools
Krofaya	Houtskool
Krutu (kuutu)	Bijeenkomst; vergadering
Kulturu	Cultuur; traditie; winti (als levensstijl)
Kulturusani	Culturele zaken (lett.); zaken en hulpmiddelen voor rituele doeleinden (winti)
Kulturusma	Cultuurmensen (lett.); mensen met kennis van cultuur of (winti) traditie
Kulturuwenkri	Cultuurwinkel (lett.); winkel waar spullen voor rituele doeleinden worden verkocht (winti)
Kunu	Vloek (winti)
Kweki	Kweken; grootbrengen; opvoeden; pleegkind
Kwekim(a)ma	Pleegmoeder; bovennatuurlijke moeder (winti)
Kwekip(a)pa	Pleegvader; bovennatuurlijke vader (winti)

L

Lafu	Lach; lachen
Laitori	Raadsel
Laku	Rituele dodendans voor en met de gestorven familieleden en voorouders (winti)
Lanser	Zwarte katoenen rouwband, die om de bovenarm gedragen wordt
Lanti	Overheid; staat; regering
Lantiberi	Begrafenis verzorgd door de staat
Lantiman	Ambtenaar
Leba	Geest uit aardepantheon; geest die toegangswegen of erven bewaakt en zuivert van negatieve invloeden (winti)
Leriman	Zendeling; missionaris; geleerde; deskundige; onderwijzer; leraar
Lespeki	Respect; eerbied
Liba	Rivier
Libi	Leven
Libisma	Mens; mensheid
Limba uwii	Scheren van het haar (lett.); opheffing van de rouwperiode (Saramaka)
Lo	Matriclan of matrilineaire verwantschapsgroep; verwantengroep waarbij verwantschap in vrouwelijke lijn wordt gerekend, de herkomst dateert uit de weglooptijd (Marrons)
(Tata/Papa) Loko	Geest uit het aardepantheon en Aisa's echtgenoot (winti)
Loktu	Lucht; hemel; een van de vier wintipantheons
Lomsu	Rooms katholiek; katholiek; katholieke kerk
Low (row)	Rouw; rouwen; in de rouw zijn; rouwperiode
Lowkoto	Traditionele rouwkledij (rok) voor vrouwen
Lowkrosi	Rouwkleding
Loweman	Wegloper; Marron
Loweten	Weglooptijd; tijd van de marronage
Luangowinti	Geest uit het aardepantheon afkomstig uit Afrika (winti)
Luku	Kijken; voorspellen; kijkje; blik
Lukuman	Ritueel specialist; ziener of waarzegger m/v (winti)

M

M(a)ma	Moeder; mama; ma
Mamakerki	Moederkerk; grote stadskerk in het centrum van Paramaribo (evangelische broedergemeente)
Mamyo	Soort lapjesdeken of quilt, die vaak is gemaakt van rode, witte, blauwe <i>sarpusu</i> -stof en <i>Yampaneisi</i> oftewel Javaanse batikstof; samenraapsel; mengmoes
Mandi	Beledigd zijn; zich beledigd voelen; vertoornd; verontwaardigd
(S)manspasi(dei)	Emancipatiedag; viering van de afschaffing van de slavernij op 1 juli
Mars	Reet (grof)
Masanga	Boshut; onderkomen dat wordt gebruikt tijdens het verblijf op de kostgrond
Masra	Meester; baas; God (Masra Gado)
Matatiki	Grote houten stamper; mattenklopper
Matukonde	Bos; bosland
Meki	Maken; vormen
Mi	Ik; mij; mijn
Mindrineti	Middernacht
Modo	Mode; rage

Modoman	Pronker; dandy
Mof	Mond
Mofoboskopu	Bericht; boodschap; tijding
Mofokoranti	Gerucht; geruchtenmachine; roddel
Moi(moi)	Mooi; opsmuk; versiering; pronkerig
Moksi	Vermengen; mengelmoes
Moks(i)aleisi	Rijstgerecht waarin verschillende ingrediënten verwerkt zijn (wordt bij rouwbijeenkomsten gegeten)
	Moksi patuMengeling van verschillende gerechten; gemengde pot (lett.); melting pot (Eng.)
Moty	Hoer; prostituee
Moty ingi	Hoer-Indiaan (lett.), geest (winti)
Musu	Moeten; verplichting
Musudei	Dageraad; ochtend-/morgenstond; ochtendgloren
N	
Naki	Slaan
Nani	Lijkwagen voor armen
Nasi	Opnieuw verschijnen/herboren worden van de ziel (kra); reïncarnatie (winti)
Neks	Niets; nihil; helemaal niets
Nengre	Neger; Afrikaan; mens; Sranantongo
Nenseki (nênséki)	Opnieuw verschijnen/herboren worden van de ziel (kra); reïncarnatie (winti); naamgenoot
Nengrekondre	Afrika
Neti	Nacht
Nowtu	Nood; spirituele nood (winti)
Nyan	Eten; nuttigen
Nyanman	smulpaap; profiteur; klaploper
Nyunsu	Bericht; boodschap; nieuws
O	
Obia	Krachtige luchtgeest (uit Afrika), die als bescherming kan bieden tegen allerlei gevaar; bovennatuurlijk, magisch geneesmiddel; amulet; bezweringsmiddel; witte magie (winti)
Obiaman	Ritueel specialist m/v, die geneest en beschermt, krachtige amuletten en bezweringsmiddelen kan maken (winti)
Obiawinti	Luchtgeest (winti)
Odi	Groeten; groet; gegroet
Odo	Spreekwoorden of gezegden, die een diepe, historische betekenis kunnen hebben en parallellen vertonen met West-Afrikaanse gezegden
Ogri	Kwaad; boze; gevaar; gevaarlijk; misdadig
Ogr(i)ai	Het boze oog; ziekte door het boze oog (winti)
Oloman	Grafdelver
Omu Sneisi	Ome Chinees (lett.); aanspreektitel voor Chinese man (omu)
Ondrofeni	Ondervinding; ervaren; ondervinden; ervaren
Ondrofenitori	Ondervindingsverhaal; zelf meegemaakt, op waarheid berustend verhaal; zedenvertelling
Ontiman	Jager
Opete	Aasgier; luchtgeest (in gedaante van een aasgier) (winti)
Opo	Opstaan; gaan staan; rijzen; bezweringsmiddel ten kwade (winti)

Oso	Huis; woning
Osodresi	Huismiddel(tje)
Owruuten	Vroeger; in vroegere tijd; ouderwets; antiek
Owruuten nyan	Eten of gerechten uit vroegere tijd, slaventijd
P	
Padi	Padie (<i>Oryza sativa</i>); rijst op het veld
Pai	Betalen; betaling
Paiman	Schuld; offer (winti)
Pai pasi	De weg betalen (lett.), de weg vrijmaken (voor geesten); reinigingsritueel (winti)
Pangi	Pantje; omslagdoek; lendendoek (voornamelijk door vrouwen gedragen)
Panpan	Ellendeling; klootzak; kut P(a)payaPapaja (<i>Carica papaya</i>); gevlochten slaapmat
Pasi	Pad; weg
Pemba	Kaoline, ook wel pijp- of porseleinaarde genoemd; soort witte leem, wordt gebruikt voor verschillende rituele doeleinden (winti)
Pima	Kut; trut
Pina (pinaren)	Armoede; armoe lijden
Pipel	Volk; bevolking; mensen
Pkin	Kind; jong; klein
Pkin-nengre	Kind
Pkintiki	Kleine stokjes (lett.); begraafplaats voor behoeftigen, armoezaaiers; openbare begraafplaats
Poku	Muziek; dansmuziek
Pos(t)u	Post; paal; gewijde plek waar geesten vereerd worden (winti)
Poti	Arm; armoedig; behoeftig
Powa	Kracht; vermogen
Pranasi	Plantage; dorp
Pranpran	Grote ophef; lawaai; drukte; herrie; heibel
Prati (paati)	Scheiden; scheidingsritueel
Prati watra	Scheidings-/afscheidswater (lett.); ritueel scheiding- of afscheidswater om een overledene van nabestaanden te scheiden
Prei	Spelen; spel; dansritueel/-bijeenkomst voor geesten (winti)
Preiprei	Doen alsof; veinzen; nep; bedrog
Preipreifasi	Spelenderwijs; speels gedrag(en)
Prisdoti	Rituele openingsplechtigheid; openingsritueel waarbij een plengoffer wordt gebracht aan Aisa (winti)
Prisgron	Rituele openingsplechtigheid; openingsritueel waarbij een plengoffer wordt gebracht aan Aisa (winti)
Prisiri	Plezier; vermaken; amuseren
Prisiriprei	Dansfeest of ritueel met als doel geesten uit verschillende pantheons te vermaken (met muziek en dans) en te eren
Priti	Scheuren; splitsen
Prodo	Pronken; opschik; opsmuk; opschepperij
Profen	Geest van een voorouder die niet gedoopt is
Psokospalm	Troost-/klaagliederen klaagliederen; vooroudergezangen; traditionele liederen die gaan over of bestemd zijn voor degenen die voor zijn gegaan
P'tata	Aardappel; Nederland; blanke uit Nederland
Puru blaka	Afsluiting/opheffing van rouwperiode

R

Rostu Rust; rusten

S

Sabaku Reiger (*Ardeidae*)
 Sabi Kennis; inzicht; kunde; kennen; weten; verstandig; geleerd; wijs
 Sabiman Kenner; deskundige
 Saka(saka) Schudbus; holle kalebas met handvat gevuld met steentjes of pitten; ellendeling; klootzak
 San Wat (vr vrnw.); wat?!, wat nou?!, krijg nou?! (uitroep)
 Sangrafu (sangaafu) Kruidachtige plant met lange bladeren en witte of rode bloemen; wenteltrapplant (*Costus niveaus*); wordt gebruikt in geneeskrachtige kruidenbaden en scheidingsrituelen
 Sani Zaak; ding
 Sari Verdriet; leed; medelijden; mededogen; berouw; spijt
 Sefari Zeekoning; watergeest (winti)
 Seibidei Zevende dag (lett.); (besloten) rouwbijeenkomst zeven dagen na overlijden (vroeger)
 Sekete (sëkëti) Populaire zang (en dans) ondersteund door handgeklap, onder meer bij rouwbijeenkomsten (Saramaka)
 Siksiwiki Rouwbijeenkomst zes weken (veertig dagen) na de begrafenis
 Sili Ziel of geest (kerkelijk)
 Singi Zingen; gezang; lied
 Singibuku Liederensbundel; lied-/zangboek
 Singiman Zanger (bij rouwbijeenkomsten)
 Singineti Zangavond-/nacht (lett.); rouw-/herdenkingsbijeenkomst; dodenwake
 Sipi Schip
 Skin Huid; vel; lichaam; lijf
 Skrati Cacao; chocolademelk
 Sma Mens; volk
 Smeri Reuk; geur; ruiken; geuren
 Sofiabada Luchtgeest (winti)
 Soft Frisdrank; prik
 Sopi Soopje; sterke drank; alcohol; rum
 Soso Louter; alleen maar; slechts
 Sraften Slaventijd
 Sraften nyan Eten/gerechten uit de slaventijd
 Sranan Suriname; het 'Surinaams' (Sranantongo)
 Srananfasi Op zijn Surinaams
 Srananman Surinamer m/v
 Sranantongo Moedertaal van het grootste gedeelte van de Creoolse bevolking; Creolentaal ontstaan tijdens slavernij; wordt tegenwoordig als lingua franca gebruikt tussen Creolen en andere bevolkingsgroepen in Suriname; veel Surinamers beheersen Sranantongo als tweede taal
 Srefi Zelf; zelfde; identiek; gelijk; persoonlijk
 Sreka Reinigingsritueel (winti)
 Sribi Slapen; rusten; slaap
 Sribineti Slaapnacht (lett.); waken en slapen bij (en vermaken van) overledene en nabestaanden
 Sribipapaya Slaapmat
 Sribi switi Rust/slaap zacht

Sroto	Slot; sluiting van (deel van) rouwbijeenkomst
S(i)sa	Zus; zuster
Stonfutu	Steunpilaar; steun en toeverlaat; grondlegger; oprichter
Stroop	Siroop; limonade
Sukretyi	Pindakoekjes; suikergoed gemaakt van kokos en pinda's (wordt bij rouwbijeenkomsten gegeten)
Suktu	Zuchten
Sula	Stroomversnelling
Suma	Wie; welk persoon
Susa	Sierlijke dans die tijdens voorouder-/dodenbijeenkomsten wordt uitgevoerd (winti)
Suti goni	Lossen van geweersalvo's om een overlijden bekend te maken (Saramaka)
Switi kuku	Zoete koek (wordt gegeten bij rouwbijeenkomsten)
Switi Sranan	Zoet, lekker, geliefd Suriname
Swit(i)watra	Zoet water (lett.); prettig geurend kruidenbad om de ziel (kra) en persoonlijkheid te sterken (winti)
Syen	Schaamte
T	
Tafra	Tafel; feest- of offermaaltijd (winti)
Tai	Binden; vastbinden
Tai mofo	De mond vastbinden met een kinnelap bij het afleggen van een overledene
Taki	Praten; spreken; praatje; gesprek
Taki mofo	Spreuk; gesprek of praatje met (geest van) overledene, soms in spreukvorm
Taki noti	Zeg niets
Takru	Lelijk; slechte; kwaad; kwaadaardig
Takru siki	Slechte, kwaadaardige ziekte (lett.); lepra; kanker; aids
Tamara	Morgen
Tandokromanti	Luchtgeest (winti)
Tapu	Sluiten; dichtmaken; afdekken; ophouden; dicht; gesloten; op slot; (boven)op; bescherming-/bezweringsmiddel; amulet
Tapukromanti	Luchtgeest (winti)
Tapuwinti	Luchtgeest (winti)
Teki	Grijpen; pakken; nemen
Teki afscheid	Afscheid nemen; scheidingsritueel
Teki prati	Scheiden; afscheid nemen; scheidingsritueel
Tembe	Geometrisch gevormd, fel beschilderd Aukaans houtwerk
Tenti	Tent; luifel; afdak
Tetyari	Rouwdracht in de vorm van een (witte) vierkante doek bovenop een hoofddoek
Tide	Vandaag
Tigri	Tijger
Tigriwinti	Luchtgeest (winti)
Tingi	Stank; stinken
Tingifowru	Stinkvogel (lett.); (aas)gier (<i>Cathartidae</i>)
Tok	Toch
Tompi	Witte (of zwarte) driekante doek die bij rouw om het hoofd gebonden wordt
Tori	Verhaal; vertelling; relaas
Tradisie	Traditie
Trafasi	Verschillend; anders

LEVENDE-DODEN

Trefu (treef)	Taboe; spijstaboe/-verbod (winti)
Trobi	Ruzie; moeilijkheden
Trowstu	Troost; troosten
Trowstusingi	Troost-/rouwliederen
Tru(tru)	Echt; werkelijk; waarachtig; waarheid; werkelijkheid
Tye poti	Zeer arm; zeer arme
U	
Ukuman	Hengelaar; visser
Uma	Echtgenote; vrouw; vrouwelijk
W	
Wai	Waaien; wuiven; wegjagen
Wai g(o)we	Wegslaan; wegjagen
Waka	Lopen; gaan; wandelen
Waka bun	Goed (ver)lopen; het ga je goed/rust in vrede
Wakakerki	Wandelende kerk (lett.); katholieke missie in het binnenland waarbij priesters korte bezoeken aan dorpen brachten
Wakaman	Passant; wandelaar; reiziger; zwerver; man van de straat
Wan	Een; één; hetzelfde
Wani	Willen; wensen; verkiezen; wil; verlangen
Wasi	Wassen; baden; bad; rituele reiniging met kruidenbad (winti)
Wasi dede	Dode wassen (lett.); lijk(en)bewassen
Wasi gron	Grond wassen (lett.); reiniging- en scheidingsritueel (om geest van een overledene los te maken van plaats van overlijden)
Wasi prati	Scheidingswater, afscheidswater of –bad (lett.); ritueel kruidenbad of wasing om overledene van nabestaanden te scheiden en nabestaanden ritueel te zuiveren
Watra	Water
Watra aboma	Watergeest (winti)
Watra apuku	Watergeest (winti)
Watradagu	Watergeest (winti)
Watra ingi	Watergeest (winti)
Watrakromanti	Watergeest (winti)
Watramama	Watergeest (winti)
Watrapapa	Watergeest (winti)
Watrawenu	Watergeest (winti)
Watrawinti	Watergeest (winti)
Weri	Dragen; aankleden; aanhebben
Weti	Wit; cocaïne; drugs
Wi	We; wij; ons
W(i)wiri	Kruiden; onkruid; haar; marihuana; wiet
Wiki	Week; ontwaken; wekken; wakker
Winti	Afrikaans-Surinaamse religieus-spirituele oriëntatie, religie en/of levensstijl; geest; bezetenheid of trance; wind
Wintipoku	Wintimuziek; muziek bij wintirituelen
Wintiprei	Dansritueel of rituele bijeenkomst voor geesten, waarbij aanwezigen in bezit genomen kunnen worden (winti)
Wisi	Zwarte magie; hekserij
Wroko	Werk; arbeid; aflegwerk; lijkbewassen
Wrokoman	Arbeider; werknemer; werker; dienaar; lijkbewasser

Y

Yandasei	Ginds; daarginds; elders; gene zijde
Yapon	Japon; jurk; rok
(Tata) Yaw	Luchtgeest (winti)
Yeye	Geest; innerlijke geest; ziel (winti); ego; psyche
Yorka (yooka)	Geest van een overledene (voorouder); spookverschijning
Yooka kandu	Vloek of wraak van de geest van een overledene die ziekte en dood kan veroorzaken
Yorkaberi	Geestenbegrafenis; (schijn)begrafenis van spoken/geesten van overledenen middernacht (winti); begrafenis waarbij mensen alleen witte rouwkleiding dragen
Yorkafowru	Geestenvogel (lett.); doodsbodschapvogel; nachtzwaluw (<i>Caprimulgidae</i>)
Yorkaprei	Dodenfeest; ritueel feest voor de geest van de overledene (winti)
Yorkatori	Geesten-/spookverhalen
Yorkayuru	Tijdstip waarop geesten van overledenen (spoken) verschijnen (rond middernacht)
Yu	Jij; jou; jouw; u; uw

BIJLAGE I

Interviews

1999

Vernooij, Joop	22 april 1999
Hilst, Eddy van der	23 april 1999
Bruin, Hillary de	26 april 1999
Willemzorg, mevr.	27 april 1999
Denz, Wanda	29 april 1999
Wilson, Lilien (Pastoraal Centrum)	5 mei 1999
Sleur, mevr. (Fatima Oord)	6 mei 1999
Sluitstuk, mevr. (Fatima Oord)	7 mei 1999
Aunti (Fatima Oord)	10 mei 1999
Tante Josje (Fatima Oord)	11 mei 1999
Kensmil, Harry	24 mei 1999
Loyd (RK begraafplaats)	29 mei 1999
Marlon & Ricardo (RK begraafplaats)	29 mei 1999
Denz, Andres	27 mei 1999
Kensmil, Harry	14 juni 1999
Jap-A-Joe, Harold	15 juni 1999
Loyd e.a. (RK begraafplaats)	16 juni 1999
Putten, Laddy van	17 juni 1999
Bruin, Hillary de	17 juni 1999
Zuster Anches-Breeveld	18 juni 1999
Jeffrey, Carlo	23 juni 1999
Hilst, Eddy van der	2 september 1999
Agerkop, Terry	8 september 1999
Agerkop, Terry	9 september 1999
P'pa Monti	12 september 1999
De Jesus, Carmen & Ro Faria	16 september 1999
Hilst, Eddy van der	22 september 1999
Bruin, Hillary de	23 september 1999
Purperhart, Elly	september 1999 ¹
Faria, Ro	september 1999
Meije-Breeveld, Irma	oktober 1999
P'pa Monti	1 oktober 1999

¹ Het interview met Elly Purperhart en de volgende interviews met Ro Faria en Irma Meij-Breeveld zijn respectievelijk 8, 9 en 10 april 1999 afgenomen door Hillary de Bruin en Andy Cotino van de afdeling Cultuurstudies (MINOV) ten behoeve van hun bijdrages in het *Oso*-themanummer 'Religieuze Specialisten', vol. 18 (2), 1999. De transcriptie van deze interviews heb ik in september van datzelfde jaar verzorgd. Ik dank Hillary en Andy voor het beschikbaar stellen van het materiaal.

LEVENDE-DODEN

Martinus-Guda, Trudi	3 oktober 1999
Kensmil, Harry	11 oktober 1999
Timmer, Eveline	19 oktober 1999
Kensmil, Harry	20 oktober 1999
Purperhart, Elly	25 oktober 1999
Timmer, Eveline	26 oktober 1999
De Jesus, Carmen	3 november 1999
De Jesus, Carmen	6 november 1999
Faria, Ro	6 november 1999
Caprino, Mildred	8 november 1999
Alberga, Willy (Mamio Namen Project)	15 november 1999
Oosterwolde, Humbert (NAKS)	14 november 1999
Zamuel, Hesdy (praeses EBG)	17 november 1999
Blaaspijp, Louis	1 december 1999
Faria, Ro & Carmen de Jesus	3 december 1999
Purperhart, Elly	3 december 1999
Kensmil, Harry	6 december 1999
Professor Vrede	13 december 1999

2000

Ong-A-Kie, dhr. & dhr. Santhoki (KPS)	7 juni 2000
Arduin, dhr. (Narcotica Brigade)	8 juni 2000
Lachman, dhr. (Recherche Nieuwe Haven)	8 juni 2000
Wills, Ullrich (DCIV)	9 juni 2000
Kensmil, Harry	10 juni 2000
Lala, dhr. (Recherche Geversvlijt)	13 juni 2000
Faria, Ro	20 juni 2000
Saharie, John S. (Moiwana86)	23 juni 2000
Poesa, Nadia (Poesa begrafenisonderneming)	24 juni 2000
Lamsberg, Carla	25 juni 2000
Hennep, dhr. (Hennep begrafenisonderneming)	26 juni 2000
Radjbali, dhr. (Hamdard begrafenisonderneming)	28 juni 2000
Bakker, Wim	29 juni 2000
Kensmil, Harry	4 juli 2000
Doorenkamp, Wilma	7 juli 2000
Libretto, Richene	14 juli 2000
Lamsberg, Carla	15 juli 2000
Prof. Vrede	17 juli 2000
Scholsberg, Carmen (BOG)	19 juli 2000
Moiman, Peter	25 & 28 juli 2000
Kensmil, Harry	5 september 2000
Pocornie, Leendert	5 september 2000
Mungroo, Albert	13 september 2000
Kensmil, Harry	18 september 2000
Russel, Muriel van (Maxi Linder)	25 & 26 september 2000
Misidjan, Edmundo	25 september 2000
Landveld, Heynes (Odany-Jewa)	28 september 2000
Grunberg, dhr. (Stichting Lobi)	2 oktober 2000
Donk, Jules	11 oktober 2000
Kensmil, Harry	13 november 2000
Simons, Jenny (Nationaal Aids Programma)	15 november 2000

Laing, Stanly	9 & 17 november 2000
Mungroo, Albert	16 november 2000
Vernooij, Joop	17 november 2000
Jap-A-Joe, Harold	17 november 2000
Jeffrey, Carlo	19 november 2000
Kensmil, Harry	27 november 2000
Pocornie, Leendert	30 november 2000
Jeffrey, Carlo	3 december 2000
Jap-A-Joe, Harold	4 december 2000

BIJLAGE II

Casussen, situatie-analyses & observaties¹

1999

Winti-lezing Milton George (RK pastoraal centrum)	15 april 1999
Winti-lezing Milton George (RK pastoraal centrum)	20 april 1999
Winti-lezing Milton George (RK pastoraal centrum)	22 april 1999
Puru blaka, Kwakoegeon (Matawai)	30 april-2 mei 1999
RK-begraafenis Garconius Willem Alexander	4 mei 1999
Cursus rouwverwerking (RK pastoraal centrum)	11 mei 1999
Dede oso (Matawai, Paramaribo)	11/12 mei 1999
NAKS lezing & discussie 'Afrikan Srananman'	16 mei 1999
Ko Bo Go Thalia theater	16 mei 1999
RK-begraafenis dhr. Bourne	20 mei 1999
RK-dragersvereniging Het Heilig Verbond	20 mei 1999
Twee RK-begraafnissen	21 mei 1999
Drie RK-begraafnissen (o.a. Ndyuka)	22 mei 1999
RK-begraafenis	24 mei 1999
RK-begraafnissen	25-28 mei 1999
Cursus rouwverwerking (RK pastoraal centrum)	25 mei 1999
Puru blaka, Kwakoegeon (bekijken video in Paramaribo)	1 juni 1999
Herdenking tien jaar vliegcramp Zanderij	7 juni 1999
Lijkbewassersvereniging Iris (mortuarium AZ)	9 juni 1999
Dede oso (Forestery)	11 juni 1999
Puru blaka, Kweeklustweg Paramaribo (Matawai)	12 juni 1999
Dede oso Elisabeth Bruining, Onverwacht, Para	15 juni 1999
Afleggen, prati en begrafenis Elisabeth Bruining (Mortuarium AZ en Onverwacht, Para)	16 juni 1999
RK-begraafenis NPS'er	18 juni 1999
RK-begraafenis	25 juni 1999
Begraafenis (ebg) & dragersvereniging Jubileum Fonds	26 juni 1999
Keti Koti	1 juli 2000
Forestery-begraafenis (Charity) (Mariusrust)	29 en 30 juli 1999
Wintiprei (alakondre), Bijlhoutweg	31 juli 1999
Wintiprei (alakondre), Tout Lui Faut	21 augustus 1999
Begraafenis Delchot (Mariusrust)	25 augustus 1999

¹ Nota bene: het betreft hier volledig uitgewerkte casussen. Veldaantekeningen betreffende allerhande dagelijkse of frequente activiteiten, zoals begraafplaatsbezoek, 'routinematig' bijwonen van begrafnissen, mortuariumbezoek, rouwvisite en veel *hanging around*, zijn niet opgenomen in deze lijst.

Begrafenis (Annette's hof)	26 augustus 1999
Wintiprei (kopro t'tu, alakondre),	26 augustus 1999
Plantage Novar, Burnside (Coronie)	28 augustus 1999
Afleggen (AZ), rouwvisite en begraven Vlijter, R. S.	3 september 1999
Dede oso, Nieuw Weergevondenweg (Matawai)	4 september 1999
Duman dey (NAKS en Krin Konsensi)	5 september 1999
Begrafenis Loge Volharding (Mariusrust)	7 september 1999
Odo-lezing door Rudy Uda	8 september 1999
RK-begrafenis: onbegrip en conflict op Lomsu	9 september 1999
Crematie Gotschin	10 september 1999
Wintiprei (prisiri/-motyoprei), Afobakaweg (Para)	11 september 1999
Lijkbewassing (AZ), rouwbezoek en begrafenis (ebg)	13 september 1999
Crematie dr. Sophie Redmondstraat	15 september 1999
Wintiprei (tap'kromanti), Groenhartweg (Para)	19 september 1999
Kabraprei, Friendship (Coronie)	24 september 1999
Wintiprei (alakondre), Friendship (Coronie)	25 september 1999
Bolletjesslikken, wasi en begi (RK-begraafplaats)	4 oktober 1999
Evangelisatiecampagne (OCER)	6 oktober 1999
Kabraprei, Tout Lui Fautweg	7 oktober 1999
Wintiprei (alakondre), Van Hattemweg (Wanica)	8 oktober 1999
Wintiprei (alakondre), Florastraat (Paramaribo)	9 oktober 1999
Twee lijkbewassing (AZ), drie begrafenissen (RK)	15 oktober 1999
Christ Revival Ministries, Let the revolution go on!!! (Onafhankelijkheidsplein)	16 oktober 1999
Dede oso (Paramaribo)	17 oktober 1999
RK-Begrafenis, dragersstrijd	18 oktober 1999
Puru blaka, Yanka Kondre, Brownsweg (Saramaka)	29-30 oktober 1999
Allerzielen (RK-begraafplaats)	2 november 1999
Lezing door André Pakosi (Afdeling Cultuurstudies)	4 november 1999
Begrafenissen Rusthof	8 november 1999
Rusthofbegravenis & kruisverhoor dinari	10 november 1999
Wintiprei (alakondre), Libanonweg (Wanica)	13 november 1999
Dede oso (Munder)	16 november 1999
Sreka, Tout Lui Faut (boiti Theo Shields)	21 november 1999
Sreka, tweede dag (boiti Theo Shields)	22 november 1999
Sreka, derde dag (boiti Theo Shields)	23 november 1999
Dede oso en begravenis (drugsafrekening)	december 1999
Kratafra (boiti Theo Shields)	9 december 1999
Wintiprei (Aisa- en alakondre), Groenhartweg	10&11 juni

2000

Mariusrustbegravenissen	12 juni 2000
Annette s Hof (courtbegravenis)	15 juni 2000
Dede oso Nolly (Paramaribo)	18 juni 2000
Begravenis Nolly (RK-begraafplaats)	19 juni 2000
Keti Koti	1 juli 2000
RK-begravenis (12-jarig kind)	10 juli 2000
Lijkbewassing (mortuarium AZ)	17 juli 2000
Wintiprei (tap'kromanti, Yaw), Copyweg (Para)	22 juli 2000
Wintiprei (alakondre) Groenhartweg	22&23 juli 2000
Courtbegravenis (RK-begraafplaats)	27 juli 2000

LEVENDE-DODEN

Begrafenis Mariusrust	1 augustus 2000
Wintiprei (tap'kromanti), Saramacca	5 augustus 2000
Wintiprey (Aisaprei), Libanonweg	6 augustus 2000
Wintiprei (alakondre), Molenpad, Paramaribo	8 september 2000
Zelfmoordcase (Frimangron)	8-10 september 2000
Religieuze familieconflicten bij overlijden	19 september 2000
Dede oso Seymonson, Paramaribo	3 oktober 2000
Aytidei Commissariskondre, Sawai (Matawai)	10-12 november 2000
Overlijden Eugene Zaalman	17 november 2000
Dede oso en begrafenis Eugene Zaalman	22 en 23 november 2000
Aitidei Eugene Zaalman	30 november 2000

CURRICULUM VITAE

Yvon van der Pijl is op 10 oktober 1970 geboren te Aarlanderveen (gemeente Alphen aan den Rijn). In 1989 behaalde ze haar atheneumdiploma aan het Christelijk Lyceum te Alphen aan den Rijn. Van 1989 tot 1997 studeerde ze Rurale ontwikkelingsstudies aan Wageningen Universiteit, waar ze afstudeerde in de richtingen ontwikkelingssociologie en theoretische sociologie. Tijdens deze opleiding bezocht ze verschillende malen Zuid- en Midden-Amerika. Voor veldwerk verbleef ze negen maanden in Mexico. Na het afstuderen volgde ze een postdoctorale studie ethiek (1997-1998), die mogelijk gemaakt werd door een beurs uit het Wetenschappelijk Onderwijsfonds van de Radboudstichting. In 1998 startte ze haar promotieproject als assistent in opleiding bij de disciplinegroep Culturele Antropologie aan de Universiteit Utrecht. Voor het veldonderzoek naar Afrikaans-Surinaamse percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw verbleef ze in 1999 en 2000 in Paramaribo, Suriname. Gedurende het promotietraject zijn er verschillende artikelen en recensies van haar verschenen op het gebied van de Surinamistiek en de antropologie van de dood. Tijdens en na haar aio-aanstelling was ze binnen Culturele Antropologie werkzaam als docent. Thans is ze nog steeds als universitair docent verbonden aan de disciplinegroep Culturele Antropologie van de Universiteit Utrecht. Daarnaast heeft ze zitting in de redactieraad van *Oso: tijdschrift voor Surinamistiek* en is ze actief binnen het academische veld van de doodsstudies en Afrikaans-Caraïbische identiteit, cultuur en religie.

