

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 coupplegers 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 langzaamaan ‘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 begrafenissen. 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); Köbber (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 beschrijvende 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 Coppenname- 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: 386ff.). Integendeel, de overheidsfinanciën dreigden totaal te ontsporen. De pogingen om de ontevredenheid in de samenleving af te kopen met verhogingen van ambtenarensalarissen 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 volksopstand. 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 strijdhouzend 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 volksopstand 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, volksverlakkerij 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 begrafenislasten 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 Baumans 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) verwijst, 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 bagagemetafoor. 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) doodsatitudes 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 sneeuwbal methode 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, situatie-analyses 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 *kulturu* (cultuur, *worldvieu*) 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 epilooft 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.