

LOW: VAN SCHEIDING NAAR INCORPORATIE

A kaba...?

‘*A kaba, a kaba, a kaba*’ (‘het is voorbij’) zingen de dragers wanneer ze de lijkst definitief sluiten. Deze handeling is aanleiding tot een van de meest emotionele momenten in het rituele proces dat we tot nu toe gevolgd hebben. Het verdriet om het verlies van een dierbare wordt met veel misbaar, met lijf en leden uitgeschreeuwd. *Bari puru*. “De bijna geruisloze overgang van hartverwarmend zingen tot hartverscheurend schreeuwen” (Havertong in Harry *et al.* 1999: 3), is op dit soort momenten soms behoorlijk voorspelbaar. Andere keren worden we er juist vrij plotseling mee geconfronteerd. De wijzen waarop en wanneer men dit soort gevoelens uit, bleken vaak heel persoonlijk en onverwacht maar tegelijkertijd ook (op gezette tijden) sterk sociaal en cultureel bepaald te zijn. Bepaalde psychologen beschouwen de smart die mensen voelen wanneer ze gescheiden worden van iemand die overleden is, wel als een universele emotie of uiting van verlies (*e.g.* Freud 1968 [1917]; Bowlby 1981). Hóe dit uitgedrukt wordt, is echter bijzonder cultureel gebonden, zelfs sociaal geconstrueerd.

In de Engelstalige literatuur maakt men een conceptueel onderscheid tussen *grief* en *mourning* om de gevoelens omtrent verlies door een sterfgeval te benoemen. Het eerste begrip heeft dan betrekking op de persoonlijke emoties die nabestaanden gewaarworden en (eventueel) tonen wanneer ze iemand verloren hebben. De tweede term verwijst naar de sociaal-culturele voorschriften hieromtrent.¹ Emile Durkheim (1995 [1912]) is voor de antropologie toonaangevend geweest in het benadrukken van vooral deze laatste dimensie en in het bijzonder de sociale functie van doods- en rouwrituelen. Individueel verdriet (*grief*) wordt volgens zijn denkwijze uitgedrukt door cultureel voorgeschreven regels en rituelen, die als doel hebben de sociale cohesie en solidariteit binnen een gemeenschap van nabestaanden te her-

¹ Het Nederlands kent zo’n onderscheid niet. In beide gevallen wordt over rouw gesproken. Naast het Engels heeft bijvoorbeeld het Spaans aparte woorden om naar verschillende vormen van rouw te verwijzen. *Duelo* heeft dan dezelfde betekenis als *grief* en *luto* valt samen met het Engelse *mourning* (Lefterink 2002: 267ff.). In het Sranan zouden we wellicht een onderscheid kunnen maken tussen *sari* (*grief*) en *row* of *low* (*mourning*).

stellen of bevorderen. Deze vorm van rouw, *mourning*, is geen spontane emotie, maar eerder een collectieve verplichting, wat ook Radcliffe-Brown (1964 [1922]) in zijn etnografie *The Andaman Islanders* wil aantonen. Huilen, laat de antropoloog weten, is geen impulsieve persoonlijke uiting van verdriet over het verlies van een bepaalde persoon, maar een voorgescreven ritueel en een collectieve uitvoering hiervan teneinde ‘correcte emoties’ op te wekken (zie ook Huntington & Metcalf 1979: 23-29; Counts & Counts 1991: 289; Leferink 2002: 267ff.; Robben 2004b: 7-9). Er rust daarbij vaak een enorme sociale druk op nabestaanden om hun gevoelens omtrent verlies op een cultureel betekenisvolle en ‘gepaste’ manier te uiten, zoals bijvoorbeeld door de uitvoering van speciale klaagliederen (e.g. Danforth 1982). En soms vormen bepaalde ‘ongewone’ praktijken, zoals koppensnellen, een ‘gebruikelijke’ reactie op het verlies van een dierbare en de gevoelens van woede en pijn die daarmee gepaard gaan (Rosaldo 1993).²

Al deze uitingsvormen zijn als het ware sociaal-cultureel gemotiveerd, gecodeerd of geconstrueerd, wat we wellicht ook van *bari puru*, *kisi senwe* en ‘trekking’ bij bepaalde Creoolse vrouwen (en mannen) kunnen zeggen. Sociaal wetenschappers als Nancy Scheper-Hughes (1993) en Tony Walter (1999) zouden dit laatste in ieder geval beamen. Zij gaan zelfs een stap verder door te beweren dat niet alleen geritualiseerde min of meer voorgescreven rouwvormen (*mourning*), maar ook de allerpersoonlijkste (fysieke) uitingen van leed (*grief*) of de vermeende afwezigheid hiervan sociaal-culturele constructies zijn; tranen zijn ‘culturele tranen’ (Van der Geest 1990). Hiermee nemen de antropologe en socioloog in kwestie een behoorlijk controversieel standpunt in, dat vooral op verzet stuit binnen een meer psychologisch discours omtrent rouw en verliesverwerking (zie Robben 2004b: 9, 14 eindnoot 10). Binnen het antropologisch vakgebied hebben dit soort constructionistische interpretaties net als de meer functionalistische Durkheimiaanse opvattingen hun waarde evenwel bewezen. Ze benadrukken een zekere sociaal-culturele bepaaldheid c.q. veranderlijkheid en wijzen daarmee universele constanten of algemene modelmatige, gefaseerde reacties op verlies af.³ Dit laatste wil overigens niet zeggen dat antropologen en de hunnen geen patronen en stadia (h)erkennen in

² De ongelukkige dood van zijn vrouw in het veld bracht de auteur in kwestie, Renato Rosaldo, overigens pas tot dit inzicht. Zijn eigen persoonlijke reacties op haar overlijden in de vorm van enorme boosheid en razernij leidden in zekere zin tot een herinterpretatie van eerdere analyses. Koppensnelling was niet zomaar een (onbegrijpelijke) vorm van ritueel rouwbeklag, maar een uiting van woede, smart en het ervaren groot verlies.

³ Zeker binnen psychologische theorievorming is het gebruikelijk om te spreken van vaststaande, min of meer algemene fasen of stadia in het persoonlijke rouwproces. De gedachte dat het rouwproces opgedeeld kan worden in bepaalde stadia gaat terug op invloedrijke auteurs als Kübler-Ross (1969), Parkes (1972) en Bowlby (1981), die veelvuldig de term ‘fase’ hanteren. Zij onderscheiden in een rouwproces een aantal stadia die iemand zou (moeten) doorlopen, alvorens hij of zij het rouwproces op een goede wijze zou kunnen afsluiten. De term fase wordt daarbij (in de canon, bij het grote publiek) nogal strikt opgevat. ‘Adequate verliesverwerking’ staat gelijk aan het in een vaste volgorde doorlopen van een aantal voorgescreven stadia of fasen (zoals shock, ontkenning, woede/depressie, aanvaarding). De strikte fasengedachte alsmede de vermeende universaliteit van de opeenvolging van reacties zijn gaandeweg nogal onder vuur komen liggen. De laatste jaren heeft het zogenoemde ‘rouwtakenmodel’ van de Amerikaanse deskundige William Worden grote bekendheid gekregen. Dit ‘model’ doet niet zozeer uitspraken over het proces, maar benadrukt de mogelijke uitkomsten, waarbij de *agency* van de rouwende een wat grotere rol krijgt: nabestaanden zijn niet meer aan fasen onderhevig, maar ‘staan voor bepaalde taken’.

fenomenen als (persoonlijke) verliesverwerking en ‘het’ rouwproces. Integendeel, rouw wordt bij voorkeur geduid met behulp van het ook door mij gehanteerde model van *rites de passage*. Meer specifiek vormt de rouwperiode dan de liminale fase, waarin de normale rol en identiteit van de nabestaanden tijdelijk opgeschort zijn. Dit houdt enerzijds verband met de fysieke, symbolische en spirituele positie van de overledene. Anderzijds kan een rouwende niet ‘normaal’ deelnemen aan het dagelijks leven of het samenleven, omdat het emotionele, psychische of sociale verlies van een dierbare nog niet geheel of verwerkt is (zie *e.g.* ook Van den Bout 1996: 8ff.).

De (ziel of geest van de) overledene dient daartoe de overgang te maken naar een andere wereld (een hiernamaals) of domein (die van de berustende herinnering bijvoorbeeld), opdat de nabestaanden weer terug kunnen keren naar de orde van alledag en zich kunnen verzoenen met het verlies. Nabestaanden worden in deze periode echter geplaagd door ambivalente gevoelens, waarnaar ik in eerdere hoofdstukken al verwezen heb: ze willen of moeten de banden met de overledene verbreken, maar verlangen tegelijkertijd naar een continuering van de relatie met hun dierbare overledene (in een andere vorm). De eerste taak wordt ingezet en bespoedigd door de uitvoering van een serie (succesvolle) separatierituelen, zoals die in de voorgaande hoofdstukken zijn beschreven. Hierna kunnen de transitie naar en opnemings in een ‘nieuw bestaan’ plaatsvinden. Aan de tweede wens wordt invulling gegeven door uiteenlopende onsterfelijkheidconstructies (zie *e.g.* Becker 1973; Lifton & Olson 1974; Bauman 1992; Seale 1998) en verschillende manieren van gedenken (hoofdstuk 13 *In memoriam*).

In dit hoofdstuk zullen we kijken hoe de overledene en zijn of haar nabestaanden zich verder van elkaar losmaken en daarmee uiteindelijk hun gedeelde liminale positie verlaten, waarop er uiteindelijk tóch manieren worden gevonden om samen voort te bestaan. Nadat samen met de *dinari* is zorg gedragen voor een goed afscheid van de overledene in het lijkenhuis, is door de begrafenis, met behulp van de *dragiman*, de separatie verder volbracht. In fysiek opzicht zijn de overledene en zijn of haar nabestaanden definitief van elkaar gescheiden; de dode is in zekere zin bij de voorouders gevoegd op *beripe*. Symbolisch of religieus-spiritueel gezien, kan nu een volgende fase aanvangen, namelijk de reis van de (ziel of geest van) de overledene naar het hiernamaals, dodenrijk en/of de herinnering, waarmee de nabestaanden een overgang maken in hun rouwproces (*cf.* Banna & Moy 1991: 51ff.). Al in het sterfhuis zijn maatregelen genomen om te voorkomen dat de (*yorka* van de) overledene zou blijven hangen, tijdens de *prati* is wederom getracht de gestorvene te scheiden van wat hem of haar dierbaar is, de dragers hebben tenslotte met hun bijdrage gepoogd te verhoeden dat de (*yorka* van de) overledene de weg terugvindt naar huis en degenen die hem of haar lief zijn (*cf.* Van Gennep 1960 [1909]: 146-166; Bendann 1930: 50, 57-71; Blauner 1976: 40).

Met verschillende separatierituelen is, met andere woorden, alles in het werk gesteld om het afscheid ‘goed’ te laten verlopen, de overledene te ontbinden en voor te bereiden op zijn of haar ‘reis’. In sommige (uitzonderlijke) gevallen, is dit nog niet voldoende en voeren fami-

lieden nog enkele andere (aanvullende) rituelen uit om de overledene te kunnen laten vertrekken (*wasi gron*) en zichzelf (letterlijk) te wassen (*prati matra/wasi prati*) van zijn of haar symbolisch/spirituele aanwezigheid. Hier zullen we zo als eerste naar kijken. Zo'n acht dagen ná begraven kan dan, is de wijdverspreide opvatting, de (ziel of geest van de) overledene daadwerkelijk het aardse bestaan verlaten. Hiermee besluiten de nabestaanden middels een tweede *dede oso* (de *aitidei*) hun periode van rouw of in ieder geval de 'zware rouw'. Zes weken ná begraven kan dan nog een derde bijeenkomst volgen (*siksiviki*). De (ziel of geest van de) overledene is dan, wordt wel beweerd, opgenomen in het hiernamaals of dodenrijk, waarmee andere nabestaanden de rouw definitief afleggen. Voor weer een andere 'categorie' rouwenden (in het bijzonder *Busnenge*) volgt daarop, maanden later, nog een laatste (feestelijke) bijeenkomst, waarmee een laatste afscheid plaatsvindt en de opheffing van de rouw daadwerkelijk kan geschieden (*puru blaka*).

In de hiervolgende paragrafen zullen we al deze ceremonies en daarbij behorende praktijken bijwonen, waarnemen en een plaats geven in het rituele proces van losmaken, transformeren en incorporeren, waarbij het rouwen en herdenken bijzondere aandacht verdienen. De fases en bijeenkomsten vormen echter vooral onderdeel van de collectieve verplichting en sociaal-culturele (*kulturu*) voorschriften omtrent rouw en verliesverwerking (*mourning*). En deze vallen, is mijn bevinding, niet perse samen met het eventuele persoonlijke verdriet naar aanleiding van een sterfgeval (*grief*) en de individuele verlangens ten aanzien van de verwerking van het verlies. Sterker nog, net als in eerdere fases van het rituele proces kan in dit stadium van rouw een behoorlijke discrepantie bestaan tussen persoonlijke beleving, behoeftes en expressie enerzijds en gemeenschappelijke voorschriften en uitingen anderzijds – zeker wanneer door allerlei de- en retraditionaliseringstendensen de voorgeschreven regels niet meer duidelijk zijn of als vermeende *collectieve* constructies onderdeel zijn geworden van juist bijzonder reflexieve *individuele* projecten en wensen (cf. Bauman 1992; Seale 1998). Bovendien hebben bepaalde rituelen een behoorlijke *kulturu*-connotatie, waar lang niet al mijn informanten zich in konden vinden. Ik zou daarom (vooral in de afsluitende uitleiding: *In memoriam*) willen wijzen op percepties en praktijken rondom verliesverwerking en gedenken, waarin de levende-doden niet louter in de hoedanigheid van *yorka* en *kabra* aanwezig zijn, maar op andere manieren losgelaten, herinnerd en onsterfelijk gemaakt worden. De taak blijft evenwel dat nabestaanden de weg voor de overledene, in letterlijke of overdrachtelijke zin, vrijmaken, opdat deze daadwerkelijk kan vertrekken. Dat laatste maakt uiteindelijk ook de rouwende vrij, lieten verschillende van mijn informanten weten. “*Yu no musu tapu pasi gi trawan*” (“Je moet het pad niet afsluiten voor de ander”) was daarbij regelmatig de boodschap of waarschuwing, want “dan ga je zelf ook niet verder kunnen gaan”. “*Gi pasi... Dan a tori kaba*” (“Laat gaan/laat toe... dan is het in orde”) waren de wijze, berustende woorden van *frow* Sleur, waarmee zij haar thanatografie beëindigde en wij onze weg zullen voortzetten.

Wasi gron/pai pasi

“M’n moeder had een witte *pangi* om en het hoofd gebonden zonder spelden... *tapu baka* en *tai ede*...⁴”, herinnerde Cornelly zich het overlijden van haar jongere zus, Irma, en de periode die volgde op haar begrafenis. We gaan enkele jaren terug in de tijd. Irma is, op 38-jarige leeftijd, overleden ten gevolge van ernstige bloedingen na een aanrijding. Cornelly’s stem stukt als ze aan het ongeluk zelf refereert. Irma stak te voet de Verlengde Gemeenlandsweg over en werd geschept door een auto. Enkele uren later overleed ze in het ziekenhuis. Ze had geen schijn van kans, was Cornelly’s relaas. Er valt een stilte, Cornelly’s gedachten lijken af te dwalen, maar al snel veert ze op. “Ken je dat lied?”, vraagt ze me, waarop ze het bekende *dede oso*-lied ‘*Musudei*’ begint te zingen. Het is een standaard rouwlied waarmee de *brokodei*, voorafgaand aan de dag van begraven, wordt afgesloten. “*Musudei, Musudei!*”, zingt Cornelly luid, waarna ze even stilhoudt en bozig zegt “*Musudei, ala sari wai gwe... m’n mars!*” (“Morgenstond, al het verdriet wordt weggeblazen... m’n reet!”). Cornelly vertelt dat het plotselinge overlijden van haar zus haar opstandig maakt. We hadden het eerder gehad over de ‘zin en onzin’ van *dede oso*-vieringen en *dinarinwoko*, waarover ze meningsverschillen had gehad met andere familieleden. Nu dringt zich in ons gesprek een andere herinnering op: gesteggel over rouwkleiding. Haar moeder was “*krinkrin anitri*” (“volledig in het wit/broedergemeente”), zoals Cornelly hierboven al aangaf. Haar andere zussen, vervolgde ze:

Die anderen hadden ook allemaal wit aan, maar ik had niet zoveel zin in wit... dus ik had zwart-wit aan, dus een zwarte grond met witte, zo een paar witte dingetjes erop. Zegt m’n moeder na die begrafenis: ik moet niet rouwen met dat ding. Ik zeg waarom dan? Ik trek zwart-wit aan, ik wil dat. Jaaaaaaaaaaaa, zegt ze, *yu tapu pasi gi a trawan, dan a n’e syi pe a e go* [je sluit het pad af voor de ander, dan ziet ze niet waar ze gaat]. Dus wanneer je zwart aantrekt, dan *yu e dungru a trawan ai...* ze [overleden zus] ziet niet waar ze naartoe gaat, zegt m’n moeder, dus je hebt dat die geest nog dwaalt en wanneer jij als familie nog zwart gaat aandoen, dan hou je eigenlijk tegen dat die persoon gaat rusten.

“De rouw is” legde Cornelly me verder uit, ‘dat je eigenlijk acht dagen lang... na die *beri*... acht dagen lang wit moet aantrekken, want in die acht dagen zoekt die geest z’n weg”. Baat het niet, dan schaadt het niet, heeft Cornelly gedacht, en volgde haar zussen de daaropvolgende dagen in het wit. Deze kleurencode was echter niet voldoende om Irma’s geest, “d’r *yorka*” zoals Cornelly het zei, haar weg te laten vinden. “De grond moest gewassen worden” meldde Cornelly op neutrale toon – opstandig of boos was ze inmiddels niet meer – en ze vertelde hoe ze samen met haar vader naar de plek van het ongeval was getogen:

Ja, met m’n vader ben ik gegaan. Hij goot wat water en *dran* en toen heeft hij een steen gegooid op die plek en toen heeft ie gezegd: Irma, *opo* [Irma, sta op]! *A no dya yu e tan! Opo, kon gone!* Dus die geest met Irma [vertaalde Cornelly], sta op, hier blijf je niet, kom mee!

⁴ Met *tapu baka* bedoelde Cornelly de witte omslagdoek die haar moeder droeg. *Tai ede* is een algemene benaming voor een om het hoofd gebonden doek (*tai* = binden, *ede* = hoofd; Van Putten & Zantinge 1993: 108).

“Hij commandeerde d'r geest, die daar was, om mee te komen”, lichtte Cornelly de handeling nog verder toe. “Want als je die steen gooit, dan komt die geest mee”. Samen met haar vader had Cornelly een *wasi gron* uitgevoerd, een hele simpele weliswaar, maar dat is wat ze gedaan hadden.

Wasi gron-rituelen kunnen, net als in het geval van de overleden Irma, worden uitgevoerd na een tragisch overlijden oftewel een slechte dood, en dienen verschillende doch aan elkaar gerelateerde doelen. Het ritueel wordt ten uitvoer gebracht op de plek waar het ongeval heeft plaatsgevonden en heeft allereerst als doel de *yorka* van de overledene weg te drijven of mee te nemen van de plaats van het noodlottig ongeval. Vaak streeft men ernaar de *yorka* naar de begraafplaats te sturen, waar deze eigenlijk behoort te zijn in dit stadium van het rituele proces. Met het verdrijven van de *yorka* op de plek van het ongeval, wordt vervolgens voorkomen dat hier andere ongelukken zullen plaatsvinden. Wanneer de *yorka* van de overledene blijft dwalen in de omgeving, is namelijk de overtuiging, kan deze uit wraak meer onheil aanrichten en volgende ongelukken veroorzaken. De ronddolende *yorka* zou bovendien andere kwaadwillende geesten kunnen aantrekken, waardoor de verontreinigde plaats tot gemeenplaats van onheil kan uitgroeien (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 71-72). Een *wasi gron* beoogt de plek derhalve te ontlasten van deze *hebi* (last, vloek). “De plek waar een mens doodbloedde wordt geneutraliseerd en rein gemaakt om te voorkomen dat de geest van de omgekomen persoon uit wraak anderen naar het dodenrijk zal meesleuren”, schrijft Elvira Rijdsdijk (1992) over *wasi gron*.⁵ Tenslotte tracht men door het wassen van de grond, wat *wasi gron* letterlijk betekent, te bevorderen dat de ongelukkige *yorka* vertrekt naar het dodenrijk en bepaalde familieleden of een partner zal (of blijft) lastigvallen. Een *wasi gron* is, met andere woorden, een speciaal separatieritueel dat wordt uitgevoerd in geval van een tragische dood. De achterliggende gedachte is dat de *yorka* van de overledene op de plek des onheils blijft hangen en de specifieke plaats besmet, waardoor groter ongeluk is te verwachten of de overledene en directe nabestaanden niet goed genoeg kunnen scheiden. Cornelly's vader had weinig nodig om Irma's *yorka* te gebieden weg te gaan. Een klein plengoffer, een steen en wat vermanende woorden volstonden. Regelmatig wordt echter de hulp van een *duman* (m/v), een ander persoon, familielid of kennis die ‘dingen weet’ (*sabi sani*, zie Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 71-73) ingeroepen om de *wasi gron* uit te voeren.⁶

No tan dyaso!

Veelal vindt het ritueel ná de begrafenis plaats, wanneer blijkt dat de *prati* en *beri* niet voldoende hebben bijgedragen aan de scheiding tussen de overledene en nabestaanden. Door ‘de

⁵ Uit het artikel ‘Creoolse cultuur: het scheiden van een overledene, wasi gron’ in *De Ware Tijd* van 16 december 1992.

⁶ Om te voorkomen dat men het slachtoffer wordt van een veel te dure of zelfs malafide charlatan, zoekt de familie liefst een deskundige in eigen familie- of kennissenkring of laat op zijn minst een goede, betrouwbare *duman* aanbevelen door bekenden.

grond te wassen' zal alsnog geprobeerd worden de tragisch overledene naar *beripe* te leiden, waar zijn of haar *yorka* (voorlopig) thuis hoort. De *duman* of een andere terzakekundige zorgt ervoor dat de benodigde spullen voor de *wasi gron* verzameld zijn, zoals een fles *alen watra* (regenwater), een fles *dran* (rum), een kalebas, een steen, en een zakdoek (*blueblack*) of *pangi*.⁷ Daarmee wordt met enkele familieleden de plek des onheils bezocht. Wanneer mogelijk wordt getracht deze plek zo precies mogelijk te benaderen, bijvoorbeeld door het traceren van rem- of bloedsporen. De aanwezige nabestaanden verzamelen zich in een kring rond de plaats van het ongeluk, waarop een der (oudste) familieleden het meegebrachte regenwater op de grond sprenkelt of plengt. Ondertussen spreekt de *duman* of iemand anders de (*yorka* van de) overledene op gebiedende, strenge wijze toe: “*Yu musu gwe na beripe, no tan dyaso moro!*” (“Je moet naar de begraafplaats gaan, blijf hier niet langer!”), “*No kon baka dyaso, no trobi* [naam familielid of partner] *moro!*” (“Kom hier niet terug, val [naam] niet langer lastig!”). Soms wordt de overledene aangesproken met zijn of haar Afrikaans-Surinaamse (winti) dagnaam (zie hiervoor Herskovits & Herskovits 1936; Wekker 1994: 86). Hierna wordt de meegebrachte of een nabij gevonden steen op de met regenwater besprenkelde plek gelegd en met *dran* begoten. Het resterende beetje regenwater wordt met de rum in een kalebas gemengd. Hiermee besprenkelt elke aanwezige vervolgens de grond. Als laatste plengt de *duman* of een andere leider van het ritueel zelf nog wat en plaatst dan de met *dran* bevochtigde (blauwe) doek over de steen. Onder het herhaaldelijk uitspreken van de woorden “blijf binnen” of “*tan na inise!*” wordt de doek vervolgens om de steen heen gebonden. De *wasi gron* wordt soms nog afgesloten met een kleine *tak'mofo* of een laatste groet aan de overledene, waarna de nabestaanden de plaats van het ongeluk verlaten. De ombonden steen wordt door een familielid meegenomen. Er wordt beweerd dat deze steen of de zakdoek nu beschermende (*tapu*) of magische krachten bezitten. Nabestaanden (een weduwe of weduwnaar bijvoorbeeld) kunnen ‘ermee dromen’ en bijvoorbeeld ingelicht worden over eventuele *wisi*-dreigingen.

Pai pasi & affectief individualisme

Met de *wasi gron* wordt de (*yorka* van de) overledene dus weggehaald en de plek des onheils ritueel gereinigd. Tegelijkertijd trachten de uitvoerders van het ritueel te voorkomen dat de (geest van de) overledene überhaupt blijft dwalen en zich blijft binden aan zijn of haar rouwende familieleden. Naast de hierboven beschreven manier zijn er nog andere rituele handelingen en offers om ronddolende geesten te verjagen en de weg vrij te maken voor bijvoorbeeld *yorka* van overledenen die op een bepaalde plek onverwacht en tragisch aan hun einde zijn gekomen. In het begin van mijn veldverblijf verbaasde ik me regelmatig over personen die onder luid gescheld en met veel kabaal middenop straat ‘zomaar’ stenen neerlegden of smeten. Al snel werd me duidelijk met welk doel dit gebeurde. Kwade of dwalende geesten,

⁷ De hiervolgende beschrijving baseer ik op interviewmateriaal en de bevindingen van Brana-Shute & Brana-Shute (1979: 71-73). Zelf heb ik geen *wasi gron* bijgewoond, wel een *pai pasi* die verderop nog ter sprake zal komen.

zoals Irma's *yorka*, kunnen met een steen en wat bezweringen of luid gevloek weggeslagen worden. In andere gevallen brengen nabestaanden een offer om een plek te reinigen of vrij te maken van slechte krachten. *Pai pasi*, 'de weg betalen', zegt men wel, of men zet een *paiman* (letterlijk schuld, *winti*-offer) om de weg schoon te maken.⁸ "Dus dan zetten we ergens op een hoek, ergens waar iets met iemand gebeurd is een *baskita* [mand] om die *pai* [schuld] te betalen", praatte een trouwe informant me bij over dit gebruik.



Afbeelding 24: Een *baskita* maken (Yvon van der Pijl)

Al snel ontwikkelde ik een geoefend oog en zag ik op steeds meer straathoeken, langs wegen of aan waterkanten mandjes staan of een kleine verzameling voedsel en dranken. "Aangere-den door een auto of gevallen, weet je? Hartaanval gehad of vallende ziekte", somde boven-genoemde informant dan op bij het bespreken van mogelijke beweegredenen van nabestaanden en doodsoorzaak van hun overledene. Met Culvin ging ik mee om een *paiman* te zetten op de plek waar zijn vader jaren geleden het leven had gelaten (wederom een auto-ongeluk). Terwijl hij thuis een serie spullen in een mand plaatste, legde hij me uit dat het niets met "die *yorka*" te maken had. Die was allang weg. Maar toch wilde hij daar zo nu en dan wat zetten, want de plek van het ongeluk (vlakbij Culvins huis) bleef onguur voelen. Het liefst zette hij een *leba paiman*, "want die [een *lebanwinti*] maakt de weg voor je schoon".⁹ "Ik zie het als een

⁸ De schrijver Edgar Cairo geeft in zijn roman *Kollektieve schuld* een mooie beschrijving van zo'n *pai pasi*, wat hij onder meer omschrijft als "het afkopen van het recht van passage" (Cairo 1976: 95ff).

⁹ Culvin plaatste het volgende in de *baskita*: een *tranga fowru eksi* (een kippenei van een bepaalde dag), *dri banan'wiri* (drie bananenbladeren), *padi* (ongepelde rijst), *malassi akansa* (ingedikte melasse), *pemba, sarpus* (blauwe,

eerbetoon en een *memoriam* aan m'n *p'pa'*, verklaarde Culvin. Opvallend was dat hij een foto van zijn vader in de *baskita* plaatste, wat niet erg gebruikelijk is en wellicht een aardig voorbeeld vormt van hedendaags, gesyncretiseerd gedenken.

Foto's van overledenen hebben sowieso een opmerkelijke plaats in het proces van breken en binden, waarin veel nabestaanden verkeren na het afscheid in de *kamra* en op *beripe*. Zo verzamelen sommige begrafenisgangers de speciale zangbundels, die ter ere van de dienst en ter nagedachtenis van de overledene gemaakt zijn. Ik werd, eveneens als verwoed verzamelaar, echter wel eens verwittigd. De foto van de overledene kon ik maar beter uit het voorkaftje scheuren of knippen, want met de foto van de overledene bracht je ook zijn of haar *yorka* mee naar huis. Deze ogenschijnlijk kleine of onschuldige waarschuwing is verknoopt met een veel groter verhaal, dat verschillende percepties of verlangens bijeenbrengt en kan laten botsen. Met de privatisering of individualisering van de dood, die zich zo'n twee eeuwen geleden reeds inzette, zien we namelijk ook de wijze van gedenken en gehechtheid veranderen (Ariès 1994 [1974]; 1987 [1977]; Tarlow 1999). Grafchriften, gedenktekens, boekwerkjes en tegenwoordig *websites* ter nagedachtenis van de overledene krijgen een steeds persoonlijker signatuur, waarbij de (steeds realistischere) portretten van overledenen een prominentere plaats krijgen (denk aan fotografie, *cyberspace*). Moderne of laatmoderne veranderingen in omgangsvormen en persoonlijke (liefdes)relaties doen hier nog een schepje bovenop. Het sterven van 'mijn ander' wordt onlosmakelijk verbonden met het hartstochtelijke gedenken van/door het 'intieme ik'. Met Harré (1986), Scheper-Hughes (1993) en Walter (1999) weten we dat gevoelens, net als relaties en identiteiten, sociaal geconstrueerd worden door dagelijkse praktijken en historische ontwikkelingen. Door veranderingen op het gebied van intimiteit en persoonlijke verhoudingen, zoals bijvoorbeeld het informeler en emotioneler worden van liefdesrelaties, zien we derhalve ook de relatie met overledenen en manieren van gedenken veranderen, dat wil zeggen 'affectief individualiseren' (cf. Stone 1977; Campbell 1987; Giddens 1992; Munnichs 1998; Tarlow 1999: 173-175). Dit laatste kan zich echter onhandig verhouden tot bepaalde *kultuur*-opvattingen en (voorgescreven, min of meer normatieve) gebruiken. Het toch al ambivalente moeten breken en willen binden, krijgen in ieder geval een extra dimensie, die me door bovenstaande fotowaarschuwing en de droomverhalen van bijvoorbeeld de jonge Sharon duidelijk werd.

"Ik was intens verdrietig toen m'n *m'ma* overleed... *sari, saaaaaari, sari* [verdrietig, verdriiiiiiiiietig, verdrietig]..." omschreef Sharon haar gevoelens na het overlijden van haar moeder. Ze

rode en witte katoenen stof), rode *switi sopi* (zoete drank) en orgeade (amandelsiroop), *wan annu bakba* (een hand bananen) en *prasara sibi* (palmladeren waarvan een soort bezem gemaakt wordt). Zorgvuldig werden deze zaken in de mand geplaatst, waarbij de bladeren en stukken stof in reepjes gescheurd werden (eveneens een *prati*, zie ook de paragraaf over *prati matra*). De melasse werd voorzichtig over het geheel uitgeschonken en tot slot werd er nog wat *padi* in de mand gestrooid, wat snoepgoed en *wan kopro sensi* gezet. "Als laatste ga je die *pasi* betalen met het geld, *wan kopro sensi* [een koperen cent, gekocht voor een paar honderd Surinaamse guldens (nog geen euro) onder de markt]", verklaarde Culvin.

vertelde dat ze *m'ma* niet kon en wilde vergeten en alles deed om haar overleden moeder bij zich te dragen, letterlijk bij zich te dragen. Sharon deed dit onder meer door overal foto's bij zich te steken: in haar portemonnee, in haar bh, onder haar kussen. Niet lang na de begrafenis kreeg de ongelukkige Sharon last van een terugkerende droom, waarin haar moeder verscheen. Hoewel Sharon aanvankelijk blij was met dit bezoek, begonnen de dromen al snel hinderlijk te worden. De moeder vroeg in haar dromen de foto's weg te halen en geen bloemen meer te zetten op het graf, want ze kon zo niet rusten. "*Mek' mi go rostu*", zou de moeder herhaaldelijk hebben gesmeekt, maar Sharon wilde niet loslaten. Totdat ze op een dag, het was inmiddels enkele weken na de begrafenis, het graf van haar moeder wilde bezoeken, om bloemen te zetten, en verdwaalde op *beripe*. Het was een angstige ervaring. Sharon kon de uitgang niet meer vinden en heeft ruim een uur roepend rondgedoold. Uiteindelijk hebben een paar delvers haar weggeleid. Thuisgekomen heeft ze de foto's weggehaald. Met wat familieleden werd daarop besloten moeders *yorka* nog een laatste keer te eren en plezieren met een *tafra* tijdens de aanstaande *siksimitiki*-rouwbijeenkomst. "Zo hebben we die *pasi* moeten maken", besloot Sharon haar verhaal. Haar moeder komt niet meer langs in haar dromen, wat haar nachtrust ten goede komt. Maar het dromen stopte niet voordat "ze me gewassen [hadden]", waarmee Sharon wees op een ander scheidingsritueel, dat na het overlijden, het afscheid en de begrafenis van een familielid kan plaatsvinden: de *prati watra* of *wasi prati*.

Prati watra/wasi prati

De *prati watra* wordt als belangrijk scheidingsritueel beschouwd, maar nabestaanden en bijvoorbeeld *kulturisma* verschillen van mening over de noodzaak van dit rituele kruidenbad.¹⁰ Sharon was waarschijnlijk niet gewassen als ze geen problemen met haar overleden moeder in haar dromen had ondervonden. Als er vóór en dóór de begrafenis goed afscheid is genomen van de overledene vinden velen het bad namelijk overbodig (*cf.* Bot 1998: 110). Alleen wanneer de scheiding tussen de gestorvene en zijn of haar nabestaanden (in het bijzonder familieleden of partner) niet naar tevredenheid heeft plaatsgevonden, een *wasi gron* niet heeft geholpen, wanneer men de aanwezigheid van de (*yorka* van de) overledene op een hinderlijke manier blijft ervaren (bijvoorbeeld in dromen), moeite heeft met de (langzame) hervatting van het alledaagse leven of naast spirituele problemen sociale, psychologische en emotionele labiliteit ondervindt, dan kan een scheiding door rituele wassing uitkomst bieden (zie *e.g.* Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 75-77). Dat is nogal een rits problemen of beweegredenen, het-

¹⁰ *Prati watra* wordt meestal vertaald met 'ritueel kruidenbad' of 'rituele wassing' (zie *e.g.* Bot 1998: 110; Stephen 2002b: 28-29). *Prati*, zo weten we, betekent scheiden. *Watra* heeft de betekenis van water, maar wordt in *kulturisma* termen ook gebruikt voor (rituele, kruiden) wassing of bad. Voor dit ritueel gewassen en gescheiden worden, gebruikt men ook wel de term *wasi prati* (zie *e.g.* ook Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 75-77; Banna & Moy 1991: 63). *Wasi* staat dan voor wassen of baden. De *wasi prati* kan ook nog een iets andere betekenis hebben dan louter het scheiden van de overledene van zijn of haar nabestaanden. Deze tweede betekenis zal ik verderop nog uiteenzetten. Een enkele maal vertaalde men in het veld de *prati watra* ook wel (letterlijk) als scheidingswater, afscheidswater of afscheidsbad.

geen impliceert dat het ‘nemen van het bad’ geen uitzondering vormt. Daarnaast hebben veel (potentiële) nabestaanden en ‘wintiaanhangere’ de opvatting dat een *prati watra* sowieso dient plaats te vinden na de begrafenis van een overleden familielid. Traditie, voorzorg, loyaliteit en cohesie vormen dan de sleutelwoorden in de motivering.

De wassing kan tal van doeleinden hebben. Allereerst beoogt de *prati watra* de relatie tussen de overledene en zijn of haar nabestaanden te verbreken – klassiek Van Gennepiaans zouden we kunnen zeggen. De overledene is nu immers geen mens meer, maar een geest en zijn of haar lichaam zal tot stof vergaan, werd me eens uitgelegd, dus er moet op zijn minst een andere band ontstaan (cf. Stephen 2002b: 28). Met het *prati watra*-ritueel wordt de overledene hierop gewezen en andersom de nabestaanden ook, zoals Sharon of de rouwende hoofdpersoon (Thon) uit de casus van Brana-Shute & Brana-Shute (1979: 76): “Thon had to return himself wholeheartedly to the world of the living”. Duman Elly Purperhart benadrukte in een interview deze functie. Het bad kan volgens haar onder meer dienen om kersverse weduwnaars of weduwes van hun overleden partner te scheiden. In haar uitleg gaf ze aan wat zij, als ritueel deskundige, zoal doet en zegt bij een *prati watra*:

Als die [overleden] man blijft komen dan geef je een bad en ga je scheiden, zoals het hoort met een wit lintje en dan praten... dan praat je, zeg je: luister... bij de dood houdt het leven op, houdt het op tussen jou, is het opgehouden tussen jou en ik... Ik weet dat het hard is, maar het moest een dag gebeuren, het kon ook mij zijn, die heen was gegaan. Berust je d'r mee en weet dat we, dat je een goeie... je ziel een goede plaats moet vinden bij de Heer... Rust zacht nu. Ik ben nou niet echt je vrouw meer... als er een boodschap is, kan ik het door middel van de droom krijgen, maar kom niet dicht meer bij me. Ik scheid nou echt met jou. En dan pleeg je die handeling [volgt zodirect].

Ten tweede nemen nabestaanden het bad om eventuele ‘magische problemen’ te voorkomen. Het is bijvoorbeeld mogelijk dat de overledene een ‘magische ziekte’ had en hieraan overleden is (*wisi*, *fyofyo*, *kunu*, *kir'winti*). In hoofdstuk 1 sprak ik al over deze doodsoorzaken. Door een *wasi prati* kunnen nabestaanden vermijden zelf het slachtoffer te worden en ‘de vloek van de magische ziekte’ proberen te doorbreken. Problemen in de *kulturu*-sfeer kunnen zich ook voordoen wanneer een van de nabestaanden ruzie had met de overledene, bepaalde afspraken niet zijn nagekomen of er sprake is van een (langlopende) familievete (*fyofyo*). De overledene kan in zo'n geval voor *trobi* (blijven) zorgen of wraak nemen, wat met een *prati watra* kan worden voorkomen (zie ook Stephen 2002b: 28). Volgens sommige personen is het bad, ten derde, vooral bedoeld om de ‘eigen geest’, ‘ikke’ of *kra* te sterken en gunstig te stemmen (vergelijkbaar met een *kra watra* of *switi watra*). Degenen die gewassen worden zullen zich op deze wijze tegen mogelijke toekomstig ongeluk en ziekte beschermen (cf. Bot 1998: 110). Als laatste kan nog de emotionele, psychologische of sociale functie van het *prati watra*-ritueel worden genoemd. Het gezamenlijk nemen van het kruidenbad enige tijd na het begraven van een dierbare overledene versterkt de familieband en onderstreept het gemeenschappelijk verlies of verdriet dat men deelt (cf. Stephen 2002b: 28). Duman Ro Faria, die regelmatig *prati watra* begeleidt en uitvoert, benadrukte in een interview vooral deze laatste twee elementen:

Je vindt jezelf weer... En wat is de *united* erin? Is die bij elkaar brengen, is verbandhouding, *reunite together*. Dat zeg ik je, je brengt de familie weer bij elkaar, tot eenheid.

Wel beschouwd, wijst Faria hier op de functie van 'het rouwritueel' in Durkheimiaanse zin, terwijl ook de meer Freudiaanse, persoonlijke existentie niet uit het oog verloren wordt: "je vindt jezelf weer".

Net als bij andere *kulturu*-gerelateerde gebruiken, staan nabestaanden en anderen wat ambivalent tegenover de *prati watra* en het nut ervan. Zo gaf een onderwijzeres, Lina M., eens aan dat haar Creoolse kinderen op school, uit bepaalde buurten als Frimangron weliswaar, regelmatig kwamen met het verhaal dat ze "*prati watra* hadden gewassen":

Juf, we hebben laatst *prati watra* gewassen, want u weet wel, oma was dood... Hier in deze buurt [Frimangron] zeggen ze van: juf, ik kom niet op school hoor, want ik moet *prati watra* gaan wassen...

"Alhoewel niet iedere...", vervolgde de onderwijzeres weifelend haar relaas, "niet iedereen die dat doet... zegt dat... we schamen ons eigenlijk een beetje voor de traditie". Op mijn vraag hoe ze daar zelf in stond, reageerde ze aanvankelijk heel strijdbaar en beslist:

Ik schaam me helemaal niet voor m'n traditie! Die traditie moet worden voortgezet en als het er is om *prati watra* te wassen, dan doe ik dat, hè, dat is die traditie. Maaaaaanaaaa, ik zeg het je toch bij, ik laat, ik laat niemand aan m'n lichaam komen zomaar.

Hierop volgde een klaagzang over haar familie, die blijkbaar toch meer heil ziet in de rituele wassingen, dan de onderwijzeres zelf. "Een zus van m'n moeder", ging Lina verder:

Die wil om de haverklap gewassen... wil ze ook de hele familie, zusters, broers, kinderen en wie dan ook, die *héle bere* moet gewassen worden. Maar ik?! Ik laat me niet zomaar baden door iemand! Iemand komt niet zomaar aan m'n lijf! Dus ik heb het ook tegen m'n tante gezegd. Ik zeg als het zo goed is, dan had je niet van 1 januari tot 31 december bezig geweest, jaar in jaar uit. Al twintig jaar ben je bezig! Als het goed was, dan was je niet steeds bezig. Dus ik vertik het! Die mensen, die *bonu* maken geld! Dus ik wil het niet.

Lina rekende me voor hoeveel geld het haar familie inmiddels al niet had gekost en besloot het onderwerp door aan te geven dat ze zich liever zelf op haar eigen erf baadde dan dat een of andere louche *duman* aan haar lijf zat en haar hele familie nog belazerde ook. Net als bij een *wasi gron* roept men voor een *prati watra* wel de hulp in van een *duman*, maar ook hier is men weer uiterst voorzichtig in de keuze. Om te voorkomen dat een onbekende *duman* voor veel geld slecht werk levert en het ritueel daarom maar herhaald moet blijven worden, zoals in Lina's familie het geval was (volgens Lina althans), gaat men ook nu weer het liefst op zoek naar een deskundige in het eigen familie- of kennissennetwerk.

Op het erf

Een gewone *prati watra* vindt normaliter op het eigen erf thuis (sterfhuis) plaats. “Dat doe je thuis, waar die [overleden] persoon gewoond heeft. *Baka oso* [achter het huis]. Dan kan iemand je zelf zeggen wat je moet zetten en wat je moet doen”, vertelde *duman* Elly Purperhart me, waarmee ze impliceerde dat de aanwezigheid van een rituele specialist niet noodzakelijk is bij het nemen van het bad. Als maar duidelijk is wat moet gebeuren en waarmee moet worden gewassen, dan kunnen familieleden het zelf doen. Lina prefereert dat overduidelijk en wel vaker zag ik dat familieleden de benodigdheden, zoals bepaalde (door *duman* aangeleverde of aangeraden) *w'wiri*, mee naar huis namen om zich daar zelf te wassen. Voor de familieband en de louterende werking als gemeenschappelijk ritueel, is het echter wenselijk dat familieleden zich samen wassen. Voor sommige families is het zó belangrijk dat ook eventuele familieleden uit het buitenland, die voor een begrafenis zijn overgekomen, moeten blijven tot en met de *prati watra* (of nog langer): “om het hier helemaal af te maken”.¹¹ Meestal vindt het rituele kruidenbad plaats vóór de *aitidei* (zie ook Bot 2002: 110; Stephen 2002b: 28), of anders in ieder geval vóór de laatste rouwbijeenkomst, de *siksiviki*, nogmaals Elly Purperhart:

[*Prati watra*] is wanneer die persoon acht dagen of zeven dagen is begraven [...] Dat gebeurt na zeven, acht dagen óf zes weken [...] Waarom in elk geval voor zes weken? Omdat dan... men zegt dat die persoon nog op aarde rondloopt, dat zeggen ze. Net als Jezus, Jezus was na zes weken opgevaren, dus neemt men ook aan dat je na zes weken, tijdens zes weken opvaart... Dus dat is de reden wanneer, dat men zegt dat je voor zes weken moet baden.

Het *prati watra*-ritueel begint met het samenstellen van het ‘kruidenbad’ door een (bevriende) *duman*, een deskundige kennis of ervaren familielid. Net als bij andere *wasi* staan de ingrediënten en *w'wiri* (kruiden, planten) die gebruikt moeten worden min of meer vast, hoewel de samenstelling per regio en naar inzicht van de specialist in kwestie wat kan verschillen (cf. Stephen 2002b: 28-29). Het kruidige scheidingswater wordt in een grote kalebas of een speciale *prapi* (aarden kom) gemaakt. Sommige mensen zijn van mening dat de gebruikte *w'wiri* eerst door een *duman* of *dresiman* ‘bezworen’ moeten worden, omdat ze anders hun ‘magische werking’ zouden missen (cf. Bot 1998: 110).¹² Als het bad gereed is, verzamelen alle familieleden

¹¹ Sowieso prefereren gemigreerde Afrikaans-Surinamers vaak Suriname als ‘land van de voorouders’ voor bepaalde rituele wassingen en *wintiprei*. Specifieke plaatsen spelen daarin een belangrijke rol: *pranasi* (plantage of dorp, daar waar de voorouders en *bere* vandaan komen), *dyari* (het erf, bijvoorbeeld van het stervhuis), *boiti* (het buitenverblijf van een *duman*, platteland) of *busi* (idem, ‘daar waar de *winti* zijn). Een groot verschil met bijvoorbeeld Nederland is dat daar de meeste rituele activiteiten binnenshuis (of eventueel in een tuin of op een balkon) moeten plaatsvinden. In Suriname vinden de meeste ceremonies en praktijken buiten plaats.

¹² Er kan een onderscheid gemaakt worden in verschillende soorten ‘rituele specialisten’. *Duman* of *bonuman* is dan de algemene benaming. Deze personen beheersen meestal alle specialismen. Sommige ‘genezers’ zijn vooral gespecialiseerd in een bepaald aspect. Zo is er de *dresiman* die vooral kennis heeft van speciale geneeskrachtige, ‘magische’ kruiden en medicijnen (*dresi*), vandaar de vertaling ‘medicijnman’ of ‘kruidendokter’. De *obiaman* geneest en beschermt. Hij of zij kan mensen bijzonder krachtige amuletten (*tapu*) en bezweringsmiddelen (*obia*) bezorgen. Er wordt wel gezegd dat hij of zij aan ‘witte magie’ doet. *Obiaman* werken met en door (in trance) hele machtige, sterke *winti*, bijvoorbeeld bepaalde *Kromanti winti*. Deze *duman* worden enorme gaven toegeschreven, maar daarvoor moeten zij wel strenge taboes in acht nemen (zie ook hoofdstuk 3) Daarnaast is er de *lukuman* (de ‘ziener’ of ‘waarzegger’). Deze persoon stelt vooral diagnoses en kan ‘zien’ waar, hoe en waarom bepaalde problemen in de *kulturu*-sfeer (met *winti*, *yorka* of *kabru*) zich voordoen. Hij of zij kan na de diagnose verder begeleiden, maar geneest meestal niet met behulp van ‘magische kruiden’ of iets dergelijks. Tot slot is er nog de *sabiman*,

en eventuele andere directe nabestaanden van de overledene zich om de *prati*. Ze hebben zich alleen gehuld in een *pangi* of omslagdoek, of soms alleen maar de geslachtsdelen (en eventueel het hoofd) bedekt (met een wit katoenen stof). De samensteller van het kruidenbad giet vervolgens met een kalebas het scheidingswater over de hoofden en lichamen van de aanwezigen, terwijl lappen stof langs het lichaam van de nabestaanden worden gescheurd en tot de overledene gesproken wordt (*taki mofo*), bijvoorbeeld: “*Te yu dede, yu dede, go na beripe*” (“Als je dood bent, ben je dood, ga naar de begraafplaats”), “*Go rostu nounow*” (“Ga rusten nu, onmiddellijk”). Net als bij de *prati* in het lijkenhuis (door de *dinari*) maakt men gebruik van bepaalde ‘spreuken’, die de scheiding tussen de overledene en de nabestaanden moeten benadrukken (cf. Stephen 2002b: 29). De lappen stof, in de kleuren wit en zwart of van wit, blauw en rood katoen (de *sarpus*), worden vanaf het hoofd langs het lichaam naar beneden tot de voeten verscheurd. Tijdens dit baden en scheuren noemen de begeleider van het ritueel of de familieleden de naam (of dagnaam) van de overledene om kenbaar te maken dat *tide* (vandaag) een scheiding moet plaatsvinden. Men zegt ook wel dat door de *wasi prati* goed en kwaad van elkaar gescheiden en het kwade ‘weggewassen’ worden (cf. Bot 1998: 110; Stephen 2002b: 29).

Laten we eens kijken hoe *duman* Faria te werk gaat. Hij begint met een zwarte doek, scheurt deze langs het lichaam en zegt:

Ala sani den na dungru musu kon na krin, efu yu ben abi mi na ati, efu yu ben du geheimzinnig, efu yu ben fruku mi, mi no ben sabi ma mi ben lafu nanga yu, dan ala sani ben de na dungru, ala mofo taki di mi no ben man si, wi e prati tide, taki tide wi e puru a mofo dati door darkness, zwart... te scheuren...

[Alle zaken die donker zijn, moeten rein worden, als je me pijn hebt gedaan, boos hebt gemaakt, geheimzinnig hebt gedaan, me hebt vervloekt, ik wist het niet, maar ik heb gelachen met je, dan alle zaken werden donker, al het gepraat dat ik niet gezien kon hebben, we scheiden vandaag, vandaag nemen we alles weg door donkerheid, zwart... te scheuren...]

Dan wordt de doek gescheurd – “prip, prip, prip” – en “komt het op rood”. “Rood” vervolgt Faria:

[B]egon bij energie, bloed, liefde, kracht, leven... Kande mi ben du yu wan sani, kande ben fruku taki oto ben musu naki, ma tide, baya, no mi ben gi libi, yu libi baka nanga prisiri, yu musu abi voeding baka... dat verstoord was...

[Misschien heb ik je wat gedaan, misschien vervloekte ik je, dat je moest aangereden worden door een auto, maar vandaag, ach, ik gaf geen leven, je leefde met plezier, je moet die voeding terug hebben... dat verstoord was...]

een persoon met veel kennis over winti en *kulturu*. Deze persoon diagnosticeert en geneest niet, maar wordt vanwege zijn deskundigheid wel vaak geraadpleegd en hij of zij kan bepaalde ceremonies ook leiden. Sommigen zijn actief als muzikant, zoals P’pa Monti, die met zijn groep Monti Kryoro *wintiprei* muzikaal begeleidt. De genoemde *duman* kunnen mannen of vrouwen zijn (*man* = mens). Het is duidelijk geworden dat ik de term *duman* prefereer boven het eveneens veelgebruikte *bonuman*. De laatste kent namelijk veel negatieve associaties met *wisi* (‘zwarte magie’), hekserij en allerlei malafide praktijken, terwijl *duman* (ook wel vertaald als ‘doener’ en *wintiman*) een wat neutralere connotatie heeft.

Op symbolische wijze, vertelt Faria me, wordt er energie gegeven, en wordt de rode doek gescheurd. Bij elke scheuring worden de nabestaanden met het scheidingswater uit de *prapi* overgoten. Faria vervolgt het ritueel met een witte doek:

Reinheid, *purity*, wit... Die is *pure*... Un abi wan sani ete ini na ati? No. no mi no abi neks moro nanga yu, efu yu no abi noti moro nanga mi, dan meki yu srefi lobi, dat un kon moro fara...

[Reinheid, *purity*, wit... Die is *pure*... Hebben we nog iets op het hart? Nee, nee ik heb niks meer met jou, als jij niets meer met mij hebt, dan laat van jezelf houden, daarmee komen we verder...]

De witte doek wordt gescheurd en wederom worden de aanwezigen overgoten met het kruidenwater. Voor Faria kan het ritueel nu beëindigd zijn. Soms scheurt hij nog een andere lap stof, bijvoorbeeld een *mamy*-lap om de familieleden te verbinden: “omdat wij verschillen, maar toch weer *uniten* [verenigen]...”.¹³ De gewassen nabestaanden drogen zich niet af, maar laten zich door de buitenlucht opdrogen.

De *prati watra* die *duman* Ro Faria hier heeft uitgevoerd lijkt erg op de rituele *wasi prati* zoals ik die op de *boiti* van *duman* Theo Shields heb meegemaakt (en verscheidene andere *duman* en *sabiman* over geïnterviewd heb). Bij die rituele wassingen stond het ‘sterken van de *kra*’, het scheiden van goed en kwaad en het scheiden van *winti* wat centraler. Ik kom hier zodirect nog op terug. De thuiswassingen, althans zoals ik ze waargenomen heb en zoals nabestaanden me beschreven hebben, hebben alle ongeveer het patroon en doel zoals hierboven beschreven. Er kunnen na verloop van tijd nog extra *wasi* plaatsvinden. Soms is de scheiding namelijk nog steeds niet perfect en blijven mensen last houden van de (*yorka* van de) overledene. Andere keren doet men nog iets uit eerbetoon voor de overledene of ter versterking van de eigen *kra* (een *kra wasi*, *kra tafra* of *sreka*). Wanneer bepaalde nabestaanden, zoals de partner van de overledene, of de (*yorka* van de) overledene erg veel moeite hebben met de scheiding, wordt de *prati watra* wat ‘zwaarder’ aangezet. Brana-Shute & Brana-Shute (1979: 76-77) geven hiervan een beschrijving.

De basis voor deze *wasi prati* is hetzelfde: er wordt een *w'wiri watra* (kruidenwater) gemaakt en de persoon in kwestie wordt (met enig ceremonieel) het erf opgeleid. In de beschrijving van de Brana-Shute's is het 's avonds laat en dus donker. De *prati watra* die ik heb waargenomen, vonden overdag plaats. Onder een grote boom op het erf, het liefst een *kankantri* als deze er is, wordt door de *duman* een kniediep gat gegraven. De nabestaande, die vrijelijk van een fles rum heeft kunnen drinken, heeft slechts zijn schaamdelen en hoofd bedekt met een witte doek.¹⁴ Hij wordt in het gat gezet en met het kruidenwater gewassen. Om het gat zijn vier

¹³ Een *mamy*-lap is een soort lapjesdeken, een quilt, die vaak is gemaakt van rode, witte, blauw *sarpusu*-stof en *Yampaneisi* oftewel Javaanse batikstof.

¹⁴ Brana-Shute & Brana-Shute (1979: 76) schrijven overigens dat de nabestaande in kwestie zich een week lang vóór de *wasi prati* zich van zout, tabak en alcohol heeft moeten onthouden. Ik ben van deze eis wel op de hoog-

brandende, zwarte kaarsen geplaatst (waar ook *duman* Faria graag gebruik van maakt). De *duman* die de *wasi* leidt neemt enkele monden vol rum en spuugt deze uit over het lichaam van de nabestaande. Bij elke uitblazing van een slok rum wordt de overledene opgedragen te vertrekken. Vervolgens snijdt de *duman* de nek en maag van een levende haan open en laat het warme bloed en de ingewanden over het hoofd van de ‘patiënt’ in de kuil stromen. Daarop ontsteekt de *duman* het kruit uit vier kogelhuizen van een geweer. In de hieropvolgende licht- en geluidexplosie trekt de *duman* de nabestaande uit de kuil en leidt hem – met de waarschuwing niet om te kijken – voordat de rook is opgetrokken naar het huis. Dit betekent het einde van de *wasi prati*, waarmee de scheiding tussen de overledene en, in dit geval, haar partner moet zijn voltrokken, opdat deze laatste terug kan keren naar de alledaagse routine en de overledene in kwestie voorgoed naar *dedekondre* vertrekt.

In het bos

Een *wasi prati* zoals deze, heb ik zelf nooit in de stad op een erf meegemaakt. In interviews vertelde men er wel over, maar in de meeste gevallen houdt een *prati watra* niet meer in dan het gezamenlijk wassen met kruidenwater, het scheuren van lappen stof en daarmee het scheiden van de overledene van zijn of haar nabestaanden, hetgeen extra kracht wordt bijgezet door een gebiedende *taki mofo* of streng uitgesproken spreuken. Stephen (2002: 29) beschrijft nog een aanvullend scheidingsritueel, waarbij ná de *wasi* een kalebas met een ‘houwer’ (kapmes, machete) doormidden wordt gehakt. Hierna dient de familie op te stappen, eveneens met de instructie niet achterom te kijken. Dit soort extra (symbolische) scheidingen, zijn mij ook bekend. Een *wasi prati* echter waarbij een kip of haan wordt gebruikt, kruit tot ontploffing wordt gebracht en wat al dies meer zij, vindt volgens mijn bevindingen vaker plaats ‘op *boiti*’, ‘in het bos’. Het betreft dan een soort scheidingsritueel-plus of zoals *duman* Elly Purperhart het zei: “*wasi prati ini busi*, dat is met *winti*?” (“een scheidingsbad in het bos, dat is met *winti*”).

Een *wasi prati* op het buitenverblijf van een *duman*, ‘in het bos’, is een wat uitgebreider ritueel (en vindt vaak op een later moment plaats). Naast het scheiden van goed en kwaad en eventuele andere aspecten, die hierboven beschreven zijn, wordt er op zoek gegaan naar de *winti* van de overledene. *Duman* Elly Purperhart legde het als volgt uit:

Misschien heb je een *Aisa* of *Apuku* in die *bere* [familie], maar die zijn niet zomaar. Ze waren van je grootmoeder. Je grootmoeder heette Elvie, ze waren van Elvie. Dus Elvie is overleden en Elvie loopt nog met ze. Dus dan moet je Elvie gaan scheiden van ze. En tijdens het scheiden, als die Elvie wil dan komt ze je vertellen wat ze allemaal had voor die *Aisa* [...] dus *yu trowe a watra* [je wast, gooit/plenget het water] en dan zing je: *Sabana weri weti e kon...*

te, maar alleen als mensen speciaal ‘op buiten gaan’ (naar een *boiti*-praktijk van een *duman*) voor speciale behandelingen.

Deze *wasi prati* dient, lieten ook andere *duman* me weten, om de familie te reinigen én om bepaalde kennis of krachten (*konfo*), eventuele familiegeheimen en de *winti* van de overledene(n) over te nemen. Dat wordt ook *prati* (scheiden) genoemd. De *winti* van de overledene worden dan van hem of haar gescheiden of vrijgemaakt, zodat ze weer voor de *bere* (familie) kunnen werken, zonder beïnvloed te worden door de *yorka* van de overledene in kwestie (zie ook Banna & Moy 1991: 60, 63). Tijdens de rituele wassing op *boiti* worden speciale *yorka*-liederen gezongen om de *yorka* op te roepen en uit te nodigen plezier te maken, zoals het door Purperhart genoemde ‘*Sabana weri weti?*’:

Sabana weri weti e kon,
dede du mi. (2x)

[De weide draagt wit en komt,
de dood deed mij dat aan. (2x)]

De versregels vormen een beeldspraak voor ‘de geesten die in het wit aankomen’. De doden worden immers in het wit gekleed voor de begrafenis, en *yorka* worden vaak waargenomen als een witte, nevelachtige schaduw (Wooding 1979: 285-286 in De Bruin 1999: 145).¹⁵ Het kan gebeuren dat de *yorka* van een overledene verschijnt (en bezit neemt van een aanwezig familielid) en dan vertelt: “Ik, toen ik in leven was, had ik een *Apuku* en ik werkte zo en zo...”. Op deze manier geeft de overledene aan wat er gedaan moet worden voor die *Apuku*, legde *duman* Purperhart met uit. Vaak zoekt men niet alleen de *yorka* van een recent overledene en zijn of haar *winti*, maar worden ook de geesten van overleden voorouders, de *kabra*, aangeroepen. Ook hier zijn speciale liederen voor, bijvoorbeeld:

Kari mi afo gi mi, pe mi afo de (2x)
Mi afo na wan biyari suma, sabi sani te.

[Roep mijn oudje voor me, waar is zij (2x)
Mijn oudje is een oude bejaarde, zij weet veel.]

Of:

Kari mi afo kon gi mi (2x)
Fu kon leri mi maniri.

[Roep mijn oudje om voor me komen (2x)
Opdat zij mij fatsoen leert.]

¹⁵ *Sabana* heeft overigens ook de betekenis van begraafplaats. De Bruin (1999: 145) oppert dat deze betekenis ontstaan is in de Creoolse dorpsamenlevingen van het Paragebied. Het gebied bestaat grotendeels uit savannegronden (*sabana*). De begraafplaatsen die op deze gronden lagen, werden volgens De Bruin mogelijkwijs *sabana* genoemd. De term wordt nu, ook in de stad, regelmatig gebruikt voor begraafplaats, zoals in de uitdrukking *te dede go na sabana, no bari tye poti!* (wanneer de dood/de dode naar savanne/begraafplaats gaat, roep niet wat zielig/och arme – je kende de dode niet/je weet niet wat de dood in petto heeft).

Met deze liederen worden de voorouders aangeropen hulp te bieden en kennis door te geven.¹⁶ Wanneer een *yorka* of *kabra* verschijnt, doet deze dit door iemand (meestal een familielid) in bezit te nemen. De *duman* zal dan proberen wat vragen te stellen. Op deze wijze kunnen bepaalde ‘magische’ wetenswaardigheden of familiegeheimen worden doorgegeven. Ook kan de bron van onheil, ziekte of dood binnen de familie zich door de verschijning van een *yorka* of *kabra* openbaren. De voorouders kunnen eveneens hun onvrede uiten (over de wijze waarop ze door de familie behandeld worden) en commentaar leveren op het gedrag van familieleden, die bijvoorbeeld in onmin met elkaar leven (cf. De Bruin 1999: 146). Dit soort *prati* hebben echter tijd nodig (zie ook Banna & Moy 1991: 60), zeker wanneer de familie veel problemen kent en bijvoorbeeld met *kulturu*-gerelateerde sterfgevallen wordt geconfronteerd. Een uitgebreide *wasi prati* vindt daarom vaak pas plaats, als deze al plaatsvindt, helemaal aan het eind van de rouwperiode tezamen met bijvoorbeeld een *yorkaprei*. Tot die tijd is men bezig met het vertrek van de (*yorka* van de) overledene en het afbouwen van de rouwperiode. Hierbij proberen rouwenden elkaar en de (geest van de) overledene zoveel mogelijk te behagen. Dit gebeurt, in de nu volgende fase van het rituele proces, met de viering van de *aitidei*.

Aitidei

Over de *aitidei*, letterlijk achtste dag, is in de voorgaande hoofdstukken al veel gezegd en geschreven. Formeel, dat wil zeggen volgens de voorgeschreven *kulturu*-regels (*mourning*), vindt deze rouwbijeenkomst acht dagen na de begrafenis plaats. De bijeenkomst heeft hetzelfde open karakter als de eerder beschreven *dede oso* of *brokodei* aan de vooravond van begraven en stuit derhalve ook op dezelfde bezwaren: niet elke familie heeft trek in een erf vol met etende, drinkende, luidruchtige en soms ongewenste gasten, de verfoeide *dede oso alata*. Sommige nabestaanden uit mijn onderzoek gaven aan na de begrafenis van hun dierbare overledene in alle rust en de beslotenheid van louter een kleine familiekring te willen rouwen. Ze wilden ruimte hebben voor hun eigen verdriet (*grief*) en vonden dat het verder wel klaar was. Toen ik bijvoorbeeld de katholieke *frow* Sleur vroeg of ze na de begrafenis van haar overleden man nog een *aitidei* of *siksiviki* had gedaan, antwoordde ze:

Mi no du neks... mi beigi, mi go kerki, neks... [Ik heb niks gedaan... ik bad, ging naar de kerk, niks...] Pater heeft na een tijdje nog een rouwdienst gehad... een mis voor meneer Sleur en toen ben ik gegaan... verder geen connectie meer, klaar.

¹⁶ Er zijn varianten op deze liederen en ze kennen meer versregels. *Sabiman* Louis Blaaspijp heeft veel van dit soort liederen opgetekend (zie e.g. Blaaspijp 1983). De Bruin (1999) geeft een uitgebreide beschrijving en interpretatie van deze en andere liederen in relatie tot het werk van *duman*. Zelf heb ik de liederen in interviews en op *boiti* zelf kunnen horen.

Ro Faria heeft, nadat zijn vrouw begraven was, acht dagen later wel zijn kinderen bij elkaar geroepen. Maar niet zozeer om een groots ‘rouwfeest’ te houden, maar om als gezin samen te zijn:

Ik heb geen *aitidei* gehouden, omdat ik voor mezelf eigenlijk niet al die mensen wil. Mensen moeten niet komen en dan willen ze overal bestellen en m'n kinderen die hebben veel meegemaakt, hebben het juist even vergeten en dan kom je weer met *yu m'ma ben de so, yu m'ma ben de wan bun from...* [je moeder was zo, je moeder was zo'n goede vrouw] dan blijft het maar hangen, daar is het voor mij voorbij... Die *aitidei* vieren we gewoon, we maken kaarsen aan [...] voor ons is het binnenshuis [...] Geen *aitidei*, we hebben gewoon een kaars aangestoken, een glas water, maar die mensen, ik vind het martelen, die mensen komen, ze drinken, ze praten nonsens en soms maken ze je kwaad, want zes uur 's morgens zitten ze nog...

Nabestaanden die wel kiezen voor een echte *aitidei*, houden zich lang niet meer zo strikt aan de acht dagen die tussen begraven en deze rouwbijeenkomst zouden moeten zitten, dat wil zeggen het aantal dagen dat de (geest van de) overledene nodig heeft om het aardse bestaan te verlaten. Juist omdat de begrafenis vaak lang op zich laat wachten, in tegenstelling tot vroegere tijden zonder koelkast en massa's familieleden in het buitenland, wordt de *aitidei* naar voren geschoven. “Vroeger was er een heel duidelijk scheiding tussen overlijden en begraven enerzijds en die *aitidei* anderzijds”, merkte een informant daarover eens op. “Nu is die tijd tussen dood en begraven lang, maar die *beri* en *aitidei* liggen vaak heel dicht bij elkaar”. Steeds meer nabestaanden nemen of hebben simpelweg de tijd niet meer om zich aan de formele rouwperiode en regels te houden. Zeker familieleden die speciaal voor een begrafenis uit het buitenland naar Suriname komen, hebben daar volgens Kensmil ook geen zin meer in, dus:

Dan doen ze meestal een naar voren opgeschoven *aitidei*... want de mensen die hier gekomen zijn, die willen daarna ook iets anders gaan doen in het land, die... als ze er toch zijn, willen ze niet alleen vier weken naar Suriname komen, kosten maken om alleen maar... in huis te zitten om rouw te verwerken. Dus die willen bijvoorbeeld na een week uit de zware rouw zijn. Begrafenis en snel daarop die *aitidei*... en ze gaan dan, ik wil niet zeggen dat ze feestjes geven thuis, maar die gaan dan uit, die gaan misschien naar de discotheek, naar feestjes, andere districten of ze gaan op plantage een *wasi* hebben ofzo...

De *seibidei*, een zevende dag-bijeenkomst, waarin de familie zich in een meer besloten samen-zijn vooral richtte op spirituele separatie en het zetten van een *kabratajra* (zie Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 73-74), is bovendien zo goed als gesneuveld. Dit ritueel valt nu min of meer samen met de *aitidei*, die in vroegere tijden vooral een open sociaal karakter had: “the most therapeutic communally” (Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 74-75). Besloten religieus-spirituele en open therapeutisch-sociale praktijken vallen tegenwoordig vaak samen in de *aitidei*-bijeenkomst – als deze gevierd wordt.

Een kerkelijk alternatief...

Het is moeilijk aan te geven hoe frequent en grootscheeps deze *dede oso* nog plaatsvinden. Als we afgaan op de informatie uit de familieberichten op de radiozenders, kunnen we stellen dat de *dede oso* aan de vooravond van begraven zich het vaakst voltrekt, daarna volgt de *aitidei*, het

minst vaak wordt de nog nader te bespreken *siksiviki* gehouden. Nabestaanden lijken het althans minder nodig te vinden deze tweede en derde rouwbijeenkomst publiek te maken (met een beetje rekenwerk en navragen komen geïnteresseerden er toch wel achter). Wellicht heeft de kerk hier ook aan bijgedragen, want deze had (en heeft) ook met het *aitidei*- en *siksiviki*-ritueel weinig op. In Van Raalte (1973: 172) kunnen we lezen hoezeer de broedergemeente zich (tevergeefs) tegen de *aitidei* verzet heeft:¹⁷

Na een vruchteloze strijd tegen de gewoonte van de creolen om acht dagen na iemands dood een samenkomst voor de geest van de overledene te houden besloot de zending deze om te zetten in een kerkelijke herdenkingsplechtigheid: ‘So werden heidnische Sitten in christliche umgewandelt’.

De al eerder opgevoerde ex-broedergemeente preses Zamuel is ook van mening dat dit soort *kulturu*-gebruiken omtrent rouwen en gedenken niet passen in een christelijke houding ten aanzien van dood, begraven en rouw:

Op het moment dat je... *aitidei* hebt en *siksiviki* houdt... en duidelijk ook de rouwperiode in acht neemt, dan ben je op een ander spoor dan iemand die zegt van nou de overledene, die hebben we begraven, zingen we nog in de kerk en verder zijn we klaar... Dat, dat zijn gewoon twee volkomen verschillende werelden waarin mensen leven. En beiden vind je in de ebg...

Aangezien afschaffen onmogelijk bleek, heeft *anitri* geprobeerd een alternatief voor de *aitidei*-bijeenkomst te bieden in de vorm van een herdenkingsdienst in de kerk. “De bedoeling was”, volgens Zamuel, “dat de *aitidei* zou worden vervangen door het zingen in de kerk”. Maar erg succesvol lijkt deze poging niet geweest, concludeert de voormalige preses:

Men heeft geprobeerd het te vervangen en wat je ziet is dat de mensen, nadat ze van de kerk komen, toch een *aitidei* gaan houden thuis of soms zelfs dat die *aitidei* op een andere dag valt dan het zingen in de kerk.

“Vanuit de kerk is er wel wat bezwaar tegen”, gaf Zamuel daarbij toe. Voor veel nabestaanden is het evenwel een vrij voor de hand liggende manier om de twee werelden te bedienen. Net als we bijvoorbeeld zagen bij de ‘baarkwestie’ (zie hoofdstuk 4), bleek het voor de kerk bijzonder moeilijk, soms zelfs schier onmogelijk, om bepaalde ‘heidense gewoonten’ uit te roeien of vervangen. Van Raalte (1973: 171) merkt treffend op wat het resultaat was van dit soort kersteningpogingen:

Dikwijls was de breuk met de oude religie slechts uiterlijk of partieel, zodat er een zekere coëxistentie ontstond tussen een christelijke en een heidense werkelijkheidsdefinitie, waarvan naar behoefte beurtelings of tegelijkertijd gebruik werd gemaakt.

En dat is precies wat in huidige Paramaribo nog steeds vaak gebeurt. De *aitidei*-bijeenkomsten, die ik heb bijgewoond of waarover me verteld is, werden bijna zonder uitzondering voorafgegaan door een rouwdienst in de kerk. “De zegenbede van boven en *prisiri* voor die *yorka’s*”, liet een notoire *dede oso*-ganger zich eens ontvallen over deze ‘kwestie’.

¹⁷ Het betreft hier een mededeling uit 1910 in *Missionsberichte aus der Brüdergemeine*.

Daarbij gaf hij aan dat *neks* zo louterend was als een goede *aitidei*, waaraan “*èkte Krioroman*” (“echte Creolen”) toch trouw zouden moeten zijn. Deze opmerking en de hieruit volgende verplichtingen of verbintenissen vormen precies “de sociaal-culturele macht van het heidentom”, waarover Van Raalte (1973: 171) in zijn studie sprak.

Sommige nabestaanden bekritiseerden de kerk overigens ook op een gebrek aan betrokkenheid. “De kerk doet nog maar een keer in de maand *singineti* [zangavond, rouwdienst] voor die *dedesma* [dode mensen]”, liet *frow* Stella teleurgesteld weten:

Vroeger had je elke zaterdagavond rouwdienst, nu nog maar een keer in een maand, verder is er geen aandacht voor de familie. Ik vind dat niet leuk, ik vind het leuk op een zaterdagavond.

Ook binnen de katholieke kerk, die eveneens een alternatief voor of vervanging van de *aitidei* kent, is een beetje de klad gekomen in de frequentie van de requiemmis of -dienst zoals de katholieke herdenkingsbijeenkomst wel genoemd wordt. “Bij de katholieken was het de gewoonte de requiemdienst altijd binnen acht dagen te houden”, vertelde Henk me. Met deze dienst was “dan eigenlijk die rouwperiode afgesloten”. Tegenwoordig wordt deze acht dagenperiode niet meer gehanteerd. Integendeel, “niet zo vaststaand hoor... ik gooi ze gewoon maar allemaal op ene hoop, dan één keer in de maand is het een kerkdienst”, liet een priester me hierover weten. Volgens deze geestelijke komen de nabestaanden wel (plichtsgetrouw) voor de rouwdienst naar de kerk, maar heeft het verder weinig om het lijf:

Je hebt een rouwdienst, één keer in de maand, dat ze daar wel twee of drie keer komen... Ja, en hele fanatiekingen tegen een jaar ofzo... Jaargetijde doen ze soms ook nog wel... doen ze soms ook, maar niet veel hoor [...] Het is hier... toch niet zo collectief in de kerk, ze zitten eerder daar thuis op het erf..

Dus verkeren we in de wonderlijke situatie dat de kerk, althans bepaalde individuen binnen het instituut of de geloofsgemeenschap, moeite heeft met de samenkomst voor de geest van de overledene tijdens een *aitidei*, maar tegelijkertijd geen aantrekkelijk alternatief kan of (inmiddels) wil bieden. Nabestaanden vertonen eenzelfde ambivalente houding. Enerzijds is er kritiek op ‘de kerk van één keer in de week’, in dit geval ‘één keer in de maand’. Anderzijds tonen nabestaanden ook weinig interesse in de aangeboden kerkelijke rouw- en herdenkingsdiensten. Er lijkt vooral sprake van een plichtmatige of coëxistente attitude, waarbij gelijktijdig of beurtelings gegrepen wordt naar kruis en kalebas (cf. Van Raalte 1973: 171-172). ‘De kerk’ staat uiteraard niet helemaal alleen in zijn (voormalige) kerstenings- en detraditionaliseringspogingen (zie *frow* Sleur en Ro Faria bijvoorbeeld), maar toch moet ik concluderen dat een *aitidei* voor heel wat nabestaanden (niet in de laatste plaats de *roots*-zoekers), om verschillende redenen, een completere rouw- c.q. herdenkingsbijeenkomst vormt.

*Na hemel wi miti agen! Dan wi sa de breiti, breiti, breiti!*¹⁸

¹⁸ In de hemel ontmoeten we elkaar weer! Dan zullen we vrolijk, vrolijk, vrolijk zijn! Uit de *dede oso-singi* ‘*Dya pina e trobi w?*’.

Net als andere Afrikaans-Surinaamse doods- en rouwceremonies kan de *aitidei* uiteenlopende doeleinden hebben. Het wat populaire ‘voor ieder wat wils’ is daarom aardig van toepassing op deze bijeenkomst. Het samenzijn richt zich spiritueel gezien op het zielenheil, het welbevinden en de scheiding van de (geest van de) overledene, terwijl het zich therapeutisch, emotioneel en sociaal gesproken concentreert op de ondersteuning, het welzijn en vermaak van de nabestaanden. We zien hier met andere woorden het doods- en rouwritueel duidelijk samenvallen (zie ook Hoogbergen 1998). Veelal worden de volgende drie functies van de *aitidei* nadrukkelijk genoemd (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 73-75; Banna & Moy 1991: 58-60; Bot 1998: 108-110; Stephen 2002b: 24-25): het zorgdragen voor de zielenrust van de overledene (deze zal nu vertrekken naar het hiernamaals/dodenrijk)¹⁹; het aangeven van het einde van de (eerste) rouwperiode; en het ondersteunen van de rouwende familieleden, en herstellen of verstevigen van de cohesie. Net als bij de *dede oso* voorafgaand aan de begrafenis of, vaker nog, nú pas wordt een *kabratafra* (offermaaltijd) gezet voor de (geest van de) overledene en eventueel meegekomen voorouders. Volgens wintioptvattingen is de *yorka* van de overledene op de avond van de *aitidei* aanwezig en moet deze de gelegenheid krijgen lekker te eten. Een en ander vereist zorgvuldige voorbereiding. Op de dag van de *aitidei* zijn familieleden wederom druk bezig in en om het sterfhuis, in het bijzonder de keuken. Niet alleen dient de rouwvisite weer voorzien te worden van spijzen en dranken, ook moeten traditionele maaltijden voor en lievelingsgerechten van de overledene worden klaargemaakt.

De *aitidei* kan extra beladen zijn, omdat (volgens bepaalde *kulturisma*) de geest van de overledene niet alleen aanwezig zal zijn, maar ook bezit kan nemen van een der naaste bloedverwanten. Deze zullen gedurende de avond nauwlettend in de gaten gehouden worden, want bij deze gelegenheid ‘in trance raken’ betekent veelal een ongewenste en angstaanjagende ervaring. Wanneer het gebeurt, vertoont het in bezit genomen familielid het gedrag van de overledene. Zij of hij praat met een nasale stem, imiteert bewegingen en geeft boodschappen van de overledene door aan de familie. Meestal betekent het dat de overledene niet tevreden is, bijvoorbeeld omdat het afscheid niet goed verlopen is, haar of zijn *yorka* kan dan ernstig vertoornd zijn. Voor nabestaanden is het daarom van groot belang om de *aitidei* goed voor te bereiden en volgens de *kulturu*-voorschriften te handelen, opdat de overledene in ieder geval de rust en eer krijgt die hij of zij verdient (zie ook Bot 1998: 110; Stephen 2002b: 25-26). Ook wanneer het geloof in de *yorka* niet zo sterk of afwezig is, nemen rouwende familieleden de ‘voorgeschreven regels’ omtrent deze rouwceremonie veelal in acht – al was het maar uit res-

¹⁹ Waarschijnlijk hangt hier ook de uitdrukking ‘*baka mi aitide?*’, te vertalen als ‘over mijn lijk’, mee samen. De voormalig broedergemeente preses Zamuel had overigens nog een opmerkelijke observatie wat de acht dagenperiode betreft. Pasgeboren kinderen worden de eerste acht dagen na geboorte nog binnenshuis gehouden. Na deze periode wordt het aan de wereld (gemeenschap) voorgesteld. “Dan pas heeft het eigenlijk een eigen geest, een eigen persoonlijkheid”, volgens Zamuel. Deze periode valt samen met de periode die de geest nodig heeft om weer te vertrekken, maakt hij de analogie rond. Het gebruik komt bij Creolen niet of nauwelijks meer voor, binnen Bosnegergemeenschappen in het binnenland nog wel [zie e.g. Polimé 2000; Price 1984: 35-36].

pect voor de overledene of vanwege een trotse hang naar traditie, bovendien weet je maar nooit wat er kan gebeuren...

Al met al is de *aitidei*, wellicht meer nog dan de eerder besproken *dede oso/brokodei*, een complexe bijeenkomst met een behoorlijke gevoelslading (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 73-75). Tegelijkertijd kan deze rouwceremonie ook bijzonder luchtig, verkwikkend en zelfs feestelijk zijn, zeker wanneer voorgaande separatierituelen met succes zijn uitgevoerd en het een goede dood betreft. Bovendien verlaten familieleden (officieel) de zware rouw, wat eveneens reden kan zijn voor ontspanning. Een goede traditionele *aitidei* staat daarom ook bekend om zijn mogelijk vrolijke sfeer, waarin ruimte is voor zang, dans, vertier en vooral het praten en vertellen van *tori*. Wederom kunnen deze *dede oso*, als de familie daar geen bezwaar tegen heeft, uitlopen op drukbezochte evenementen, die zo nu en dan voor aardige verrassingen kunnen zorgen. Zo kan de buitenvrouw van de overledene onverwacht haar opwachting maken of verschijnt een serie buitenechtelijke kinderen, waar velen (*birtisma*) eerder geen kennis van hadden. Ook dient zich regelmatig een paar vermakelijke gangmakers of goede vertellers zich aan. De *aitidei* is kortom wederom een bijeenkomst waarin hilariteit zich makkelijk afwisselt met plechtigheid: *pe dede de... lafu de...*

Plechtig kan in ieder geval het klaarzetten van de *kabratafra* genoemd worden. Deze wordt met enig ceremonieel vóór aanvang van de *aitidei* ergens achterop het erf opgesteld, waarop de aanwezige, in rouwkleding gestoken familieleden zich rond de tafel verzamelen. Na het gezamenlijk bidden van het Onzevader of *Wi Tata*, wordt de overledene een prettige maaltijd toegewenst en maakt de familie zich op voor de aanstaande rouwvisite. Soms wordt pas de pauze van de rouwbijeenkomst (heimelijk) aangegrepen, zoals we in hoofdstuk 9 zagen, om de *kabratafra* te zetten. Rondom deze offermaaltijd hangen namelijk niet alleen geesten, maar ook nogal wat misprijzen en taboes, waardoor het *kabratafra*-ritueel allerm minst een open karakter kan worden toegeschreven. Bij het sluiten van de *aitidei* en het opruimen van de offertafel zal ik hier nog op terugkomen. Nu dient eerst de rouwbijeenkomst geopend te worden.

Net als de eerder besproken *dede oso/brokodei* start de *aitidei* formeel om acht uur 's avonds. De bijeenkomst wordt geopend met een gebed, waarin de Almachtige steun of de zegen gevraagd wordt. Men bidt voor een goed verloop van de avond, opdat nabestaanden en de overledene tevreden zullen zijn. Vervolgens verloopt de *aitidei* op vergelijkbare wijze als de reeds beschreven *dede oso/brokodei*. De familie heeft de leiding zelf in handen of anders hebben *dimari* of speciaal uitgenodigde *singiman* zich toegelegd op deze taak. Het eerste gedeelte van de avond bestaat uit zang, gebed en (eventueel) bijbellezing. Aanvankelijk overheersen de kerkelijke Nederlandstalige liederen, die op gedragen toon (voor)gezongen worden, zoals:

Veilig in Jezus' armen, veilig in Jezus' hart.
Daar in Zijn teer erbarmen, daar rust mijn ziel van smart.

Al snel worden deze afgewisseld met *dede oso-singi* in het Sranantongo, die meestal nog wel een stichtelijk karakter hebben (cf. Bot 1998: 110), bijvoorbeeld:

Dya pina e trobi wi.
 Dya doro wi mus' prati.
 Na hemel wi miti agen!
 Dan wi sa de breiti, breiti, breiti!
 Dan wi sa de breiti.
 Noiti moro wi sa prati.

[Hier lijden we gebrek.
 Hier moeten we immers scheiden.
 In de hemel ontmoeten we elkaar weer!
 Dan zullen we vrolijk, vrolijk, vrolijk zijn!
 Dan zullen we vrolijk zijn.
 Nooit meer zullen we scheiden.]

Soms kunnen aanwezigen niet wachten tot de 'echte feestliederen' of *dyugudyugu singi*, zoals een popelende oude dame ze eens noemde, kunnen worden aangeheven. Meestal wacht de rouwende familie daarmee tot na de eerste pauze, die om tien uur plaatsheeft. De rouwvisite wordt tijdens deze onderbreking getraakteerd op de bekende versnaperingen en (alcoholische) dranken. Na deze eerste pauze gaat het zingen door tot middernacht.²⁰

Ook bij deze *dede oso*-viering verschillen de meningen over de sluitingstijd van de gehele ceremonie. De één beweert dat een *aitidei* rond middernacht beëindigd kan worden. De ander vindt dat gewacht moet worden tot vijf, zes uur in de morgen, oftewel *musudei* (het ochtendgloren). Dit meningsverschil hangt vooral samen met een verschil in opvatting over de tijd die de *kabratafra* moet blijven staan (en geesten van overledenen aanwezig kunnen zijn). We zullen hier straks nog wat beter naar kijken. Voor nabestaanden die geen tafel zetten spelen dit soort argumenten geen rol. Zij kijken meer naar de eigen wensen, agenda en portemonnee. *Aitidei* variëren derhalve van kleine, redelijk besloten (gebeds)bijeenkomsten, die uiterlijk twaalf uur sluiten, tot groots opgezette 'rouwfeesten' ofwel *brokodei* tot *bam* – zoals de traditie of de overledene verlangt. Rond middernacht wordt, hoe dan ook, een (eerste) sluitingsceremonie gehouden. Het is, net als bij de *dede oso* aan de vooravond van begraven, een emotioneel moment. Dit middernachtritueel heeft hetzelfde karakter als de reeds beschreven eerste *dede oso*-sluiting om twaalf uur 's nachts: de familie verzamelt zich rond de witgedekte tafel, het licht wordt uitgedaan en in het donker zingt men gezamenlijk een afscheidslied. Nu volgt een wat langere onderbreking, waarin rouwvisite gerust kan opstappen en de blijvers veelal kunnen genieten van een uitgebreid maal.

Soms verkleeden familieleden zich tijdens de nachtelijke pauze. Ze beëindigen hiermee hun (formele) rouwperiode of, vaker, ze gaan over van zware op halve of lichte rouw (terug te zien in de kleur van de rouwkleding). Dit is het moment dat de sfeer een stuk uitbundiger kan

²⁰ Eenmaal maakte ik mee dat de familie de *aitidei*-bijeenkomst al om tien uur 'sloot', dat wil zeggen dat niet-familieleden verzocht werden om op te stappen. De directe bloedverwanten van de overledene bleven achter. Zij wisselden hun rouwkleding en bleven nog tot middernacht samen.

worden. Men gaat over op de ‘echte’ *dede oso-singi*, die steeds vaker onderbroken worden door een luidgeroepen *bato!* (stop!) of *sye!* (stil! zwijg!), wat ook wel snijden (*keoti*) wordt genoemd. Hiermee geeft de roepende persoon te kennen dat hij of zij een passender lied wil zingen. Er kan gedanst worden én er is ruimte voor allerhande *tori* (verhalen, anekdotes, waarin daden van de overledene centraal staan, *et cetera*). Laten we eens kijken hoe dat zoal in zijn werk gaat.

Bato! Mi ben drape!

“Stop! Ik was daar!” De *basya* van het Matawai-dorp Commissariskondre wordt voor de zoveelste keer onderbroken in zijn verhaal. Het is middernacht geweest en we gedenken de noodlottig omgekomen Sursie op zijn *aitidei*. Een kleine zestig mensen hebben zich verzameld onder een *tenti* tegenover de *krutu oso* (vergaderzaal/dorpshuis) van het dorp, waar Sursie vandaan kwam. Ondanks het verdriet over het vroege heengaan van de overledene, heerst er inmiddels een uitgelaten stemming, want “*tide* gaat Sursie *yandasei, tok?*” (vandaag gaat Sursie ginds/naar de andere zijde, toch?), is de veelgehoorde opmerking. De *basya* vertelt *anansitori* (fabels over de spin Anansi en andere karakters).²¹ Zijn *tori* over *Masra Konu* (Meester Koning) wil echter niet erg vlotten, want het verhaal wordt om de haverklap gesneden (*keoti tori*) door een enthousiaste jongeling, die samen met wat maten een toepasselijk *kawna*-lied inzet of een *dede oso-singi* zingt. Oudere aanwezigen snijden de *anansitori* met een anekdote of kleiner verhaal. “*Bato! Mi ben drape!*” (“Stop! Ik was daar!”), roepen ze en krijgen de gelegenheid hun verhaal of lied te brengen (“*san a take?*”). Wanneer de gelegenheidsverteller in kwestie klaar is, geeft hij of zij het woord weer terug: “*waka nanga yu tori?*” (“ga verder met je verhaal”), klinkt het dan. De *basya* vervolgt zijn verhaal.

²¹ Deze spinverhalen of fabels zijn een typisch Afrikaans-Amerikaans fenomeen te noemen en derhalve bekend in het gehele Caribische gebied. De spinverhalen zouden hun mythische origine of achtergrond hebben in Afrika (zie Lichtveld 1930/31; Herskovits & Herskovits 1936; Voorhoeve & Lichtveld 1975).



Afbeelding 25: Maken van een 'grafpaal' ter gelegenheid van Sursie's *aitidei* (Yvon van der Pijl)

In Commissariskondre, ver buiten *foto*, was ik getuige van een 'echte *aitidei*?', werd me niet zonder trots gezegd. Na het bijwonen van ettelijke *dede oso* in Paramaribo, had ik nog steeds geen *anansitori* gehoord, terwijl me keer op keer verteld werd dat dát toch dé traditie was. Ik moest daarvoor niet op de rouwbijeenkomsten aan de vooravond van begraven zijn (te triest), maar die van acht dagen of zes weken na die *beri*. Maar ook tijdens die ceremonies kwam ik weinig echte *anansitori* tegen – wel veel andere verhalen. Mijn bezoek aan de alom gerespecteerde Louis Blaaspijp (inmiddels wijlen), *anansitori*-kenner en verteller bij uitstek, leverde me mooie spinverhalen op, maar ook de mededeling dat de meeste Creolen de fabels niet meer weten te vertellen. “*Fosfos?*” (“vroeger”), zei hij:

Den sma go singi aitidei... A sma beri... na acht dagen, den kon begi... en baka dan... den go singi. Dán den sma taki verschillende anansitori, langa tori, bere wan... den sma singi d'r tussen, koti en...

[Mensen gingen *aitidei* zingen... De persoon was begraven... na acht dagen, kwamen ze bidden... en daarna... gingen ze zingen. Dán vertelden de mensen verschillende *anansitori*, lange verhalen, familie verhalen... mensen zongen ertussen door, sneden het verhaal...]

Tegenwoordig gebeurt dat echter nauwelijks meer, “want die economische omstandigheden, *a moni... a no tru*, oom?” (“het geld, is het niet, oom?”), vulde zijn nichtje aan, hebben ervoor gezorgd dat “dingen [*dede oso*] worden verkort” en zo verleren mensen ook de verhalen te vertellen, was het argument. Deze ontwikkeling werd na wat doorvragen door velen in het veld, met lichte spijt, onderkend:

Die *aitidei*, vroeger, werden *anansitori* verteld, dan werd dan gesneden... Bijvoorbeeld: toen was er een koning en die ko... En dan komt er iemand: *suma ben drape* [wie was daar]... ik was daar... dan zingt hij een lied, die met de koning begint [begint te zingen] en dan gaat het verhaal weer verder... en dan komt weer iemand... En zo ging het de hele nacht... Maar nu, zelden, zelden, zelden meer... Ik heb het jaren geleden voor het laatst meegemaakt.

Het vertellen van *anansitori* of *kóntu*, zoals de Saramaka de verhalen noemen, blijkt vooral nog binnen bepaalde Bosnegergemeenschappen veelvuldig te gebeuren, soms nachten lang (zie Price & Price 1991; Scholtens *et al.* 1992: 89-94). Eveline Timmer, Kwinti van origine, vertelde me ook over de spelletjes die dan gespeeld worden, zoals het bekende *fayaston* (vuursteen).²² Binnen de Creoolse (stads)gemeenschap is het gebruik tanende, hoewel er nog steeds bepaalde families (*kulturuma*) zijn, waar goede vertellers vandaan komen en er geen *aitidei* of *siksiviki* voorbij gaat zonder *anansitori*.

De tanende spinverhaaltraditie impliceert niet dat er helemaal geen *tori* meer verteld of grappen en grollen meer gemaakt worden. Integendeel, vooral het vertellen van anekdotische *ondrofenitori* (ondervindingverhalen, zedenvertellingen) genieten nog steeds grote populariteit, zoals we ook al in hoofdstuk 9 konden zien. Soms hebben de verhalen een historisch karakter, zoals de (overgeleverde) verhalen uit de slaventijd, ofwel de *srafutentori*.²³ De meeste verhalen zijn echter gesitueerd in het heden of recente verleden en bestaan veelal uit amusante, korte vertelsels over de overledene. Het kan voorkomen dat op deze wijze de biografie van de overledene zich ontspint, zoals tijdens de *aitidei* van Bruma gebeurde. Harry Kensmil, een van de leiders van de bijeenkomst, haalde in een interview op hoe dat gebeurde:

We hebben eigenlijk het leven van meneer Bruma laten vertellen door mensen, afgewisseld met een paar liederen... Ik vond het geweldig. Ik heb het ingeleid met gebed en zingen, en toen heb ik gezegd: is er iemand die kan vertellen, een herinnering, dat die Bruma gekend heeft toen hij een kleine jongen was, nog naar school ging? Stille. Ik kijk zo een beetje rond. Ik zeg: gewoon iemand die iets kan vertellen, wat die heeft meegemaakt. Toen begon z'n vrouw, die in diepe rouw was, en die vertelde dat Bruma als een jongetje op school... hoe hij een klap verkocht heeft. Nou, en die zaal was meteen, het was meteen feest.

Er volgde “een oude vriend uit Amerika, die was een goede verteller”, ontvouwde Kensmil de avond verder. En Bruma's broer kon mooi vertellen over het ontstaan van Wi Egi Sani in Nederland (waar Bruma nauw bij betrokken was). “Heel authentieke verhalen hoe dat gekomen is”, vertelde Kensmil mij vergenoegd. “En zo hebben we dat leven van hem helemaal bijna teruggespeeld, met allerlei herinneringen, leuke voorvallen, heel mooi”. Eigenlijk zijn dit

²² Bij dit spel zitten de deelnemers in een kring. Iedereen heeft een steen, die verwarmd is in het vuur, voor zich liggen. Men pakt de steen en schuift deze door naar zijn of haar buurman. Wanneer iemand een steen krijgt, terwijl de vorige er nog ligt, krijgt de ongelukkige een klap op de vingers (zie Banna & Moy 1991: 72). Creolen spelen dit spel overigens nog wel bij *yorka*- en *kabraprei* ofwel rituele bijeenkomsten voor de geesten van de overledenen en voorouders.

²³ Er zijn verhalen bekend die beginnen in Afrika en in veel verhalen en gezegdes kunnen parallellen gevonden worden met de orale traditie van (West-) Afrika (Herskovits & Herskovits 1936: 136; Voorhoeve & Lichtveld 1975: 78). De slaventijd wordt verhaald in de *srafutentori*, letterlijk slaventijdverhalen, die vaak vertellen hoe de slaven met behulp van ‘magie’ hun meesters om de tuin leidden en/of hoe ze er in slaagden de plantages te ontvluchten (Hoogbergen 1992, 1996).

soort levensverhalen en anekdotes de hedendaagse *anansitori* tijdens rouwbijeenkomsten, besloot hij zijn verhaal hierover. Ze hebben in ieder geval een zelfde soort vermakende functie, lieten *dede oso*-gangers en leiders me weten.

Populair zijn verder ook de *laitori* of *raitori*, ofwel raadsels (letterlijk raadverhalen). Heel aardig is het volgende voorval, waarbij een *laitori* wordt verteld. Tijdens een *aitidei* wordt een man aangesproken die de gehele bijeenkomst rustig zit, drinkt en luistert, zelf vertelt hij niet. Op een gegeven moment wordt hem gevraagd ook een *tori* te vertellen. De man zegt dat hij er geen weet. Iemand anders vertelt een anekdote, er wordt een lied gezongen, en weer wordt de man gevraagd om een verhaal: “*gi tori!*”. De man weigert wederom en dit herhaalt zich nog enkele malen, totdat de man toegeeft, opstaat en vraagt aan de aanwezigen: “*Suma na p’pa fu Gado?*” (“wie is de vader van God?”). Niemand weet het. De man zegt dat hij in ruil voor een antwoord wat geld wil hebben. Hij gaat met de pet rond, de aanwezigen zijn nieuwsgierig, dus er wordt grif geld gegeven. Als de pet met het geld weer bij de man aanbeldt, wordt hij verlangend aangekeken, iedereen wil het antwoord horen. De man stopt echter plechtig een bankbiljet in de pet... met de opmerking dat hij het ook niet weet. Het geld steekt hij in zijn zak. Zijn *acte de presence* levert (gespeelde) verontwaardiging en gejoel op. “Nu ik!”, klinkt het dan en er wordt een populair volksliedje ingezet.

Het plagerige raadsel is nog vrij onschuldig te noemen in vergelijking met de *double entendres*, die vaak wat later op de avond graag worden gemaakt. De dubbelzinnige opmerkingen en grappen, die we ook al in hoofdstuk 9 mochten horen, zijn wellicht nóg populairder (onder bepaalde *dede oso*-gangers) dan de raadsels en anekdotes, zeker als ze een seksuele, wat obscene inhoud hebben. De soms heel pittige uitlatingen en woordspelingen worden evengoed als onderdeel van de rijke Afrikaans-Surinaamse vertelcultuur of orale traditie beschouwd (Herskovits & Herskovits 1936: 138; Helman 1977: 87). De gevatte vertolkers ervan zijn de ene keer wat vindingrijker en de andere keer wat platter, maar sparen in hun woordspel meestal de directe nabestaanden niet (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 75). Zeker wanneer de *aitidei* tot het morgenkrieken duurt, kan het er uitbundig en soms op het scherpst van de snede aan toe gaan. Het *ket’tori* wil dan, net als soms het zingen van de *dede oso-singi*, nogal eens een competitief karakter krijgen. Vertellers willen graag de beste zijn en vooral degenen die (nog) kunnen putten uit de orale *anansitori* en *ondrofenitori*-traditie roepen vaak bewondering en waardering op. Enkele malen heb ik *aitidei*-bezoekers horen zeggen dat de verhalen opgeschreven zouden moeten worden, omdat ze anders helemaal zouden verdwijnen. Na de schriftelijke bundeling van *trouwstusingi* is het wellicht de beurt aan deze *tori* in een volgende retraditionaliseringsgolf?²⁴

²⁴ Kenmerk van de orale traditie is uiteraard dat er weinig van op papier is verschenen. Het werk van de al genoemde Herskovits & Herskovits (1936), Voorhoeve & Lichtveld (1975), Price (1983), Price & Price (1991) en Hoogbergen (1992, 1996) biedt ons niettemin een prachtige blik op Afrikaans-Surinaamse orale literatuur. *Ondrofenitori* zijn schaars gedocumenteerd. Donice (1952/53) en De Drie (1959) hebben enkele van deze verhalen verzameld en gepubliceerd. *Anansitori* worden veruit het vaakst op schrift gezet. Ze worden gepresenteerd als

Hoe het ook zij, naast bidden en zingen vormt vertellen, op welke wijze dan ook, een belangrijk onderdeel van de *aitidei*, zeker wanneer het een *brokodei* betreft. Het nachtelijk samenzijn wordt in dit laatste geval rond vijf, zes uur in de morgen besloten met het *musudei*-ritueel, zoals ik dat al eerder beschreven heb. Hierna zal de nog aanwezige rouwvisite huiswaarts gaan of anders vriendelijk verzocht worden op te stappen. Nu is namelijk voor de directe nabestaanden van de overledene het moment aangebroken om in de beslotenheid van het familienetwerk de *kabratafra* op te ruimen.²⁵ Veel mensen (nabestaanden, geestelijken, ‘buitenstaanders’) staan echter nogal ambivalent tegenover dit ritueel en zijn achterliggende percepties. Voordat we de *aitidei* en daarmee de periode van zware rouw werkelijk besluiten, wil ik daarom aandacht schenken aan dit, niet zelden controversiële offermaal voor de *kabra* en de *yorka* van de overledene.

Kabratafra

[T]here is no general assumption in Asante that the dead like whisky.

Een fles sterke drank wordt opengetrokken en een paar druppels worden op de grond gegoten: een klein offer bestemd voor de voorouders. Volgens veel antropologen hebben dergelijke (Afrikaanse) gebruiken vooral een symbolische waarde. De offeraars kunnen namelijk niet bedoelen dat hun voorouders er nog zijn – die zijn immers overleden – dus moet het wel een soort code zijn die een diepere betekenis uitdrukt. Een nogal vreemde redenatie volgens Kwame Anthony Appiah van wie bovenstaand citaat afkomstig is (Appiah 1992: 182). Al eerder refereerde ik aan zijn vraag: waarom zou je een handeling opvatten als symbolisch terwijl degene die de handeling uitvoert er helemaal geen symbolische betekenis aan hecht? Niet dat Afrikanen, in Appiahs geval Ghanese Asante, geloven dat hun voorouders graag af en toe een slok whisky krijgen. Maar het bestaan van voorouders (vooroudergeesten), als onzichtbare wezens, wordt wel degelijk letterlijk opgevat. Appiah (1992: 181) spreekt in dit geval van “the ontology of invisible beings”.

Een deel van mijn onderzoekspopulatie houdt er een soortgelijke ‘ontologie van onzichtbare wezens’ op na. Zij hebben met andere woorden de overtuiging of ervaring dat ‘onzichtbare entiteiten’ uit de wintiwereeld, zoals informant en wintideskundige Eddy van der Hilst ze noemde, letterlijk bestaan. In de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur gaat het dan vooral om de al veelvuldig genoemde geest van de overledene, de *yorka*, en vooroudergeesten, de *kabra*, oftewel de levende-doden die zo’n belangrijke rol kunnen spelen in het dagelijks leven (cf. (Mbiti 1999 [1969])). Het plengen van sterke drank, *soft* of gewoon water is voor velen dan ook

gebundeld erfgoed, vooral in (voor)leesboekjes voor kinderen. Een enkele maal zag ik dit soort boekjes in een sterfhuis circuleren.

²⁵ *Nota bene*: deze ‘offertafel’ is niet standaard aanwezig op een *aitidei*. Ook zien we zodirect dat ‘het ritueel’ rond de *tafra* al eerder kan plaatsvinden (rond middernacht).

een vrij normaal gebaar. Niet dat men denkt dat de *yorka* en *kabra* het geplengde vocht ook daadwerkelijk komen consumeren, maar wel dat ze aanwezig zijn in het hier en nu en met respect behandeld dienen te worden. Om die reden zetten nabestaanden tijdens *dede oso*, in het bijzonder de *aitidei*, ook een *kabra tafra*: een ‘offertafel’ voor de ‘geest van de overledene’ en de met hem of haar meegekomen vooroudergeesten.

Net zoals veel andere elementen uit de *dede kulturu* en de daarmee samenhangende (vermeende) wintiorientatie, roept dit gebruik echter ongemak en verzet op. We zagen eerder verschillende nabestaanden moeite hebben met de offertafel op het sterfhuiserf tijdens een ‘beschaafde’ *singi neti*. Verscheidene malen heb ik al opgemerkt dat er (bij voortdurende) een taboe rust op het zetten van deze *kabratafra* uit angst voor bepaalde *kulturu*- of wintiassociaties of beschuldigingen van afgoderij. De kerk is er sowieso nog steeds niet erg happig op, getuige de opmerking van bijvoorbeeld broedergemeentepredikant en ex-preses Hesdy Zamuel: “vanuit de kerk is er bezwaar tegen, dat je dan op zo’n *dede oso* voor de begrafenis of die *aitidei*... dat ze dan eten op het erf hebben... die *tafra* voor die overledenen”. Vandaar ook het verzet tegen de *aitidei*-ceremonie in zijn geheel. En hoewel tijdens mijn veldwerk weinig mensen fanatiek ten strijde trokken tegen het zetten van de tafel, overheersten de lacherige of juist besmukte reacties en het verongelijkte ongeloof. Vaak bleek ook in dit geval weer dat vooral andere mensen zich ermee bezig hielden. Op mijn vraag of ze bekend was met het gebruik van de *tafra* reageerde *frow* Carla bijvoorbeeld:

Neeeeeeeeeeeeeeee... ik heb dat nooit beleefd hoor. Bij mijn tante op het erf woonde een man en die was overleden. En toen hadden ze achter het huis een *kabratafra* gezet... Je bent kind... het is meer... dus wat goed was op die tafel hebben we maar gegeten... hebben we eruit gepikt en gesnoept [lacht]... Maar het is geloof dat mensen hebben toch? Dat gelóven ze, dat er dan die *yorka*'s komen en eruit gaan eten...

Vooraf degenen die zelf weinig ophebben met dit specifieke gebruik, schetsen de raarste beelden, bijvoorbeeld dat de geesten van de overledenen daadwerkelijk komen eten:²⁶

[...] en je mag niet snoepen van het eten wat buiten gezet wordt! [Op misprijzende toon:] Pff, d'r gebeurt wel niks met die honden, die het meeste van op maken! En de mensen zeggen altijd dingen: nou d'r waren veel, nou die is met veel bezoek gekomen, d'r is weinig overgebleven, ja. En d'r zijn mensen die tijdens de *dede oso* mekaar zo aankijken hoor, omdat ze denken dat er wat bij die tafel is als er toevallig iemand in de keuken met zijn teiltje aan het slaan is [lacht], maar ze horen alles, en dan zeggen ze het zijn die geesten, die zijn daar bezig geweest, hoor... Jajaja, je maakt gekke dingen mee hoor...

Zo gek blijken die dingen echter helemaal niet. Personen die wel een tafel zetten geloven in ieder geval vaak geenszins dat *yorka* en *kabra* ook daadwerkelijk komen eten. *Duman* Elly Purperhart was hier althans heel duidelijk over:

²⁶ Er wordt trouwens een onderscheid gemaakt tussen de *kabratafra*, die tijdens *dede oso* wordt gezet en een *yorka-tafra*. Deze laatste wordt geplaatst bij andere rituele voorouderbijeenkomsten. Hierbij spreekt men wel van een ‘verbod’ op het eten van de tafel. Doet men het toch dan kan men gestraft worden door de geesten en kunnen er allerlei ‘magische verschijnselen’ optreden. Bij de *kabratafra*, zien we zodirect, is het verbod niet zo streng. Familieleden mogen (‘moeten’) van de maaltijd eten. Men eet als het ware mee met de voorouders (Stephen 2002: 26).

Kabratafra, daarop zet je alles wat die mensen vroeger aten, dus rijst, *dyaripesi*, *moks'aleisi*, *anitriberi*, *Sneisi tayer su-pu*... als die persoon [overledene] van Coronie was, zet je een [kokos]noot op tafel... dat soort dingen. Dan komt die *kabra* niet eten... dat moet even tot die mensen doordringen: hij of zij komt, komen niet eten... ze gaan langs en kijken en zien: aha, die kinderen hebben me een goeie eerherstel gegeven hoor, wij gaan ze moeten bijstaan...

Volgens *frow* Purperhart draait het vooral om respect en een manier om voorouders te eerbiedigen, opdat ze de levenden zullen bijstaan wanneer dat nodig is (en zich niet zullen wreken op hun 'kinderen').²⁷ Overigens zijn niet alle *duman* en andere ingewijden zo dol op deze traditie, niet omdat ze het bestaan van *kabra* en *yorka* ontkennen, maar juist omdat de aanwezigheid hiervan gevaarlijk kan zijn. *Duman* en *dinari* Ro Faria had hier een uitgesproken mening over:

Ik als een *duman*... ik ben er niet zo geweldig voor. En waarom? Waarom ik niet zo voor ben? Omdat je niet weet wat je oproept. Als je niet ziet, als je geen ziener bent... dan roep je dingen op in nabijheid van kinderen, die daar kunnen vallen en die anders een ander huis, een bewoner krijgt [in bezit worden genomen], waar jij de gevaarlijkste persoon bent, omdat je dingetjes hebt opgeroepen, die je niet kan bezweren en niet terug kan sturen. Ik ben er niet zo een voorstander van. Dan kunnen ze zeggen, je bent geen volwaardige lijkbewasser, maar ik ben voorzichtig, wat je niet ziet... doe het niet!

Ondanks deze verdeeldheid, het verzet, de afkeuring en het taboe zetten nabestaanden nog regelmatig een *kabratafra* tijdens een *dede oso* aan de vooravond van begraven en vooral de *aitidei*. Uiteraard kan ik niet met 'harde cijfers' komen, zoals ik dat nergens kan in dit kwalitatieve onderzoek, maar toen ik eenmaal beter leerde kijken waren er vaker tafels te vinden dan ik dacht en me verteld werd. Pastor Burgzorg had wat dat betreft een punt:

Je moet zelf op onderzoek uitgaan, want als je het vraagt aan die familie, is er nooit een tafel, nooit, nooit, nooit. En als je zelf gaat kijken, dan zie je het wel... Sommigen hebben ook wel de gewoonte om niet die *tafra* te plaatsen, maar om dat eten zo in vier hoeken te gooien... en dan merk je het ook niet dat er geofferd is aan die goden toch? Want je kan niet elke hoek van het erf gaan kijken of er iets is. Dus, dan gooi je het... Dan weet je het ook

²⁷ *Duman* Elly Purperhart zoekt overigens regelmatig de publiciteit om dit soort gebruiken 'correct' onder de aandacht te brengen. Ze pleit hiermee voor een "eerherstel" van de 'eigen cultuur' en de voorouders, in het bijzonder "de slaven die vernederingen hebben moeten doorstaan, na naar Suriname te zijn gebracht". Een van de activiteiten die ze sinds de jaren tachtig/negentig van de vorige eeuw met succes heeft geïntroduceerd is de *kabratafra* in de Palmentuin (deel van de achtertuin van het huidige Presidentieel Paleis, de voormalige residentie van de Gouverneur van Suriname, dat begin twintigste eeuw werd opengesteld voor publiek). *De Ware Tijd* meldde hier onder meer over: "Duizenden mensen bezochten deze opening van de feestweek in verband met de viering van 130 jaar afschaffing van de slavernij. Op een podium was een tafel met spijzen en dranken, die men vroeger gebruikte, opgesteld. Ook werden er verschillende danssoorten uitgevoerd. Dit alles om alle voorouders te gedenken, die sinds de slavernij op tragische wijze om het leven gekomen zijn. De aanwezigen mochten, begeleid door psokopsalmen, langs de tafel lopen en tot op een bepaald moment van de opgestelde spijs en drank kleine beetjes proeven. Na vijf uur in de morgen werd de tafel afgeruimd, het restant voedsel in manden en kruiken gedaan, waarna men in processie naar de 'Platte Brug' trok, één der aanlegplaatsen van havenschepen voor het lossen van hun menselijke lading. Daar aangekomen werden de manden en kruiken aan het water toevertrouwd, onder ceremonieel gezang." In een ander artikel zei Purperhart over het 'doel' van deze actie: "De aan het water toevertrouwde spijzen en dranken zullen door de *kabra's* tevreden mee terug genomen worden naar Nengre Kondre (Afrika) [...] Het is geen afgoderij, maar eerherstel aan zij die ons voorgedaan zijn" (In: *De Ware Tijd* van 21 en 29 juni 1993).

niet... Maar ja, als je het vraagt, heeft men nooit, nooit, niemand doet dat, nooit niemand... Terwijl je soms heel goed weet van die familie is er altijd mee bezig... je kan er zeker... het staat er... maar ze wachten tot je als pastor weg bent.

Overigens heb ik niet de ervaring dat de familie alle aanwezigen koste wat het kost probeerde weg te houden bij de *tafra*. Wel stond het ding, althans bij de *dede oso* die ik bezocht heb, nooit in het zicht van de rouwvisite, maar meestal wat verdekt opgesteld aan de zijkant van het sterfhuis of ergens achterop het erf. Of deze opstelling een bewuste ‘verhulling’ inhield, is me niet altijd duidelijk geworden, omdat men ook wel aangaf dat de *yorka* en eventuele *kabra* ongestoord moesten kunnen langskomen en enige voorzichtigheid soms geboden was (cf. Stephen 2002b: 26-27). Tijdens het opruimen van de tafel en de laatste rituele handelingen tijdens *musudei* kon ik samen met de *singiman*, waar ik vaak mee kwam, in de meeste gevallen gewoon aanwezig zijn.

Eten van het offermaal

De offermaaltijd wordt aangeboden, omdat men de overtuiging heeft dat de geest van de overledene tijdens de *dede oso* aanwezig is en in zijn of haar gevolg ook wat vooroudergeesten kan hebben. Deze *yorka* en *kabra* moeten derhalve lekker te eten krijgen, maar het moge inmiddels duidelijk zijn dat deze geste vooral een uiting is van respect (of omdat het eenmaal zo hoort en het door bepaalde familieleden op prijs wordt gesteld). Familieleden hebben voor de gelegenheid wat lievelingsgerechten van de overledene klaargemaakt en zetten deze samen met bijvoorbeeld de eerder genoemde *fosten nyan* in hoofdstuk 9, een paar (alcoholische) dranken en soms een aantal sigaretten of sigaren op de witgedekte offertafel. Ook ontbreken de brandende kaars en het glaasje water niet, die voor de verbinding met de geesten moeten zorgen. We zagen al dat de meningen uiteen lopen wat betreft de periode die de *kabra tafra* moet blijven staan. Sommigen zeggen dat de tafel rond middernacht moet worden weggehaald. Anderen beweren dat de tafel tot *musudei* moet blijven staan. Er moet namelijk rekening gehouden worden met eventuele ‘laatkomers’, dat wil zeggen vooroudergeesten die door de *yorka* van de overledene zijn uitgenodigd om ‘mee te eten’ (Stephen 2002b: 26).

Mijn ervaring is dat de tafel meestal met het ochtendgloren, tussen vijf en zes uur ’s morgens, wordt opgeruimd. De meeste *dede oso*-bezoekers zijn dan vertrokken, zodat achtergebleven familieleden van de overledene in alle rust de laatste rituele handelingen kunnen uitvoeren. Ook hierbij kunnen bepaalde *singiman* de familie nog ondersteunen of leiden. Zo werd de *lomsu*-voorman Bru zelfs een keer aan het einde van een *dede oso* gemaand “de rest af te handelen”. Er bleek een *kabratafra* aan de zijkant van het sterfhuis te staan, waar Bru zijn mede-*singiman*, familieleden en vrienden van de overledene naartoe voerde en de leiding nam in het ‘offerritueel’. Ook Alex, die we als begeistert *singiman* hebben leren kennen, is het type leider die tot en met de laatste handelingen present blijft en ingeschakeld wordt. Hij heeft me enkele malen laten participeren in het ritueel, onder meer de afsluiting van de *aitidei* ter gelegenheid van een overleden dienaarbroeder. Het ‘rouwfeest’ werd opgeluisterd door een groot aantal

toegewijde *dinari* en Alex zou verantwoordelijk zijn voor de allerlaatste rituele handelingen: het afbreken van de *kabratafra*.

Nadat de rouwbijeenkomst publiekelijk was afgesloten met de *musudei*-ceremonie, waren de laatste gasten bijna allemaal opgestapt en resteerde alleen nog de familie. Een aantal volhouders bleef nog wat plakken, wilde nog wat drinken en praten, maar de familieleden gaven het signaal dat het genoeg was geweest. Ze begonnen de boel op te ruimen, stoelen te stapelen, flessen te verzamelen, het erf te harken en het huis te vegen. De overgebleven *dinari* gingen huiswaarts met uitzondering van Alex en een bevriende kamerbaas. Zij zouden de familie nog helpen met het opruimen van de *kabra tafra*, ofwel “het wegsturen van de *yorka* en *kabra*” zoals de *gran brada* het uitlegde. Rond half zes kwam een familielid voorzichtig bij de heren informeren of het niet tijd werd om “naar de tafel te gaan”. Alex gaf aan dat ze nog even moesten wachten (op mogelijke ‘nakomers’). Het familielid in kwestie wilde echter niet te lang duren. Straks zou het volledig licht zijn en dat was volgens hem ook niet goed.

Om een uur of zes verzamelde Alex alle nog aanwezige familieleden voor een laatste maal en leidde ze naar de zijkant van het huis. Daar stond tegen de muur van het huis een kleine witgedekte tafel met daarop wat brood met pindakaas, beschuit, *sukretyi* en verschillende (alcoholische) dranken. Prominent aanwezig op de bescheiden tafel was het rijstgerecht met *busmeti* (bosvlees, wild). De overledene was een verwoed jager en dol op wild vlees, dus zijn lievelingsgerecht mocht niet ontbreken. Alex en de kamerbaas hadden intussen een paar flinke slokken Palm genomen en deze boven de tafel uitgeblazen. Daarna legden ze uit wat ze konden doen. Er waren namelijk twee opties, te weten een laatste *begi* (gebed) en onmiddellijk daarna de offerwaren van de tafel op het erf begraven, of wat nuttigen van de aanwezige dranken en spijzen en deze vervolgens aan de lucht toevertrouwen. Er werd de familieleden op het hart gedrukt dat het helemaal niet eng was om wat van het eten te nemen. Er zou niks gebeuren. De eventueel nog aanwezige *yorka* en *kabra* werden gevraagd weer te vertrekken, bovendien zouden ze het mee eten als een bewijs van *lespeki* en *grami* (respect en dankbaarheid) beschouwen.

Alex nam het brood en bood de familieleden wat aan. De weduwe van de overledene at er direct van, net zoals twee zussen van de overleden man en, na wat aandringen, nam de dochter van de weduwe ook wat voorzichtige hapjes. Ook andere lekkernijen van de tafel werden aangeboden: het vlees, het glas cognac. Het waren steeds dezelfde familieleden die op het aanbod ingingen en aten. Anderen wilden niet, zoals een neef en zoon van de overledene, die er wat onwennig bij stonden. Eerst drong Alex nog wel wat aan, maar na verscheidene afwijzingen besloot hij de jongemannen maar met rust te laten. Telkens wanneer er iets gegeten of gedronken was, slingerden Alex en de kamerbaas de restanten in de lucht, totdat alles genuttigd was. De overgebleven borden, schoteltjes en kopjes werden kapot gemaakt (in andere gevallen zag ik leiders in het ritueel de geleegde *cups* en dergelijke op de kop terugzetten). Tot slot werd een ieder gevraagd de vinger te dopen in het glas water en daarmee het gezicht

te wassen. Nog eenmaal blies Alex een flinke slok Palm over de muur van het erf onder het uitspreken van de woorden: “*yu dede, yu mus’ go nownow, tan bun*” (“je bent dood, je moet nu (onmiddellijk) gaan, tot ziens/rust zacht”). Het laken werd van de tafel genomen en aan de dochter van de weduwe gegeven.²⁸ Tenslotte werd de tafel op zijn kant tegen de muur gezet en was deze *aitidei*, en daarmee de periode van zware rouw, echt ten einde gekomen.²⁹

Tan bun... a kaba

Ook wanneer nabestaanden geen *kabratafra* zetten, betekent de afsluiting van de achtstedag-bijeenkomst de beëindiging van een belangrijke fase in het rituele proces. De (ziel of geest van de) overledene is (onder normale omstandigheden) vertrokken en op reis naar de hemel of *dedekondre*, waar (in de toekomst) een hereniging zal plaatsvinden wat tot blijheid stemt of ‘dient te stemmen’.³⁰ Met dit vertrek, kunnen de nabestaanden bovendien een terugkeer maken naar hun normale leven (cf. Hertz 1960 [1907]; Van Gennep 1960 [1908]; Davies 2000), hetgeen door de ‘ritueel leider’ van een *aitidei* soms extra benadrukt wordt door bijvoorbeeld af te sluiten met een toepasselijk lied of een geschikte groet, heilwens, spreuk of een langgerekt *tan bun* (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 75). Verder maken nabestaanden, in het bijzonder de directe bloedverwanten van de overledene, duidelijk dat er een overgang heeft plaatsgevonden door te wisselen van rouwkleding. Sommige rouwenden maken zich na de *aitidei* helemaal los uit hun liminale toestand en verwisselen hun rouwkleding voor gewone kleren (doch niet te fel gekleurd). Voor hen is het klaar, ze zijn formeel uit de rouw. Regelmatig werd me gezegd: “na acht dagen [na begraven] is het over! *A kaba.*”, of “*aitidei* is sluiten... dan is het afgelopen, dan is het echt afgelopen, ja”.

Dit wil echter meestal niet zeggen dat nabestaanden dan ook ‘klaar’ zijn met hun persoonlijk verdriet (*grief*). “Denkt u dat het in acht *dei* (dagen) weg is?”, vroeg Ro Faria, naar aanleiding van zijn eigen verliesverwerking na het overlijden van zijn vrouw. “Als u logisch zou gaan denken dat dat zou kunnen... niet toch?”, vervolgde hij. “En als je de persoon weg

²⁸ Net als de tijdens de *dede oso* gebrande kaarsen kan ook dit laken gebruikt worden om ‘mee te bidden voor de overledene’ of in geval van nood, ziekte of iets anders ernstigs in de familie voor rituele doeleinden in te zetten. Alex drukte de dochter hierbij nog op het hart dat het laken niet gewassen mocht worden en zo ergens bovenin het huis in een kast diende te worden opgeborgen.

²⁹ Soms wordt de tafel ook op zijn kop gezet. Op mijn vraag waarom, was het antwoord simpel: “*a kaba, a yorkea gome*” (het is voorbij, de geest is vertrokken). Deuren en ramen van het sterfhuis, die vanaf het moment van overlijden geopend waren, kunnen nu ook gesloten worden: de ziel of geest van de overledene is, als alles goed is verlopen, immers vertrokken, ‘op reis’. Eenmaal werd ik berispt toen ik tijdens de ‘middernachtceremonie’, nadat de lichten waren gedoofd, in de deuropening van het sterfhuis was blijven staan. Ik had de (geest van de) overledene kunnen belemmeren in zijn vertrek.

³⁰ Veel *tronstusingi*, zowel de stichtelijke als de ‘feestliederen’, wijzen op deze gebeurtenis. De ene keer wordt letterlijk over de (christelijke) hemel(vaart) gezongen, een andere maal gaat het over *yandasei* (gene zijde), waar hereniging met de overledenen, voorouders of engelen zal plaatsvinden (“*ni sa moksi nanga den*”, ‘we zullen met hen mengen’). Het hiernamaals wordt naar behoefte en religieuze oriëntatie ingevuld, waar vooral ‘vage’ termen als *yanda* en *yandasei* zich goed voor lenen. Sommigen hebben hierbij een louter christelijke voorstelling (de Hemel, het Paradijs), anderen een *kulturu*-opvatting (*Dedekondre*, waar de voorouders zijn) en velen hebben een gesyncretiseerd beeld, waarbij een christelijk hiernamaals min of meer samenvalt met een voorouderlijk dodenrijk.

wil, als je zegt *aitidei, a kba...* [achtste dag, het is over] maar voor mij niet...”. Vaak maken rouwende familieleden na deze *dede oso* dan ook vooral een einde aan hun formele, collectieve rituele verplichtingen (*mourning*). Sommige nabestaanden doen dat, tegenwoordig, al direct na de *beri*. Een groot deel van de rouwenden dat nog een *aitidei* houdt, vindt het hierna wel welleltjes (“*a kaba*, het heeft genoeg gekost en ik ben moe, moe, moe van die *sma* [rouwvisite]!”), kreeg ik dan bijvoorbeeld te horen). Bovendien zeggen velen simpelweg geen tijd te hebben voor een langdurigere rouwperiode:

Want je kan niet de hele tijd thuis zitten, want vroeger dan zat je thuis en dan deed men alles voor je. Maar als je werkt, kun je moeilijk zes weken, drie maanden thuis blijven zitten, dus je moet weer aan het werk en iemand kan niet met je meelopen en daar op je werk komen zitten bij jou zo.

Aan het woord is hier een jonge Saramakavrouw, Selma, zelf al enkele maanden in de rouw naar aanleiding van het overlijden van haar moeder. “Het leven in de stad”, legde ze me uit, laat weinig ruimte voor rouw. “Alleen door je kleding”, ze was gehuld in zwart-wit geblokte rok, jak en hoofddoek, “weten die mensen het”. Met name voor weduwnaars en weduwes is rouwen binnen een werkend bestaan in Paramaribo niet te doen, werd me regelmatig door vooral *Busnenge* aangegeven. In het binnenland dienen deze rouwenden zich voor enkele weken tot maanden min of meer af te zonderen van de rest van de gemeenschap, pas na de *puru blaka*-ceremonie, zullen we zodirect zien, kunnen ze echt uit de rouw. Door alle verplichtingen in *foto* is dit onmogelijk: je werkgever alleen al, zou het niet accepteren! “Dus daarom, dan ga je d’r uit na acht dagen. Deze verkorting betekent overigens geen straf, integendeel, behalve dat hiermee vaak ook het medeleven of het ‘therapeutisch *commitment*’ van leden uit het familienetwerk en de gemeenschap (buurt of geloofsgemeenschap bijvoorbeeld) wegvalt, wat voor nabestaanden soms een hard gelag is. De Creoolse Carla, die enkele jaren geleden haar ‘peetje’ had verloren, gaf aan hier (nog steeds) moeite mee te hebben: “Jahaaaaaaaaaaaa... dan moet het volgens mensen klaar zijn en dan moet je zelf maar zien hoe je verder, hoe het verder gaat...”.

Er zijn (daarom) ook nog steeds tal van families die na de *aitidei* de rouw niet publiekelijk afleggen, maar overgaan van zware naar halve- of lichte rouw (de geest van de overledene is immers wel onderweg, maar nog niet gearriveerd). In de kleding worden witte, zwarte of zwart-witte rouwkleuren nu afgewisseld met of verruild voor kleuren als blauw en grijs of men gaat al over naar bruin en lila. In deze rouwfase zullen de meeste (jongere) nabestaanden wél weer deel gaan uitmaken van de dagelijkse gang van zaken – er moet gewerkt worden, er is een huishouden te bestieren – maar de meest directe bloedverwanten, met name partners van de overledene, zullen zich nog onthouden van allerlei sociaal-recreatieve gebeurtenissen, zoals verjaringen, feesten en uitgaan. Zij blijven in zekere zin in liminale toestand en zullen hun sociale positie binnen de gemeenschap of normale orde niet eerder herstellen dan ná nog een derde rouwbijeenkomst, die zes weken na de begrafenis plaatsvindt: de *siksiviki*.

Siksiwiki

“Mijn broer is een paar weken geleden overleden en vorige zaterdag was zes weken”, vertelde *frow* Elly me toen de mogelijke betekenis van *siksiwiki* ter sprake kwam:

Toen heeft zijn kleinzoon gedroomd, dat hij [de overleden broer] hem heeft gezegd: zo, nu ga ik rusten. Bij mijn moeder was dat ook het geval, toen het zes weken was... die avond er vlak ervoor toen droomde ik met haar en toen zei ze me: nee, ga weg, ga weg! Dan zei ik: nee, ik kom bij je. Ze zegt: nee, je moet toch niet komen, ga weg, ga weg, ik ga goed voor jullie zorgen... En met dat woord, ik ga goed voor jullie zorgen, is die vrouw verdwenen, ik keek rond, ik kon d'r nergens vinden... Dan was het zes weken, *i grabu* [begrijp je]?

Al eerder gaf ik aan dat er verschillende opvattingen bestaan over de duur die de ziel of geest van de overledene (op aarde) aanwezig blijft. Veel informanten gaven aan dat acht dagen na begraven de (ziel/geest van de) overledene weliswaar vertrekt, maar nog niet echt verdwenen is. Daartoe zal eerst een incorporatie in een of ander hiernamaals moeten plaatsvinden. Dan pas vindt de overledene echt rust en is de reis voltooid. Hoewel er geen eenduidigheid bestaat, zijn velen van mening dat dit laatste zo'n zes weken na begraven gebeurt. *Frow* Elly geeft hierboven aan dat de overledene dit zelf aangeeft, althans dat is haar ervaring. Voor veel mensen, christenen en *kulturusma*, is de periode van zes weken een min of meer gesyncretiseerd gegeven. De volgende opmerkingen en opvattingen heb ik er zoal over verzameld:

Zes weken blijf je toch nog op aarde en na zes weken was de Here naar de hemel gegaan en zo is het ook met het menselijk geestenrijk.

Mensen zeggen dat die ziel acht dagen in, in, laten we zeggen, in huis is... en dat hij dan langzaam verdwijnt en dan moet hij na zes weken echt wel weg zijn, na zes weken moet hij weg zijn.

Het houdt verband met de Hemelvaart... na zes weken, dus jij hier op aarde, na zes weken dan verhuist onze geest helemaal naar... naar waar het thuis hoort.

Het moment dat de geest van de overledene “voorgoed afscheid neemt van de aarde” (Stephen 2002b: 27) valt voor veel christelijke Creolen en *Busnenge* samen met Christus' hemelvaart zo'n zes weken (veertig dagen) na opstanding. Verder leken de informanten uit mijn onderzoek niet zoveel met deze christelijke uitleg te doen. Na zes weken komt de (geest van de) overledene ergens aan, *yandasei*, en leeft hij of zij vervolgens in de herinnering of als *yorka* voort. In dit laatste geval heeft de *yorka* zich dan gevoegd bij de voorouders (in *dedekondre*) en zal de overledene zelf langzaam de status van *kabra* krijgen (zie e.g. Wooding 1972: 133ff.; cf. Mbiti 1999 [1969] 24-25; 81ff.). Als 'onzichtbare wezens' (Appiah 1992: 181) kunnen ze evenwel aanwezig blijven – in de nagedachtenis of het levenslot van individuele nabestaanden en de *bere* (uitgebreide familie). De contacten met de levende-dode kunnen met andere woorden worden gecontinueerd, ook al is deze in een nieuwe (bovennatuurlijke) wereld geïncorporeerd. De *siksiwiki* is dan weliswaar “naar het christendom geherinterpreteerd”, om de woorden van socioloog Jap-A-Joe te gebruiken, maar heeft net als voorgaande *rites de passage* geen

eenduidige betekenis en functie. Een veelgenoemde functie is evenwel dat met deze derde *dede oso* de rouwperiode pas echt publiekelijk afgesloten kan worden. Maar ook als dit al eerder (na de *beri* of *aitidei*) heeft plaatsgevonden, kan de zes weken-fase in een meer besloten kring invulling gegeven worden:

Bij de *siksiviki* waren de goede vrienden er wel. We hadden gewoon gezegd van geen gedoe, maar zaterdag is het *siksiviki* en nou zeiden een paar mensen we komen. D'r waren een paar goede vrienden, die zijn gekomen om te slapen, met de kinderen die nog in het huis [van de overledene] woonden. En met die mensen hebben we gezeten 's avonds, we hebben niet eens gezongen, ze hebben een stuk kaas gebracht en zaten gewoon gezellig *tori* te praten, wat drinken, tien uur hebben we wat gegeten... en er waren mensen die bleven, mensen gingen slapen. Dus we hebben die dag niet ongemerkt voorbij laten gaan, maar er was geen echte bijeenkomst met bezoekers... dat niet.

“Een gedenking, een plezierig samenzijn, *krakti* (kracht, steun) voor die kinderen”, zo omschreef de hier sprekende tante (de zus van de overledene) deze privé-bijeenkomst. Rouwendes families die nog wel een echte *siksiviki* houden, doen dit op verschillende manieren. Maar ongeacht de focus vindt er met dit overgangsritueel zowel een afscheid (de overledene heeft de aarde voorgoed verlaten) als een incorporatie plaats (de overledene is in een hiernamaals aangekomen). Hiermee incorporeren de nabestaanden van de overledene zich weer in de alledaagse werkelijkheid. “Dan zingen ze weer, sommige mensen hoor, dan zingen ze weer... en eten, *sopi*... alles!”, vertelde een fanatieke kerkgangster. Ze vond al die opeenvolgende *dede oso* maar “godverlaten, onzinnige geldverspilling”, maar gaf met haar opmerkingen aardig aan wat er gebeurt tijdens een *siksiviki*.

De rouwbijeenkomst verloopt namelijk grotendeels hetzelfde als de eerder besproken *dede oso*, waarvan gezang, eten en drinken een belangrijke onderdeel zijn. Ook nu vangt de avond weer om acht uur aan en kunnen er behoorlijk wat familieleden, vrienden, buurtgenoten en eventueel *dinari* of *singiman* aanwezig zijn. Sommige families hebben opnieuw een *kabratafra* gezet. Andere nabestaanden plaatsen alleen de witgedekte tafel met de brandende kaars en het glas water op het erf (of in huis). Men is nu meestal gekleed in kleuren van halve of lichte rouw, dat wil zeggen bruinige of grijzige kleuren en zachtere tinten als (licht)blauw en lila (met wit). De kleur rood en andere felle kleuren zijn nog steeds taboe (cf. Van Putten & Zantinge 1993: 52-53; Bot 1998: 110; Stephen 2002b: 29-30).

Deze rouwbijeenkomst is over het algemeen minder emotioneel (verdrietig) en spiritueel beladen dan de voorgaande. De *siksiviki* is vooral een belangrijk ‘feest’ voor de nabestaanden. Zij staan bij deze *dede oso* centraal, niet de overledene (zie ook Bot 1998: 110; Stephen 2002b: 27). De sfeer is al met al minder ernstig en de rouwvisite heeft vooral de taak om de familie op te vrolijken en te steunen, zodat ze wat meer afstand kunnen nemen van hun eventuele verdriet. Naast zang en gebed is er daarom veel ruimte voor het vertellen van ‘traditionele’ (*amansitori*) en persoonlijke verhalen. Op gezette tijden, zoals rond middernacht, klinken (standaard) liederen, maar de bijeenkomst is er vooral een waarin sociale interactie en vertier de

boventoon voeren. Rond middernacht of in de vroege morgen wordt de *siksiviki* afgesloten met dezelfde rituele handelingen die al bij de *brokodei* en *aitidei* beschreven zijn. Met deze afsluiting is dan voor de *siksiviki*-vierende families veelal een einde gekomen aan de (formele) rouwperiode. Men wisselt wederom van kleding. De meeste nabestaanden grijpen weer naar hun normale kloffie en fellere tinten. Anderen bouwen de periode ná zes weken wat geleidelijker af en zullen de komende maanden hooguit wat stemmig gekleurde kleding dragen. Voor sommige nabestaanden wordt het rituele (rouw)proces namelijk pas na een jaar echt definitief beëindigd.

Puru blaka

Na een jaar komen familieleden van een overledene vaak weer speciaal bij elkaar. Sommigen sluiten dan pas de rouwperiode voorgoed af (*cf.* Stephen 2002b: 31). Anderen komen samen om de overledene te gedenken. Zo kan een dienst ter nagedachtenis van de overledene aan huis of in de kerk (bijvoorbeeld de katholieke misintentie of het jaargetijde) gehouden worden. Ook kan een *begi* (gebedsdienst) in het huis van de overledene plaatsvinden, waarbij *psokopsalmen* worden gezongen. Bij dit soort gelegenheden worden soms bepaalde persoonlijke bezittingen van de overledene, zoals sieraden, binnen de familie verdeeld. Andere familieleden besluiten na een jaar (nogmaals) tot een *prati watra* of *was'prati* of organiseren een rituele bijeenkomst ter versterking van het 'eigen ik', de *kra* (middels een *kra watra* of *kratafra* bijvoorbeeld). Tenslotte zijn er (*kulturu*-/winti-georiënteerde) families die een jaar na overlijden een speciale *wintiprei* organiseren, teneinde de *winti* en *konfo* van de overledene 'vrij te maken' ofwel te scheiden en opnieuw beschikbaar te stellen aan de levenden. Dit laatste wordt wel *puru (na/a) blaka* genoemd (letterlijk 'zwart weghalen'; *winti* uit de rouw halen) en vormt, ook al is de (ziel of geest van de) overledene allang geïncorporeerd in een andere wereld, een allerlaatste separatieritueel (*cf.* Van de Klashorst 1990: 141; Banna & Moy 1991: 60, 63; Stephen 2002b: 27-28). Ook voor dit ritueel geldt weer dat er verschillende uitvoeringen mogelijk zijn. Ritueel specialist Purperhart zei hierover bijvoorbeeld:

Sommigen doen het gewoon in stilte, anderen geven toch nog een kleine *tafra*, dan worden er stichtelijke liederen gezongen en dan nadien, tegen twaalf uur, dan stoppen ze d'r mee. Dan halen ze alles van de tafel af, er wordt weer een afscheidslied gezongen, *tan bun* enzo, en dan gaan ze een bad nemen. Dan... worden dan die *winti*'s gescheiden, we zeggen dan *wi e puru den winti a blaka*...

Wanneer de familie het wat grootser aanpakt, gebeurt dit scheiden van de *winti* tijdens een "feestje", aldus Purperhart: een *prisiriprei*, een *kawina* of *alakondre prisiri*.³¹ "En dan kan bijvoorbeeld *winti* X zich manifesteren bij een mevrouw die of meneer die en dan noemt hij [die *winti*] zijn naam en zegt: wel, ik ben dat, ik was bij haar [overledene], maar ik ben nou bij jou",

³¹ Een *prei* is een dansfeest of -ritueel voor de *winti*. In dit geval één waar de *winti* uit alle pantheons (*alakondre*) vermaakt (*prisiri*) zullen worden met speciale drummuziek (*kawina*).

legde de *duman* me verder uit. Anderen organiseren (voorafgaand aan deze *alakondre*- of *prisiriprei*) een *yorka*- of *kabraprei* (met een *yorka*- of *kabratafra*) om de *winti* en *konfo* van de overledene vrij te maken en bepaalde kennis over de *bere* te achterhalen.³²

Deze rituele feesten voor de *winti*, in het bijzonder de *yorka* en *kabra*, hebben een ernstige insteek, maar zijn tegelijkertijd enorm vermakelijk. Een *prei* kan, net als andere praktijken uit de Afrikaans-Surinaamse (*dede*) *kulturu*, met recht een serieus spel genoemd worden. Opmerkelijk hierbij is hoe het heden, verleden en in zekere zin de toekomst samen worden gebracht (zie ook Van de Klashorst 1990: 141; Banna & Moy 1991: 64). Overledenen en voorouders, hun geesten althans, worden uitgenodigd om plezier te komen maken met de levenden en hun kennis of krachten over te dragen. Dit gebeurt voor een deel middels ‘historisch amusement’ met als doel eventuele problemen (*nowtu*) in het heden of toekomst te verhelpen of voorkomen.

De rituele plechtigheden starten over het algemeen met een *prisdoti* of *prisgron*, een openingsritueel (-lied), waarbij een plengoffer wordt gebracht aan *Mama Aisa* (‘Moeder van de Aarde’). Daarna worden enkele *psokopsalmen* gezongen, waarvan sommigen ook wel tijdens *dede oso* te horen zijn.³³ Kenmerkend voor dit soort voorouder-/dodenbijeenkomsten zijn de Afrikaans-Surinaams dans-, zang-, volks- en kinderspelletjes, die de *prei*-vierende familieleden uitvoeren. De meeste van de spellen dateren, net als de eerder genoemde *yorka*-liederen, uit de slaventijd en het latere verblijf ‘op plantage’. Achtereenvolgens worden de *banya*, *susa*, *kanga*, *matatiki*, *fayaston*, *gongote* en de *laku* ‘gespeeld’, tussendoor kunnen *yorka*-liederen gezongen worden.³⁴ De *banya* en *susa* zijn twee sierlijke dansen, die respectievelijk door vrouwen en mannen worden uitgevoerd (hoewel ze ook wel gemengd ten uitvoer gebracht worden). De *kanga* is een spel, waarbij de deelnemers zich ‘geestelijk reinigen’ door gezamenlijk een figuurlijk bad te nemen. *Matatiki*, *fayaston* en *gongote* zijn *pkín-nengre* (kinder) spelletjes, die sterk gericht zijn op samenspel en derhalve de sociale band tussen deelnemende familieleden (moeten) benadrukken. De *laku*, tenslotte, is een ‘dodendans’ voor en met de gestorven familieleden en voorouders. Het idee is dat de levenden en de overledenen gemeenschappelijk feestvieren. Men danst de dans op de hielen en wanneer aanwezige familieleden ‘overgenomen’ of in bezit genomen worden door een *yorka* of *kabra*, beginnen zij achteruit te dansen en met nasale stem te praten. In de eventueel volgende *alakondre wintiprei* (de volgende dag) kunnen

³² Dit ‘rituele feest’ wordt ook wel *banyaprei* genoemd: “de enige ceremonie waarin de geesten van de overledenen daadwerkelijk worden opgeroepen” (Van de Klashorst 1990: 140).

³³ Dit soort *prei* worden (bij Creolen) over het algemeen begeleid door (professionele) *wintipoku*-formaties (witmuziekgroepen), zoals die van P’pa Monti, waar ik regelmatig mee op stap ben geweest. Naast het bijwonen van de meer ‘algemene’ *alakondre*- en *prisiriprei*, ben ik in de gelegenheid geweest verscheidene *yorka*- en *kabraprei* te bezoeken. Deze vonden vaak plaats (net) buiten Paramaribo, in de districten Wanica, Saramacca, Para en Coronie. Meestal was ik in gezelschap van P’pa Monti en zijn Monti Kryoro. Ik ben hun heel erkentelijk voor de begeleiding, de bijzonder leerzame, amusante nachtelijke uitstapjes en gastvrijheid.

³⁴ Banna & Moy (1991: 64-76) hebben de spelen uitgebreid beschreven. Mijn observaties en hier weergegeven beknopte beschrijving komen overeen met de uiteenzettingen van deze auteurs. Voor een uitvoerige beschrijving van de (de geschiedenis van) *banya* en *banyaprei* zie Guda (2001), Martinus-Guda (2006) en Van de Klashorst (1990:140ff.). De volgorde van de spelen, liederen en andere rituele handelingen tijdens een *yorka*- of *banyaprei* kunnen overigens verschillen.

de *winti* uit de verschillende pantheons zich openbaren en van de overledene(n) overgedragen worden op levende familieleden. Deze *prei* wordt eveneens georganiseerd om alle *winti* te bedanken en samen met familieleden, vrienden en kennissen feest te komen vieren.

De *pur'blaka*, die wel het laatste grote afscheidsritueel wordt genoemd, is geslaagd wanneer de kennis, krachten (*konfo*) en *winti* gescheiden zijn van de overledene, en levenden en doden tevreden kunnen zijn over de rituele gang van zaken. De *yorka* en *kabra* keren terug naar “de rust van het dodenrijk tot ze weer nodig zijn” (Banna & Moy 1991: 75). De familieleden kunnen rein en gesterkt hun leven voortzetten. Als dank hebben families met de hierboven beschreven *prei*, een jaar na overlijden, nogmaals respect betoond aan de (geest van de) overledene en uiten ze de wens dat hij of zij in vrede zal rusten. Daarbij wordt de *yorka*, die verleden, heden en toekomst kan zien, gevraagd een ‘wakend oog’ op de familieleden te houden (Van de Klashorst 1990: 141), opdat zij in voorspoed verder kunnen leven. Voorwaar geen onbelangrijk verzoek. Toch sluiten relatief weinig Creoolse families een overlijden en de daaropvolgende rouwperiode nog af met een grootse *pur'blaka*. “Zo’n dodenfeest is een beetje uit gaan raken” bemerkte een *duman*, die zijn *boiti* en diensten voor dit soort ceremonies ter beschikking stelt. Hij vatte ‘het rouwen *Srananfas?*’ nog eens bondig voor me samen:³⁵

Op de achtste dag, zou je kunnen zeggen, wordt gevierd de beëindiging van de periode van diepe rouw, de diepste rouw. En heb je de tweede periode tot zes weken. En daarna heb je, en dat is in het hele land nog zo, na een jaar, dat is het afleggen van de rouw, *puru blaka*. Want het is dat de mensen blijven in rouw, het eerste jaar, en dan geven ze een groot feest, dat wil zeggen en nu is het afgelopen, nu zijn we klaar met die overledene. Vrouwen hoeven niet meer te rouwen voor hun man, mannen hoeven niet meer te rouwen voor hun vrouw... hoeft niet meer... Vooral bij Boslandcreolen is dat ding nog steeds... nog steeds groot.

Hoewel de *puru blaka* inderdaad nog “in het hele land” bekend is, vormt dit ‘rouwopheffingsfeest’ tegenwoordig niet zozeer bij Creolen, maar vooral *Busnenge* een onmiskenbaar onderdeel van de doodscultuur en rouwperiode (dat wil zeggen *mourning*). Deze laatsten kennen, in het algemeen, sowieso een zwaardere en langdurigere rouw, die wordt afgesloten met een uitvoerige, veelal meerdaagse opheffingsceremonie, wat zowel een plechtige als feestelijke onthef-fing van de rechten en plichten tussen levenden en overledene inhoudt.³⁶

Yooka, yu no man tapu en...

³⁵ Het zijn vooral de ‘echte *kulturisma*’ (‘wintiaanhangers’) die de *puru blaka*, inclusief de scheiding van *winti*, op deze wijze uitvoeren. En dan nog kunnen er allerlei bezwaren zijn (te duur, te lange rouwperiode, geen tijd voor). Bovendien zagen we in hoofdstuk 1 en 3 al dat de Creoolse verering van en het beroep op de *yorka* en *kabra* vaak eerder of pas ingegeven worden door serieuze *nontu* dan dat het (nog) onderdeel uitmaakt van het gebruikelijke repertoire aan rituelen en praktijken, zoals bij veel Marrons het geval is.

³⁶ Ook inheemse bevolkingsgroepen in Suriname kennen zulke uitgebreide ‘rouwopheffingsfeesten’, die in het Sranan allen *pur'blaka* worden genoemd. Malajuwara (1998: 67) schrijft hierover overigens terecht dat deze ceremonie niet louter een “festijn van plezier” is, maar de “opheffing van een zeer zware en langdurige rouwperiode [en net als in de Afrikaans-Surinaamse context] een onthef-fing van rechten en plichten tussen levenden en doden”. De ‘rouwfeesten van de Kalihna’ zoals Malajuwara (1998) ze beschrijft, vertonen hier een daar grote overeenkomsten met die van de Marrons. We moeten mogelijke syncretismen tussen inheemse en Afrikaans-Surinaamse percepties en praktijken derhalve niet uitsluiten. Ik heb hier echter geen onderzoek naar verricht.

Het belang dat veel Marrons hechten aan de rouw en alle voorschriften en taboes hieromtrent, hangt sterk samen met het geloof in de kracht van de levende-dode, de *yooka* in dit geval. Rouwen wordt nodig geacht om het scheidingsproces door te maken en dit 'goed', dat wil zeggen volgens 'de regels' te voltooien. Een verstoord rouwproces of het negeren van bepaalde voorschriften kan vergaande consequenties hebben voor de nabestaanden, zeker voor de partner van de overledene. "Je moet je losmaken van die [overleden] persoon, anders zal ziekte het gevolg zijn" is een veelgehoorde opvatting en ervaring (in Scholtens *et al.* 1992: 103; zie ook Pakosie 1990; Price 1984: 26-27, 34). De jonge Aukaner Edmundo legde me het als volgt uit:

Als je het [rouwen] niet doet... gaat de overledene ervan uit van: je hebt in m'n levenstijd me leven verpest, toen ik nog leefde, en na me leven ga je nog door... Dan ga je dood... mensen die het overtreden gaan sowieso dood... *Ay*, sowieso ga je dood... zeker! Als je je niet d'r aanhoudt, ga je ervan dood. Er is geen uitweg... Die overledene kan je niet aanvechten... *yooka, yu no man tapu en* [je kan die geest niet tegenhouden]...

"In feite pleeg je overspel", verklaarde Edmundo het negeren van rouwregels en het morrelen aan de duur van de rouw nader. "Zeker die partner van de overledene die [figuurlijk of letterlijk] overspel pleegt", is het leven niet zeker, liet hij me daarbij weten. En dit laatste wordt door allerhande informanten en bronnen bevestigd. De strengste rouwregels gelden voor echtgenoten, in het bijzonder voor vrouwen van overledenen. Zij kunnen ook op de zwaarste represailles rekenen, zowel spiritueel als sociaal, als zij zich er niet naar gedragen. Voor weduwes (en in mindere mate weduwnaars), binnen de *Busnenge* dood- en rouwcultuur, gelden bijvoorbeeld vaak bijzonder strikte afzonderingsrituelen (*rites de marges*; cf. Beumers 1990: 30), zoals het isoleren van de weduwe en het leggen van taboes op de mensen die zij mag ontmoeten. De eerste periode van rouw houdt zij zich vooral binnenshuis op en begeeft zij zich, onder begeleiding, alleen maar buiten het huis voor strikt noodzakelijke niet-sociale activiteiten, zoals baden. Ook kent ze strenge voorschriften wat haar seksuele verkeer betreft. Tot en met de formele afsluiting van de rouwperiode is het haar verboden seksueel contact te hebben.

Het schenden van deze *rites de marges* kan ernstige, zelfs dodelijke gevolgen hebben. Opvallend was het verband dat werd gelegd tussen het groeiend aantal hiv-/aids-slachtoffers onder *Busnenge* en het niet naleven van rouwvoorschriften (door partners van overledenen). Men spreekt wel over *yooka kandur*, de persoon die hiv-geïnfecteerd is geraakt, ziek is of aan de gevolgen van aids is overleden, heeft zich niet aan de rouwregels gehouden, waarop de *yooka* van de overledene zich is komen wraken. Hij of zij "was als het ware voorbestemd om aids te krijgen", vertelde Muriël van Russel hierover. Zij is medewerkster van de Stichting Maxi Linder, die zich onder meer richt op de hiv-/aidsproblematiek, en besprak in een interview de opvattingen van bepaalde Marrons over deze ziekte en stijger onder de doodsoorzaken.³⁷

³⁷ Ik heb naast Muriël van Russel van Stichting Maxi Linder, Willy Alberga (Mamio Namen Project), Jenny Simons (voorzitster van het Nationaal Aids Programma), dhr. Grunberg (arts Stichting Lobi), Wim Bakker (huisarts, 'radiodokter') en professor Vrede (patholoog anatoom Academisch Ziekenhuis) hierover geïnterviewd. Alle deskundigen gaven aan dat hiv-/aids zich zorgwekkend verspreidde onder Marrons zowel in het binnenland als

Ze hebben het over *yorka kandu*. En dat zou niets meer of minder zijn dat je een jaar lang zou moeten rouwen voor je afgestorven partner... Zou je dan vóór, dus binnen dat tijdbestek ziek worden of doodgaan, dan zou het zijn dat je ontrouw bent geweest, voordat het jaar om was en dat je dan daarom dood zou gaan, dus dat een macht, die *yorka* je dood zou hebben gemaakt

Gezondheidsmedewerkers en voorlichters als Muriël van Russel verzetten zich tegen deze interpretatie en doen het soms af als gevaarlijke nonsens. Ze hebben bovendien zo hun eigen verklaringen:

Ik zeg... wat jullie doen is... meestal doen de binnenlandse bewoners aan veelwijverij... of ze zijn ontrouw... Ik zeg als die man zes liefjes heeft... en hij is besmet geraakt... dan vindt er elke keer als hij seksueel contact heeft met elk van zijn partners een besmetting plaats... waardoor dat percentage hiv opvijselt [...] Dus die man die vandaag doodgaat... dan sterft na zes maanden één van die vrouwen en naar drie maanden weer één. Ik zeg dan zeggen jullie onterecht die vrouw is die man niet trouw geweest. Ik zeg dat is het niet! Jullie zijn allemaal besmet geworden met alle gevolgen van dien. Ik zeg die dus die *kandu*, dat *kandu*, *kandu*-ding gaat bij mij niet op! Hou toch op met die rouwnonsens!

Voor nabestaanden met een andere perceptie zijn bepaalde rouwvoorschriften, zoals seksuele onthouding en de duur van de rouwperiode, evenwel een bloedserieuze zaak. De *yooka* is, in de gedaante van Appiahs (1992: 181) ‘onzichtbare entiteit’, een kracht om rekening mee te houden. Ondanks toenemend verzet tegen bepaalde voorschriften van vooral een jongere generatie (in de stad gevestigde) Marrons, blijven bepaalde rouwvormen en regels van kracht.³⁸ Ook de bekeringstruc, waarmee men onder bepaald verplichtingen vandaan zou kunnen komen (zie *e.g.* Vernooij 1998: 225), biedt niet altijd soelaas. Zowel christelijke als niet-christelijke Marrons hebben, ondanks verschil van inzicht, behoorlijk strikte opvattingen over rouw, rouwperiode, -kleding en andere voorschriften. “Zelfs bij Christenen in de stad gold tot voor kort eigenlijk dat een man, wiens vrouw overleden was, een jaar niet mocht gaan werken; hij zou verlof moeten nemen”, schrijven bijvoorbeeld Scholtens *et al.* (1992: 100) over gekerstende Saramaka. En hoewel de lange rouwperiode tegenwoordig vaak ingekort wordt, omdat het ‘ondoenlijk’ is – “Voor de meeste Christenen is de rouwperiode nu zes weken” (Scholtens *et al.* 1992: 100) – trof ik tijdens mijn veldwerk nog verscheidene geker-

de stad. Er werden verbanden gelegd met de marginale sociaal-economische positie, gebrekkige gezondheidsbescherming, ‘veelwijverij’, sekswerk (in het binnenland gerelateerd aan de stroom (illegale) Braziliaanse *garimpeiros* (zie Hoogbergen & Kruijt 2004) en bepaalde spiritueel-religieuze opvattingen, zoals *yooka kandu*, die verantwoordelijk voor besmetting zouden zijn. Helaas heb ik geen ruimte gehad om hier uitvoerig op in te gaan. De problematiek vraagt wat mij betreft om nader onderzoek. Antropologe Diana Vernon (werkzaam in het André Bouron Hospital te St. Laurent du Maroni, in buurland Frans-Guyana, waar veel Surinaamse Marrons wonen en werken) schijnt onderzoek te verrichten op dit terrein. Er zijn me echter geen publicaties bekend.

³⁸ Vooral de lengte van de rouwperiode ligt onder vuur. Deze is bij velen reeds ingekort (zie *e.g.* Scholtens *et al.* 1992; Polimé 1998) en wordt anders vaak flexibel gehanteerd. Bron van kritiek en verzet is verder de ‘regel’ bij bepaalde Marrongroeperingen dat een weduwe tegen het einde van de rouwopheffing eerst seksueel contact dient te hebben met een broer van haar overleden echtgenoot, voordat zij weer volledig vrij is en zich kan verpozen met of verbinden aan andere mannen. Ook hier speelt anders het gevaar van *yooka kandu* (zie Polimé 1998: 73). Ik heb begrepen dat deze bepaling in de praktijk niet of nauwelijks meer uitgevoerd wordt. Vooral jonge Marronmeiden, die ik hierover sprak, gaven bovendien, fel of wat lacherig, te kennen zich hiertoe (in de toekomst) geenszins te laten verplichten.

stende Marrons (Saramaka, Matawai en Ndyuka) die enkele maanden vrijaf namen om te rouwen of hun rouwende familieleden in het binnenland te ondersteunen.³⁹

Christenen versus niet-christenen: opvattingen & rouwtraject

Idealiter is er een verschil tussen de wijze waarop ‘gekerstende’ en ‘traditionele’ *Busnenge* tegen een sterfgeval in de gemeenschap aankijken, laten (Scholtens *et al.* 1992: 100ff.) zien voor Saramaka, en dit geldt ook voor andere Bosnegergroepen. Er zit echter “geen waterdicht schot tussen de denkbeelden van Christenen en niet-Christenen en [het komt] vaak voor dat personen beide denkwerelden met elkaar combineren” beweren deze auteurs direct daarop, en dat heb ik ook in mijn onderzoek ondervonden. Een groot verschil is te vinden in opvattingen over de doodsoorzaak. Niet-christenen veronderstellen meestal een bovennatuurlijke oorzaak (e.g. *wisi, kunu, gadu dede, yooka kandu*), christenen zijn op hun beurt vaker geneigd (*en public*) een natuurlijke doodsoorzaak aan te nemen, ofschoon ook op dit vlak de scheidslijnen niet altijd even scherp zijn: de dubbele doodsoorzaak uit hoofdstuk 1 doemt dan ook regelmatig op. Een ander groot verschil is op te merken in de rouwkleding. Christelijke Marrons prefereren, net als Creolen, de kleuren wit en zwart tijdens de begrafenis en daaropvolgende rouwperiode. Zij kunnen zich nogal eens ergeren aan het ‘gebrek aan respect van de heidenen’, die tijdens de *beri* en periode van rouw juist felle kleuren dragen.

Verder vinden gekerstende *Busnenge* het vaak nogal nutteloos en achterhaald om de overledene allerlei gebruiksvoorwerpen, hangmatten, *pangi* en kledingstukken mee te geven in het graf. Ze zouden beter door de levenden gebruikt kunnen worden. Bepaalde ‘traditionele wetten’ staan volgens christelijke Marrons zelfs de vooruitgang in de weg (*cf.* Scholtens *et al.* 1992: 100-101). Het afzonderen van partners van overledenen is bijvoorbeeld weinig productief en zadelt de familie van de overledene op met onnodige verplichtingen. Bovendien wordt steeds meer kritiek geuit op de gewoonte dat de weduwe of weduwnaar er meestal bij inschiet bij de boedelverdeling na een overlijden (alles gaat naar de matri-familie van de overledene, ook al heeft de partner aanwijsbaar bijgedragen aan het bezit van de overledene). Een laatste pijnpunt vormt het boven de grond houden van het lichaam van de overledene. Christenen verbinden hieraan allerlei gezondheidsrisico’s, ook als het lijk gebalsemd is.⁴⁰ Waar christenen en niet-christenen het wel over eens zijn is dat de partner van de overledene, met name de weduwe, de zwaarste vorm van rouw vraagt, gevolgd door eventuele co-vrouwen en de meest directe familieleden (Scholtens *et al.* 1992: 101; Price 1984: 4, 57). Verder kennen gekerstende

³⁹ Vaak betrof het mensen met een niet-vast dienstverband bij bijvoorbeeld het Ministerie van Natuurlijke Hulpbronnen of anderszins. In hun gemeenschap in het binnenland waren altijd middelen (jagen, vissen, kostgrondje) en mensen die hen hielpen om in de dagelijkse behoeften te voorzien.

⁴⁰ Hoe belangrijker de overledene, hoe langer hij of zij ‘boven de grond’ wordt gehouden. Zo werd de gestorven *gaama* Aboikoni (‘grootopperhoofd’ van de Saramaka) drie maanden ‘in statie’ gehouden. Ook bij ‘gewone’ mensen, vooral ouderen die erg geliefd waren, kan het lichaam lang ‘boven de grond’ gehouden worden. De tijd tussen overlijden en begraven kan variëren van een week tot drie maanden. Kinderen worden meestal binnen enkele dagen begraven (Scholtens *et al.* 1992: 100).

en niet-gekerstende *Busnenge* in het binnenland en Paramaribo, net als Creolen, verschillende wakes en rouwbijeenkomsten.

Vanaf het moment van overlijden is er rouwbezoek aan de *dede oso, kee osu* (Ndyuka) of *keë mosu* (Saramaka), waarbij liederen ter vermaak (sekete bij Saramaka), klaagliederen, treurmuziek (*papá* bij Saramaka, *tuka* bij Ndyuka) of *dede oso-singi* klinken, tevens worden *tori* of *kóntu* verteld. De eerste nachtwake (*bookodey* of *bookodidia*) vindt plaats aan de vooravond van begraven. Vóór en tijdens de begrafenis spelen bepaalde actoren, net als de Creoolse *dinari* en *dragiman*, een belangrijke rol, met name de *kelepsi* (grafpriesters), *keisiman* (kistenmakers, vaak tevens lijkbewassers), en *baakuma* of *oloman* (grafdelvers bij respectievelijk de Saramaka en Ndyuka/Paramaka). Zij opereren soms in grote groepen en hebben veelal bijzondere privileges (zie Van Wetering 1973: 14-27; Pakosie 1991; Scholtens *et al.* 1992; Polimé 1998). Na de begrafenis volgen christelijke *Busnenge* hetzelfde ‘rouwtraject’ als Creolen, dat wil zeggen met een *aitidei* en *siksiviki*. ‘Traditionele’ Bosnegers kennen deze rouwbijeenkomsten niet. Zij hebben *dii/dri dei waata*, ofwel een plengoffer en *bookodei* die drie dagen na de begrafenis plaatshebben. Hiermee wordt de begrafenisperiode afgerond en de partner van de overledene “in de rouw gezet”, zoals een van mijn informanten het formuleerde. De weduwe of weduwnaar krijgt van de familie van de overledene een aantal voorwerpen, die bedoeld zijn om voor de overledene te zorgen (zie Polimé 1998: 72), en gaat dan zijn of haar geïsoleerde rouwperiode in. De duur van deze periode wordt in overleg met de familie van de overledene bepaald en kan variëren van enkele weken tot zes maanden of een jaar. Na drie maanden vindt vervolgens de *dii/dri mun wataa* plaats, wederom een plengoffer aan de overledene. De derde fase is dan de rouwopheffing, de *puru blaka*, met als belangrijk onderdeel de *limba uwii* of *limba gangaa baka* (het scheren van het (nek)haar, dat in ieder geval bij Saramaka en Matawai regelmatig gebeurt).

Bij deze belangrijke gelegenheid komen vaak niet-christelijke en christelijke Marrons bij elkaar. De rouwafsluiting is namelijk voor velen een gewichtige en feestelijke bijeenkomst. Zelf heb ik drie van deze *puru blaka* bijgewoond: één Saramaka (nabij Brownsweg) en twee Matawai (één te Kwakoegron, de ander in Paramaribo). Alle drie de bijeenkomsten hadden een gemengd karakter, dat wil zeggen dat de aanwezige rouwende familie, *bee, lo* en gemeenschap zowel uit christenen als niet-christenen of niet-praktiserende christenen bestonden. Iedereen die ik tijdens deze ceremonies sprak, benadrukte het (spirituele of sociale) belang van de rouwopheffing, alsmede de amusementswaarde die de vaak meerdaagse *puru blaka* voor velen heeft. Net als bij de Creoolse afsluitingsrituelen, hebben deze ceremonies verschillende, doch samenhangende functies. Ze zorgen voor opname van de overledene in de wereld van de voorouders en terugkeer van de rouwendenden naar het alledaagse leven, en zijn daarmee dus tegelijkertijd afscheids- en herenigings- of incorporatierituelen.

Een rouwopheffing te Kwakoegron

De populariteit van de *puru blaka* werd me goed duidelijk toen ik uitgenodigd was er zelf één bij te wonen, mijn eerste, in Kwakoe Gron. Het was drie maanden geleden dat de vader van Jules, een 43-jarige Matawai, na een lang ziekbed was overleden. De man was in het ziekenhuis in *foto* gestorven en aldaar op de begraafplaats van de broedergemeente, Mariusrust, begraven.⁴¹ Sinds die tijd was de familie in rouw, waarbij Jules' moeder, de weduwe, al die tijd thuis in Kwakoe Gron min of meer afgezonderd was geweest van de rest van de gemeenschap. Nu was de tijd aangebroken om de rouw op te heffen, ter ere waarvan een *dansi* (een 'populair dansfeest') en een *banya* (een 'ritueel dansfeest') zou worden gegeven. Het 'festijn' bracht een hoop mensen op de been, waaronder veel familieleden en een groot aantal enthousiaste jongeren uit *foto*. De daf-truck van *lanti* was op de eerste dag van de bijeenkomst tweemaal afgeladen vol vanuit Paramaribo naar Kwakoe Gron gereden, terwijl vele andere stadsbewoners, waaronder twee muziekgroepen, met eigen vervoer de *puru blaka* hadden bereikt. Samen met de inwoners uit Kwakoe Gron en enkele gemeenschappen bovenop, barstte het anders zo rustige dorp zo ongeveer uit zijn voegen.⁴² De stemming was uitgelaten.

Ik reisde 's morgens vroeg met een eerste *lanti*-bus mee naar het dorp en kon derhalve deelnemen aan de voorbereidingen, die bij aankomst al in volle gang waren. Deze bestaan voor een groot deel uit het klaarmaken van een gemeenschappelijk maal en een voedseloffer voor de overledene en voorouders (zie ook Scholtens 1992: 104ff.; Polimé 1998: 73). Voor de gelegenheid is gejaagd of gevist (en is verder een hoop geld verzameld voor de kostbare ceremonie). Op twee plaatsen in het dorp, waaronder de *dede oso* ofwel het huis van de weduwe, werd gekookt: *anyumara*-soep en *kronto-aleisi*.⁴³ Later op de dag zou dit voedsel geofferd worden, waarna de in zwart-witte rouwkleding gestoken familieleden van de overledene samen met de rest van de gemeenschap en andere aanwezigen de maaltijd nuttigden.⁴⁴ De weduwe was hierbij aanwezig, maar werd in alles begeleid, zelfs eten deed ze niet zelf, ze werd gevoerd. Tegen het einde van de middag werd er wat gerust, gebaad in de rivier en maakte men zich langzaam op voor het feest dat die avond zou plaatsvinden. Hiervoor waren speciaal twee *keawina*-groepen, waaronder het populaire Connection, uit de stad overgekomen, wier leden druk in de weer waren met het opstellen van een enorm stel versterkers en de *soundcheck*. Dit was vooral het onderdeel waar het gros van de jonge stads- en dorpsbewoners naar uitzag.

Een *puru blaka* zoals deze valt normaliter namelijk in twee delen uiteen. In de nacht of nachten voorafgaand aan de werkelijke rouwopheffing wordt er (populaire) muziek gemaakt

⁴¹ Het gros van de Matawai, lizen we in hoofdstuk 3, is bekeerd tot het christendom en lid van de broedergemeente (zie De Beet & Sterman 1981).

⁴² Kwakoe Gron is een klein Matawaidorp aan de Saramaccarivier van officieel een kleine honderd inwoners. Door een voortdurende beweging naar Paramaribo is meestentijds maar de helft van deze inwoners in het dorp aanwezig. De overledene was afkomstig uit een dorp iets rivieropwaarts. Het laatste deel van zijn leven, voordat hij ziek in *foto* terechtkwam, bracht hij veel bij zijn vrouw in Kwakoe Gron door. Op het hoogtepunt van de *puru blaka* zullen er een paar honderd personen aanwezig geweest zijn.

⁴³ *Anyumara* is een grote, langwerpige rolronde zoetwaterroofvis (*Hoplias macrophtalmus*). *Kronto-aleisi* is rijst gekookt in kokosmelk.

⁴⁴ Bij Saramaka staat dit voedseloffer bekend als *tuvë nyannyan*. Ook hier geldt weer: hoe belangrijker de overledene hoe grootser het maal (zie Scholtens *et al.* 1992: 106ff.).

en gedanst: de *dansi* (zie *e.g.* ook Scholtens *et al.* 1992: 106ff.; Polimé 1998: 73). Deze *bookodey* hebben vooral een openbaar, sociaal en feestelijk karakter. Er zijn, afgezien van het voedsel-offer, nauwelijks rituele plechtige plichtplegingen. Het vertier in de vorm van eten, drinken en dansen op (versterkte, populaire) muziek staat voorop – tot in de kleine uurtjes. De volgende dag wordt de rouw dan daadwerkelijk beëindigd. Ondanks het openbare karakter van deze bijeenkomst (zie ook Scholtens *et al.* 1992: 101), is het ritueel toch vooral een behoorlijk beladen familiaangelegenheid. Een van de doelen is de ‘verontreiniging’, waaraan de partner van de overledene en zijn of haar familieleden hebben blootgestaan, weg te halen. Het mogelijke nauwe contact dat nog met de overledene bestond, wordt nu definitief ongedaan gemaakt. Hierdoor geeft de ceremonie zowel uitdrukking aan grote vreugde als groot verdriet: de zware rouwrestricties zijn ten einde, maar het verlies moet nu echt aanvaard worden.

Tijdens de *puru blaka* te Kwakoe Gron kwam de familie voor dit tweede deel in de vroege morgen bijeen voor een plengoffer en een *begi*. De vrouwelijke familieleden waren gehuld in zwart-witte *pangi* en hadden het hoofd gebonden met dezelfde *pangi*-stof. De mannen waren sober en in stemmige kleuren gekleed. Op het erf van de *dede oso* namen allen plaats en werd de weduwe, ook in zwart-witte rouwkleding, naar buiten geleid. Ze werd op een stoel geplaatst en geflankeerd door haar kinderen. Hierop werd de doek van haar hoofd genomen en wat haar weggeknipt en geschoren. Bij alle andere aanwezige familieleden (tussen de twintig en dertig personen) werd wat haar uit de nek geschoren. Daarna vertrokken mannen en vrouwen (inclusief de weduwe) apart naar de rivier om te baden. Toen ze terugkwamen waren ze allen in kleurige, vooral rode *pangi* gekleed. De rouwkleding was afgelegd. Wederom namen ze plaats op het erf van de *dede oso*.



Afbelding 26: *Puru blaka* te Kwakoe Gron (Yvon van der Pijl)

Intussen waren enkele tientallen dorpsgenoten, gasten, en belangstellenden gearriveerd, maar het was aanzienlijk rustiger dan de afgelopen *bookodei*. Een deel van de rouwvisite was al teruggekeerd naar de stad en ander deel was naar de *dede oso* gekomen, waar op het erf nu een ‘offertafel’ met verschillende dranken stond: Palm, Hanappier, verschillende soorten whisky en *soft*. De weduwe was voor deze tafel geplaatst. Haar haar werd gekamd en gevlochten. Intussen kreeg ze een serie rode *pangi* om de schouders gelegd. De nek en hals werden bepoeierd met witte talk. Tot slot werd de weduwe met parfum bespoten en kreeg ze flink wat sieraden omgehangen. Zonen, dochters en andere naaste verwanten kregen een soortgelijke behandeling. Hierna nam een oudste het woord. Een half uur lang werd er geplengd en gepraat door de man. De overledene werd gememoreerd. Na een laatste plengoffer stonden de familieleden op en vond een emotionele omhelzing plaats. De rouwkleding was afgelegd en de periode van rouw beëindigd. Het tweede deel van de *puru blaka* zou besloten worden met een *banya*, waar enkele familieleden mee startten. Onder muzikale begeleiding van onder andere *dron* (drum) en *saka* of *sekseki* (schudbus, kalebas gevuld met steentjes/pitten) openden een zoon en dochter van de overledene in een kring met toeschouwers de dans.⁴⁵

Op het tempo van de muziek maakten ze sierlijke, soepele doch uiterst geconcentreerde bewegingen met armen en benen. Vooral het voetenwerk (de enkels ombonden met trossen *yoroyoro*-zaden) trok hierbij de aandacht. De deelnemers moeten bij deze dans zorgvuldig waarnemen en snel reageren. Ze dienen namelijk elkaars stampende voetbewegingen, die onverwacht kunnen plaatsvinden, te volgen. Of eigenlijk is het de bedoeling dat dit gelijktijdig gebeurt en dat de ene danser zich niet door de andere laat aftroeven. Om elkaar af te leiden, maken de dansers allerlei schijnbewegingen. Nauwlettend houden ze elkaar daarbij in de gaten om maar geen beweging te laten ontgaan. Wanneer een van de dansers maar een fractie te laat is, moet deze het veld ruimen en neemt een ander haar of zijn plaats in. Dit gebeurde tijdens de *banya* te Kwakoe Gron niet voordat de dansende familieleden elkaar in de armen hadden gesloten, wat zeker aan het begin van dit dansritueel tot emotionele taferelen leidde. Sommige deelnemers moesten ontzettend huilen bij de omhelzing en bij elke korte beëindiging van de sierlijke, geconcentreerde dans leek er een ontlading plaats te vinden.⁴⁶ Na verloop van tijd

⁴⁵ Matawai noemden deze dans, die tijdens *puru blaka* wordt opgevoerd, *banya*. De dans vertoonde overeenkomsten met de Creoolse *banya*, maar nog meer met de Creoolse *susa* (zie e.g. Banna & Moy 1991: 69-71). Elke Marongroepering heeft tijdens de rouwopheffing zijn ‘eigen’ dansen, die grote overeenkomsten met elkaar vertonen. Vaardigheid en sierlijkheid vormen belangrijke ingrediënten (zie e.g. Scholtens *et al.* 1992: 108ff.; Polimé 1998: 73).

⁴⁶ Banna & Moy (1991: 71) merken over dit type dans nog op dat de dansers door de sterke concentratie gemakkelijk in trance kunnen raken, dat wil zeggen dat ze overgenomen kunnen worden door ‘de voorouders’. Volgens de auteurs is dit direct waarneembaar, doordat ze zich met nog meer gratie en grotere nauwkeurigheid gaan bewegen: op zo’n moment laten de voorouders hun “elegante dans” zien. Deelnemers en aanwezigen benadrukten, naast het amusementsgehalte en samenzijn met de familie, ook wel het eerbetoon aan de overledene en voorouders, maar over ‘trance’ of iets dergelijks werd niet gesproken (en ik wil daar ook niet over speculeren, want zo direct waarneembaar was het niet altijd voor mij).

voegden steeds meer aanwezigen uit het ‘publiek’ zich vol overgave onder de dansende familieleden. Velen hadden zich in een kleurige *pangi* gehuld. Langzaamaan klaarde de ernstige stemming op, dat wil zeggen dat het huilen en de emotionele ontledingen stopten en de vrolijkheid de overhand kreeg. Nog uren werd er doorgedanst.

Zo kwam een eind aan de rouwperiode voor Jules’ vader. En zo verlopen vele rouwafsluitingen voor ‘gewone’ overledenen uit de verschillende Marrongemeenschappen in Suriname’s binnenland en urbane contreien.⁴⁷ Is de overledene met dit soort rituele afsluitingen nu ook werkelijk verdwenen uit het leven van zijn of haar nabestaanden en heeft de dood tijdelijk pas op de plaats moeten maken? Ja en nee. Door het succesvol uitvoeren van alle hier besproken doods- en rouwrituelen, hebben separatie, transitie en incorporatie van zowel de overledene en nabestaanden kunnen plaatsvinden. De liminale positie, die beide partijen deelden, is opgeheven, de rouw (*mourning*) is voorbij, de ‘culturele tranen’ zijn gedroogd. Dan zijn de banden verbroken – toch? Dan is het leed geleden. Dan zijn de rouwenden vrij. Ja: formeel gezien hebben de levenden aan al hun plichten voldaan en kunnen de overledenen zacht, tevreden en geëerd gaan rusten, maar voorgoed verdwijnen zullen ze niet.

Want nee: de *yorka* en *kabra* kunnen ten allen tijde geconsulteerd worden in geval van nood of anderszins. Bovendien kunnen zij ook ongevraagd verschijnen. De familie heeft weliswaar gedaan wat ze ‘moest’ doen – de banden verbreken – maar levende-doden vragen op gezette tijden een klein ‘feestje’, aandacht, een beetje eer en herinnering. Dus relaties dienen op een ándere wijze onderhouden te worden. En nee: het is niet altijd met het persoonlijke verdriet (*grief*) gedaan. De ‘culturele tranen’ zijn gedroogd, maar is ook het individuele leed geleden? Voor niet weinig van mijn informanten, nabestaanden die nog maar recent of jaren geleden een dierbare hadden verloren, kwam na alle min of meer officiële *pranpran*, die al dan niet louterend had gewerkt, nog een ‘eigen’ proces.

Zowel collectief, dat wil zeggen in de gemeenschap van de levenden en de doden, als individueel, dat wil zeggen in de hoofden, harten en ervaringen van nabestaanden, leven de overledenen voort. De ‘onzichtbare entiteiten’ zijn derhalve altijd aanwezig, in het dagelijks leven en *in memoriam*. Dáár vindt de laatste afsluiting plaats, bij de constructie van onsterfelijkheid, het nieuwe begin.

⁴⁷ Er zijn natuurlijk verschillen tussen de verscheidene tribale verbanden en bovendien genieten hoogwaardigheidsbekleders, zoals de *gaama*, langdurige en grootsere ceremonies en extra uitvoerige rituele zorg en aandacht (zie Pakosie 1990; Scholtens *et al.* 1992; Polimé 1998). Verder is het opvallend dat overledenen steeds vaker begraven worden in Paramaribo, maar de rouwafsluitingen nog in het binnenland plaatsvinden, dat wil zeggen in het dorp van herkomst of het laatst bewoonde dorp. Dit geldt zeker voor oudere personen (die niet permanent in de stad gevestigd waren). Voor anderen vinden de *puru blaka* in toenemende mate plaats in *foto* zelf. Wanneer de ruimte het toelaat, gebeurt dit op het erf van het sterfhuys of huys van een familielid. Daarnaast biedt het Marrongemeenschapscentrum Nyun Combe aan de kleine Saramaccastraat faciliteiten voor een uitgebreide *puru blaka* (en andere rituele vieringen). Regelmatig komen hier grote aantallen *Busnenge* bijeen om hun overledenen te gedenken.