

# ACHTERGROND & ACTUALITEIT

---

*Da dei kaba, da neti kon*

---

Da dei kaba, da neti kon. Na busi, son go sribi.  
Wan bigi dungru now fadon, na tapu den di libi

[De dag is voorbij, de nacht gekomen. Het bos, de zon gaan slapen.  
Een grote duisternis valt nu in, op hen die leven.]

Met de *dede oso*, vooral die aan de vooravond van de begrafenis verzamelen de rouwende familieleden en andere nabestaanden zich en maken zij zich ‘klaar’ voor het afscheid dat de volgende dag zal plaatsvinden. De bijeenkomst heeft meerdere functies, maar dient in het bijzonder (en idealiter) als bindmiddel, hereniging en troost voor de levenden. Tevens wordt de ceremonie beschouwd als eerbetoon aan de overledene (zie ook Stephen 2002b: 18ff.). De *dede oso* vormt, zeker als het een *brokodei* betreft, een belangrijke en bovenal duidelijk herkenbare *passage*; zowel voor de nabestaanden, zij betonen publiekelijk hun rouwbeklag en getuigen formeel van hun liminale positie, als voor de overledene, die zich langzaam los maakt of wordt losgemaakt van de wereld van de levenden om zijn of haar overgang naar de wereld van de doden te kunnen maken. In deze eerste min of meer collectief ‘gevierde’ transitie is het vaak grote aantallen bezoekers te behagen (en soms bepaalde ego’s te strelen), alsmede zich voor te bereiden op en te participeren in een serie kleinere en grotere afscheidsrituelen, die soms bijzonder emotioneel kunnen zijn. De bijeenkomst kent uiteenlopende sociale, religieus-spirituele, psychologische en financiële dimensies en verplichtingen. Symbolisch gezien stappen betrokkenen tijdens of door dit samenzijn uit het daglicht (*da dei kaba*, de dag is voorbij) het nachtelijk duister in (*da neti kon*, de nacht is gekomen), waaraan een van de vele *dede oso-singi* (letterlijk sterfhuisliederen) refereert. Pas hierna kan (en moet) een nieuwe dag tegemoet getreden worden.

In de volgende hoofdstukken zullen we getuige zijn van de voorbereidingen op deze dikwijls grootse bijeenkomst. Voor een goed begrip zullen we uitvoerig stilstaan bij de achtergrond en actualiteit van deze *dede oso*, waarvan een van de belangrijkste continuïteiten wordt gevormd

door *begi nanga singi*, ofwel gebed en (samen)zang. Tevens zullen we kijken naar zowel de divergerende als convergerende krachten die zich samenballen in deze bijeenkomst. Hierbij kunnen we, vervolgens, niet voorbijgaan aan meer hedendaagse ontwikkelingen als de-/retraditionalisering en dan met name de *dede oso* als *handsome ritual*, zoals een informant het eens krachtig omschreef. Daarna krijgen een aantal belangrijke actoren binnen ‘het ritueel’ de aandacht: de voorzangers (*singiman*) en meer of minder ‘professionele’ leiders van de *dede oso*. We zullen hun passies en (pragmatische) motieven verkennen. Met hen leren we bovendien de symboliek of symbolische attributen die de rouwbijeenkomst omlijsten, kennen én de verschillende, ambigue uitleg die verscheidene betrokkenen hieraan geven. Tenslotte zullen we gefaseerd en op chronologische wijze de uitvoering van de *dede oso* beleven, die afgesloten wordt tijdens het middernachtelijke uur of *musudei* (het ochtendgloren).<sup>1</sup>

Om de avond succesvol te laten verlopen, kwijten de familieleden van de overledene zich vaak van enorme inspanningen. Zoals we al eerder hebben gezien en zullen blijven zien, verlopen de voorbereidingen niet altijd even harmonieus of eenduidig. Ook hier kunnen spanningen, meningsverschillen, onbegrip of twist de overhand krijgen, waarbij wederom de dubbelzinnigheid, kruis-kalebas, of eenvoudigweg Cairo’s ‘twee-ding’ (op)spelen. Wanneer we terugkeren naar het sterfhuis van wijlen Opa Draaibaar uit het vorige hoofdstuk, zullen we zien welke overwegingen en dilemma’s er zoal opdoemen en moeten worden uitonderhandeld om eenieder – levenden en doden – tevreden te kunnen stellen tijdens de *dede oso* zelve. Ik zal wederom beginnen met een verhaal en een aantal observaties (en observaties in observaties), omdat vertellingen en waarnemingen, het etnografisch ambacht, het dichtst bij de soms zeer persoonlijke belevingen van de rouwendenden komt, waar deze studie voor een belangrijk deel om draait. Tegelijkertijd hoop ik, als verteller, observator en participant, genoeg afstand te hebben om diezelfde ervaringen duidelijk, inzichtelijk en bovenal met respect uiteen te kunnen zetten (cf. Scheper-Hughes 1993: 343).

Het lichaam van ‘opa zaliger’ is inmiddels met hulp van *s’va Josephine* opgeborgen in het AZ-lijkenhuis en wacht op de zorg van de *dinari* op de dag van zijn *prati* (afscheid) en *beri* (begrafenis). Het eerbetoon aan zijn spirituele of symbolische wezen wordt intussen besproken op zijn voormalige achtererf, alwaar tussen de dagelijkse stroom rouwvisite door de voorbereidingen voor diens *dede oso* in volle gang zijn.

### ***Te wan sma dede, tu bari e bari***

Er hangt een bedrukte sfeer in en om het sterfhuis van opa Draaibaar. Tegen tien uur ’s morgens ga ik bij tante Irma zitten. Zij is de oudste zus van ‘opa zaliger’, zoals ze hem vanaf zijn

---

<sup>1</sup> Ik zal het verloop (en mijn interpretatie) van de *dede oso* op een collageachtige wijze, á la Geertz’ (2000 [1973]: 412-454) *Cockfight*, uiteen zetten. Dat wil zeggen dat ik niet een specifieke casus beschrijf maar, door een zeker comprimeren en samenbrengen van mijn observaties en materiaal van verscheidene bijeenkomsten, een beeld zal schetsen van deze rouwbijeenkomst en haar diverse uitingsvormen.

plotselinge sterven steevast noemt, en betreft tijdelijk zijn kleine woning te *Frimangron*. Ook twee van opa's kinderen, Marlon en Elly, zullen zich tot de begrafenis vooral hier ophouden. Ze zijn beide de deur al uit. Marlon is naar het mortuarium, Elly is op haar werk om wat telefoontjes naar Nederland te plegen. Henk, de jongste zoon, is net uit Coronie gekomen en scharrelt wat over het erf. Binnen bij tante zitten Henks vrouw, haar dochter en nog wat nichtjes uit de buurt. Er lopen wat kinderen rond en er is een oude vriendin van tante op rouwvisite gekomen. Ze is in een *pepre nanga sowtu rowkoto* gestoken en heeft 'haar hoofd gebonden'.<sup>2</sup> Andere bezoekers zijn in witte, zwarte, blauwe en grijze kleuren gekleed of in iets wat daar op lijkt. Er zijn in ieder geval geen felle tinten te zien. De hele morgen door komen familieleden, vrienden en buurtgenoten hun rouwbeklag betuigen. Een vrouw, die met haar twee dochters komt, brengt een kilo suiker en een paar pakjes thee mee voor tante. Het trio is in protserig rouwwit gekleed, inclusief de modieuze zwarte panty en een hoedje met zwart gaas. Men is teneergeslagen, maar niet continu bedrukt. Er wordt vooral gepraat over hoe 'het' gebeurd kan zijn.

Rond een uur of twee 's middags krioelt het sterfhuis van onder tot boven van volwassen familieleden, kinderen, *birtisma* en vrienden. Er wordt bier en *soft* (frisdrank) gehaald en soep gemaakt. Het gezelschap verplaatst zich naar buiten op het erf, waar die avond tot elf, twaalf uur gezeten zal worden. Een jonge vrouw komt met een baby op haar arm de poort doorgelopen. De kleine heeft een blauw stukje *sarpusu*-stof om de pols gebonden en een afgebrande lucifer (in plaats van een stukje houtskool) in het haar gestoken gekregen om hem te beschermen tegen mogelijke *takru sani* (slechte dingen), vertelt de moeder me wat later als ze aan een bord soep zit.<sup>3</sup> Zowel binnen als buiten staat het wit gedekte tafeltje met daarop een brandende witte kaars en een glas water. Er wordt gegeten, gedronken, gepraat en gelachen. De boel begint meer en meer te ontspannen. "Temidden van droefheid, moet het een vrolijke bijeenkomst zijn" legt iemand me wat gewichtig uit, waarop hij losjes het, mij inmiddels steeds vertrouwder wordende gezegde '*pe dede de, lafu musu de owketu*' laat volgen: waar de dood is, moet ook gelachen worden. Elly en Marlon, druk in de weer met koud bier en *sopi* (sterke drank), lijken intussen niet overal de lol van in te zien.

Vanaf acht uur 's avonds komen nog meer mensen op rouwvisite of 'even met de familie zitten', zoals velen het noemen. Bijna iedereen is in rouwkleuren gekleed, oude vrouwen heb-

<sup>2</sup> *Rowkoto* (*lowkoto*) is de 'traditionele rouwdracht' voor vrouwen. *Pepre nanga sowtu* (peper met zout) is een grijsachtige *koto*-stof. Wanneer iemand het 'hoofd gebonden heeft', betekent het dat ze een *angisa* of hoofddoek draagt. In dit geval een witte, de rouwkleur bij uitstek, met ingestoken punten, wat blijk geeft van ingetogenheid, geen enkele vorm van *prodo* (*show-off*), boosheid of liefde (Van Putten & Zantinge 1993: 52). Met name nog tijdens de begrafenis zien we deze rouwdracht, die tijdens de slavernij langzaam is ontstaan. Bepaalde families stellen zelfs veel prijs op het dragen van speciale (witte) *rowkoto* op begrafenissen en verzoeken soms nadrukkelijk in de familieberichten om op de begrafenis in traditionele dracht te verschijnen (zie verder hoofdstuk 11).

<sup>3</sup> Ik sprak al eerder over de *krofaya* (houtskool) die mensen bij zich dragen of in hun eten 'zetten'. Informanten bevestigden dit: "Dat heeft te maken met bescherming. Dus als bijvoorbeeld in huis, waar een overledene ligt opgebaard of waar iemand overleden is, vóór de begrafenis wordt bij alle eten een stuk houtskool gezet, vooral bij kinderen... eten ze pap, dan moet er houtskool bij [...] Je hebt mensen die naar een *dede oso* of *beri* gaan en in hun zak een stuk houtskool hebben... Dat is een stuk bescherming tegen geesten."

ben *koto*-achtige kleding aan en volgens gewoonte het hoofd gebonden. Veel aandacht gaat uit naar Tante Irma, die de ene keer vrolijk middelpunt vormt en op andere momenten somber-tjes wegzakt. Naarmate de avond vordert, wordt er minder aandacht aan de oude dame be-steed. Op het erf, samengepakt op bij elkaar geregelde houten bankjes en stoelen, en aan de straatkant wordt er *tori* gepraat – lachsalvo's wisselen serieuzere verhalen en korte stiltes af. De overledene is vaak onderwerp van gesprek, maar wordt zelden bij naam genoemd. Naast 'opa zaliger', passeren regelmatig de aanduidingen (wijlen) *granp'pa* en *na dede* (de overledene), welke gedurende het gehele rituele proces de aanspreekvormen zullen blijven.<sup>4</sup>

Tussen elf en twaalf uur stappen de bezoekers op en blijven de meest naaste familieleden op een leeg erf achter. De volgende avond zal er weer *dede oso* zijn, oftewel een 'rouwbeklag' van samen zitten, medeleven, *tori* praten, eten en drinken. Elly geeft aan dat ze hier eigenlijk niet elke avond tot aan de begrafenis zin in heeft. "Je moet ook je rust hebben en het is duur óók!" motiveert ze. De rest van de familie weet het niet en uiteindelijk zal er toch dagelijks rouwvisite over de vloer zijn, waarbij vooral in de avonduren het erf flink gevuld is met tien-tallen mensen. Marlon geeft tijdens een van deze avonden aan dat hij een bloedhekel heeft aan de nog te volgen *brokodei*, de *dede oso* aan de vooravond van de begrafenis die tot in de vroege ochtend kan duren. Hij geeft aan dat hij bang is de controle over deze specifieke avond te verliezen, omdat hij al vaker heeft meegemaakt dat je, *nota bene* als familielid van de overledene op eigen je *dyari* (erf), niets te zeggen hebt. Zeker niet wanneer 'court' de *dede oso* komt 'leiden'. Maar ook in andere gevallen kan de regie zoek raken, omdat er altijd wel een tante of oom komt die de hele avond wil dirigeren, verzucht hij. "Buitendien" voegt hij op licht opgewonden toon toe:

Er zijn mensen die zuiplappen zijn en dan moet je weer gaan offeren, bananen, dingetjes koken... Ik ga naar *dede oso* van mensen, hoor, en je ziet wat er allemaal gebeurt! Er worden termen gebezigd die... de sfeer dan verstoort... anderen gaan vrouwen zoeken, vrouwen gaan mannen zoeken...

"Hè?!" reageert zijn zwageres (Henks vrouw) verontwaardigd, waarna Marlon, gesterkt door deze reactie, er nog een schepje bovenop doet om de rest van zijn familie te overtuigen: "Nee toch, *a no kan* (dat kan niet)... Ik heb het al zo moeilijk!"

Dat Marlon het moeilijk heeft met het overlijden van zijn vader, is de afgelopen dagen wel duidelijk geworden. Tussen alle bezighouden door is hij afwezig, huilt zo nu en dan zachtjes, drinkt meer *sopi* (sterke drank) dan goed voor hem is en kan zomaar vanuit het niets om zijn vader staan roepen. Ook nu weer valt hij ineens uit naar zijn familieleden. Na een korte stilte, waarin niemand echt iets weet te zeggen, herpakt Marlon zich weer en dan blijkt dat hij het niet alleen moeilijk heeft met het onverwachte heengaan van zijn vader, maar ook met het

<sup>4</sup> Brana-Shute & Brana-Shute (1979: 65) doen deze observatie ook. Verwijzend naar Herskovits (1958) en Wooding (1972) melden ze bovendien dat in hun casus bij het gebruik van 'traditionele Creoolse magische symbolen' en bepaalde rituelen, zoals de *wasi gron* (zie hoofdstuk 12) de overledene bij haar Afrikaans-Surinaamse naamdag werd genoemd.

eerbetoon die *p'pa* ten deel zou moeten vallen. “Toch moeten die dingetjes gedaan worden” zegt hij ietwat weifelend: “... voor vader... *na tradisie tok?*”. Als een blad aan de boom gedraaid, begint hij me vervolgens met enige trots uit te leggen wat een goede *brokodei* inhoudt. Marlon ratelt maar door: deze *dede oso* moet eigenlijk tot vijf, zes uur in de morgen duren, er moet ‘een tafel’ worden gezet (*kabratafra*, ‘offertafel voor de overledene en voorouders’) en het eten daarvan moet bij het ochtendkrieken begraven worden, er moet plezier zijn, de familie moet samen zijn, er moet *lespeki* (respect) zijn, de nood moet gedeeld worden, er moet... Er moet van alles, maar Marlon wordt de mond gesnoerd door zus Elly: “Hoe, hoe, hoe sociaal het ook is en waardig”, onderbreekt ze hem, zich half tot mijn persoon richtend, “als je zelf geen geld hebt, dan kan je niet avond aan avond mensen ontvangen, want je moet ze te drinken geven, je moet ze te eten geven, en dan hij, hij... ook nog... *bigitaki* over *bigi brokodei nanga, nanga... alle hokus pokus!*”.<sup>5</sup>

Op dit moment, na deze uitspraak, breken de *dyugudyugu* (het tumult) en ‘onderhandelingen’ los. Verwachtingsvol richt Marlon zich tot zijn net uit Nederland gearriveerde zuster, Elfriede. Ze heeft zich sinds haar komst behoorlijk afzijdig gehouden en was vooral in de keuken te vinden of zorgzaam, doch stilletjes aan tante’s zijde. Nu wordt ze gevraagd ‘partij te kiezen’ en wel op verschillende fronten. “Als het geld maar geregeld is, dan maakt het Elly ook niet meer uit, dan is ze wel voor de ritualistiek met *kabratafra* en alles, want zij weet ook wel dat het beter is” legt Marlon me later wat geheimzinnig uit. Friede, echter, vindt het allemaal maar niets en heeft er weinig oor naar. Ze is bereid naar behoren te participeren, maar is niet van plan haar “goeie geld” aan “al die *pranpran*” te besteden.<sup>6</sup> Dit levert haar het verwijt “Hollandse arrogantie” op en ze wordt te kennen gegeven dat ze zich wel wat anders mag gaan gedragen: wat doet die rode nagellak nog op naar nagels, is zij niet in de rouw? (Een dag later heeft Elfriede de lak van haar vingernagels verwijderd, haar teennagels blijven eigenwijs rood afsteken...) En bovenal: wie hebben er al die tijd voor *p'pa* gezorgd, terwijl *s'sa* Friede daar in *P'tata* (Nederland) zat? Friede doet er geschokt het zwijgen toe, waarop oom Glen, de tot nu toe behoorlijk afwezige echtgenoot van *frow* Irma, de gemoederen bedaart door op de gulden middenweg te wijzen. Op zijn aanraden wordt er besloten tot een *singineti* (letterlijk: zangavond/nacht) die formeel tot middernacht zal duren, daarop zal in gesloten familiekring de *kabratafra* worden weggehaald en kunnen degenen die willen nog waken tot *musudei* (ochtendgluren).<sup>7</sup>

Hoe de familie het uiteindelijk financieel heeft weten te regelen, is me nooit geheel duidelijk geworden. Wel heb ik Friede diep in de buidel zien tasten toen een hele schare kleinkinde-

<sup>5</sup> We zagen al eerder dat mensen vaak de woorden hokus pokus in de mond nemen als ze willen verwijzen naar winti, *kulturu* of ‘afgoderij’. Dus wat Elly hier zegt is zoiets als: hij, hij heeft ook nog grootspraak over een grote rouwbijeenkomst, waarbij winti komt kijken. En daar lijkt ze niet zo’n voorstander van.

<sup>6</sup> Tjon A Ten (1998: 25) start haar artikel ‘Rituelen en gebruiken bij overlijden bij creolen’ met eenzelfde soort (persoonlijke) verwijzing naar *pranpran* (grote ophef, opsmuk), ofwel “alle rituelen die rondom het bewassen, begraven of cremieren uitgevoerd worden”, waar ze aanvankelijk niets van wilde weten.

<sup>7</sup> *Singineti* en *brokodei* zijn alletwee benamingen voor de *dede oso* aan de vooravond van de begrafenis. Ze verschillen echter, zullen we nog zien, van betekenis.

ren, de dag na bovenstaande *babari* (tumult), in nieuwe rouwkleding werd gestoken. Verder wilde ze weinig kwijt over alle aanspraken die op haar ‘valuta’ werden gemaakt. Het was me inmiddels meer dan duidelijk geworden dat de begrafenis-kosten, die in het vorig hoofdstuk zijn besproken, maar een deel vormen van de totale uitgaven rondom een sterfgeval. “*Ay mi gudu, te wan sma dede, tu bari e bari...*” wierp oom Glen me toe, toen hij de zaak enigszins gesust had en hoofdschuddend wegbeende. “M’n schat, wanneer iemand doodgaat, roept men twee keer”. Zoiets had oom Glen letterlijk gezegd, maar voor mij had hij in raadsels gesproken. Marlon bood opheldering. Hij had oom Glens cryptische woorden opgepikt en zag mij er licht ontredderd over peinzen. Bij een overlijden, legde Marlon uit, wordt er twee keer gegild:

De ene keer is het omdat er heel groot schuldgevoel bijkomt, dus bij dat verdriet... maar soms is het gewoon van hoe moet ik dat betalen? Ik heb dat geld niet... dus altijd *tu bari...* Je gaat zien... *Lowkrosi fu den pkin* [rouwkleding voor de kinderen], dan naar *w’woyo* [Centrale Markt] gaan en Kings Dranken Paleis, dingies voor die *dinari* kopen, eten, *sopi...* jardinstoelen [tuinstoelen] huren voor die *brokodei...* *Saaaan*, wat heb ik gezegd?! Morgen ga je mee... *bai sani* [spullen kopen], dan ga je zien...

De dagen voor de *singineti* staan inderdaad in het teken van veel boodschappen doen. Daarnaast is men druk met koken, kleding verzorgen, nog meer rouwvisite ontvangen, en het opruimen en schoonmaken van het erf. Met Marlon en Elly, die hun meningsverschil lijken te hebben bijgelegd, rijd ik van hot naar her. We halen stoelen op, doen familie aan, ontmoeten op *ede w’woyo* (zijdeel van de Centrale Markt) een bevriende *duman*, die later nog ter zijde zal staan bij de *wasi prati*, en we rijden naar Mariusrust, de ebg-begraafplaats, om een paar goede *singiman* (zangers) te regelen voor de *singineti*. Met name Marlon is er, ondanks zijn bezwaren en twijfels, op gebrand om van deze *dede oso* een succes te maken.

Nog eenmaal ben ik getuige van een aanvaring tussen broer en zus Draaibaar. Wanneer een drager en *dinari* van het Jubileumfonds op Mariusrust vraagt hoelang de *dede oso* zal duren, antwoordt Marlon “*musude?*”. Elly komt echter direct tussenbeide en stelt de ‘sluiting’ van de *singineti* resoluut op twaalf uur – het is hierbij opmerkelijk dat Marlon blijft spreken over *brokodei* en Elly de *dede oso* vastberaden *singineti* noemt, wat al duidt op verschillende opvattingen en wensen ten aanzien van deze wake. Marlon sputtert nog wat tegen door te opperen dat “tot vijf uur toch *tradisie* is”, waarbij hij een bondgenoot hoopt te vinden in de oude *dragiman* die zal komen zingen. Deze houdt echter wijselijk zijn mond en Elly hakt, onder het mom dat de daaropvolgende dag van de *beri* ook weer een zware zal zijn, de knoop door (“het zal toch wel doorlopen tot twee, drie uur ’s nachts” klaagt ze als we later weer in de auto zitten). Het laatste familiebericht dat namens de familie Draaibaar wordt omgeroepen op radio Apinti meldt dan ook dat ‘de gebruikelijke *singineti*’ van acht tot twaalf uur zal zijn. Elly, die duidelijk de touwtjes in handen wil houden, heeft het eigenhandig geschreven bericht zelf bij het radiostation afgeleverd om er zeker van te zijn dat ze op het laatste moment niet voor onaangename verrassingen zal staan. Ze geeft dit onomwonden toe, maar drukt me hierbij op het hart dat ook zij natuurlijk deze *dede oso* wil laten slagen en “numero uno” vindt. Financiële overwegingen, bekent ze, spelen evenwel een niet onbelangrijke rol in het tijdig willen afsluiten van

de *singineti*. Bovendien wil ze niet dat er over haar familie *afkodrei* wordt gesproken. Elly vreest, met andere woorden, wintiassociaties als er tot het ochtendgloren gewaakt zal worden en men weet dat er een *kabratafra* gezet zal worden.

Het gesteggel tussen de familieleden is exemplarisch voor het “[...] no burials without argument” (Price & Price 1991: 44) en geeft in het bijzonder spanningen weer die zowel betrekking hebben op geldzaken als op religieus-spirituele kwesties, ofwel kruis-kalebas. Er zijn hierbij drie ‘partijen’ waarmee rekening dient te worden gehouden: de overledene (zijn of haar *yorka*), de nabestaanden én de buitenwacht. Niet in de laatste plaats moet namelijk ook de omgeving zien dat de familie kosten noch moeite spaart om de overledene de welverdiende laatste eer te bewijzen. Tegelijkertijd echter willen veel familieleden, zoals Elly, niet de verdenking op zich laden dat zij zich bezig zouden houden met ‘afgoderij’. Een van mijn sleutel-informanten wist de dilemma’s omtrent de hier besproken *dede oso* mooi te omschrijven:

Je hebt meestal zo dat op de avond waarop iemand is komen te overlijden, vooral oudere mensen, middelbare leeftijd en ouder, dat op die avond mensen komen zitten met de familie. *Dede oso*... de familie ondersteunen om de diepe rouw te verwerken [...] Deze rouwvisite, op de dag van overlijden is in ieder geval van groot belang. Het is dus goed dat je zoiets hebt, en op de eerste avond is belangrijk... Dan komen al die avonden daarna, ook belangrijk, maar de avond voor de begrafenis, de *brokodei*, is van het grootste belang... nood delen, *prisiri* [plezier]... maar ook een hoofdpijn!

Bovendien blijken in de onderhandelingen over en uiteindelijke invulling van de *singineti/brokodei* zaken als privatisering en individualisering (naast geldgebrek en het sluimerende taboe op winti) wederom een niet onbelangrijke rol te spelen. Met name Marrons in de stad wezen me op een verminderde (collectieve) bijstand en kennis onder Creolen, wat volgens hen toch onontbeerlijk is voor een goede, respectvolle rouwbijeenkomst. Bosnegers daarentegen, we hoorden het de begrafenisondernemers uit hoofdstuk 6 ook al zeggen, regelen en dragen het verlies veel meer samen. Zo beschouwde een jonge Kwintivrouw, die een bestaan leidde tussen *foto* en Brownsweg (de verzamelnaam voor zeven Saramaka-dorpen ruim honderd kilometer ten zuiden van Paramaribo), dit onderscheid als volgt:

Bij de boslandcreolen, ik weet niet of je het hebt gemerkt, maar ik vind dat wat de dood betreft, *dede oso*, bij de boslandcreolen een hechter samen... een hechtere band hebt dan bij de stadscreolen. De stadscreolen, je moet goed kijken, wanneer een stadscreool komt te overlijden, dan zijn er enkelingen die op af en toe op bezoek komen, af en toe in de ochtend bezoek... maar bij een boslandcreool zijn er de hele dag mensen, er zijn de hele avond mensen, mensen die blijven slapen. Dus die band is veel hechter, waardoor bij die *dede oso* er altijd mensen zijn tot in de ochtenduren. En het verschil met stadscreolen en boslandcreolen is dat een *dede oso* van een boslandcreool zelf wordt gedaan. Groot deel van de stadscreolen, die mensen betalen heel vaak, aanhuren om die *dede oso* te leiden. Bij ons is het gratis... Dus er wordt gezongen en iedereen blijft tot de volgende dag. Dus die spelletjes enzo en die *anansitori*, die gaan gewoon door [...] Terwijl stadscreolen? Twaalf uur: iedereen weg, want je moet betalen, maar bij de boslandcreolen wordt er niet betaald... Iedereen levert gewoon een bijdrage.

Dit is uiteraard een wat al te rigide voorstelling van zaken. We zagen het erf van de familie Draaibaar bijvoorbeeld elke dag goed gevuld. Bovendien valt op die hechte band tussen Marrons ook wel het een en ander af te dingen. Bovenstaande observatie wijst echter wel op ont-

wikkelingen die de invulling en het verloop van de *dede oso*, met name die aan de vooravond van de begrafenis, bepalen en eventueel hebben veranderd. Wat blijft is evenwel de emotionele ontlasting, waardoor deze bijeenkomsten zich zowel bij Bosnegers als Creolen dikwijls kenmerken. Veel Afrikaans-Surinamers nemen op “aanvaardbare onbeschaamde wijze” afscheid van hun doden: ze rouwen “met lijf en leden, het hart en de ziel”, meent bijvoorbeeld Havertong (in Harry *et al.* 1999: 3). En dit uit zich vooral, al dan niet ‘spontaan’, tijdens de beladen, “voorgeorganiseerde” (Elfriede) overgangsrituelen, zoals de *dede oso*. Hier regeren niet alleen de traan en de lach, maar weerklinken eveneens jammerklacht, gezucht en geschreeuw (*dyeme, suktu, bari*). Door onder andere samen te bidden en te zingen (*begi nanga singi*) worden dit soort gevoelsreacties geritualiseerd en gekanaliseerd of, andersom, juist aangewakkerd en geïnspireerd. Een belangrijke rol hierin spelen de speciale *dede oso*- of *trouwstusingi* (sterfhuis-, rouw- of troostliederen). Sommige van deze *singi* zijn onderdeel van een lang bestaande orale traditie, terwijl andere het product zijn van meer recente inventiviteit. De zangtraditie wordt hoe dan ook geroemd om haar krachtige en troostende functie: “het geeft je *powa* [kracht]” (Marlon) en het “is die balsem voor die ziel... *da sil?*” (Tante Irma).

### ‘Zingen geeft troost en hoop’

“Een van de belangrijkste vormen van rouwverwerking is zingen. In de liederen wordt de dode bezongen en vinden de nabestaanden troost” schrijft journaliste Van de Putte in haar artikel waarin ze verslag doet van de presentatie van de in 1999 gepubliceerde bundel *Nanga Palm* (Harry *et al.* 1999).<sup>8</sup> Dit boek bevat een verzameling Afrikaans-Surinaamse rouw- of troostliederen (*dede oso-singi, trouwstusingi*), dat onder meer tot stand is gebracht door de Surinaamse Hagenaar Fred Fitz-James. Net als veel van mijn informanten benadrukt Fitz-James samen met de inleidster van de bundel, Gerda Havertong, de louterende kracht die van het zingen van rouwliederen (en hun teksten) uitgaat. Zuster Anches-Breeveld bijvoorbeeld, die als hulpredikant haar ervaringen op het gebied van verliesverwerking en rouw met me deelde, beaamde dit volhartig:

Het lucht op hoor, het zingen lucht op. Soms zing je een lied, iemand begint verschrikkelijk te huilen, gewoon omdat aan dat lied een heel verhaal verbonden is... en dan is die persoon op sommige momenten heel rustig en dan zingt ie gewoon mee... die persoon zit heel rustig, ineens wordt er dan een bepaald lied gezongen, die persoon gilt het uit. Het raakt hem precies... Zingen is heel goed. De mensen die niet zingen, ik kan me niet voorstellen dat iemand niet zingt... ik kan me niet voorstellen... het lucht je zo op. Ik zeg ook altijd als je wilt gillen, gil gewoon, gil het uit... Ze zeggen *bari puru*... Huil, wanneer je voelt dat je moet huilen. Laat niemand je zeggen dat je niet mag huilen, huil. Zing! Het lucht echt op. En daarom, mensen die gewoon vanuit gierigheid zeggen ik wil geen rouwbeklag, want dan moet ik mensen dingen geven... Ik weet niet hoe zij dat verwerken, want je bent gewoon aan jezelf overgeleverd, met je eigen verdriet... Terwijl... er zijn zoveel van die *trouwstusingi*...

---

<sup>8</sup> Het artikel is getiteld ‘Zingen geeft troost en hoop: Nanga Palm’ en verscheen 27 oktober 1999 in *Weekkrant Suriname*.



*Bari puru*, schreeuw je verdriet uit, adviseert de hulppredikante nabestaanden. En zing daarbij, want zingen, samen met anderen, verlicht de pijn van het verlies. Het is voor haar dan ook onbegrijpelijk dat nabestaanden van rouwvisite of een *dede oso* afzien, hoewel ze verderop in ons gesprek hier wel begrip voor toonde. Niet alleen gierigheid weerhoudt mensen van een ‘openbaar’ rouwbeklag, erkende de zuster namelijk. Voor velen is de *dede oso* écht een financiële aderlating, terwijl niemand zit te wachten op lijkenpikkers en dronkelappen, die soms tot diep in de nacht zogenaamd de nood komen delen, beargumenteerde ze de keuze van bepaalde nabestaanden. Toch dringt ze er hoe dan ook op aan dat mensen niet alleen blijven zitten met hun verdriet. Sterker nog, ze ziet in samen zingen een mogelijke (eerste) verwerking van het leed. Het werd me hierbij snel duidelijk dat deze vorm van verliesverwerking (en eerbetoon), die door zoveel mensen beklemtoond wordt, niet zómaar zingen is, maar dat er talloze liederen bestaan met een eigen betekenis, functie en plaats in het rituele proces van rouwen, gedenken en afscheid nemen. Zo heeft de *dede oso* vaak een specifieke opbouw, waarin bepaalde liederen hun eigen momenten, doel en symboliek hebben. Hetzelfde geldt voor andere belangrijke bijeenkomsten en praktijken als *dinarinvroko*, *prati* en *beri* (uit de hoofdstukken 10 en 11), waarbij dienaren en *dragiman* gedurende hun rituele werk op gezette tijden speciale *singi* inzetten. De bijzonder populaire liederen genieten dan ook om uiteenlopende redenen de zorgvuldige aandacht, passie en (hernieuwde) belangstelling van een hele batterij rouwendes, experts, zielenzorgers en pleitbezorgers, die alle op hun eigen wijze de troostende, therapeutische of culturele waarde van de vele *singi* benadrukken.

Dat laatste is niet geheel verwonderlijk; er valt vrij eenvoudig te putten uit een zeer overvloedige zangtraditie. Alleen al de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur kent met gemak honderden rouw-, troost- en klaagliederen, waarvan een groot deel overigens is verbonden aan de twee belangrijkste kerkgenootschappen in Suriname, de evangelische broedergemeente en de rooms-katholieke kerk. Deze stichtelijke (christelijke) liederen worden ook wel koraal of aria genoemd. Daarnaast zijn er tal van ‘traditionele liederen’ (de echte *dede oso*-liederen volgens veel mijn informanten) waarvan sommigen, de zogenoemde (*p*)*sokopsalmen*, vooral bekend zijn bij ingewijden. Deze klaagliederen hebben meer de betekenis van vooroudergezangen, “gaan merendeels over degenen die ons voor zijn gegaan” zoals een wintimuzikant me uitlegde, en kunnen soms verbonden worden aan bepaalde plantages, dorpen of een bepaald tijdstip (zie ook Stephen 2002b: 69). Het traceren van de verschillende *singi* is echter niet eenvoudig, daar de liederen en hun teksten door generatielange mondelinge overlevering vaak door elkaar zijn geraakt, zoals Fitz-James tijdens zijn zoektocht bemerkte (cf. Danforth 1982: 71-72). De liederen zijn in het Nederlands, het Sranan en (in toenemende mate) het Engels, en nog steeds komen er nieuwe liederen bij.<sup>9</sup> Met name *dinari*, *dragiman* en bepaalde courtleden zijn bijzon-

<sup>9</sup> Het artikel ‘Dede oso cultuur nog springlevend’ uit *De Ware Tijd* van 1 maart 1986 maakt zelfs melding van een *dede oso*-lied in het Chinees of “wat er voor door moet gaan”. Mij is het lied niet bekend. *Busnenge*, zoals de Saramaka en Ndyuka, hebben naast deze liederen nog een heel ander arsenaal aan klaagliederen als de *tuka* (zie e.g. Agerkop 1982; Price & Price 1991; Scholtens *et al.* 1992; Polimé 1998; Thoden van Velzen & Van Wetering 2004).

der creatief en beschikken over een enorm geestelijk reservoir aan liederen, die ze moeiteloos en (te pas en te onpas) met grote graagte uit het blote hoofd aanheffen.

De *dede oso-singi* vormen kortom deel van een rijke Afrikaans-Surinaamse orale traditie, ofschoon steeds minder mensen de liederen nog zonder hulp van anderen ('voorzangers', *singiman*) of een liedbundel kunnen zingen. Veel jongeren en emigranten zijn sowieso niet of nauwelijks (meer) op de hoogte van deze traditie. Dit is voor Fitz-James dan ook een van de redenen geweest om een groot aantal liederen te bundelen. "Ik vind het heel belangrijk dat de liederen en de rituelen van de Afro-Surinamers worden vastgelegd. Het is een stuk cultureel erfgoed", aldus Fitz-James in het reeds genoemde artikel van Van de Putte (1999). De trotse verzamelaar richt zich in dit streven in het bijzonder op de Afrikaans-Surinaamse populatie in Nederland, hoewel hij zijn project ook in Suriname onder de aandacht brengt (zoals tijdens mijn veldwerk). Zijn intenties reiken derhalve verder dan het bedienen van het naar erfgoed en traditie hongerende smaldeel in *Bakrakondre*. *Nanga Palm* vertelde hij me en zo kunnen we lezen in Van de Putte (1999) "[...] is niet mijn boek, het is ons boek, het is een boek om te gebruiken, voor alle Afro-Surinamers. Het streven is dat dit boek bij alle Afro-Surinamers in huis komt te staan".<sup>10</sup>

Fitz-James is niet de eerste geweest die (een deel van) de *dede oso-singi* gebundeld heeft.<sup>11</sup> Zijn inspanningen zijn echter wel exemplarisch voor de retraditionaliseringsgolf die door een 'Creoolse intelligentsia' uit Nederland en Suriname geïnitieerd wordt.<sup>12</sup> "It is the uprooted who start and keep talking of roots" hoorden we de antropoloog Baumann (1999: 83) in hoofdstuk 2 al zeggen. In dit soort initiatieven kunnen we twee gelijktijdige ontwikkelingen waarnemen: enerzijds een afname van specifieke kennis en bepaalde gebruiken uit de *dede oso kulturu* (detraditionalisering) en anderzijds een opleving of een toenemende behoefte om deze traditie juist opnieuw leven in te blazen, te 'revitaliseren' zoals dit steeds vaker genoemd wordt. In deze laatste ontwikkeling zien we naast de wil de eigen geschiedenis te herschrijven, waarvan in hoofdstuk 2 reeds melding werd gemaakt, ook een groeiende behoefte om specifieke onderdelen van de orale historie vast te leggen. Dit gebeurde eerder al door bijvoorbeeld *anansitori* ('spinverhalen', fabels en parabellen) in allerhande boekjes uit te geven (De Drie 1985; SIL 1995 [1980], 1997 [1983]) en door winti als 'Afroamerikaanse godsdienst' (e.g. Wooding

<sup>10</sup> De zorgvuldig gekozen titel van het boek, *Nanga Palm*, is in deze ook veelzeggend. Letterlijk betekent het 'Met de palm', hetgeen een verwijzing is naar Palmzondag. "Met de palm zegevier je, er is overwinning op de dood" zegt Fitz-James hierover. Daarnaast is de palm, volgens hem, een metafoor voor schaduw en rust én het nationale symbool van Suriname, gaf de samensteller van de bundel niet zonder trots aan.

<sup>11</sup> Zo wordt er veelvuldig gebruik gemaakt van liederenbundels van de evangelische broedergemeente, *singibuku*, en circuleren op bepaalde *dede oso*, met name die door courtleden worden geleid, regelmatig (stencils uit) het befaamde 'boekje van Weisman' en het *blaka buku* ('het zwarte boek'), dat door Anton Starke van Court Humanity is samengesteld. Daarnaast is het internet natuurlijk een dankbare bron. Zie e.g. <http://home.hetnet.nl/~krin-yeye/Gadosingi.htm>, een van mijn favoriete websteaks.

<sup>12</sup> Fitz-James is tevens een van de initiatoren en organisatoren van 'Bari puru, het Afro-Surinaams rouwliederen festival' dat in 2000 en 2002 in Den Haag heeft plaatsgevonden. Verder is hij drijvende kracht in tal van andere evenementen in Nederland (bijvoorbeeld een wintifestival en de (literaire) *wan tori*-manifestatie) en motor achter *@Nansie Newsletter*, 'de grootste Afro-Surinaamse Caraïbische internet newsletter', die bol staat van culturele (*back-to-the-roots*-achtige) activiteiten en bijdrages.

1972; Stephen 1985, 1998a, 1998b, 2002a) op schrift te stellen. De laatste tijd lijkt de aandacht zich meer en meer te richten op de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur en daarbinnen de *dede oso-singi*. Niet alleen worden liederen gebundeld en op papier gezet, ook zijn door de tijd heen initiatieven genomen de *singi* op geluidsdragers te zetten. Er circuleren verscheidene cassettebandjes met rouwliederen en daarnaast zijn de afgelopen jaren tevens cd's met *tromstusingi* uitgebracht (bijvoorbeeld door het duo Mario & Apollo). Wanneer de liederen verdwijnen uit de hoofden van de mensen zullen er andere manieren gevonden worden om troost te vinden en te kunnen blijven zingen.

Gezongen werd er tijdens de wake en andere momenten rondom de dood natuurlijk altijd al (en dat is uiteraard geen uniek Afrikaans-Surinaams gebruik), maar de wijze waarop dit gebeurt, is aan verandering onderhevig. Dit laatste hangt onder meer sterk samen met 'simpele' technologische ontwikkelingen (*cf.* Andersons (1983) *print capitalism*), *roots*-tochten en gewijzigde doodshoudingen. Niet alles verandert echter. Zo vonden we in hoofdstuk 4 een schets van de koloniale weerstand tegen het lawaaierige misbaar en gezang waardoor de rouwbijeenkomsten op plantage, in de stad of het binnenland zouden worden gekenmerkt. We lazen eveneens dat geen enkele verordening, verbod of taboe de gewoonte van het gezamenlijk zingen en weklagen echter heeft weten te verdrijven. Gemeenschappelijke rouwbijeenkomsten (hoe deze tegenwoordig ook genoemd en beleefd mogen worden) zijn nog steeds springlevend – evenals een afkeer hiervan. Een wat langer verblijf in het hedendaagse Paramaribo leert dat de *dede oso* immer zo luidruchtig en publiek kan zijn als ten tijde van auteurs als Herlein (1718), Hartsinck (1770) en de hunnen. Uiteraard vinden de wakes ook (in toenemende mate) in besloten kring plaats en prefereren sommige nabestaanden een meer privé-karakter. Ook dat zagen we al in hoofdstuk 4. Maar vaak genoeg hoorde ik niettemin de *dede oso-singi* door de nacht galmen, wat bij mij (zeker als ik al in bed lag) een behoorlijk rusteloos gevoel kon opleveren: zal ik nog gaan kijken of niet? De woorden van Blankensteijn (1923 in hoofdstuk 4) bleken nog aardig actueel: “Een dedehoso in de buurt beteekent een slapelozen nacht”. Evenzovaak stuitte ik (met of zonder mijn informanten van de begraafplaats en uit het mortuarium) op gezelschappen die gezeten op gehuurde jardinstoelen tot op straat uiting gaven aan hun rouwbeklag. En telkens weer bood dit samenzijn en zingen, ongeacht de exacte invulling of vorm, *krakti nanga prisiri* (kracht en plezier) aan een gemêleerd ‘publiek’ van nabestaanden, schuinsmarcheerders, notoire *dede oso*-gangers en niet te vergeten de levende-doden die verhuld of onverhuld oorzaak en onderwerp zijn van de rouwbijeenkomsten.

### ***Krakti nanga prisiri*: diversiteit en eenheid in het sterfhuis**

De *dede oso* aan de vooravond van begraven, waarin samen zingen, rouwen en plezier maken centraal staan, is een wijdverbreid en bijzonder aanwezig fenomeen, dat volgens mijn bevindingen door alle lagen en religieuze gezindtes van de Creoolse bevolking en de (gekerstende)

Marronpopulatie heen gevierd wordt. Toch is enige nuancering hier op zijn plaats. Zo wordt van oudsher een onderscheid gemaakt tussen rouwbijeenkomsten van mensen met een *anitri*-achtergrond (de ‘zwarte, zingende volkskerk’) en van nabestaanden met een *lomsu*-signatuur. De twee ‘soepclubvrienden’ Andres en Henk wisten me hier het volgende over te vertellen:

H: Kijk... die *dede oso* hè? Als ik zou gaan analyseren, dan zou je het heel gauw kunnen koppelen aan de negers van de evangelische broedergemeente. Het is daar eerder gaan gecultiveerd dan bij de katholieken of anderen, weet je [...] Het is hier in feite ontstaan, in die gemeenschap. En waarom het meer is ontstaan bij de ebg... Waarom bij die ebg en niet bij die katholieken?

A: De katholieken waren strenger.

H: Die waren een beetje veel meer... niet bij ons thuis... ze hebben de deuren gesloten voor dat soort zaken. [...] Ik ben katholiek van huis uit en heb als kind eigenlijk nooit van nabij meegemaakt, zoals ik nu meemaak bij de herrnhutters... Bij de katholieken... neeeeeee, daar gaat men zitten, wordt een rozenkrans gebeden, weet je wel, en dan is het klaar, we gaan weer naar huis. Maar zo van zingen en met voorbeden... en een beetje parafaseren van dingen... hoort er niet bij... bij de rooms-katholieken, dat vinden ze een beetje vreemd en gek... als je volkse liederen gaat zingen... als je Surinaams zingt, vinden ze het eigenlijk al vreemd, want zij doen de rozenkrans in het Nederlands, ze bidden Wees Gegroet en Onze Vader allemaal in het Nederlands, maar Surinaams georiënteerde dingen, zit er niet bij...

A: Net als die Surinaamse *dede oso* op Goede Vrijdag... is ebg... maar nu zie je die katholieken wel komen, hoor [...] Calcuttastraat [katholieke Fatimakerk] heb ik, Goede Vrijdag, een toneelstuk in de vorm van een *dede oso* meegemaakt... [roept:] fantaaaaaaastisch!

H: Je ziet eindelijk begint men erin te komen...

Het onderscheid waar beide heren op wijzen is zeker waarneembaar, maar ook hier wordt de soep niet zo heet gegeten als hij wordt opgediend. Inderdaad worden de *dede oso*-traditie en de hieraan verbonden liederen, net als (andere) *kulturm*-gebruiken of het praktiseren van winti, vaak toegeschreven aan ‘de volkscreolen’ van *anitri*. En niet onterecht, het is ook deze kerk waar veel gebruiken rondom dood en rouw zijn ‘geboren’ of gevoed. De broedergemeente wás nu eenmaal de eerste kerk die, zo zagen we in hoofdstuk 3, massaal kon bekeren onder de Afrikaans-Surinaamse populatie, en *anitri* stónd aan de wieg van bijvoorbeeld een bloeiende *dinari*-cultuur. Het is dan ook niet verwonderlijk dat juist deze geloofsgemeenschap een behoorlijke stempel heeft kunnen drukken op de doodscultuur van haar gelovigen en dat deze gelovigen op hun beurt de Surinaamse kerkcultuur ten aanzien van overlijden, begraven, rouwen en gedenken hebben gekleurd. De al eerder genoemde ‘witte begrafenis’ (*anitriberi*), het wit sowieso als kleur van diepe rouw, de gelijkvormige graven met korte, sobere grafschriften en het bazuinkoor bij de uitvaart zijn allen te plaatsen in de christelijke herrnhuttertraditie.<sup>13</sup> Andersom hebben de gekerstende slaven en hun nakomelingen niet-moravische elementen toegevoegd, zoals bijvoorbeeld de eerder genoemde *psokopsalmen* en de vele rituelen die gericht zijn op de zorg voor en bestemming van de Afrikaans-Surinaamse levende-doden (de *yorka* en *kabra*) in plaats van op het meer christelijk geïnspireerd zielenheil van de overledene.

<sup>13</sup> De witte rouwkleur wordt ook wel herleid tot ‘West-Afrikaanse traditie’. De gelijkvormige, sobere graven met louter naam en datum van geboorte en overlijden (in de dood is iedereen gelijk) zijn overigens door de tijd heen, door degenen die dat konden betalen, steeds meer vervangen door opzichtigere, uniekere grafkelders. Ik kom hier in hoofdstuk 11 nog op terug. Op die plaats zal ook het bazuinkoor aan de orde komen.

De doodsrituelen van de *anitri*-broeders en zusters hebben zich echter niet tot de grenzen van de eigen gemeente beperkt. Integendeel, er heeft juist een ‘verherrnhuttering’ plaatsgevonden binnen andere kerken. Niet in de laatste plaats in de katholieke kerk die weliswaar ‘later kwam’, maar na verloop van tijd steeds meer terrein heeft gewonnen op de broedergemeente. Veel *anitri*’s lieten op een gegeven moment hun kinderen katholiek dopen of werden zelf katholiek (Lenders 1996: 343). Deze bekeerlingen hadden dus vaak een herrnhutterachtergrond, waardoor *lomsu* heel wat *anitri*-gebruiken en opvattingen binnenhaalde. Daarom spreken auteurs als Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij (2001: 200) ook van een *Moravianised Catholicism* (zie ook hoofdstuk 3). Dit geldt zeker, zelfs in toenemende mate voor allerlei opvattingen en praktijken rondom dood, begraven en rouw.

### *Jezus begraven*

De Goede Vrijdagviering waar Andres en Henk het over hebben, is hier een aardig en redelijk recent voorbeeld van. Uiteraard herdenkt elke christelijke kerk in Suriname het lijden en sterven van Jezus Christus, met als speciaal hoogtepunt (om drie uur ’s middags) het moment dat Jezus aan het kruis de geest geeft. Binnen de broedergemeente heeft deze herdenking het karakter van een bijna alledaagse rouwbijeenkomst, waarvoor veel *anitri*’s zich speciaal in witte rouwkleding steken. Voor veel gelovigen lijkt Goede Vrijdag, de dood van Jezus, zelfs de belangrijkste gebeurtenis te vormen in het hele lijdensverhaal van Christus en alles wat daarop volgt. Zijn wederopstanding met Pasen, de Hemelvaart veertig dagen later, en de neerdaling van de Heilige Geest met Pinksteren worden veel minder groots gevierd en waren evenmin een referentiepunt of gespreksonderwerp voor het gros van mijn informanten tijdens interviews over bijvoorbeeld religieuze oriëntatie en beleving met betrekking tot de dood of opvattingen over leven na de dood. Het heeft er met andere woorden alle schijn van dat de dood zélf meer tot de verbeelding spreekt dan de overwinning op de dood.<sup>14</sup>

Tijdens Witte Donderdag en vooral de daaropvolgende dag van Jezus’ kruisiging, Goede Vrijdag, zijn de christelijke gebedshuizen flink gevuld. We zien dan met name de broedergemeenteleden massaal in smetteloos wit of paarse, lichtblauwe en zwart-witte rouwkleding de kerkgang maken “om Jezus te gaan begraven”, zoals een van mijn kennissen het uitdrukte. Deze dienst wordt door veel herrnhutters vaak aangeduid en vergeleken met de *dede oso* zoals

<sup>14</sup> In hoofdstuk 3 refereerde ik hier ook al aan. De theoloog Jones (1981) vindt een verklaring hiervoor in de geschiedenis ofwel de wijze waarop Jezus werd gerepresenteerd tijdens de slavernij: Jezus is geen bevrijder geweest, geen ‘zwarte Jezus’, maar het Lam dat leed (en dan nog niet eens voor de onderdrukte slaven). Ook priester Joop Vernooij bevestigde dit beeld in een interview: “[...] dus Jezus de Lijder niet Jezus Verlosser... Jezus de Lijder, medelijder misschien... de geslachte... Verder komen ze niet bij Pasen”. Waarom dan zijn dood herdenken? Ik vermoed dat veel Afrikaans-Surinamers geen geloof in de wederopstanding ‘nodig hebben’, aangezien binnen een *kulturi*-perceptie de dood al overwonnen is door het voortbestaan van *yorka* en *kabra*. Bru, hoofddrager op *lomsu*, gaf me eens te kennen, toen we samen op weg waren naar een *dede oso*, niet in de opstanding noch in het einde der wereld, het einde der tijden of een dags des oordeels te geloven. Zijn moeder en zus waren lid geworden van een volle evangelie gemeente, wat hij niet erg begreep, vooral hun bijbelvastheid niet. “De bijbel is een *story*-boek, een *tori*-boek, niets meer, en Jezus’ opstanding *na wan tori tu... mi na kulturuman*” besloot hij zijn ongelooft. Vrij vertaald: de bijbel is een verhalenboek en Jezus’ opstanding is ook een verhaal... ik ben een man van ‘de cultuur’ (*winti*).

ze deze buiten de kerk kennen en vormt voor velen het zenit op de christelijke kalender, waar veel aandacht aan wordt besteed.<sup>15</sup> Klaarblijkelijk heeft *lomsu* dit ook opgepikt en wordt de katholieke herdenking van Jezus' lijden en sterven de laatste jaren ook steeds meer als een *dede oso* ingericht, zelfs als een *dede oso* nagespeeld. De volkse doodscultuur wordt op deze manier de kerk ingebracht, wat een aardig voorbeeld is van de surinamisering of creolisering, die de katholieke kerk zegt na te streven.<sup>16</sup> De blik is hierbij dikwijls gericht op de grote herrnhutterbroeder met zijn imago van 'volkskerk' pur sang.

#### *Anitri versus lomsu*

In het zingen van rouwliederen zien we de invloed of aantrekkingskracht van *anitri* nog sterker terug en kunnen we spreken van een zekere kruisbestuiving en toenemende ontspanning tussen beide geloofsgemeenschappen. In het verleden "was het nog een beetje moeilijk tussen de katholieken en protestanten", lieten vooral oudere Creolen me vaak weten, zoals *frow* Wanda hier:

Dan mocht je bijna geen *anitri*-liederen daar zingen, dat bracht altijd een beetje moeilijkheid en is later helemaal veranderd. Die *dede oso* is nou oecumenig geworden, ja. In de rooms-katholieke zangbundels heb je zelfs hervormde en protestantse... herrnhutterse liederen hebben ze ook opgenomen! Het is nou één geworden, maar vroeger... Ja, u weet het, het was erg streng...

Het waren echter vooral de paters die problemen maakten, voegde *frow* Wanda vinnig toe. "Later hebben ze ingezien dat dat gewoon nonsens is. Want ik ben rooms, ik ben protestants, ik blijf dienen één God", besloot ze de kwestie. Gelovigen zelf hebben hier sowieso nooit zo'n punt van gemaakt, wat we bijvoorbeeld al kunnen lezen in de herinneringen van Anna de Savornin Lohman (1909: 130), dochter van de gelijknamige Nederlandse gouverneur van Suriname aan het einde van de negentiende eeuw. Lenders (1996: 343) refereert hieraan en schrijft:

Anna de Savornin Lohman betreurde het dat er tussen katholieke priesters en herrnhutterzendingen zo'n naijver bestond. De bekeerlingen hadden er echter niet de minste moeite mee samen te werken. In de week na de begrafenis van haar moeder kwamen bedienden, deels katholiek, deels herrnhutter, elke avond vrijwillig bijeen en zongen samen godsdienstige liederen, afwisselend een katholiek en herrnhutter gezang.

En feitelijk is er niet veel veranderd. Het is hooguit 'problematisch' dat er veel meer *anitri dede oso-singi* zijn dan katholieke rouwliederen. "Er zijn te weinig roomse liederen voor de ellenlan-

<sup>15</sup> De viering van Goede Vrijdag vormt, in het multireligieuze Suriname, zelfs een jaarlijks terugkerend nieuw-sitem in de kranten en wordt gekenmerkt door een opmerkelijk vertoog: "Gisteren was die *singineti* en vandaag om 15.00 uur dan gaan we Jezus begraven, *anitriberi* hoor, en om 19.00 uur dan zitten weer op *dede oso*" schreef een vriend me eens in een e-postbericht. Het was goed dat hij erbij vermeldde dat het om Jezus ging anders had ik me afgevraagd wie er nu weer uit onze gemeenschappelijke kennissen- en vriendenkring was overleden.

<sup>16</sup> Hoewel we ons kunnen afvragen in hoeverre er op deze wijze een daadwerkelijke synthese of convergentie van geloofswerelden plaatsvindt. De *dede oso*-viering op Goede Vrijdag is eerder een uiting van een oppervlakkelijke, multiculturele "red boots parading" dan werkelijk multirelationeel denken (zie Baumann 1999; Ghorashi 2003).

ge *dede oso* zodat je bij anderen moet gaan lenen, zoals bij de *anitri*” kwam me eens ter ore. Daarbij spreken de veelal in het Sranan uitgevoerde herrnhutterliederen veel meer aan dan de stijve, vooral Nederlandstalige *lomsu trowstusingi*. Maar hoe dan ook komen tegenwoordig, net als in het verleden, zangers van broedergemeentehuize bij katholieken de *dede oso* leiden en zingt men *lomsu*- en *anitri*-liederen door elkaar heen. Niemand die dáár wakker van ligt. Afgezien van een handjevol priesters die, alle creoliseringsinspanningen ten spijt, nog steeds krampachtig kunnen omgaan met dit soort vermenging en trouw blijven aan hun ‘eigen’ liederen en gebruiken. Ook wat dat betreft is er weinig veranderd. Wanneer een pater echter tijdens een katholieke uitvaartdienst, zo zullen we bij de *beri* van hoofdstuk 11 nog zien, een *lomsu*-lied inzet, zingen de aanwezigen vaak maar mondjesmaat mee. Vóórdat de dienst aanvangt (en vóórdat de priester in kwestie aanwezig is) worden veelal ebg-liederen gezongen en zingt men vaak een stuk geanimeerder. Als na de zegen in de aula de kist wordt gesloten en de dragers hun liederen inzetten, wordt vaak massaal en luidruchtig meegezongen en lopen de emoties niet zelden hoog op. De ‘katholieke’ dragers van Het Heilig Verbond zingen dan merendeels *anitrisingi* (en zeggen zelfs trots te zijn op hun kennis van deze “oude liederen”). We zijn hier kortom getuige van een typisch geval van discrepantie tussen de wet van de geestelijke autoriteit en de wil van haar gelovigen.

Volgens Sranantongokenner Eddy van der Hilst is het logisch dat de herrnhutterliederen de voorkeur genieten. De ebg heeft namelijk de liederen vanaf het begin vertaald en ze zitten, volgens hem, taalkundig ook nog eens goed in elkaar (“dat hebben die Duitsers toch goed gedaan”). De katholieke liederen (‘Marialieder’), daarentegen, zijn stijf en lopen niet soepel. Bovendien heeft *lomsu* zelf niet echt een *dede oso*-traditie, dus grijpen mensen terug op de *singi* van *anitri*. Herrnhutterliederen worden simpelweg allang gezongen en zijn grotendeels in het Sranan. Dit zingt niet alleen lekker weg, maar sluit ook meer aan bij de beleving en emoties van de meeste mensen, aldus Van der Hilst. Een enkele parochiaan kan zich hier maar over opwinden, zoals de schrijver van het ingezonden stuk ‘RK-liederen bij uitvaartdiensten taboe?’ in het katholieke bisdomblad *Omhoog*.<sup>17</sup> De auteur, E. Wijntuin, beklagt zich over het feit dat er zo weinig ‘echte roomse liederen’ worden gezongen bij een katholieke uitvaartdienst en is van mening dat mensen hun identiteit op deze manier verloochenen:

Het valt mij altijd op, waarschijnlijk U ook, dat bij de uitvaartdiensten vanuit de rouwkapel of elders, van een RK gedoopte, heel weinig typische katholieke liederen gezongen worden. Bij wijze van hoge uitzondering krijgen ‘Maria bun Mama’ en soms ook “Maria die de beden’ een kans. Ik geef onmiddellijk toe dat veel liederen van niet ‘katholieke huize’ zich makkelijker laten zingen, omdat die beter op het gehoor liggen. Dat argument mag nooit als excuus dienen om die identiteit via de zang, te loor te laten gaan. Ofschoon ik altijd de oecumenische gedachte heb toegezongen, kan ik de indruk niet van mij afzetten dat de RK kerk veel meer heeft ingeleverd dan andere Christelijke kerken.

<sup>17</sup> In *Omhoog: weekblad voor kerk en samenleving in Suriname* van 5 september 1999, jaargang 46 (35).

De goede man is een roepende in de woestijn, want de meeste Afrikaans-Surinaamse christenen, liet ik al in hoofdstuk 3 zien, maken zich geen zorgen over hun specifieke katholieke- of broedergemeente-identiteit.

Religieuze oriëntatie, althans de subchristelijke oriëntatie, lijkt met andere woorden niet veel uit te maken in de wijze waarop nabestaanden waken of hun overledene bezingen en gedenken in de daarvoor bestemde *dede oso* (en uitvaartdienst). Hooguit houden katholieken het wat eerder voor gezien ('de gebruikelijke *dede oso* wordt gehouden van acht tot twaalf uur') en heeft de avond een wat ingetogener karakter. Sommige, vaak oudere Creolen met een roomse achtergrond, zoals mevrouw Sluitstuk uit hoofdstuk 4, willen vooral rustig het rozenhoedje (rozenkrans) bidden en verder niets, anderen prefereren (Nederlandstalige) 'stichtelijke liederen' boven de meer uitbundige 'echte' *dede oso-singi*. Maar vaak blijken dit soort voorkeuren evengoed samen te hangen met persoonlijke beleving of zijn ze resultaat van familieonderhandeling en kan er niet gesproken worden van een specifieke katholieke- of broedergemeente-*dede oso*. Er is hooguit een onderscheid in de liederen, waardoor men het kan hebben over echte *anitrisingi* of die saaie Marialieder van *lomsu*. In plaats van verschillen benadrukten informanten van uiteenlopende christelijke gezindtes juist eerder het overkoepelende 'typisch' Creoolse of (Afrikaans-) Surinaamse karakter van de *singineti* of *brokodei*. Sommigen hadden daarbij nog wat universele pretenties en verwezen ook naar Joodse tradities in Suriname, die naast de Europees-christelijke gebruiken en opvattingen invloed zouden hebben op de aard en vorm van de *dede oso* of andere rituelen rondom de dood.

#### *Dyu-sani & dyukerki*<sup>18</sup>

Eerder wees ik al op de wake als een (wereld)wijdverspreid, 'algemeen' syncretisch fenomeen en het is in dat licht niet vreemd dat binnen het etnisch, religieus en cultureel pluralistische Suriname ook de Joodse gemeenschap sporen heeft nagelaten in de wijze waarop actoren uit mijn onderzoek hun doodsgebruiken praktiseren, benoemen en interpreteren. Jules Donk, voorzitter van de Joodse synagoge Neve Salom (Huis des Vredes) in Paramaribo, kon dit beamen. "De Joodse groep", zo zei hij me, "is altijd een beetje apart gebleven, die heeft zijn eigen tradities behouden... maar van het jodendom is toch veel naar de Creoolse bevolking gegaan, al vanaf de slaventijd [...] De laatste jaren is die invloed naar buiten toe veel minder geworden, omdat die Joodse groep nu gewoon heel klein is, maar die gewoontes zijn daar".<sup>19</sup>

<sup>18</sup> 'Joodse dingen & Joodse kerken (synagoge)'.

<sup>19</sup> Over de exacte omvang en het moment van vestiging van joden in Suriname bestaat weinig zekerheid. Omstreeks 1640 zouden de eerste joden zich aan de Cassiporakreek, een zijrivier van de Surinamerivier, gevestigd hebben. Zij waren uit angst voor vervolging door de Inquisitie uit Spanje gevlucht en begonnen met aanleg van suikerrietplantages. Op deze plek, ongeveer vijftig kilometer ten zuiden van Paramaribo, vinden we de oudste woonplaats van joden in Suriname: Jodensavanne. Rond 1650 kwam een tweede groep joden, uit Engeland ditmaal, naar Suriname. Een derde groep kwam, onder leiding van David Nassy, uit Mauritsstad (Brazilië) naar de Surinaamse kolonie. Ze waren aanvankelijk vanuit Spanje naar Nederlands Brazilië gevlucht, alwaar ze samen met Nederlanders plantages stichtten. Toen het Nederlandse gebied in Brazilië in 1654 door de Portugezen werd veroverd, ontvluchtte een groot deel van de joden het gebied. Sommigen vestigden zich te Cayenne (het huidige Frans-Guyana) en Guadeloupe, anderen trokken naar Suriname. Toen de Fransen in 1664 vervolgens Cayenne



Hoewel het moeilijk is na te gaan hoe de (wederzijdse?) beïnvloeding precies geschiedde, is een groot aantal overeenkomsten en parallellen te vinden, bijvoorbeeld in de wijze van waken en de periode van rouw. Ook in de manier van denken en spreken hierover kunnen we analogieën vinden. Jules Donk aan het woord:

Het is zo dat de rouwgebruiken bij de joden hier, dan heb je dus de eerste acht dagen, wordt er aan het huis van de overledene, wordt er een dienst gehouden. Dus de eerste acht dagen is de grootste rouwperiode en daarna heb je nog een periode, waarbij er dan geen dienst wordt gehouden, maar er is nog steeds een rouwperiode en dat is ongeveer een maand... is lichtere rouw.

Vanaf het moment van overlijden tot aan de begrafenis waakt men bij de overledene of is men bijeen in het sterfhuis, gaf Donk aan. Hierbij worden de eerste acht dagen, net als binnen de Afrikaans-Surinaamse onderzoekspopulatie, als periode van zware (of grote) rouw aangemerkt. Niet alleen de familie waakt dan. Ook mensen uit de gemeenschap kunnen hierbij aanwezig zijn. In tegenstelling tot de Afrikaans-Surinaamse *dede oso* mag een Joodse wake echter niet ontaarden in een gezellig samenzijn (zie ook Martel 2004: 49), terwijl dit voor niet weinig Creolen in mijn onderzoek zo ongeveer een pre leek te zijn. En ook verscheidene *dede oso* die ik zelf heb bijgewoond verenigden vrijwel zonder uitzondering de traan met de lach. Een en ander leert dat de vorm van bepaalde gebruiken of handelingen redelijk identiek kunnen zijn, maar dat bij nadere beschouwing de inhoud of betekenis behoorlijk kan verschillen. Zo kent men binnen de Joodse doodscultuur net als in veel 'volksgeloven' de traditie van het bedekken van spiegels, maar dat wil niet zeggen dat rouwenden dit om dezelfde redenen doen. In haar studie over sterven en rouw in Joods perspectief kwam Martel (2004: 55) met verscheidene verklaringen:

Een rouwende is [...] doorgaans alleen met de overledene en zichzelf bezig. Alles om hem heen laat hem koud. In de spiegel kijken komt niet in hem op. Bovendien bekommert men zich meestal niet om zijn uiterlijk, gezien de beperkingen die een rouwende opgelegd worden. Het bedekken van de spiegels beschermt de rouwende de dood op zijn gezicht te zien. Sommigen suggereren dat het een magische achtergrond heeft. Men zou het gezicht van de overledene kunnen vangen in de spiegel en daarmee het gevoel krijgen dat er twee doden in huis zijn! Anderen denken dat het te maken heeft met het verbod om op plaatsen waar een spiegel hangt, te bidden

In het Spaanse Extremadura bedekken de bewoners hun spiegels met zwarte doeken en draaien ze schilderijen om, in de hoop dat de ziel van een overledene het huis waar hij langs ijlt, niet herkent. Een meer aannemelijke verklaring is dat het glas het goddelijke beeld van de mens weerspiegelt. Aangezien het Goddelijke zelf ook aangetast is door de dood van één van Zijn schepselen, past het niet spiegels te gebruiken.

---

op de Nederlanders veroverden, vestigden ook de joden uit dit gebied zich in Suriname. Aanvankelijk vormde Jodensavanne het centrum van de Joodse gemeenschap, maar vanaf het begin van de achttiende eeuw vestigden steeds meer joden zich in en om Paramaribo. In 1716 stond het gouvernement aan Joodse gemeente te Paramaribo een erf aan de Keizerstraat af voor de bouw van een synagoge. In 1720 werd deze synagoge, Neve Salom (Huis des Vredes) genaamd, ingewijd. De synagoge, die samen met een aanpalende islamitische moskee de trots van 'multicultureel Suriname' vormt, is nog steeds in gebruik. De eens zo aanwezige Joodse gemeenschap is echter voor een groot deel opgegaan in 's lands *moksi patu*. Jules Donk, gaf me de volgende, wat sceptische inschatting omtrent omvang en voortbestaan van de hedendaagse Joodse gemeente in Suriname: "Nou, er zijn ongeveer nog tweehonderd joden... waarvan... een kwart echt actief is, het stelt niet veel voor... Ja, we proberen de zaak nog een beetje levend te houden, maar het is gewoon een aflopende zaak...".

Verderop legt de auteur ook nog een verband met seksuele neigingen en taboes, waarmee het duidelijk moge worden dat zelfs in zo'n ogenschijnlijk kleine handeling als het bedekken van spiegels geen eenduidige of helemaal géén verklaring (meer) is te vinden. Donks 'dooddoener', maakte dat overduidelijk: "De tradities, die er nu zijn, zijn in wezen allemaal samen hier ontwikkeld... Waar ze vandaan komen? Eigenlijk weten we het niet meer". Er zijn nog meer opvallende, doch oppervlakkige of lastig te duiden gelijkenissen, zoals bijvoorbeeld het ritueel scheuren van kleding (in het Hebreeuws: *kerië* of *keria*), het wassen van het lijk (in het Hebreeuws: *rechitsat hameet* of *tabara*)<sup>20</sup> en het begraven van de overledene (het lopen en stoppen met de baar). 'De literatuur' biedt in deze weinig soelaas. En wanneer de rol van het jodendom tijdens mijn veldwerk ter sprake kwam, liep ik hoofdzakelijk tegen argumenten als bovenstaande aan: "het is zo, maar we weten het niet meer". Wonderlijk genoeg werd ik wel vaak op de Joodse connectie gewezen, ook wanneer ik er niet naar vroeg. Zo liet *s'sa* Gladys, pastoraal medewerkster bij de ebg, me eens in een zweem van hoge deskundigheid weten:

Die dodenwake, die *singineti*, die avond, *brokodei*, hebben die Joden ook, dat ze denken van je kan die familie niet alleen laten, er moet iemand waken bij die dode. Zo zie je heleboel dingen vanuit die Joodse cultuur die over zijn gekomen in de Surinaamse cultuur. Maar soms zie je ook dat mensen heel erg overdrijven, dat dingen heel bombastisch worden opgezet en gegeven ogenblik weet niemand meer een touw aan vast te knopen of ze hebben iemand gevonden die ze verschrikkelijk oplicht... wanneer mensen denken dat ze ergens last van gaan hebben... *den sma go bonu*... Ik vraag me af waarom is dat, hoe kóm je erbij?

Doorvragen naar "die dingen vanuit die Joodse cultuur" leverde me, net als in andere interviews en gesprekken, niets op. "Dat Joodse ding... *baya! Dyu-sani ben de leki dyukerki*..." kreeg ik eens wat korzelig te horen na iets teveel doorvragen. "Dat Joodse ding... Ach! Joodse dingen waren er zoals de synagoge..." luidde de boodschap en daarmee kon ik het doen.<sup>21</sup> Men kan, leek deze informant te zeggen, niet om de invloed van het jodendom heen, net zo min als men om de synagoge aan de Keizerstraat heen kan. Verder boeide het hem en anderen die aan het jodendom refereerden eigenlijk maar weinig. De gevleugelde uitspraak *ala kerki bun*,

<sup>20</sup> Net als de Afrikaans-Surinaamse bevolking kent ook de Joodse gemeenschap zijn eigen afleggersverenigingen. Ten tijde van mijn veldwerk bestond er nog één, waarvan Donk de voorzitter was, maar er zijn meer verenigingen geweest die een behoorlijk lange traditie kenden. In 1775 werd al de Gemiloeth Chasadim opgericht als een organisatie van liefdewerk voor doden. In 1790 volgde Hesed We Emeth (Waarachtige Liefde). Volgens Vernooij's artikel 'Wasi dede dinari' in *De Ware Tijd* van 24 september 1988 moeten dit ongeveer de eerste (geregistreerde) verenigingen zijn geweest en het lijkt waarschijnlijk dat het Joodse liefdewerk de Afrikaans-Surinaamse aflegtraditie beïnvloed heeft.

<sup>21</sup> De benaming *dyukerki*, letterlijk jodenkerk, voor synagoge wijst op een mooie taalvondst, maar laat daarnaast ook iets van de syncretische of tolerante *ala kerki bun*-gedachte doorschemeren. Elk gebedshuis in Suriname, of dit nu een christelijke, Joodse, islamitische of Hindostaanse is wordt wel met *kerki* aangeduid en soms zelfs met het wintwoord *posu* of *possu*. Een *posu* is binnen de winti een altaar, geweide plek of (letterlijk) post waar *winti* (*yorka* en *kabra*) worden 'verankerd'. Het is met andere woorden een verblijfplaats van geesten. In de 'Kultuurwaaier' van Radio Stanvaste (Rotterdam) kunnen we hierover het volgende lezen: "Over de Possu zei de heer Sedoc [een bekende 'wintideskundige'] dat een kerk beschouwd kan worden als een Possu van de Christenen. Een mooier voorbeeld kon hij niet geven. Hierop voortbordurend kunnen wij dus stellen dat een synagoge een Possu is van de Joden, een tempel is dan de Possu van de Hindoe en de Boeddhist en dat een moskee een Possu is van de Islamieten." (zie [www.radiostanvaste.com/sitedata/PDF/kulturuwaaier.pdf](http://www.radiostanvaste.com/sitedata/PDF/kulturuwaaier.pdf)).

die we reeds in hoofdstuk 3 tegenkwamen, werd ook in deze kwestie met grote regelmaat in de mond genomen.

*Bigifasi, afkodrei & kulturu*

Binnen de *dede oso kulturu* kunnen verschillende kerken (religieuze oriëntaties) een plek hebben, wilden mijn informanten maar zeggen. Multi- of interreligieuze invloeden worden door de meeste personen, met uitzondering van enkele fanatieke puristen (de woorden van socioloog Jap-A-Joe) en anti-syncretisten, voor lief genomen, soms zelfs nadrukkelijk gevierd. In navolging van hoofdstuk 3 is hier evenwel een grote ‘maar’ op te tekenen en die betreft paradoxaal genoeg precies het *kulturu*-element van de doodscultuur, in het bijzonder van de *dede oso*, waarin de wrijving tussen kruis en kalebas behoorlijk manifest kan zijn. “*Den sma go bonu*” (“mensen gaan zich bezig houden met geesten”)... sprak Gladys hierboven bijvoorbeeld, waarmee ze met gemengde gevoelens – minachting, verontwaardiging, onbegrip – duidelijk maakte dat dát niet de bedoeling was van een ‘goede *singinet*’. Bidden, zingen en, oké, plezier maken waren volgens Gladys gepaste, troostrijke en respectabele onderdelen van de *dede oso*. Maar er zijn grenzen.

Nabestaanden kunnen zich op twee manieren een flinke *tyuri* (afkeuring) of een zekere *konkeru* (roddel, kwaadspreken) op de hals halen: door zich in Gladys’ woorden respectievelijk *bigifasi* (arrogant, verwaand, hoogmoedig) en afgodisch te gedragen.<sup>22</sup> Rouwbijeenkomsten worden, om bij het eerste te beginnen, soms zo groots en *over the top* opgezet, dat ze bij niet weinigen weerstand oproepen. “Heel bombastisch” naar Gladys’ mening. Met name degenen die op bepaalde retraditionaliseringsgolven meedeinen, de zogenoemde *gudu sma* (rijke mensen) of *blaka bakera* (Nederlandse Surinamers) koesteren nogal eens de wens van een complete en traditionele *dede oso*, die ze vaak met veel bombarie en uiterlijk vertoon in de praktijk brengen. Tot hun grote teleurstelling of frustratie oogsten ze hiermee regelmatig spottende of misprijzende reacties. De grens tussen respect-tonen en een oneerbiedige *show-off* is vaak moeilijk aan te geven, maar wanneer de status overduidelijk belangrijker wordt geacht dan de functie kan dit soms genadeloos worden afgestraft. Eenzelfde soort reactie kunnen zogenoemde “occulte *dede oso*”, zoals een *singiman* (zanger tijdens rouwbijeenkomsten) het eens formuleerde, oproepen.

We kunnen in dit tweede geval het immer sluimerende taboe op winti zien opspelen, waaraan Gladys met haar “*den sma go bonu...*” refereerde. Veel nabestaanden trachten daarom vaak elke connotatie met ‘geestenverering’ en *afkodrei* te voorkomen. In de praktijk blijken er echter regelmatig familieleden te zijn die uit angst voor spirituele pollutie of respect voor de (*yorka* van de) overledene, tijdens of na de formele sluiting van een *dede oso*, bepaalde maatregelen treffen of rituelen (laten) uitvoeren. Een en ander kan een serieuze richtingenstrijd in rouwende families teweegbrengen of roddel en achterklap in de buurt of gemeenschap ople-

<sup>22</sup> Een *tyuri* is een zuigend of smakkend geluid dat met de lippen wordt gemaakt om uiting te geven aan irritatie, afkeur of minachting.

veren. Veelal vinden rituele praktijken met *kulturu* (winti) connotatie daarom op verholde wijze plaats, wat we bijvoorbeeld nog zullen zien bij het zetten van de *kabratafra* (hoofdstukken 9 en 12). Opmerkelijk zijn ondanks alle verhulling, ontkenning en interpretatieverschillen de (vertoogmatige) overeenkomsten tussen een gewone rouwbijeenkomst en bijvoorbeeld bepaalde winticeremonies zoals de *kabraprei*, waarin contact met en verzoening tussen levenden (familieleden) enerzijds en (de *yorka* en *kabra* van) overledenen anderzijds worden betracht.

“Ze gaan een windspel op Coronie houden”, antwoordde Marjorie me bijvoorbeeld eens toen ik haar vroeg naar het plantage-uitstapje van haar uit Nederland overgekomen vriendin. Er viel nogal wat nood te delen, want de vriendin zou voorlopig niet naar *foto* terugkomen. Zij zou tezamen met haar familie op *pranasi* verblijven, alwaar het (voor)ouderlijke inmiddels onbewoonde huis en erf speciaal voor de gelegenheid waren opgeknapt en schoongemaakt.<sup>23</sup> “Ze gaan beginnen met een *dede oso*, dan gaan ze praten met de overledenen”, legde Marjorie me de geplande rituele activiteiten uit. “Daarna is een *kabratafra* om die eh... voorouders te eren en... maar zo doen we niet met die *singineti*, hoor!”, haastte ze zich ineens te zeggen. Marjorie kende het onderwerp van mijn onderzoek en had me al eens naar een rouwbijeenkomst meegenomen. Ze had zich er echter in bekwaamd zo min mogelijk over *kulturu sani* te praten en wanneer bepaalde zaken toch aan de orde kwamen, omdat ik bijvoorbeeld naar een *wintiprei* was geweest, drukte ze zich altijd zo neutraal mogelijk uit; zij was *kerkisma* (van de kerk) en deed niet aan die ‘dinges’. Vandaar ook dat ze praatte over een windspel, de letterlijke maar nauwelijks gebruikte vertaling van *wintiprei*, en op een bijzonder wonderlijke manier kon informeren naar het verloop en succes van een *prei*. “Zijn er nog bingo’s gevallen?”, kon ze bijvoorbeeld vragen wanneer ze wilde weten of veel mensen *winti* hadden gekregen (een goed teken). De manier waarop ze ineens over haar vriendins voorgenomen bezigheden sprak, bevreedde me dan ook enigszins. Nog voordat ik echter iets kon vragen of zeggen, herstelde ze zich en drukte me op het hart dat er tijdens de rouwbijeenkomsten in de stad van “geesten zoeken” geen sprake was. Het windspel op Coronie was, benadrukte ze, een heel andere *dede oso* dan de gebruikelijke *singineti* die naar aanleiding van een sterfgeval gehouden wordt. Een opvatting die meerdere informanten met Marjorie deelden. Soms voegden deze personen eraan toe dat het vroeger wel anders was, zoals een oude doch bijzonder actieve *dragiman* me wist te vertellen:

Cultuurdingen worden niet meer gedaan in de stad, het puur occulte dus hè... Het is nu vooral kerkelijk en er wordt nauwelijks meer een *kabra tafra* gezet. *Kulturu dede oso* heb je meer bovenop, buiten de stad...

<sup>23</sup> Met *pranasi* wordt de grond van de voormalige plantages aangeduid. Nazaten van de slavenbevolking, die op deze plantages woonde en werkte, leven er nu in dorpsverband. *Pranasi* worden gevonden in de districten Para en Coronie, en ook wel langs de Suriname-, Saramacca- en Commewijnerivier. Ze kunnen naast officiële overheidsstructuren een eigen bestuursstelsel hebben. Er wordt nauwelijks meer grootschalige landbouw bedreven op deze oude plantages, maar ze hebben onder meer als ‘vooroudergrond’ vaak nog grote (rituele) betekenis voor families. In geval van *nowtu* of anderszins wordt er vaak teruggekeerd naar deze plek, ook al woont er tegenwoordig niemand van de familie meer (permanent).

Tegelijkertijd waren er ook bepaalde *kulturisma* die met groot gemak de lijn van zoiets als een *kabraprei* (winticeremonie) naar een *dede oso* (rouwbijeenkomst) doortrokken. Voor hen draaide het allemaal om dezelfde zorg voor de levende-doden, de *yorka* en de *kabra*, waarmee je maar beter ten allen tijde op goede voet kon staan. Mijn eerste bezoek aan een *kabraprei* deed me ook sterk denken aan een *dede oso*, waarvan ik er inmiddels al een aantal had bezocht. Mijn aantekeningen hierover melden onder meer het volgende:

Een *kabraprei* staat in het teken van de voorouders en er was dan ook een *kabratafra* (offertafel voor vooroudergeesten) achter de *tenti* neergezet. Op deze witgedekte tafel stonden koffie (in een mooie zilveren kan), wat brood, veel drank, een glas water, een brandende kaars, tevens een brandende kaars onder de tafel. De kledingcode was voor deze *kabraprei* blauw-wit. Vrijwel iedereen had zich aan deze kledingcode gehouden, de kleding was minder uitbundig dan bij een *alakondre* [*prei* waarin *winti* uit de verschillende pantheons worden gevierd ...] De avond startte met het zingen van een aantal *psokopsalmen* [...] De eerste drie liederen waren liederen die ook wel regelmatig bij een overlijden worden gezongen [...] In het begin van de *prei* kreeg een vrouw uit de familie al snel *winti*, zij werd direct meegenomen naar de *kabratafra* achter de *tenti* [...] Later op de avond, het was al na twaalfen, hadden zich weer veel mensen, familieleden en *duman*, bij de *kabratafra* opgesteld. Op mijn vraag aan P'pa Monti wat ze daar deden zei hij: "ze zoeken die *yorka's*".

De *yorka*, de kleding en de liederen kwamen me maar al te bekend voor. En die *kabratafra*? Ook die had ik al eerder gezien, want vaak genoeg zetten nabestaanden hem wél. Je moet er alleen wat beter naar zoeken. "Binnen dat ding" [*dede oso kultururu*] gaf *dinari*-informant Andres Denz me aan, "vind je van alles". Het is een kwestie van goed kijken en van interpretatie:

Winti... *kultururu* is een apart ding... Het kán in die *dede oso* te doen hebben, maar hoe... Dat is de vertaling, de interpretatie. Een kind dat niet goed afscheid heeft genomen van de moeder bij de dood, die heeft last in het culturele en dan gaat men bepaalde rituelen... maar je kan het ook anders doen... Men gaat proberen om via *winti* het probleem op te lossen, maar het is een oplossing, niet dé oplossing. Die oplossing is dezelfde misschien wat ik gedaan heb, maar met veel entourage [lacht] [...] Als we een kalebas daar hebben [in de kamer tijdens het bewassen van het lijk] met alcohol erin... is om te desinfecteren [lacht wederom]... een kalebas met alcohol is om te desinfecteren... maar die mensen, die maken een *handsome ritual* van alles!

Ik zou het zelf niet beter kunnen zeggen. Denz verwoordt treffend dat rouwenden en andere actoren zo hun eigen manieren hebben om met dood, verlies en afscheid om te gaan, en dat mensen daarbij verschillende betekenissen kunnen toekennen aan bepaalde problemen ("last in het culturele"), handelingen en attributen. De kalebas met alcohol (*dran*) kan bijvoorbeeld een belangrijke *kultururu*- of winticonnotatie hebben. De rum wordt dan, net als jenever, beschouwd als een door de voorouders geliefde drank. Om die reden wordt hij vaak gebruikt bij plengoffers, maar ook als reinigingsmiddel (spiritueel-symbolisch en fysiek) bij het bewassen van het lijk (zie ook Stephen 2002: 21b en hoofdstuk 10). Voor velen bestaat er echter geen enkel spiritueel verband (althans geen 'geestenconnectie') en wordt de kalebas met alcohol louter als desinfectans gebruikt.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> De sterke drank (*sopi*) wordt overigens niet alleen gebruikt om te wassen en te plengen, maar ook als een geliefde en probate 'hartversterker'. Tijdens verschillende overgangsfasen, zoals de *dede oso*, het afleggen, het afscheid en de begrafenissen, kan door nabestaanden en dienaren daarom ook flink ingenomen worden. Ook hier geldt weer een zekere dubbelzinnigheid: de drank versterkt het innerlijk gemoed en werkt als 'ontsmettingsmiddel'. Dit laatste zien we trouwens terug in legio doodsculturen. Zo meldt Kok (2000: 75) bijvoorbeeld in zijn

Niet alleen wijst Denz ons op het bestaan van verschillende toepassingen, bedoelingen of gevoelswaarden, maar ook op het belang van de vertaling en interpretatie hiervan, zoals hij het zelf noemt. Gebruiken, opvattingen en betekenissen, wil hij maar zeggen, kunnen door elke betrokkene of informant anders uitgelegd of verklaard worden. We hebben kortom, laat Denz weten, te maken met een vooraf geïnterpreteerde wereld, waar vervolgens de onderzoekster weer met haar duiding overheen gaat – Giddens' dubbele hermeneutiek: actoren interpreteren in hun dagelijkse leven hun sociale werkelijkheid en handelingen (eerste hermeneutiek); onderzoekers en sociaal wetenschappers interpreteren op hun beurt deze interpretaties (dubbele hermeneutiek) (zie Giddens 1984; Munters *et al.* 1991; Mestrovic 1998: 62-65, 71-77; Kaspersen 2000: 26-29). *Dinari* Denz wijst ons, met andere woorden, héél expliciet op de inmiddels breedgedragen opvatting die we in de inleiding van dit proefschrift al tegenkwamen, namelijk dat we ons binnen de sociale wetenschap altijd geconfronteerd zien met een intersectie van (op zijn minst) “two frames of meaning” (Giddens 1984: 374):

[...] the meaningful social world as constituted by lay actors and the metalanguages invented by social scientists; there is a constant ‘slippage’ from one to the other involved in the practices of the social sciences.

Bovendien voegt *dinari* Denz nog een *frame* of laag toe. Hij heeft namelijk ook zo zijn eigen interpretaties, die hij zowel in de gedaante van *lay actor* als van expert ontwikkelt, vormgeeft en verwoordt. Hoewel hij niet Zygmunt Baumanns hedendaagse *meta-professional* of postmoderne *interpreter* vertegenwoordigt, vertoont hij wel enkele kenmerken van diens specifieke rol, namelijk: “[...] translating statements, made within one communally based tradition, so that they can be understood within the system of knowledge based on another tradition” (Bauman 1989: 5). In gesprek met de interviewster interpreteert Andres Denz andersgezegd interpretaties (dubbele hermeneutiek), waarbij zijn *craft knowledge*, zijn ambachtelijke beroepskennis of *common sense* praktijkervaring inzet om als intellectueel of *mediator* bepaalde fenomenen uit de Afrikaans-Surinaamse *dede oso kulturu* te duiden. Een en ander resulteert in de (be)vinde en een verklarend begrip als *handsome ritual*, waarmee Denz aangeeft dat een ceremonie als de *dede oso* de laatste jaren steeds grootser, mooier, ‘traditioneler’ (“wintidinges d’r in”), indrukwekkender en overvloediger gevierd ‘moet’ worden. Bombastische *bigifasi* zou Gladys wellicht wat laatdunkend zeggen, maar Denz wijst met zijn beschouwingen ook op een vrij recente gebeurtenis die we met gemak in zogenoemde laatmoderne de-/retraditionaliseringspatronen (Heelas *et al.* 1996) kunnen plaatsen (mijn interpretatie, driedubbele hermeneutiek).

---

lexicon over de dodenwake en sterfhuistradities: “Een verdere bijzonderheid is dat er altijd jenever in ruime mate als medicijn tegen de doodsbacillen werd gebruikt”.

### ***Dede oso als handsome ritual: de-/retraditionalisering***

Daar waar de *dede oso* enerzijds aan ritueel belang inboet, wordt de rouwbijeenkomst anderzijds nieuw leven ingeblazen. Het wordt een *handsome ritual*. Binnen deze ontwikkeling kunnen we een volgende (heel grove) tweedeling ontdekken. Als gevolg van een zekere individualisering en privatisering van de dood, een sluimerende taboegevoeligheid en bepaalde financiële overwegingen zien we tal van moderne, kerkelijke volkscreolen, om de woorden van mijn informanten te gebruiken, de ‘gebruikelijke *dede oso*’ redelijk pragmatisch en sober bescheiden invullen. Kenner Vernooij omschreef het eind jaren tachtig reeds in een van zijn vele krantenartikels:

Het kost veel en het wordt steeds duurder. Vele mensen voelen er niet meer voor, niet voor de onkosten en voor de vele traditionele rituelen.

Toch kan ook deze *interpreter* geen eenduidige, sluitende conclusies trekken en vervolgt hij zijn bevindingen met de opmerking:

Maar zeker op dit moment bloeit het zeker nog. Vaak wordt er ook luister bij gezet om zich te manifesteren binnen de kleine gemeenschap.

In dit laatste geval speelt aanzien een grote rol. De *dede oso* fungeert als een soort statussymbool en identificatiemiddel, wat overigens van alle tijden lijkt te zijn. Zo troffen we in hoofdstuk 4 beschrijvingen uit de koloniale tijd met bijvoorbeeld observaties als “[...] de negers [zijn] zeer veel op uiterlijke ceremoniën en pragt gesteld”. In het contemporaine Suriname zetten bepaalde nabestaanden de rouwbijeenkomst niet alleen luister bij door materieel flink uit te pakken en prestige af te dwingen door middel van opzichtig uiterlijk vertoon, maar wordt de grandeur eveneens ingegeven door ‘respect voor traditie’ – ook al is deze nog zo *reinvented*. Deze prestigieuze, traditiegevoelige behoeften kunnen vooral (maar niet uitsluitend) toegeschreven worden aan de zogenoemde ‘elite’ ofwel de intellectuele midden- en bovenklasse, de *gudusma* en *blakabakra* waar ik al eerder over sprak. Ook hier geldt vaak weer dat kosten noch moeite gespaard worden, zelfs wanneer bepaalde (financiële) grenzen ver overschreden moeten worden: ‘*te wan sma dede, tu bari e bar?*... Een opvallende ontwikkeling is daarbij dat vooral ook de rouwbijeenkomsten (en begrafenissen) van Creoolse politieke kopstukken en andere publieke personen groots en ‘traditioneel’ opgevoerd worden.

Zo overleden in november 2000 kort na elkaar drie roemruchte voormannen uit de Creools-Surinaamse (nationalistische) politiek-publieke arena, onder wie de alombekende en geprezen jurist, politicus, schrijver en medeoprichter van Wi Egi Sani Eddy Bruma (zie ook hoofdstuk 2). Uiteraard kregen deze sterfgevallen veel aandacht.<sup>25</sup> Bruma kreeg een staatsbe-

<sup>25</sup> Het overlijden van Bruma kende daarbij nog wat extra media-aandacht en publieke belangstelling vanwege zijn doodsoorzaak. In oktober 2000 werd hij thuis overvallen waarbij hij een schedelbasisfractuur opliep. Enkele weken later overleed hij in een ziekenhuis op 75-jarige leeftijd aan die verwondingen. Niettegenstaande wilde

grafenis en zowel de uitvaart als de *dede oso* van deze personen hadden een bijzonder publiek karakter. In een aantal gevallen was het ‘SPA-centrum’, politieke standplaats van de Surinaamse Partij van de Arbeid, het trefpunt voor de ‘gebruikelijke *singi neti*’. Niet zozeer het openbare karakter noch de immense (media)belangstelling rondom deze sterfgevallen zijn opmerkelijk, maar vooral de wijze waarop de rouwbijeenkomsten werden geafficheerd en ingericht.<sup>26</sup> In gesprek met socioloog Jap-A-Joe kwam dit onder meer duidelijk naar voren. “Ál deze mensen waar we het over hebben, die drie [sterfgevallen] van de afgelopen twee weken...” zette hij zijn betoog wat verwonderd in:

Het [*dede oso*] was geen gebruik voor deze mensen... Het zijn nog steeds mensen die horen bij... ja, laat me niet overdrijven, bij de elite [...] Vijftig jaar geleden, korter, was het niet gebruikelijk om... mensen die tot de zwarte elite behoorden, om *dede oso's* te houden [...] Verzoeken geen rouwbeklag... hadden zij toen op de radio [...] Nu is het standaardinde: de gebruikelijke *dede oso* wordt gehouden, enzovoort, enzovoort [...] Dus je zou bijna kunnen zeggen dat de mensen die nu... dit doen, ze hoeven het niet te doen, het wás niet eens gebruikelijk... deze mensen waar we het nu over hebben... dat zijn nakomelingen van die ouwe zwarte elite. Zelfs Bruma... Niemand moet je vertellen dat Bruma een volksjongen was. Dat is natuurlijk de mythe die is ontstaan: de volksjongen die meester werd. Dat is niet waar. Hij kwam niet uit een lichtgekleurde maatschappelijke elite, maar hij kwam wél uit de zwarte kerkelijke elite [...] Wat mijn punt is... het grappige van het geval is... het probleem zit ‘m niet zover in het feit dat ze die *dede oso* niet houden, want ze houden ‘m nu wél... maar ze kennen die liederen niet! En ze, ze, ze weten niet, je zou bijna kunnen zeggen... ze kennen het hele ritueel niet. Dat hele ritueel kennen ze niet! Dan wordt Kensmil ingehuurd... die het ritueel wel kent... vanwege andere contacten en andere achtergronden [forestry], maar die werkt zich bij wijze van spreken te pletter om dat op gang te krijgen, dat komt niet op gang. Nou, dat is wat er gebeurt... Dus het is niet zozeer meer dat men zich niet zou willen identificeren, men wil zich juist identificeren, maar men weet niet hóe...

Op de rol van Kensmil kom ik nog, maar laten we eerst naar de bevindingen van Jap-A-Joe kijken. Hij laat ons zien dat er een verschuiving plaatsvindt waarbij een ‘zwarte elite’ bepaalde ‘antivolkse’ of anti-*kulturu* veren van zich afschudt en op allerlei terreinen, we zagen het ook al in de hoofdstukken 2 en 3, een ‘inhaalslag’ lijkt te willen maken. Ook op het gebied van de voor hen niet zo heel gebruikelijke ‘gebruikelijke *dede oso*’ dus. Het ‘probleem’ hierbij is dat velen specifieke kennis zoals over *dede oso singi*, die lange tijd alleen maar oraal werden overgeleverd, ontberen. Acties als die van Fitz-James en de zijnen, die bijvoorbeeld liedteksten op schrift stellen, bieden dan tot op zekere hoogte soelaas. Daarmee trachten bepaalde personen, die “dat hele ritueel [niet kennen]”, zich te bekwamen in de *dede oso*-traditie. Jap-A-Joe kan hier zelf in zekere zin ook over meepraten:

Ik herinner me dat een familie[lid] van één van ons overleed en we waren dus op een *dede oso* en daar was meneer Van Kallen dus de grote leider die avond en ik herinner mij dat we toen... we zijn allemaal in de broederge-

---

speculaties en complottheorieën was Bruma hoogstwaarschijnlijk slachtoffer van een brute roofoverval. Dit soort misdrijven hield de Surinaamse samenleving, ten tijde van mijn veldwerk, behoorlijk in zijn greep. De bezorgdheid en angst omtrent een toenemende criminaliteit, met name in de vorm van roofovervallen, was in *foto* bijzonder voelbaar. Van een spectaculaire groei leek overigens, zoals we in hoofdstuk 1 vernamen, geen sprake, wel van een ‘verharding’ of steeds gewelddadiger worden van de criminaliteit.

<sup>26</sup> In hoofdstuk 4 kwam, naar aanleiding van de uitvaart van de populaire zanger Papa Touwtjie, al het fenomeen ‘politieke begrafenis’ ter sprake. We zien daarbij dat niet alleen de uitvaart zelf een politieke lading of signatuur kan hebben, maar ook dat de *dede oso* aan de vooravond van de begrafenis groots opgezet en onder de aandacht gebracht wordt, waarbij allerhande kopstukken zich graag profileren.



meente groot geworden en we kennen die liederen, al is het maar voor de eerste drie verzen... kennen we ze ook uit het hoofd, dus we zongen mee [...] Wat er gebeurde daarna was dat wij eigenlijk een soort van interesse daarin begonnen te krijgen en op een bepaald moment was er zelfs iemand die dan van een of andere forester stencils of fotokopieën had en die kregen we op een gegeven moment toegeschoven [...] Een stelletje doctorandussen en ingenieurs die op een gegeven moment *dede oso*-liederen aan het zingen zijn! Maar het was gewoon een leuk ding... Dat schijnt nu weer... méér te zijn...<sup>27</sup>

Daar waar het voor de één bij een soort ludieke actie blijft (“gewoon een leuk ding”), groeit de belangstelling voor *trowstusingi* en de *dede oso*-cultuur voor de ander uit tot een bloedserieuze liefhebberij of zelfs een ware obsessie. Deze “doctorandussen en ingenieurs” profileren zich steeds vaker als experts op bepaalde elite *singineti*, waar ze de leiding verzorgen. “Dat zijn echt geen volkscreolen” gaf een ervaren *singiman* me eens een beetje schamper aan, waarop hij ter illustratie de naam van een bekende diplomaat en forester noemde en zijn opmerking afsloot met een veelzeggend: “[...] die heb je misschien ook wel gezien, is ook zo’n fanatiekeling”. Zogenoemde *blakabakra* konden eveneens regelmatig op dit soort classificaties rekenen.

### *Blakabakra*

Ik trof tijdens mijn verblijf in Paramaribo regelmatig Nederlandse Creolen die danig onder de indruk waren geraakt van de wijze waarop in Suriname met de dood wordt omgegaan. Remigrant Jerrel, die na zestien jaar Nederland alweer een paar jaar terug was in *switi* Sranan, vertelde me enthousiast over zijn ervaringen. Eigenlijk kende hij Suriname niet meer, begon hij zijn verhaal, daar hij al zolang in Nederland had gewoond, gestudeerd en gewerkt. Het overlijden van zijn vader vormde een soort keerpunt. Jerrel was naar Suriname gekomen om zijn vader te begraven en woonde diens *dede oso* bij. Dat maakte diepe indruk op hem. “Ineens stond iemand op en begon een grap te vertellen!”, legde hij me uit. Vanaf dat moment was zijn interesse gewekt en is hij nieuwsgierig naar de “achtergrond van rituelen bij overlijden”, zoals hij het zelf formuleerde. Hij heeft een schilderij laten maken van “een echte *anitriberi*” en de begrafenis die hij in het Amerikaanse New Orleans bijwoonde, heeft hem gewezen op overeenkomstige ‘zwarte cultuurpatronen’. Ook is zijn interesse voor “die Boslandcreolen met hun onbegrijpelijke rituelen” behoorlijk aangewakkerd (“ik stel mezelf veel vragen daarbij”).

Jerrel is niet de enige. Veel van deze *blaka bakra* bleken met een opvallende gretigheid te willen praten over mijn onderzoeksthematiek. De geijkte grappende introductie van André, vaste gast van Orlando’s coffeshop, “voor doodgaan moet je bij Vonne zijn” leverde me gegarandeerd serieuze reacties op van nog ‘niet ontdooide’ (net gearriveerde) vakantiegangers, die de populaire pleisterplaats Orlando’s regelmatig aandeden tijdens hun verblijf in *switi* Sranan. Zij bleken bijzonder gewillige gesprekspartners, legden een grote belangstelling aan de dag voor ‘Afrikaans-Surinaamse doods- en rouwrituelen’, en dan vooral voor de (vermeende)

<sup>27</sup> Jap-A-Joe sprak over zijn lidmaatschap van de politieke partij PALU (Progressieve Arbeiders en Landbouwers Unie), waarbinnen hij met een aantal mensen “een soort koortje” had gevormd dat “gewoon voor de lol ouwe studentenliederen, echt van die gekke studentenliederen” zong. De naam van Van Kallen werd regelmatig genoemd in interviews. Hij stond bekend als een begenadigd *dede oso*-leider en *singiman*.

verschillen met Nederland. Niet weinigen zeiden daarbij geconfronteerd te worden met onbegrip van ‘Nederlands autochtone zijde’. “Die witte Nederlanders”, mopperde een Creoolse vakantieganger eens, “die klagen alleen maar over lawaai en geluidsoverlast als we bij elkaar komen zitten”. De begrafenisondernemer begrijpt ook al niet dat Surinamers graag de tijd nemen voor hun uitvaart, die hanteert vooral het verfoeide, zakelijke ‘*time is money*-principe’ (zie ook Tjon A Ten 1998: 27). Nederlandse (‘witte’) begrafenissen zijn bovendien saai en kil. “Kopje koffie, klef plakkie cake en dan naar huis, *that’s it*”, besloot deze man zijn beklag. De ontmoeting met Afrikaans-Surinaamse gebruiken is voor velen dan ook “een *eye-opener*... óók voor die witte man, hoor!”, was de ervaring van Kenneth, die al zo’n dertig jaar in Nederland leefde en voor familiebezoek in Paramaribo was. Ook hij had pas onlangs voor het eerst “een echte Surinaamse begrafenis met *dede oso*, lijkenbewassers en de hele rataplan” meegemaakt. Het bij elkaar zijn, het zingen en praten, en vooral het dansen met de kist had een diepe indruk op hem gemaakt. “Alle achterliggende gedachten”, verzekerde hij mij, waren voor hem verder niet zo belangrijk. Vooral het ritueel, de ceremonie en “het feit dat het ook een feest was” waren voor hem “een prettige ondervinding, goed voor die verwerking”. Deze ervaring maakte hem duidelijk dat zijn uitvaart er ook zo uit moest zien en dat je “die *bigisma* moet respecteren...”<sup>28</sup>.

Niet iedereen is uiteraard zo lyrisch over die (nieuw ontdekte) opvattingen en gebruiken. Zo kwamen we in de inleiding van dit hoofdstuk Elfriede al tegen, die weinig op had met die *pranpran* rondom de op handen zijnde *dede oso* en *beri* van haar vader, opaatje Draaibaar. Ook Tjon A Ten (1998: 25) was aanvankelijk niet erg te porren voor de traditionele manier: “Ik ben al jaren in Nederland en vond dat maar niets, al die ‘pran pran’”. Deze laatste draaide echter helemaal bij:

Maar mijn moeder wilde graag bewassen en begraven worden op de traditionele manier. Achteraf ben ik er blij om. Het heeft mij heel goed geholpen om het rouwproces op te starten. Ik heb, hoewel ik dat niet wilde, kunnen huilen, waardoor ik haar dood heb kunnen accepteren en verwerken.

Elfriede daarentegen bleef terughoudend en sceptisch ten aanzien van nut en noodzaak van een groots opgezette *dede oso*, een uitvoerig ‘traditioneel’ afscheid (*prati*) en de goede bedoelingen van haar familieleden. Het feit dat er ingespeeld werd op schuldgevoelens en dat er vooral financiële aanspraak gemaakt werd op háár harde Nederlandse *golu* (gulden), maakten de situatie er niet beter op. Elfriede verschool zich meer en meer achter apathie en schijnbare desinteresse, waarop familieleden haar (stilletjes achter haar rug om of hardop) “Hollandse arrogantie” verweten.

<sup>28</sup> Vandaar ook dat hij naar *lomsu beripe* (de katholieke begraafplaats) was getogen, alwaar hij het graf van zijn vader en tante door een stel hosselaars wilde laten opknappen. Zelfs zijn bezoek aan de begraafplaats, waar ik hem tegenkwam, vormde voor hem een wonderlijke onderneming die hij vol enthousiasme met me deelde. Hij bleek vooral getroffen door “de *kon’koni* van die mannen daar”. Met dit laatste doelde hij op de slimheid of wijsheid van de altijd rondhangende delvers en hosselaars, die *beripe* op hun duimpje kennen en bezoekers en nabestaanden graag (tegen betaling) hun diensten verlenen. In hoofdstuk 11 zullen we nog nader kennismaken met deze vermeende *koniman* (slimmeriken, wijze mensen), waarmee ik behoorlijk wat tijd heb doorgebracht.

Rouwbijeenkomsten en alles wat daarop volgt kunnen uitmonden in bijzonder heilzame ervaringen, die voor bepaalde personen zelfs leiden tot een soort (hernieuwd) *roots*-besef, maar ze kunnen eveneens het toneel vormen voor irritatie en onbegrip. In het laatste geval belanden of manoeuvreren bepaalde nabestaanden, zoals familieleden uit het buitenland, zich bewust of onbewust in een wat geïsoleerde buitenstaanderpositie. Ik heb *dede oso* bijgewoond waar deze personen zich hooguit verplicht voelden lijfelijk aanwezig te zijn en de bijeenkomst verder behoorlijk wezenloos of soms zelfs zichtbaar geërgerd uitzaten. Desalniettemin lijken hedendaagse rouwbijeenkomsten meer en meer door een zekere *kulturu*-opleving (“*tradisie tok?*”) en een soort ‘nieuwe lyriek’ gevoed te worden. Ondanks (financiële, principiële of religieuze) bezwaren, twijfel en een zeker verzet tegen alle *pranpran*, bloeit de *dede oso*-cultuur zeker nog, zoals Vernooij reeds opmerkte. En dit is voor een niet onbelangrijk deel op het conto te schrijven van juist diegenen, die nog niet zo lang geleden minachting koesterden voor en openlijk kritiek uitten op dit soort heidense, volkscreoolse *kulturu*-uitingen. Voor deze kentering en de hier waargenomen retraditionalisering, *reinvention* of (her)waardering is wel een zekere vertaalslag nodig geweest. Hierbij hebben de vorm van en het vertoog over *dede oso* wat opmerkelijke veranderingen ondergaan.

#### *Opkoers, nieuwe actoren, andere geluiden*

Een paar pagina’s terug refereerde de socioloog Jap-A-Joe aan de persoon van Kensmil, niet toevallig een van mijn sleutelinformanten, die om de haverklap wordt “ingehuurd” om *dede oso* te leiden, omdat de desbetreffende nabestaanden, “de zwarte elite” zoals Jap-A-Joe ze regelmatig noemt, “het ritueel niet kennen”. Kensmil kent het ritueel klaarblijkelijk wel en dat wekt niet zelden verbazing op, aangezien hij in zekere zin deel uitmaakt diezelfde elite. In de vele gesprekken en interviews die ik met Harry Kensmil heb mogen hebben, kwam dit regelmatig ter sprake. Zo vertelde hij me eens over een *dede oso* in het SPA-centrum, waar hij als aanjager en leider van de avond had opgetreden. Na afloop waren een paar mensen op hem afgekomen, onder wie een militair in burger, die hem wat stamelend met de volgende woorden aansprak: “Meneer Kensmil, ik had het nooit van u [verwacht], ik wist dit allemaal niet, dat u dit ook...”. Ook Carlo, een van mijn trouwe informanten die me na vertrek uit het veld via e-post op de hoogte is blijven houden, sprak (schreef) zijn verbazing uit nadat hij bij de *singineti* van de overleden Johnny Kamperveen in (wederom) het SPA-centrum was geweest en verslag deed: “Yvon, ik wist nooit dat Harry Kensmil ook *dede oso*-zanger is”.<sup>29</sup> Dit soort reacties is

<sup>29</sup> Johnny Kamperveen overleed 1 november 2003 op 57-jarige leeftijd, vermoedelijk aan een bacteriële infectie (maar ook over zijn doodsoorzaak deden, net als bij Bruma, allerlei indianenverhalen, zoals moord, de ronde). Kamperveen was een vooraanstaand verslaggever en directeur van het radio- en televisiestation ABC, dat hij in 1996 heropende nadat het in de nacht van de decembermoorden van 1982 werd platgebrand in opdracht van het toenmalige militaire gezag. Kamperveen was zoon van een van de slachtoffers van de decembermoorden, André Kamperveen, en was een verklaard tegenstander van oud-legerleider Dési Bouterse, die verantwoordelijk wordt gehouden voor de decembermoorden. Zijn opvattingen over Bouterse stak hij tijdens zijn uitzendingen niet onder stoelen of banken (hetgeen hem volgens sommige complottheorieën fataal is geworden).

volgens Kensmil geen uitzondering en wordt alleen maar wonderlijker wanneer blijkt dat hij ook nog in het werk zit, dat wil zeggen lijkbewasser is:

Er is een opkoers geweest van alles wat te maken heeft met lijkbewassersverenigingen, met *dede oso*, troostdiensten... *singineti*... maar toch is het nog dat de mensen zeggen: pááááááhp... die man, die is ook lijkbewasser!? Lijkbewasser was iets voor sjouwers, marktverkopers, ouwe versleten timmerlieden enzo, maar niet voor iemand... het is iets voor een aantal onontwikkelde mensen... tegelijkertijd hebben ook die meer ontwikkelde mensen, hebben zich vragen gesteld over een aantal dingen... en hebben aan sommige dingen ook verrijking toegepast, die hebben te maken met bijvoorbeeld de liederen, de bundels die gemaakt zijn. De rouwavond voor de begrafenis, dat is *singineti* geworden, dat was... vroeger kwam een paar mensen van een gebedsvereniging ofzo en die zongen, die leidden dan die avond of die families deden dat zelf, maar tegenwoordig heb je boekjes met teksten en er wordt gezongen, er wordt gelezen en dat heeft te maken met een stukje ontwikkeling, technische bijstand, zou je kunnen zeggen, van meer ontwikkelde mensen, die over een aantal zaken van zichzelf vragen hebben gesteld en daar antwoorden hebben gegeven, antwoorden hebben bedacht van hoe kan je dit plaatsen...

Kensmil wijst, in eigen termen (opkoers, technische bijstand), op een aantal reeds eerder besproken ontwikkelingen, waarin hij zelf een bijzondere positie blijkt in te nemen: een man van stand die als een volkscreool doet en daar kennelijk nog verstand van heeft ook! Bovendien tekent hij in bovenstaand citaat nog iets opmerkelijks aan, namelijk: “dat is *singineti* geworden”. Al vaker had hij zoiets laten vallen: “tegenwoordig zeggen ze *singineti*, vroeger zei men gewoon *dede oso*”. En het begon me, in gesprekken met anderen en in familieberichten, op te vallen dat de twee begrippenparen op dezelfde rouwbijeenkomst duiden, maar niet simpelweg inwisselbaar waren. Nogmaals Kensmil:

De laatste jaren praat men meer over *singineti*, daarin speelt een ontwikkeling... *Dede oso* gaf meer aan dat het te maken had met een bijeenkomst in verband met de dood, *dede*, de dood van iemand. En die bijeenkomst was meestal, vrijwel altijd in het huis waar de overledene gewoond heeft... Vroeger was het ook waarin die overleden is, maar de laatste tijd sterven mensen vaker in het ziekenhuis. *Dede oso* is een bijeenkomst van droevenheid... van die slepende liederen... voor die *dóde*... maar de mensen, bepaalde mensen, ook door die ontwikkeling, willen dat eruit hebben. Men wil dat het een avond moet zijn, waarbij de familie ondersteund wordt, dat wordt ook aan het begin gezegd, de bedoeling is om voor de familie, dat de familie ondersteund wordt met gezangen of lezing of met gebeden. Naast familie komen dan ook goede vrienden, intieme vrienden, de mensen die vooral in verenigingsverband bij de overledene betrokken zijn geweest, die dan *acte de presence* geven, met name mensen die, zou je kunnen zeggen, tot de zingende vrienden behoren. *Basically* gaat het om de avond zingend door te brengen, zodat de familie kracht krijgt voor de zware gang van morgen [begrafenis] en daarom wordt er veel gezongen... er worden zelfs mensen uitgenodigd van wie men weet dat ze kunnen zingen, graag zingen en liederen kennen... Waarom noemen we het dan geen *singineti*? Want wat we komen doen is niet zitten treuren... maar zitten zingen voor de ondersteuning van de familie, die dan staat in de laatste avond, nacht, voorafgaande aan de begrafenis of de crematie.

Kensmil wijst hier op een tendens, die ik in de bespreking van de *sribineti* in het vorige hoofdstuk ook al aangestipt heb, namelijk de verschuiving van rituelen voor de doden naar rituelen voor de nabestaanden, waarbij de nadruk steeds meer komt te liggen op de helende, therapeutische krachten van bepaalde *rites de passage* (zingen ter ondersteuning van de familie in plaats van ter eer en meerdere glorie van de overledene). We kunnen ons hierbij afvragen of dit ook automatisch een verhulling of ontkenning van de dood inhoudt, zoals we nog regelmatig in de ‘canonieke doodsliteratuur’ kunnen lezen (e.g. Gorer 1965; Glaser & Strauss 1968; Becker 1973; Illich 1975; Blauner 1976; Elias 1984; Hockey 1990; Moller 1990; Giddens 1991; Little-

wood 1993; Ter Borg 1993; Ballard 1996; Hallam, Hockey & Howarth 1999; Mitford 2000 [1968]). Of nog radicaler: hebben we te maken met een leven dat de dood tracht te vergeten (cf. Bauman 1992: 7)? Wederom moet het antwoord ontkennend zijn. Hoewel in de vertoogmatige verschuiving, van *dede oso* naar *singineti*, de dood of de dode is verdwenen, kunnen we in de belangstelling voor dit soort rouwbijeenkomsten juist ook een toenemend bewustzijn en een grotere toegankelijkheid ten aanzien van de dood voor bepaalde groepen mensen ('elite') waarnemen: een *revival of death awareness* (Seale 1998; cf. Bauman 1992; Badham 1996; Krabben 1997; Laderman 2003; Bleyen 2005). "[D]eath is hidden rather than forbidden in contemporary life" beweert de socioloog Clark (1993: 4) dan ook en we zouden iets soortgelijks voor bepaalde segmenten van de Afrikaans-Surinaamse populatie kunnen stellen.

### *Reflexieve dood*

Ariès' getemde dood, waarin de stervende of overledene centraal staat, is in zekere zin vervangen door de moeilijk grijpbare *mort inversée*, waarin nabestaanden en andere levenden, hoe onbeholpen dan ook, steeds meer het middelpunt van de belangstelling vormen. Daarbij geeft evenwel hun verdriet of kwetsbaarheid juist weer ruimte voor (eigentijds) rouwbeklag alsmede het onuitroeibare *memento mori*. "De mens staat er zelf voor, ook bij het sterven", maar tegelijkertijd is het "sterven van 'mijn' ander [...] voor mijn intieme 'ik' van veel groter belang geworden", merkt de auteur Munnichs (1998: 38: 38; cf. Giddens 1992) op in zijn duiding van hedendaagse laatmoderne doodsattitudes. Hetzelfde zouden we kunnen zeggen over rouwen: de mens staat er zelf voor, ook bij het rouwen, maar tegelijkertijd is het rouwen van 'mijn' ander voor mijn intieme 'ik' van veel groter belang geworden. Tezamen met de 'opkoers' van alles wat te maken heeft met die *dede dede sani* (dingen over de dood), zoals een andere informant het eens formuleerde, kunnen we stellen dat de dood, al dan niet incognito, aanwezig is gebleven in de nieuwerwetse *singineti*, waarin het zingen voor de nabestaanden in woord en daad zo benadrukt wordt.<sup>30</sup>

"Als je goeie zangers hebt, dan heb je eigenlijk de basisingrediënten om een goeie *singineti* te houden... het zingen speelt een belangrijke rol, vandaar die naam" beklemtoonde Kensmil

<sup>30</sup> Het zou de vroegere pleitbezorgers uit de psychologie en psychiatrie (e.g. Kübler-Ross 2000 [1969]; Kübler-Ross & Kessler 2000; Glaser & Strauss 1965, 1968) deugd doen te zien dat op deze uitvindende wijze de dood van de ander in zekere zin (weer) bevattelijk wordt gemaakt, en (daarmee) het mogelijke verdriet en de vrees voor het eigen levenseinde overwonnen of op zijn minst in openheid besproken (bezongen) en beleefd kunnen worden. "We kunnen de tijd niet terugdraaien" realiseerde Kübler-Ross (2000 [1969]: 22-27) zich in haar befaamde *On Death and Dying*, maar het gebrek aan acceptatie en de onmacht, die zo kenmerkend zijn voor Ariès' wilde dood, kunnen volgens haar het hoofd worden geboden door een soort hernieuwde toegankelijkheid zonder nostalgisch en star om te blikken. Wellicht was de beroemde 'mevrouw van dood en sterven' zich van dit laatste zelfs bewuster dan de meeste 'puristen' over wie ik schrijf. Zij lijken zich vooral te (willen) bogen op echte tradities uit het verleden (anti-syncretisme) terwijl ze in wezen nieuwe betekenissen en gebruiken produceren. En zo leggen deze actoren een dual discursieve bekwaamheid aan de dag, waarin de retoriek en de vertogen traditioneel en essentialistisch zijn, terwijl de handelingen en praktijken zelf bijzonder laatmodern en constructionistisch beschouwd kunnen worden (zie Baumann 1996, 1999). De hedendaagse *singineti* is daarmee, binnen een reflexief project van zelfidentificatie, een nieuwe *marker of distinction* geworden waarmee een groeiende groep 'puristen' en herontdekkers hun cultuur, de dood en zichzelf vieren (cf. Seale 1998: 62-63).

nog maar eens in ons gesprek over de naamsverandering van de *dede oso*. “Maaaaaaaaaaaaaaaaa” vervolgde hij:

Het is eigenlijk óók om... het heeft ook een psychologische werking, niet voor die familiesteun dus, maar bedoeld of onbedoeld, omdat sommige mensen zeggen ‘nee, ik ga niet naar *dede oso*, *dede oso* is... het gaat om die dode en *ayi*, nee ik ga niet naar *dede oso*. *Dede oso* werd heel vaak geïdentificeerd met mensen van een beetje lagere maatschappelijke status... *Singineti*... wellicht en ik zeg nadrukkelijk wellicht... nou wellicht... dat is veel te zwak... Onbedoeld geeft het ook meer ruimte aan mensen die zeggen ‘we gaan zingen!’. Bemoediging, opwekkingsliederen... niks anders...

Naast een verschuiving in de *singineti* van rituelen voor de doden naar rituelen voor de levenden zien we ook hier weer de wat krampachtige attitude en kruis-kalebasachtige worsteling van bepaalde hedendaagse *singineti*-bezoekers, die zich wel willen identificeren met traditie, eigenheid en erfgoed, maar niet met de “lagere maatschappelijke status” en afgoderij van volkscreolen, terwijl deze laatsten toch het meest bekend zijn met de ‘Afrikaans-Surinaamse *dede oso kulturu*’. “Ik zeg dat ze weinig spontaan zijn, al die nationalisten, die puristen... [ze] maken zich vooral druk om hoe ze dat ding moeten vertálen”, liet Jap-A-Joe me dan ook fijntjes weten. Een onverhulde boodschap als “*wi e kari ala sma fu prati a nowtu nanga a famiri*” van de familie Grootfaam uit hoofdstuk 6 zullen we hen daarom niet zo snel horen verspreiden, maar de trend van de groots gevierde *singineti*, waarbij ‘zingende vrienden’ de rouwende familie komen ondersteunen is zeker gezet. Een actieve voorzanger kon dit beamen en merkte verder op:

*Singineti* is zeker dat het onderling verband houdt met het feit dat die avond getild is geworden uit de sfeer van... verwijlen rond de dood... die avond is meer bestemd voor bemoediging van de familie... En we zingen dan ook opgewekte liederen, vrolijke liederen... Tegenwoordig is die *singineti* zelfs grootser van opzet dan die *aitidei*! Vroeger moest je dus binnen een dag, twee dagen begraven worden. Dus als je dinsdag dood ging, werd je die woensdag begraven. Dus die twee dagen, de dag van sterven en de dag van begrafenis, die hoorden bij mekaar, die lagen dicht bij mekaar... De *seibidei* (zevende dag) was dan de dag waarop men herdacht de dag van de dood en de *aitidei* (achtste dag) herdacht men de dag van de begrafenis [...] Dinsdag dood, woensdag begraven... en dat betekent mensen wisten niet, hadden te laat gehoord, hoorden pas op de dag van de begrafenis dat iemand overleden was en dan hadden ze geen *dede oso* kunnen bezoeken. Intussen is het zo dat er geen mens in dit land meer begraven wordt de volgende dag, geen mens... alleen moslims... Nu heb je koelcellen en wachten de mensen net zolang totdat iedereen, kinderen uit het buitenland, iedereen d’r is... Eigenlijk is in de plaats van die *aitidei*, *brokidei*, die *singineti* gekomen... en die *seibi*, *aitidei* zijn veranderd, minder belangrijk geworden. Dat is wat we nu vaak zien.

Met deze uitspraken worden we nogmaals op de functieverandering van doods-/rouwrituelen gewezen. Bovendien zien we wat in deze context zoal de gevolgen zijn van bepaalde technologische (‘koelkast’) en maatschappelijke (‘uitlandige familieleden’) ontwikkelingen, die ook in het vorige hoofdstuk al aan de orde kwamen. Uitstel van de begrafenis betekent uitstel van de *dede oso* of *singineti* aan de vooravond van de begrafenis, waardoor deze rouwbijeenkomst, eventueel onder druk van een hernieuwde *death awareness* of ‘traditiedrang’, zorgvuldiger en grootscheepser ingericht en gevierd kan worden. Hiermee wordt vervolgens het hele rituele proces beïnvloed. Zo is ook het karakter van bijvoorbeeld de *aitidei* veranderd, “want de men-

sen die hier gekomen zijn, die willen daarna [na de eerste rouwbijeenkomst en de begrafenis] ook iets anders gaan doen in het land... als ze er toch zijn”, liet bijvoorbeeld een notoire *dede oso*-ganger me weten. Het rituele brandpunt komt daardoor steeds meer op de dag voor en van de begrafenis te liggen, waarbij de *singineti* of *brokodei* als eerste wordt aangegrepen om ‘luister bij te zetten’.

#### *Kennis & liefde: commodificering & professionalisering*

Niet alle nabestaanden beschikken evenwel over de noodzakelijk geachte traditionele kennis, familieleden die het ritueel kennen of de eerder genoemde zingende vrienden om deze rouwbijeenkomst te komen opluisteren. Naast de financiële beslommeringen is daarom het vinden van geschikte leiders, voorzangers of aanjagers een belangrijk punt van zorg bij de rituele organisatie van de *dede oso* aan de vooravond van begraven. We kwamen de naam van wijlen Van Kallen al tegen, die (net als Kensmil tegenwoordig) in het verleden bekendheid genoot als “de grote leider” van rouwbijeenkomsten: “Van Kallen, dat soort mensen en zo meer, die werden dan vaak ook gecharterd”.<sup>31</sup> Het is dus niet ongebruikelijk om de hulp van derden in te roepen om een *dede oso* te leiden, zoals een bevriende *singiman* hier aangeeft. De manier waarop dit echter gebeurt, stuitte hem en vele andere ‘ingewijden’ tegen de borst: “tegenwoordig heb je groepen, die tegen betaling leiding geven aan een *dede oso*”. En dat is volgens deze voorzanger een betreurenswaardige ontwikkeling, daar het leiden van een *dede oso*, net als veel andere rituele praktijken rondom de dood, liefdewerk behoort te zijn en te blijven. “Noem mij ouwe stempel, *ma so a de, so a tan!* [maar zo is het, zo zal het blijven!]” besloot mijn verontwaardigde gesprekspartner dan ook koppig zijn beklag, hoewel hij wel wist dat dit soort ongewenste ontwikkelingen waarschijnlijk niet meer te keren zouden zijn.

Tijdens mijn veldwerk bleek dat verscheidene *dinari*, lijkbewassers en dragers steeds vaker geneigd waren flinke prijzen voor hun werkzaamheden te vragen. En hoewel er veelal afkeurend werd gesproken over deze commercialisering, met name die van *dinarinwoko*, vreesden veel betrokkenen dat dit proces steeds meer greep zou krijgen op allerlei facetten van de *dede kulturu*. Zo hing er eveneens een behoorlijk prijskaartje aan ‘het dansen met de kist’ tijdens de begrafenis, en verwachtten en eisten *singiman*, zoals we reeds vernamen, steeds vaker een financiële vergoeding voor bewezen rituele diensten tijdens de *dede oso*. Zuster Anches-Breeveld kon zich hier, net als andere informanten en nabestaanden, flink over opwinden. Niet in de laatste plaats omdat de zogenaamde ‘leiders’ er (soms onder invloed van de nodige spiritualisten) regelmatig een potje van maken tijdens een *singineti*.

Hoezo deskundigheid? Gegeven ogenblik weet niemand meer een touw aan vast te knopen... of ze [nabestaanden] hebben iemand gevonden die ze vreselijk oplicht... want de ene doet het gratis en die andere moet je een heleboel geld neertellen...

<sup>31</sup> Helaas heb ik deze illustere persoon niet ontmoet tijdens mijn veldwerk. In 2004 is hij overleden.

De verontwaardiging hierover is begrijpelijk (“het is al zo duur!”) en roept vaak dezelfde kritiek op als die bepaalde (malafide) op geld beluste *duman* over zich afroepen.<sup>32</sup> Ook Kensmil kan hierover meepraten en ergert zich herhaaldelijk aan “de rommel” die hij op bepaalde *dede oso* aantreft. Het is volgens hem dan ook een goed teken dat bepaalde mensen het initiatief hebben genomen om “strak leiding te geven aan die *singi net?*”, ook al gebeurt dit door personen die niet in eerste instantie worden geassocieerd met de Afrikaans-Surinaamse *dede oso kulturu*. De verbazing hierover nemen Kensmil en de zijnen dan ook maar op de koop toe. Sterker nog, deze verwondering pleziert de ‘nieuwe generatie’ in zeker zin zelfs, hetgeen duidelijk wordt in Kensmils levendige imitaties van reacties op hun leiding gevende, zingende rol tijdens *dede oso*:

Aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaah!!!! Doet hij dat ook, doet hij dat ook???? Dat werd niet geacht... dat werd geacht door... twee belegen mannen, aardig dronken, die liederen zingen, waarvan ze dan wel de woorden kennen, maar soms de woorden door elkaar haspelen, want ze weten niet eens te lezen... Ja, dus als je tegen die mensen zegt, kunnen we niet een paar teksten lezen... sommige van die kerels wéten niet eens te lezen... maar die kennen twintig liederen uit het hoofd en die zingen maar uit het hoofd, weten niet eens wat die dingen betekenen. Dus ja, wat dat betreft, dat is wel een liefhebberij geworden van mij, dat je bij die *dede oso* probeert om, om het een bepaalde vorm te geven... Dat men niet maar wat aan rotzooit en rommelt – iedereen zingt door elkaar. Nee-eeeeee, zeggen we, dat doen we niet... We gaan het zo opbouwen, zo opbouwen, zo opbouwen, zo opbouwen. Dát speelt ook *alongside* die hele *dinari*-toestand... en het is allemaal over die dood, de dood staat in het midden.

Kensmil schetst hier wel een erg stereotiep (bevooroordeeld?) beeld van ‘de traditionele *dede oso-singiman*’: oude, analfabete, onontwikkelde volkscreolen die al lallend en stuntelend een rouwbijeenkomst bij elkaar zingen. Dit is wel heel weinig eer voor deze liederen. Hoe het ook zij, het blijkt in ieder geval dat de opvattingen over vorm, structuur, leiding en deskundigheid nogal uiteenlopen wanneer de organisatie van de *dede oso* ter sprake komt. Daar waar Kensmil en de zijnen, vanuit hun foresterachtergrond, prat gaan op het gestructureerde pakket dat ze neerzetten op een rouwavond, hekelen anderen juist hun gebrek aan spontaniteit en improvisatie. En daar waar de nieuwe generatie geschreven teksten (liederenbundels, gebedboekjes, bijbelpassages) prefereert en de productie hiervan soms fier op eigen conto schrijft of op zijn minst aanmoedigt, leunen anderen niet zelden met trots doch af en toe ook met een zekere overmoed op orale overlevering en kennis (van *dede oso-singi*, *psokopsalmen*, en verscheidene *tor*). De auteur Henry Stephen (2002b: 68) bejubelt de gaven van deze *singiman*, wanneer hij schrijft:

De liederen staan als het ware gegrift in hun geheugen. Om hun zangtalent zijn ze te bewonderen. Zij kunnen een hele avond rouwliederen zingen zonder een liederenboek te raadplegen.

---

<sup>32</sup> Ook deze ‘ritueel genezers’ kunnen enorme bedragen vragen voor hun behandelingen. De meningen zijn hierover overigens verdeeld. Sommige informanten vonden het niet meer dan logisch dat deze *duman* geld vroegen voor hun werk – zij moeten toch immers ook hun brood verdienen? Anderen waren van mening dat *bonuman*, zoals deze ‘genezers’ ook wel genoemd worden, ‘traditiegetrouw’ hun werk kosteloos zouden moeten verrichten, daar hun handelingen eigenlijk worden ingegeven door bepaalde krachtige *winti* en/of als gave van Gado, God of de Schepper dienen te worden beschouwd.



De vraag wat beter is, kan pas beantwoord worden wanneer we gaan kijken naar de wensen van de overledene en zijn of haar nabestaanden. Het moge in ieder geval duidelijk zijn dat de aard en inrichting van de *dede oso* geen blauwdruk kent en elke rouwvisite weer anders uit kan pakken. Vragend naar de ervaringen van *dede oso*-bezoekers kwam daarbij heel regelmatig de de-/retraditionaliseringskwestie aan de orde. Pater Vernooij vatte zijn bevindingen in een van onze gesprekken hierover als volgt samen:

Rouwvisite, bezoek, dus iedereen denkt dat ie moet gaan bezoeken enzo... Dus dat is zo'n heisa, jongen, die drukte, maar ze zitten gewoon te kletsen en sigaretten te roken, ze brengen hun vogeltje mee. Echt, het is zo iets... aftands aan het worden ook... Dan, het is ook een beetje aan het verschuiven... zakelijker... ook individue-ler... En dan heb je weer mensen uit Nederland, die het juist wel willen hoor. Want die hebben dan weer geld... of ze hebben geen geld, brengen ze vernieuwing of een beetje variatie in die rituelen, voor hun soms holle rituelen... En je hebt dus een groep die vercreoolst [...] En bij hun, dat zie je dus ook hoor... opschepperij, dat hoort er natuurlijk ook bij.

“*Bigi prodo!* [grote opschepperij!]” was ook de ongezouten reactie van Marius Vrede, een doorgewinterde *dede oso*-ganger die ik trof op de *dede oso* van opa Draaibaar. Aan hem waren alle noviteiten niet besteed, hij vond het maar hoogmoedig, overtrokken *moimoi* gedoe en wond daar geen doekjes om:

Niemand, geen professor uit Holland vertelt mij hoe ik moet doen... En ik hoef geen opgelezen courtdienst en ik betaal niemand! Zitten, zingen en grappen, *prisiri*, zoals we vroeger deden.

Met de vernieuwing die volgens Vernooij door mensen uit Nederland wordt gebracht, had Marius bijzonder weinig op. En het fanatieke ‘opbouwen, opbouwen, opbouwen’ van forester Kensmil vond hij ook zwaar overdreven, hoewel hij met diens woorden over het belang van goede zangers volmondig moest instemmen: “Niets is zo vervelend als je een *dede oso* hebt en je hebt geen goede zangers, geen mensen die zang kunnen dragen, dan gaat alles moeizaam”, vertelde Kensmil me eens. Marius Vrede wist deze wijsheid aan te vullen met de opmerking: “Je moet toch die *trowstu* [troost] hebben, *tok?* En die *sma*, die *bigisma* [die mensen, die grote mensen] plezieren... *ma un eigi fasi*, hè?! [maar op onze eigen manier, hè?!]”.<sup>33</sup> En zo zien we dat ondanks verschillende en veranderende opvattingen over de inrichting van een *dede oso* een ieder het belang of de kracht van (samen)zang en een goede uitvoering hiervan blijft benadrukken. De *dede oso*- of *trowstusingi* dienen als troost en vermaak. Ze kunnen daarbij zowel persoonlijk verdriet als collectieve waarden kanaliseren en uitdrukken. De liederen zijn daarom bij uitstek als gemene deler te beschouwen en vormen in navolging van de antropoloog Danforth (1982: 73-74):

<sup>33</sup> Met die *bigisma* bleek Marius, na enig doorvragen, verschillende ‘grote mensen’ te bedoelen. Allereerst doelde hij op de oudere Creoolse mannen en vrouwen, familieleden, die met een zekere achting behandeld dienen te worden. Zij hebben wijsheid in pacht en als aanwezigen (en ‘cultuurdragers’) op *dede oso* verlangen zij, volgens Marius, niet alleen jammerklacht maar ook vermaak. Verder verwees Marius met die *bigisma* ook naar zijn voorouders, of voorouders in het algemeen, wier ‘cultuurgoed’ gerespecteerd moet worden. In het verlengde hiervan refereerde hij, ten slotte, aan de *kabra*, de vooroudergeesten, die tijdens de *dede oso* aanwezig kunnen zijn en met liederen (en spijzen, dranken en rookwaar van de *kabratafira*) vergenoegd en geëerd willen worden.

[...] a public language, a cultural code, for the expression of grief. They provide the bereaved with a set of shared symbols, what Lévi-Strauss (1963: 199) has called a social myth, which enables them not only to organize their experience of death in a culturally meaningful way but also to articulate it in a socially approved manner.

Het zal daarom niet verwonderen dat de zoektocht naar, de reputatie, presentie en presentatie van goede zangers onontbeerlijke aandachtspunten en gespreksonderwerpen zijn binnen de Afrikaans-Surinaamse *dede oso*-cultuur.