

ACTOREN & SYMBOLEN

Singiman, f'furuman en nyanman

Dikwijls is de aanwezigheid van goede zangers en leiders van een *dede oso* gegarandeerd of kan anders makkelijk geregeld worden. Wanneer de overledene bijvoorbeeld lid was van een court of loge dan zullen, als de nabestaanden daarmee instemmen, zijn of haar ‘zingende vrienden’ zorg dragen voor de inrichting van de *singineti* ten huize van de overledene of in de tempel van het genootschap. In de hoofdstukken 5 en 6 zagen we al hoe de verschillende loges en courts middels radioberichten, mededelingborden en uitvaartvergaderingen hun leden op de hoogte stellen van een overlijden en de broeders en zusters oproepen om de *singineti* bij te wonen. Daarnaast weten de leden elkaar vaak feilloos te vinden via de welbekende *mofo boskopu*. “*Soso naki wan konkerut'tei* [gewoon even bellen]... één belletje en we weten genoeg, *mi gudu*” liet een trouw logelid me weten. En, inderdaad, toen ik eenmaal wat ingewijden kende, kreeg ik binnen de kortste keren een telefoontje met de vraag mee te gaan naar de *dede oso* van een overleden zuster. Ook draven deze veelal goed georganiseerde lieden op bij de rouwbijeenkomsten van niet-leden. Het betreft dan regelmatig overledenen, die een publieke (politieke) functie vervulden of grote bekendheid genoten in het Surinaamse openbare leven.¹

Verder kunnen nabestaanden vaak rekenen op de ondersteuning van ter zake kundige familieleden, *birtisma* (buurtgenoten), zoals *s'sa* Josephine uit het vorige hoofdstuk, of verwanten uit de uitgebreide familie, gemeenschap of *lo* (Marrons). Families hebben geregeld een *dinari* binnen de eigen gelederen of anders wel iemand die iemand kent. Bovendien is het binnen de subcultuur van *dinari* en *dragiman* de gewoonte om de familie van een *bakaman* (lid) bij te komen staan. Net als court- en logeleden lijken deze personen bijzonder dicht op hun doden te zitten en wordt het als een daad van dienstbaarheid en respect beschouwd de goeemeente, in het bijzonder de familie van de overledene, te betrekken bij het liefdewerk en te ondersteunen in het verlies. Een goed voorbeeld hiervan werd me juist tijdens het schrijven

¹ Hoewel de leden van de verschillende genootschappen in Suriname uit zeer uiteenlopende sociale klassen komen (zie ook Mulder 2006), wordt algemeen aangenomen dat zeker ook ‘de Creoolse elite’ goed vertegenwoordigd is. Courts, loges en *lodges* kunnen in zekere zin fungeren als *old boys networks* en de meeste ‘zingende vrienden’ lijken in ieder geval niet te beroerd om *dede oso* van bevriende en bekende ex- of niet-leden op te komen luisteren.

van deze tekst via de elektronische snelweg aangereikt. Terwijl ik mijn veldwerkaantekeningen voor de zoveelste maal aan het doornemen was, bereikte me het bericht dat een van mijn informanten, een gerespecteerde broeder van het Jubileum Fonds, was overleden. Binnenkomende e-post vermeldde het volgende:

Yvon, meneer Summerville (OPA), hij werd door de dragers PA SUMIE genoemd, is eergister overleden. Ik wist nooit dat hij in AZ lag voor drie dagen. Alles wordt gehouden in Loge Victory aan de Coppenamestraat. Yvon, morgen ga ik bij zijn huis met zijn vrouw en familie zitten, al die dragers gaan mee [...] morgenavond is *singineti* op Loge Victory. Hij wordt donderdag begraven op Mariusrust.

Pa Sumie en zijn nabestaanden, schoot het door me heen, kunnen hoogstwaarschijnlijk rekenen op een goede *dede oso*: Loge Victory ‘faciliteert’ en Sumie’s *bakaman*, de dragers van het Jubileum Fonds (en vermoedelijk ook het Heilig Verbond), zullen zingend hun best doen om hem zijn welverdiende laatste eer te bewijzen.²

Tijdens mijn veldwerk ben ik regelmatig met de dragers en *dinari* van verschillende begraafplaatsen, fondsen en verenigingen op stap geweest om rouwbijeenkomsten als deze te bezoeken.³ Zeker wanneer er sterfgevallen zijn te betreuren binnen eigen kring, staan deze mannen en vrouwen gereed om de *dede oso* te verzorgen. Niet alleen staan ze klaar als een van hun medebroeders of -zusters hen ontvalt, maar ook wanneer deze een familielid of partner heeft verloren. Dus toen de echtgenoot van zuster E. was overleden, belde Alex Goedhoop me de middag voor diens *dede oso* op. Zuster E. was medelid van zijn afleggersvereniging Morgenster. Hij zou de overledene wassen en dragen (Alex is naast *dinari* ook *dragiman* op de begraafplaats Vrede en Arbeid). Tevens zou hij met een aantal Morgensterbroeders en -zusters de *brokodei* (tot ochtendgloren) leiden. Of ik mee wilde. Het beloofde een heel goede *dede oso* te worden, benadrukte Alex een paar keer: de man van zuster E. hield namelijk véél van *sopi* (sterke drank) en er zou dan ook veel *sopi* zijn. Dit nieuws had overigens niet alleen

² Het viel me in dit bericht overigens weer op dat iemands dood veel sneller onder de aandacht wordt gebracht dan iemands ziekte. De bringer van de doodsbodschap had geen idee van Pa Sumie’s ziekenhuisopname, maar was binnen de korst keren op de hoogte van diens dood en wat er zoal op zou volgen.

³ Hoewel deze dragers en *dinari* in dienst zijn van verschillende kerkgenootschappen, hebben ze veel onderlinge contacten – meestal vriendschappelijk, soms (speels) competitief, heel af en toe heerst er serieuze kift en wantrouwen. Met name de *dragiman* van *lomsu* en *anitri* zoeken elkaar regelmatig op. Zo kwam het regelmatig voor dat de Heilig Verbond-mannen na het begraven op *lomsu* nog na gingen drinken bij hun collega’s op Mariusrust. Ze troffen elkaar sowieso bijna dagelijks, in de vroege avond na het begraven, in winkel Isrie (‘Kasje’) te Frimangron, waar samen gedronken werd en de laatste stand van zaken werd besproken (wie is er overleden, waar wordt er begraven, wie legt er af, wanneer is de *dede oso*, hoe is het werk gegaan?). Wijlen oom Paul, drager en *dinari* van het Jubileum Fonds en *ontiman* (jager) in hart en nieren, zette de aanwezigen dan regelmatig zijn zelf geschoten *busmeti* (bosvlees, wild) voor, terwijl de Hindostaanse eigenaar van de winkel, Kasje (eveneens wijlen), vaak zichtbaar genoot van zijn luidruchtige gasten en een aardige cent aan hen verdiende. Soms sprongen de mannen elkaar bij in hun werk en vaak verschenen ze in gemengde samenstelling op de *dede oso* van hun meer of minder bekende overledenen om te komen zitten en/of zingen. De aspecten van loyaliteit, verbondenheid, onderscheid en een zekere geheimzinnigheid gaven overduidelijk vorm aan de subcultuur van deze groep dragers en lijkbewassers, die naast aversie of afstand (ze houden zich met *dede sani* bezig) ook grote aantrekkingskracht uitoefende op bijvoorbeeld opgeschoten jongens, die altijd in de buurt van deze mannen te vinden waren. Alert en dienstbaar stelden zij zich als een soort gezellen beschikbaar aan de dragers, in de hoop opgenomen te worden in hun werk en groep.

Alex bereikt en bleek een aardige stimulans voor bepaalde bezoekers te zijn geweest om de avond en nacht op te komen luisteren...

Het begon me tijdens mijn veldwerk alras te dagen dat bepaalde rouwbijeenkomsten wel heel snel de ronde deden: hield de overledene van drinken, muziek en uitgaan, en was deze niet al te jong gestorven (goede dood)? Dan beloofde het vaak een drukke *dede oso* te worden met veel drank (en eten). De echtgenoot van zuster E. was 68 jaar oud geworden en stond bekend als een levensgenieter, hetgeen voor bepaalde lieden een gunstig teken was: geen treurigheid troef, hoge opkomst verzekerd. ‘Omstandigheden’ en antecedenten spelen vaak een aardige rol in de motivatie voor *dede oso*-bezoek, participatie en bepaalde plichtplegingen. Dit laatste was overduidelijk bij de *dede oso* van de zus van Heilig Verbond-hoofddrager Bru. Natuurlijk was het niet meer dan logisch voor de *lomsu dragiman* om af te reizen naar het Paraanse dorp Onverwacht om haar *dede oso* bij te wonen. Ze zouden hun voorman en zijn familie een groot plezier doen. De avond zelf, echter, schitterden de *dragiman* door afwezigheid. Kennelijk was de afstand en moeite te groot geweest om de overledene te komen bezingen. De tot de Volle Evangelie bekeerde zuster was na een periode van uitzichtloze ziekte op zeventigjarige leeftijd overleden (slechte dood). Wellicht waren dit ook niet erg uitnodigende gegevens voor Bru’s mededragers. Bru zelf leek zich er niet zo over op te winden, in tegenstelling tot een oudere dorpsgenoot en *kompe* (kameraad). Naar diens mening kon het echt niet dat de dragers niet waren komen opdagen. Het getuigde van weinig respect en vriendschap en de man vroeg zich af hoe goed ze het eigenlijk met Bru voorhadden. Als het nu nog een *dede oso* voor zijn overleden vrouw of nicht was, maar zijn bloedeigen zus!⁴ Hoe dan ook, de volgende dag, bij het afleggen, afscheid en begraven, waren de broeders weer paraat en werd er met geen woord gerept over hun afwezigheid.

Hoewel deze *lomsu*-mannen, net als veel andere *singiman*, niet altijd even afspraak- en tijdvast bleken te zijn, vormde dit laatste voorval toch een uitzondering. Toen de moeder van de jonge Seymonson overleed, besloten dezelfde *lomsu*-draggers eensgezind haar *dede oso* te verzorgen en werd er zelfs wat geld ingezameld voor de familie van broeder Seymonson, die nog maar net actief was als *dragiman* binnen het Heilig Verbond. Ook de sobere *dede oso* van Nolly, de onder de *dragiman* alombekende hoofddelver van de katholieke begraafplaats (zie hoofdstuk 11), kon rekenen op een zingende bijdrage van zowel *lomsu*- als Mariusrustdraggers. Broederschap en kameraadschap vormen dus geen keiharde garantie, maar in de meeste gevallen weten rouwende families zich toch wel gesteund door dit soort netwerken en loyaliteiten. Sterker nog, zelfs wanneer nabestaanden helemaal niet rekenen op een *dede oso*-bijdrage van deze heren, kunnen ze zomaar op de avond van de plechtigheid verschijnen en hun diensten (tegen vergoeding) aanbieden.

⁴ Vooral dit laatste bleek nogal een pijnpunt. Op mijn vraag of het bijwonen van de *dede oso* van een overleden partner ook niet een *must* was, antwoordde Bru’s vriend dat vooral ‘eigen bloed’ belangrijk was, dus zus of broer (of kind). Een vrouw (echtgenote), zo zei hij, bleef toch altijd een vreemde.

Broeder Plein: dede oso alata (sterfhuisrat) in liefdewerk

Lomsu-broeder Plein (“mijn naam is Orlando Ruben Plein!”) is een bijzonder actieve *singiman*. De gewiekste en fanatieke drager leidde naar eigen zeggen minstens wekelijks een *dede oso*, waar hij een aardig zakcentje aan overhield. Ten tijde van mijn onderzoek vroeg hij zo’n honderd- tot honderdvijftigduizend Surinaamse guldens voor het zingen en leiden van een *dede oso* tot vijf uur ‘s morgens.⁵ De bijverdiensten vormen een aardige motivatie voor Plein en de zijnen. Een groot deel van deze dragers (tevens lijkbewassers) kan gerekend worden tot de lagere sociaal-economische klasse. Het gros van hen heeft een eenvoudige *lanti*-betrekking (vaak een ‘zeven-even’), ofwel is in dienst van de overheid als wachter of iets dergelijks. Anderen genieten reeds een pensioen. De meesten hosselen als *singiman* en aflegger aardig bij.⁶

Het zou echter van weinig respect en inzicht getuigen om activiteiten als die van Plein simpelweg af te doen als een ordinaire hossel, want zelden heb ik zo’n toewijding gezien. Jongemannen als Plein scheppen er zichtbaar genoeg in zoveel mogelijk liederen zo goed mogelijk uit te voeren en zijn voortdurend bezig hun kwaliteiten als *singiman* aan te scherpen. Verschillende malen heb ik Plein en zijn kameraden op de begraafplaats aangetroffen met de neus boven wat kopietjes nieuwe liederen. De een was dan vlijtig aan het overschrijven om de aanwinsten onder medebroeders te kunnen verspreiden, de ander zat te broeden op de tekst en melodielij. Plein sloot zich soms volledig af van zijn omgeving om een nieuw lied te bestuderen – als een kind zo blij met zijn ontdekking. Wanneer hij de liederen enigszins onder de knie dacht te hebben, zong hij ze voor aan zijn mede-*dragiman*, die vervolgens bij hem aanhaakten en de uitvoering eventueel verder verfijnden. Hierdoor werd het repertoire telkens weer uitgebreid en de onderlinge competitie bovendien aardig gevoed. De zangers zijn namelijk bereid om van elkaar te leren, maar staan niet graag in andermans schaduw. Tijdens het nazitten op de begraafplaats, ‘s avonds bij ‘Kasje’ of een andere pleisterplaats kon het regelmatig gebeuren dat de *dragiman* in gezang uitbarstten. Beurtelings zetten de mannen dan een *dede oso*-lied in, waarbij de aanwezigen er vooral bijzonder op gebrand waren de zanger in kwestie te betrappen op een foutieve tekst of melodie. Op deze wijze probeerde men elkaar naar de kroon te steken met onbekende(re), nieuwe liederen. Een misser werd dikwijls gena-

⁵ De koers bedroeg op dat moment (eind juli 2000) Nf1: Sf860. Plein kreeg dus omgerekend ongeveer tussen de vijftig en tachtig euro voor zijn zingende diensten. En dat vond hij een redelijke prijs. Er waren naar zijn zeggen mensen die voor niet minder dan dubbele of zelfs meer deden.

⁶ Hosselen is Surinaams-Nederlands voor schnabbelen, bijklussen, ofwel betaalde nevenactiviteiten verrichten (vaak in de informele sector). Onder meer ambtenaren zien zich gedwongen om hun schamele overheidssalaris aan te vullen. Deze groep hosselaars is de laatste decennia onder condities van toenemende armoede, ongunstige koersontwikkelingen, devaluatie en afnemende koopkracht flink gegroeid. Binnen het weinig transparante, inefficiënte ambtenarenapparaat is het bovendien niet moeilijk om onder werktijd met andere werkzaamheden wat bij te verdienen. Sommige werknemers komen zich ‘s morgens vroeg alleen maar even melden, zetten een handtekening en vertrekken vervolgens weer om zich te richten op andere activiteiten (‘zeven-even’). Een aantal van mijn informanten vertrok bijvoorbeeld na zevenen *linea recta* naar het mortuarium om zich aldaar op het aflegwerk te storten anderen klusten bij als taxichauffeur. Een onbekend aantal *lantiman* (ambtenaren) geniet salaris, maar verschijnt nooit op de werkplek, de zogenaamde spookambtenaren. Ook ouderen hebben vaak een hossel, zoals het verkopen van loten, om hun vaak armoedige pensioen wat te spekken. Het *dinari*-werk (liefdewerk) is mijns inziens bijzonder gebaat bij deze toestand.

deloos afgestraft met een lachsalvo of een *butu* (boete, vaak in de vorm van een *dyogo* of een fles *sopi*).

Met name Plein was nogal verzot op dit spel en altijd startklaar zijn kennis en (zelfbenoemde) reputatie als *singiman* tentoon te spreiden aan het aanwezige gehoor. Hij greep dit soort gelegenheden bovendien aan om zangers te ronselen voor een op handen zijnde *dede oso*. Zo zaten we op een middag na het begraven nog wat te drinken bij de *Sneisi* (Chinese winkel) aan de overkant van *lomsu beripe*. Het bier vloeiende rijkelijk (het was een goede *beri* geweest voor de dragers) en onder leiding van Plein werd de ene *dede oso-singi* na de andere ingezet. Een aantal begrafenisgangers dat was blijven plakken, zong uit volle borst mee. Tussen de liederen door maakte Plein bekend dat hij die avond een *dede oso* zou leiden. Hij probeerde zijn kameraden enthousiast te maken om mee te gaan: “*A dede oso e go te nanga bam!*”, ofwel “*de dede oso gaat door tot in de kleine uurtjes!*” (*bis am morgen*). Het zou een *brokodei* zijn, waar Plein hoge verwachtingen van had. De overledene in kwestie was verre van onbemiddeld geweest en zijn familie had een *first class* begrafenis voor hem in petto.⁷ De rouwbijeenkomst zou van eenzelfde kaliber zijn, vermoedde Plein. Er zouden veel buitenlanders komen (familie uit Nederland en de Verenigde Staten) en er zou whisky genoeg zijn, onderbouwde hij zijn veronderstelling. Intussen waren we al heel wat *singi* en *dyogos* verder en kregen steeds meer *dragiman* de smaak te pakken. Uiteindelijk besloten een viertal mannen en de vriendin van een der dragers Plein die avond te vergezellen.

Meestal heeft de familie van de overledene in bovenstaande gevallen een (vage) afspraak met de leider/voorzanger van de avond, zoals Plein hier, die op zijn beurt toezegt of zelf besluit nog een aantal andere *singiman* mee te brengen. Vaak geschiedt dit op nogal *ad hoc*-basis. De hoofddrager van Mariusrust, meneer Hoefdraad (door zijn maten ook wel Hoefie genoemd), gaf vaak niet eerder dan vlak voordat hij wegging van de begraafplaats, in de vroege vooravond, te kennen dat hij diezelfde avond een *dede oso* zou leiden (of van plan was te leiden). Dan pas polste hij onder zijn dragers of er animo was om mee te gaan, hetgeen meestal het geval was. Vervolgens overlegde hij het adres van het sterfhuis en begaven enkele zangers zich per fiets of *brom* (brommer) naar de plaats van bestemming. Anderen laadden zichzelf en eventueel hun rijwiel in Hoefie's *pick-up*, waarop (soms na een kleine omweg langs 'Kasje' of loge) opwachting werd gemaakt bij de betreffende *dede oso*. Daar aangekomen spoedde 'de leider' zich naar een der familieleden van de overledene. Dit laatste gebeurde niet alleen om de familie op de hoogte te stellen van de komst van de *singiman*. Niet zelden moest er namelijk nog een en ander onderhandeld worden. Naast de duur van de *dede oso* was een eventuele ver-

⁷ Het gerucht ging dat overledene en zijn familie volop in de drugs zaten en het sterfgeval het gevolg was van een afrekening in de drugs wereld. De begrafenis kende een enorme belangstelling, trok een bonte stoet rouwend en werd in stijl uitgevoerd. Hij zou de dragerannalen ingaan als *gangstaber* (gangsterbegravenis) (zie hoofdstuk 11).

goeding van de *singiman* (in natura, bijvoorbeeld sterke drank, of Surinaamse guldens) onderwerp van bespreking.

Gedurende de avond en nacht zijn *sopi* en *nyan* meestal onbeperkt beschikbaar voor de leiders van een *dede oso*, daar is geen onderhandeling voor nodig, en velen zijn hiermee dik tevreden (“*dede oso* zingen is liefdewerk”, verzekerde menig *singiman* me). Steeds vaker echter verlangen bepaalde *singiman* ook een fikse financiële beloning en dat kan de familie nogal eens rauw op het dak vallen. Zeker wanneer de voorzanger ineens met een groepje kameraden zijn opwachting maakt. Het kan dan wel eens even duren voordat de partijen tot een vergelijk komen, waardoor de ceremonie behoorlijke vertraging kan oplopen. Nabestaanden worden door dit soort perikelen soms behoorlijk voor het blok gezet. Vaak weten ze zelf niet goed hoe ze de avond moeten aanpakken en voelen ze zich min of meer overgeleverd aan de kennis, maar ook wensen en grillen van handige voorzangers.



Afbeelding 10: *Dragiman* bij ‘Kasje’ (Yvon van der Pijl)

Deze laatsten weten op hun beurt regelmatig een slaatje te slaan uit de situatie. Het bevreedde me dan ook niet dat dit soort leiders zowel geroemd als verguisd worden. De toenemende commercialisering en het gehaaide ondernemersinstinct van sommige *singiman* heeft hen inmiddels aan een niet al te complimenteus imago geholpen, te weten dat van *ffurman* (dieven, oplichters), *nyanman* (uitvreters, profiteurs) of (de nieuwe) *dede oso alata* (sterfhuisratten).⁸ Vooral als er vooraf vage of zelfs helemaal geen afspraken zijn gemaakt, kunnen rou-

⁸ In Helman (1977: 272) komen we deze laatste term ook tegen. Het begrip is daar vooral gereserveerd voor arme mensen die *dede oso* aflopen “[...] en alles wat rondgediend [verzamelen]. Zij brengen zelfs flessen mee om

wende families voor (onaangename) verrassingen komen te staan. Het initiatief ligt namelijk lang niet altijd bij de nabestaanden zelf, bemerkte ik na enkele ad hoc rouwbezoeken. Bepaalde zangers creëren zelfs de vraag naar leiding door gewoonweg op de bonnefooi sterfhuizen af te lopen.

Broeder Errol: actieman

Als geen ander weten dragers en lijkbewassers waar welke *dede oso* door wie gehouden worden zal. Ze zitten immers zelf ‘in het werk’ en hebben daarbij zo hun contacten op het mortuarium en kerkkantoor. Sommigen van hen houden er zelfs een uitgelezen strategie op na. Zo vertelde een mij goed bekende *dragiman*, laten we hem Errol noemen, dat hij en wat makkers vaak ‘inzetten’ op *dede oso* waarvan ze hopen of vermoeden dat er geen leiding geregeld is. Ze gaan dan op de avond zelve naar de rouwbijeenkomst en bieden zich als voorzangers/leiders aan. Wanneer de rouwende familieleden in kwestie niet bekend zijn met de potentiële *singiman*, zetten de mannen zich eerst even rustig ergens achteraf op het erf en kijken de kat wat uit de boom. Als na verloop van tijd blijkt dat de avond niet lekker wil lopen, mensen maar wat zitten te keuvelen en er van gebed noch gezang sprake is, breekt een belangrijk moment aan.

Errol komt in actie. Hij stelt zich aan een familielid voor als een van de *dragiman* die de overledene de volgende dag naar zijn of haar graf zal dragen (Errol zoekt dus vooral *dede oso* uit van overledenen die op ‘zijn’ begraafplaats zullen worden begraven) en stelt in een adem zijn zingende diensten ter beschikking: hij kan, eventueel samen met zijn aanwezige broeders, de *dede oso* leiden, liederen voorzingen, een gebed doen, et cetera. Meestal, vertelde Errol me opgetogen, stemt de familie daarmee in en mogen de dragers plaatsnemen aan de centraal opgestelde witgedekte tafel in het centrum van de *dede oso* en worden ze voorzien van een persoonlijke vaak onbeperkte hoeveelheid drank in de vorm van *soft*, bier, *gindyabiri* (gemberbier) en *sopi*. Sterker nog, ze krijgen vaak de meest bijzondere en duurste flessen aangeboden, zoals red of black label whisky, vervolgde Errol niet minder opgetogen zijn verhaal. Ze zijn nu de autoriteiten van de avond! Na afloop stoppen tevreden familieleden Errol en zijn maten nog wat extra’s toe, kunnen ze hun drank meenemen en ontvangen in veel gevallen ook nog een financiële bijdrage (al dan niet van tevoren uitonderhandeld).

Dat de strategie werkt, heb ik zelf mogen ondervinden toen Errol me meenam ‘op jacht’. Er was een welgestelde Chinees-Creoolse man met veel aanzien overleden. Het was Errol ter ore gekomen dat zijn familie een *singineti* zou houden, maar over mogelijke leiding had hij niets opgevangen. Kortom, dit was een ideale gelegenheid voor Errol en zijn *dragiman*. Die avond gingen we gevijven op stap. Tegen achten naderden we het sterfhuis, alwaar aan de poort plan de campagne werd bepaald. Besloten werd om niet direct het erf te betreden. De volkscreoolse dragers zouden tussen de elite, een woord dat Errol zelf gebruikte, wel heel erg opvallen

er de geserveerde cacao in te verzamelen en mee te nemen. Men noemt hen *dede-oso alata*, sterfhuisratten”. Met dit ‘hongerig gedrag’ zullen we in het volgende hoofdstuk nog geconfronteerd worden.

(om over die *bakera* nog maar te zwijgen). Dus bleven de *singiman* wat voor het huis dralen, met overigens hetzelfde resultaat: opvallen in een elitebuurt. Vrij snel werden we opgemerkt en stapte een wat norske, in het zwart geklede man op ons af met de vraag wat we kwamen doen. Errol stelde zich beleefd voor, deed zijn verhaal en al snel bleken zijn voorspellingen uit te komen: er was geen leiding en de rouwvisite wist zelf niet goed te zingen. Zijn voorstel om met zijn deskundige broeders het voortouw te nemen werd daarom met open armen aangenomen. Raak! De *singineti* was uiteindelijk voor alle betrokkenen een succes (hoewel ik me aanvankelijk nogal ongemakkelijk had gevoeld). Errol en zijn makkers stonden in het middelpunt van de belangstelling en konden zich tegoed doen aan een overvloed aan drank en eten. Na afloop kregen ze bovendien nog een flink geldbedrag en een hele kist whisky mee. De familie was eveneens dik tevreden. Een zichtbaar ontroerde neef van de overledene had, naar eigen zeggen, nog nooit zo'n goed gezongen *singineti* bijgewoond en had blijkbaar zoveel vertrouwen in de dragers gekregen dat hij ze, onder het toestoppen van nog wat bankbiljetten, opdroeg de dierbare overledene de volgende dag al dansend naar het graf te dragen.

Singiman regelen

De meeste mensen die een grootse *dede oso* willen, zoals Marlon uit het vorige hoofdstuk, wachten uiteraard niet tot de zangers zich op het laatste moment vanzelf aandienen. Nabestaanden die geen directe connecties hebben, maar wel een goed gezongen en geleide rouwbijeenkomst ambiëren, zullen daarom zelf op pad moeten gaan. En dat is niet voor iedereen een eenvoudige opgave. We zagen Marlon eerder al zijn innerlijke strijd voeren over de invulling van de *dede oso* van zijn vader. Enerzijds zat hij niet te wachten op een stel vreemdelingen (courtleden) of verre familieleden die als een soort ongeleide projectielen de regie over de avond zouden hebben. Anderzijds wilde hij wel, uit respect voor *p'pa* en traditie, een goede wake organiseren, maar ontbeerde hij zelf en zijn directe verwanten hiertoe de kennis. Daarbij waren zijn zussen Elly en Elfriede helemaal niet zo gebrand op een grootse (geldverslindende) en traditioneel gevierde *brokodei*. Zij dachten de avond ook wel met een gebed en een beetje samen zitten op gepaste rustige wijze te kunnen doorbrengen, wat nog wat extra twijfel en twist opleverde. De mogelijke associatie met hokus pokus maakte de gezusters bovendien enthousiaster noch toegeeflijker.

Wat nu? Uiteindelijk, met dank aan oom Glen lazen we, hebben Marlon en Elly de handen ineen geslagen en besloten tot de wat neutraler klinkende *singineti*, waarvoor ze op begraafplaats Mariusrust (waar *p'pa* ook begraven zou worden) een geschikte *singiman* hebben gezocht. Het was een oplossing waar iedereen tevreden mee leek en die bovendien niet moeilijk uitvoerbaar was. Het ritje naar de begraafplaats was zo gepiept en de overeenkomst met de betrouwbaar geachte en gebleken voorzanger had weinig voeten in aarde: de man had, naast de gebruikelijke geneugten behorend bij de avond zelf, geen verlangens, beschikte over een klok van een stem en had jarenlange ervaring. Bovendien bracht hij nog een maat mee om de leiding kracht bij te zetten. De enige smet op de avond was dat ze bijna een uur te laat

kwamen (waar vooral Elfriede zich over opwond), maar dat heeft de pret niet mogen drukken.

Toch is deze stap voor sommige nabestaanden al erg groot en kunnen er op het eerste oog verbazingwekkende omwegen worden genomen om tot een goede *dede oso* te komen en aan de uiteenlopende wensen van verschillende betrokkenen te voldoen. Zo is het zelfs voorgekomen dat mijn hulp (!) werd ingeroepen om goede *singiman* te regelen. Tot mijn verbazing kwam Esther, een Creoolse veertiger met wie ik goed bevriend was geraakt, enkele dagen voor de *dede oso* van haar overleden zus bij mij te rade. Beter gezegd: ze had een opdracht. Ze verzocht me op redelijk dwingende toon “wat mensen” voor de *dede oso* te vragen. Nu was ik inmiddels wel gewend geraakt aan de bevelende manier waarop Surinamers elkaar kunnen aanspreken⁹, maar begreep ik niet erg goed waarom ik mensen zou moeten vragen en wat voor mensen dat zouden moeten zijn. “Wel, meneer Hoefdraad [hoofddrager en lijkbewasser van het Jubileum Fonds] en zijn *sma* [mensen]”, lichtte Esther haar verzoek toe. Mijn verbazing werd er niet minder om. Hoefdraad was geen onbekende van haar. Ze groeiden op in dezelfde buurt en hadden op dezelfde school gezeten. Bovendien was Esther redelijk actief binnen *anitri* en had ze ook op die manier wel een lijntje, via het kerkkantoor desnoods, naar de voorman van het Jubileum Fonds lopen. Toch stond ze er op dat ik de man zou benaderen, aangezien ik door mijn onderzoek “die mensen” immers kende en bijna dagelijks sprak. Niet veel later vroeg ze me ook nog wat mensen “van court” te bellen, onder wie een jeugd-vriend van haar overleden zus. Ik voelde me licht ongemakkelijk in deze rol en begon steeds sterker te vermoeden dat Esther en haar familie een goed geleide, goed gezongen *dede oso* verlangden, maar zelf niet wisten of déden alsof ze niet wisten hoe ze dat zelf moesten organiseren.

Ongewenste gasten & publieke viering

Dit patroon zou zich gedurende het gehele rituele proces van *dede oso* tot *aitidei* en de afsluitende *prati watra* blijven herhalen. Bij de kleinste kans op een *kulturu*-associatie werden andere mensen, zoals mijn persootje, naar voren geschoven om bepaalde zaken te regelen of een verklaring te vormen. Zo werd de *kabratafra* gezet door een tante die dat nu eenmaal graag wilde. De tafel was bovendien voor *dede oso*-gangers totaal onzichtbaar opgesteld en Esther sprak voortdurend in bijzonder cryptische en verhullende termen over dit soort zaken. “We moeten om vijf uur daarachter bezig zijn, tante roept” meldde ze me bijvoorbeeld op het moment dat de *brokodei* ten einde liep en de *kabratafra* ritueel afgeruimd zou gaan worden.

⁹ In het Sranantongo en het Surinaams-Nederlands wordt vaak de gebiedende wijs gehanteerd waar in het Nederlands eerder een vragende vorm wordt toegepast. Zowel in de alledaagse omgang, zoals in vriendschappelijke informele gesprekken als in meer dienstverlenende situaties (winkels) of nog formeler, binnen de bureaucratie bijvoorbeeld, was het behoorlijk wennen om op die manier te woord te worden gestaan en anderen te ‘moeten’ aanspreken. Na verloop van tijd was het wel gewoon geworden dat het “doe dat”, “geef dit”, “*gi mi wan biri*” (“geef me een bier”) weinig dwingend, ongeduldigs of onbeleefds in zich had, maar een ‘normale manier’ van vragen was.

Esther was daarmee zelf niet onzichtbaar. Integendeel, ze stortte zich vol verve op de veilige logistieke en praktische kanten van de voorbereiding, organisatie en uitvoering van de *dede oso*. Ook achter de schermen was ze bijzonder actief (met het delegeren van taken). De spirituele verantwoordelijkheden, zoals Brana-Shute & Brana-Shute (1979) dit noemen, werden dus zeker niet veronachtzaamd door Esther en haar directe familie, maar uitbesteed aan bepaalde *bigisma* en relatieve buitenstaanders. Op de uitvoering ervan werd vervolgens zo min mogelijk aandacht gevestigd, zeker wanneer er een associatie mogelijk was met *afkodrei* – ofschoon dit laatste geen ongewone praktijk was in haar omgeving, had Esther me al eens in een interview verteld:

Als mensen... net als daar bij jullie op Van Dijk... hier op Beekhuizen willen baden, in de buurt bij mij, maar ook familie, hoor... dan gaan ze gewoon op die *doti* [grond, vuilnishoop] achterop [het erf], om dat kind, om *ogri ai* [boze oog, ziekte door het boze oog] te bezweren... *Afkodrei*. Maar ik, *mi* [ik]? Ik ga, ik ga geen dingen op m'n erf begraven om *tapu* [amulet, bezweringsmiddel] te zoeken! Ik, ik... daar vertrouw ik nog steeds op God.¹⁰

Volgens Esther werd er van *winti* niet echt een geheim gemaakt, maar zelf hield ze zich er als *èkte kerkisma* (echt kerkmens, christen) verre van en, hoewel ze het nooit in zoveel woorden heeft gezegd, vormde dat wellicht ook een verklaring voor haar gedrag.¹¹ Zelfs met de *singiman* wilde ze niet echt geassocieerd worden (al helemaal niet tijdens de eerste helft van de *dede oso* zelf, toen er nog een belangrijke rol voor de aanwezige dominee was weggelegd). Ze wond zich daarbij ook nogal op over hun imago en dat van de *nyanman* die (met hen) op de *dede oso* zouden kunnen afkomen. Esther vreesde daarbij niet zozeer de door haar zelf 'geselecteerde' *singiman*. Dat waren namelijk, ondanks hun reputatie van schuinsmarcheerders, in ieder geval kundige zangers: "zijn grappenmakers, *ma* verstaán hun werk". Eerder vroeg ze zich af wie eventueel in hun gevolg zou zitten en welke mensen ongewenst hun opwachting zouden maken.

In verschillende hoofdstukken hoorden we informanten, zoals mevrouw Sluitstuk in hoofdstuk 4 en zuster Breeveld, Carmen de Jesus en Ro Faria in hoofdstuk 5, al klagen over de

¹⁰ Beekhuizen is een wijk net buiten het centrum van Paramaribo en vormt een van de twaalf ressorten van de stad. Net als Land van Dijk, het stadsdeel ingesloten tussen Frimangron en Abrabroki waar ik verbleef, wordt Beekhuizen wel aangemerkt als een typische (Creoolse) volksbuurt, waar *winti* ongeveer op straat zou liggen. Dit laatste is overigens een mythe die vooral door allerlei buitenstaanders en/of tegenstrevers in leven lijkt te worden gehouden.

¹¹ Toch bleek ze niet erg strak in de leer. Integendeel, Esther vormde, in woord en daad, een van de vele voorbeelden van het gewieber tussen kruis en kalebas. In hetzelfde interview gaf ze aan zich zelf te baden met bepaalde *w'wiri* [kruiden]: "De dag waarop ik me niet lekker voel, wanneer ik een *off*-dag heb en ik merk dat het dagenlang duurt, dan pluk ik bloemen uit de natuur. Ik ben bijzonder gelovig, ik pluk bloemen op m'n erf, blade- ren op m'n erf, ik neem wat *korsu w'wiri* [heester, *lantana camara*], want dat ruikt heerlijk, en eh dan eh dan baad ik ermee, ik laat het even, dan baad ik ermee en het zijn krachten van de natuur. Ik ben eeeeeeh ik ben christelijk, heel standvastig... maar ik ben daarnaast ook reiki en bij reiki, van reiki heb ik geleerd dat alles wat in de natuur is die goddelijke energie heeft en die goddelijke energie, dat vind ik terug in de planten en in de bloemen en dan baad ik". Graag sprak ze in termen van "Goddelijke en negatieve energieën" en zo bleek ze in datzelfde interview ook *ogri ai* te vertalen, waar ze wel, net als haar buurtgenoten, in geloofde: "dat is iets van onze traditie [...] daar geloof ik wel in, ja". Ze vertelde zelfs uitvoerig hoe ze die *ogri ai* bij haar dochter had weggewassen. Tenslotte heeft ze zich samen met andere nabestaanden door een met de familie bevriende *duman* op het achtererf laten wassen na de *aitidei* van haar overleden zus (*prati watra*, zie hoofdstuk 12).

dronkelappen, grappenmakers en klaplopers die uit een soort liefhebberij *dede oso* in de stad afschuimen, en niet uit medeleven komen maar om te zuipen en eten – de *nyanman* (letterlijk eetmensen) of *dede oso alata*. Al snel begon ik bepaalde notoire *dede oso*-lopers te herkennen en na enige tijd liep ik ze vanzelf tegen het lijf. Natuurlijk bouwde ik zelf ook een reputatie op... en steeds vaker zag ik bekende gezichten. Eerst op begrafenissen (“wat treurig”, dacht ik aanvankelijk nog, “is haar weer iemand komen te ontvallen”), later ook op rouwvisite. Soms kwamen mensen speciaal naar de begraafplaats toe om bij de dragers te polsen of er die avond nog ergens een interessante *dede oso* was. Reagerend op mijn verbazing hierover, merkte een der dragers gevat op: “je hebt mensen die ook dáárvoor luisteren, hoor, om acht uur [naar de familieberichten op Radio Apintij]”. Het was toen nog niet erg tot me doorgedrongen dat de rouwbijeenkomsten in mijn onderzoeksveld vaak een veel openlijker, publieker karakter hebben dan ik zelf gewend was. Het verslag dat Carlo van een door hem bezochte *dede oso* deed, laat dit aardig zien:

Yvon, ik was dus precies om acht uur aangekomen bij de *dede oso*, het was heel erg druk. Ik ben naar binnen gegaan, onder de tent. Spa zou net de *dede oso* openen dus moesten we opstaan en werd er gebeden. Daarna begon Spa een openingslied voor te zingen en begon de tent mee te zingen. Het was heel erg druk, Yvon. Ik schatte tweehonderdzoveel mensen, want er waren geen stoelen meer. Toen kwam Tompa’s broer en die zei: “*Mi bestel honderdvijftig sturu, saaaaaan! Wakti, mi o sen tek wantu moro*” [“Ik heb honderdvijftig stoelen besteld, waaaaaaaat! Wacht, ik zal een paar meer laten halen”]. Yvon, toen kwamen later er nog honderd bij, dus er waren ongeveer tweehonderdzoveel mensen op de *dede oso*. Sommige kenden die mensen zelf niet eens. Echt groot hoor, Yvon.

Het betrof de *dede oso* van Rudi Tolud († maart 2003), een broer van Tompa die ik kende als drager van het Heilig Verbond, mortuariummedewerker (AZ) en graag geziene gast bij ‘Kasje’. Broer Rudi overleed op 46-jarige leeftijd in Nederland en was “overgevlogen” naar Suriname voor zijn *dede oso*, afscheid en begrafenis. Carlo gaf in zijn bericht te kennen dat men een flinke opkomst bij de begrafenis verwachtte: “Yvon, naar het schijnt krijgt hij een grote *beri*, men heeft ongeveer twaalf berichtjes van hem op Apintie omgeroepen”. Maar de enorme toeloop op de *dede oso* verraste menigeen. Toch was Rudi’s familie niet geheel onvoorbereid: er waren honderdvijftig jardinstoelen besteld.¹² Ook bij deze rouwbijeenkomst geldt namelijk een behoorlijk dadendrang (zie Marlon). Net zoals we al bij het regelen van de begrafenis in hoofdstuk 6 zagen, sparen nabestaanden daarom vaak kosten noch moeite om van de *dede oso* een succes te maken. Hoe herkennen we een geslaagde rouwbijeenkomst en op welke wijze dient deze te worden ingevuld? De betrokken (leidende) actoren hebben hier veelal een uitgesproken mening over. Soms overheerst daarbij overeenstemming (troostende functie), soms verschillen de opvatting (betekenisgeving en symbolische aspecten).

Een goede *dede oso*: functie, betekenis & symboliek

¹² Bij een beetje *dede oso* moet vaak extra meubilair worden geregeld. Ik heb de indruk dat de verhuurders van de zogenoemde jardinstoelen (tuinstoelen) aardig garen spinnen bij ’s lands *dede oso*-cultuur.

Singiman en *dede oso*-leiders nemen hun taak én zichzelf vaak behoorlijk serieus. Hun motieven kunnen verschillen. Zo kan het verzorgen van een rouwbijeenkomst een hossel zijn, een vorm van vermaak of pure liefhebberij. Ondanks de wisselende opvattingen, de soms ongezouten kritiek en onderlinge competitie, zijn de zingende dienaren en leiders het over één ding in ieder geval roerend eens: ze zijn er in eerste en laatste instantie voor de ander. In gesprekken en interviews benadrukten zij dan ook vooral hun rol in het ondersteunen van nabestaanden, het oproepen en kanaliseren van emoties, het verzachten van pijn en het vermaken van de rouwenden. Liefhebber Henk drukte het als volgt uit:

Je moet het zo zien, dat dus de *dede oso* en die leiding... heeft een bepaalde functie. Je moet er vanuit gaan als dus er niemand zou komen op zo'n avond en alleen maar de naaste familie daar zit... Ze hebben eigenlijk allemaal steun nodig... ze zitten elkaar een beetje hulpeloos aan te kijken... en om dat een beetje te breken, die sfeer van elkaar hulpeloos aankijken, machteloos aankijken, heb je derden bij nodig, anderen bij nodig, vrienden, kennissen, voormannen, weet ik veel, noem maar op, omdat iemand een beetje sfeer kan scheppen, waarbij degenen waarvoor het onvermijdelijke dat straks komt, het afscheid nemen, beginnen te accepteren, te verwerken... Daar zijn ze achteraf dankbaar daarvoor... het is moeilijk om die laatste uren [alleen met familie door te komen], terwijl wanneer er anderen bij waren het eigenlijk ongemerkt kan passeren... van zo, nu moeten we ons klaar maken om te gaan begraven... Maar als niemand erbij is, ga je elke seconde tellen. Bij het leiden moet je in staat zijn om de sfeer aan te voelen, de behoeften van die mensen aan te voelen en daar op in te spelen, waardoor je ze eigenlijk een stukje soelaas biedt voor die avond, die laatste avond...

Vriend Andres kon dit beamen en ging daarbij ook in op het verdriet van de nabestaanden, dat afwisselend geuit (*bari puru*) en verzacht 'moet' worden:

Die mensen vragen je om steun, omdat ze op je kunnen vertrouwen... Je hebt op dat ogenblik, je leidt, je geeft geestelijke voeding... De manier waarop je het brengt, de manier waarop je wat en hoe je zingt... de tussendoortjes, je maakt ook een geintje tussendoor, we lachen ook... die mensen moeten hun verdriet ook een beetje kunnen vergeten, ontlading... Want je gaat ze horen gillen zodra het einde komt... mensen weten nu gaat het gebeuren, dan gillen ze pas... maar vaak als ze al ontladen zijn, gillen ze niet.

Ook Morgensterbroeder, Nieuw Vrede en Arbeid-drager en begenadigd *singiman* Alex Goedhoop ziet in zijn leiding een belangrijke rol weggelegd voor het prikkelen van het gemoed en het stimuleren van specifieke gevoelens bij de nabestaanden. Hij werkt daarbij, net als veel andere leiders, naar bepaalde 'emotionele hoogtepunten' toe. Een van die momenten wordt gevormd door het tijdstip van twaalf uur 's nachts. Als Alex een rouwbijeenkomst leidt, dan wil hij het zó doen dat de nabestaanden, broers, zussen, partners, kinderen van de overledene, tegen twaalf huilen en kriesen. Wanneer dit niet gebeurt, dan is de *dede oso* volgens hem niet geslaagd.

Stijlen, attitudes & motivaties

Elke voorzanger of leider heeft zo zijn of haar eigen aanpak of stijl.¹³ Daar waar Andres zich

¹³ De voorzang en leiding van een *dede oso* lijken vaker in handen van mannen te liggen, is mijn bevinding. Dit geldt in ieder geval voor rouwbijeenkomsten waarin is gekozen voor een redelijk strakke invulling van de avond en leiding door derden (bijvoorbeeld courtleden). Wanneer de avond in handen blijft van de rouwende familie zelf, namen vrouwen evengoed het voortouw in het verloop van avond en nacht. Tijdens de presentatie van mijn

meer lijkt te richten op het kanaliseren van emoties en een voorzichtige ontlading hiervan gedurende de avond, stelt Alex zich meer ten doel om een zekere spanning op te voeren, die op een zeker, symbolisch ogenblik leidt tot een soort explosie van emotionaliteit. Het zou een verschil in stijl genoemd kunnen worden, maar de opbouw en invulling van een *dede oso* heeft evengoed te maken met de perceptie van leven en dood en met de religieuze oriëntatie of doodsattitude van zowel *singiman* als nabestaanden. Bovendien spelen de identiteit (leeftijd, levensstijl) van de overledene en zijn of haar doodsoorzaak ook geen onbelangrijke rol. De *dede oso* van een gestorven kind, vertelde een foresterleider me in een interview, wordt ingetogen gehouden en men probeert passende liederen te zingen:

Bij zo'n *dede oso* zing je dus wat anders, de teneur van zo'n *dede oso*... we proberen kracht te geven door nadrukkelijk te zingen dat lied van 'Laat de kinderen tot mij komen' en 'Ginds voor de gouden koningstroon staan duizenden kinderen te zingen'... om familie te zeggen: ook dit moet je aanvaarden als een gave, een gift van God, om ze te bemoedigen, want het is moeilijker voor mensen, het is moeilijker te begrijpen [...] je moet daar rekening mee houden, dat je met die familie zit, geen grappen en grollen...

Eenmaal woonde ik een *dede oso* bij van een op jonge leeftijd gestorven Matawai-jongen. Hij werkte als gouddeilver 'bovenop' (in het binnenland), maar werd tijdens zijn verblijf aldaar ernstig ziek en zag zich gedwongen naar zijn familie in de stad af te reizen. Hij werd opgenomen in een ziekenhuis en niet lang daarna overleed hij op vijftienjarige leeftijd. Zijn *dede oso* had een weinig uitbundig, bijna sereen karakter. Er werd weliswaar continu gezongen, waarbij vooral een stel jonge vrienden luidkeels van zich liet horen, maar op geen enkel moment leidde dit tot een uitgelaten stemming. Verder werd er rustig gepraat en klonk er hier en daar wat ingehouden gesnik. Tijdens de pauzes gedurende de nacht was er ruimte voor ontspannen praatjes, wat gepest en gelach. Dit alles kreeg echter geen enkele keer het karakter van een *feryar'oso* (verjaardagsfeest) waar niet weinig *dede oso* ook op uit kunnen lopen.

De spelletjes en *anansitori*, die wel vermeld worden als karakteristieke onderdelen van de "*dede oso* bij boslandcreolen", ontbraken. Evenmin was er sprake van leiding door derden. De rouwvisite, enkele tientallen *bere-* en *lo-*leden en goede vrienden van de overledene, zong zichzelf op eigen kracht de nacht door tot *musudei* (het ochtendgloren). "Een *dede oso* van een boslandcreool wordt zelf gedaan", hoorden we al eerder zeggen, waarbij de hechte(re) band en gemeenschapszin van Marrons soms met enige trots onderstreept wordt. Het gesprek met Wonny, mijn naamgenote uit Kwakoe Gron (een Matawaidorp ruim zeventig kilometer ten zuid-westen van Paramaribo), met wie ik naar de bovenvermelde *dede oso* was gegaan, nuanceerde een aantal zaken. Haar motivatie de *dede oso* voor haar overleden neefje te bezoeken, relativeerde bijvoorbeeld de trots bezongen verbondenheid onder Marrongroeperingen. Wonny vertelde dat ze het heel belangrijk vond dit soort *dede oso* bij te wonen, omdat juist de

paper (Van der Pijl 2005) over *dinarivroko* en *dede oso-singi* tijdens *The Social Context of Death, Dying and Disposal Conference* (Bath, Engeland september 2005) bevreemde deze 'mannelijke dominantie' in voorzang enkele toehoorders: in verscheidene culturele contexten zijn het juist vaker vrouwen die klaagliederen opvoeren (zie e.g. Danforth 1982; Ivanova 2005). Bij Marrons is dit overigens ook het geval.

familieverbanden lósser waren geworden. Steeds meer mensen pendelen heen en weer tussen *foto* (stad) en hun dorp in het binnenland of nog verder bovenop. Haar gestorven neefje was hier zelf een goed voorbeeld van. De contacten en betrokkenheid worden daardoor minder frequent, diepgaand en vanzelfsprekend. Daarom was het volgens haar belangrijk om gelegenheden als *dede oso* bij te wonen: om bij de familie te zijn, bij elkaar te zijn, om afscheid te nemen en respect voor overledenen en nabestaanden te tonen, om eroderende banden door de dood aan te halen.

De doodsrituelen hebben voor Wonny naast een persoonlijke, emotionele betekenis: (“ik ga ook voor mezelf gaan hoor, om te huilen”) een sterk functionalistisch karakter. Ze dienen, Durkheimiaans gesproken, ter bevordering en herstel van de sociale cohesie. En dan niet alleen omdat gemeenschappelijke verbanden tijdelijk zijn verstoort door het wegvallen van een groepslid, maar omdat door een toegenomen mobiliteit de onderlinge verbondenheid onder druk is komen te staan. Buitenstaanders hebben verder niets te maken met de *dede oso*-bijeenkomsten van Marrons, of ze nu in *foto* of in het binnenland worden gehouden. En voor het gewichtige gedoe (*bigifasi*) van Creoolse *singiman* die ingehuurd, betaáld moeten worden om te komen leiden, trekken veel Marrons al helemaal de neus op. “Bij ons is het gratis”, zoals ik al eerder optekende. Het ontbreken van duidelijke min of meer geïnstitutionaliseerde leidersrollen, maakte de paar *dede oso* die ik bij Marrons heb bijgewoond daarom ook een stuk losser.¹⁴

Opbouw en verloop

Met name bepaalde foresterleiders of de nieuwe generatie houden de touwtjes graag strak in eigen handen – en blazen daarbij hun ego, tot ergernis van sommige informanten, nogal eens op: “dat zit achter een stoel als, als... ambassadeur... om leiding te geven aan die *dede oso!*”. Het zijn ook vaak deze voorzangers die veel waarde hechten aan een strakke leiding, opbouw en structuur van de hele rouwbijeenkomst. De ervaren Harry Kensmil – géén opgeblazen ego als u het mij vraagt – is hier ook een groot voorstander van:

¹⁴ In Paramaribo woonde ik twee *brokodei* van Marrons bij. In Commissariskondre, een Matawaidorp vijftien minuten varen van het eerder genoemde Kwakoegrón, was ik bij een (meerdaagse) *aitidei*. Niet-christelijke Marrons kennen overigens andere rouwbijeenkomsten. Ook de *puru blaka* (rouwopheffing), waarvan ik er een aantal heb bijgewoond, is een Bosnegerceremonie die Creolen niet als zodanig kennen. In hoofdstuk 12 zal ik hier nog bij stil staan. Ik wil overigens niet suggereren dat Creoolse *dede oso* géén familieaangelegenheden (meer) kunnen zijn en niet kunnen plaatsvinden zonder de leiding van externe *singiman*. Ik neem wel een fenomeen waar, *dede oso*-leiding, dat de laatste jaren een behoorlijke vlucht neemt in met name de organisatie van Creoolse rouwbijeenkomsten in Paramaribo.

Van groot belang is dat het zingen niet een... een willekeurig aanheffen van liederen is. [Het is] van het grootste belang, dat je niet heel wat mensen hebt en iemand begint met een lied wat niet past bij het begin van die rouwplechtigheid, want je hebt liederen en liederen. Je hebt liederen met een bepaalde inhoud, bepaalde gevoelswaarde, ook bepaalde gevoelens opwekken en je hebt liederen die gezongen worden op zo een *dede oso*, die hebben een patroon en als je iemand hebt, die dat niet goed... als je niemand bij de hand hebt om dat... proces te bewaken, dan wordt de *dede oso* rommelig, chaos soms... want je hebt dan mensen die komen en die kennen twee liederen half... en dan beginnen ze een lied, maar na twee zinnen weten ze niet hoe het verder gaat. Soms is het een lied dat andere mensen ook kennen en dan pakken ze dat op... maar soms denkt iemand, want die figuren heb je ook, die willen laten zien dat ze een lied kennen, dat niemand anders kent. Iets heel raars... en die zetten in, maar kennen zelf ook de derde regel niet meer en dan zakt dat in elkaar en dat is echt dodelijk, dat moet je niet hebben... En belangrijk is daarom dat je iemand hebt die de leiding heeft en die dat ook... die daar ervaring mee heeft en ook aan het begin de mensen kan uitleggen wat de bedoeling is van die *dede oso*... de bedoeling, waarvoor zijn we hier en wat willen we bereiken met die *dede oso*, maar dat is dan altijd naar de familie toe, en hoe hebben we dat gestructureerd... hoe gaan we zingen... is het zingen afgewisseld met lezingen of gebeden en wie doet die gebeden, die lezingen en wie zet de liederen in? Wij hebben de patroon dat we zeggen van acht uur...

Waarop Kensmil vervolgens het strak geleide verloop van een hele *brokodei*, onderverdeeld in bepaalde tijdeenheden (van acht tot tien uur, van tien tot twaalf uur, enzovoort) voor me uiteenzette. In mijn beschrijving van het verloop van de *dede oso* in het volgende hoofdstuk zal ik nog regelmatig aan 'zijn' patroon en de betekenis hiervan refereren, evenals aan die van de al vaker geciteerde vrienden Andres en Henk.

Zij stellen daarbij dat het traditionele rituele proces – van *dede oso*, *beri*, *aitidei* en *siksimiki* – tegenwoordig steeds meer samengedrukt wordt in die ene belangrijke *dede oso* aan de vooravond van begraven. Deze eindigt dan bij voorkeur rond middernacht. Overdrachtelijk gezien worden deze ceremonies, volgens hen, ondergebracht in een enkele rouwbijeenkomst:

Als iemand dood is, zeg je... je bent dood en nog niet begraven, dat zijn die acht dagen, *aitidei*... Maar dat comprimeren we in één avond en zo zingen wij ook, troostend. Na acht dagen begin je de radio weer aan te zetten, niet te luid, dan worden we iets vrolijker. En bij het laatste gedeelte, dat is kort voor... of na twaalf, maar zoals ze het gecomprimeerde hebben tot twaalf uur... Twaalf uur kunnen mensen weggaan, maar normaal, vroeger duurde die *dede oso* tot de volgende morgen, maar nu comprimeren we het allemaal tot twaalf uur. Na twaalf uur gaan de mensen ook gaan slapen. Dus het lijk is nog niet begraven, het is nog boven de grond, er wordt getroost, is eerste gedeelte van die avond. Daarna wordt een beetje levendiger gezongen, het lijk is pas begraven, het is net als je de radio begint aan te zetten, en het laatste gedeelte is dat die *siksimiki*... dan doen we met tamtam. Er wordt niet echt gedanst, er wordt groot gestapt... dan zingen we vrolijk, want dan gaat de ziel naar zijn Here Heiland, dan wordt er, dat was vroeger, de trompet gespeeld... Dat is de filosofie van de avond, al is het gecomprimeerde.

Hoewel de vrienden Andres en Henk er een heel eigen filosofie op na houden, wijzen ze op een vrij algemeen patroon. Een *dede oso* dient volgens elke *singiman*, leider of expert die ik heb gesproken of bezig gezien, namelijk een duidelijk verloop te kennen, dat rustig, troostrijk en 'stichtelijk' start en langzaam toewerkt naar een wat vrolijker, lichtmoediger en uitbundiger samenzijn.¹⁵ De bijeenkomst wordt hiertoe onderverdeeld in tijdsblokken of fases waarbij

¹⁵ De nadruk op plezier, *lafu*, neemt overigens niet weg dat er ook ruimte kan zijn, later op de avond, voor heftige emoties, waarin verlies, gemis en smart tot uitdrukking komen. Voor een *singiman* als Alex is dat zelfs een voorwaarde voor een geslaagde *dede oso*. Anderen beschouwen teveel verdriet, gejammer en gehuil juist weer als een slecht teken. We zullen nog zien dat het, hoe dan ook, van groot belang is dat vooral de directe nabestaanden bewust aanwezig en betrokken zijn bij het verloop van de avond en de juiste liederen op het juiste moment op de juiste wijze worden gezongen (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 65-66).

specifieke liederen en rituele handelingen horen. De verschillende fases worden van elkaar onderscheiden door pauzes, ook wel *sroto* (sluiten) genoemd. Deze onderbrekingen dienen als momenten van rust, bezinning, ontspanning en er wordt vaak wat te eten en drinken in gereserveerd. Ook geven de pauzes de bezoekers de gelegenheid (onopvallend) te vertrekken. Een beetje kundige voorzanger, ongeacht of deze nu een professionele buitenstaander of familielid uit eigen kring is, probeert in ieder geval deze ontwikkelingsgang te volgen. Een goede *dede oso* kent een goed verloop. Het welslagen van de avond begint bij een goede opening (omstreeks acht uur 's avonds) en de juiste opstelling.

Kaarslicht & water

Voor het begin van de bijeenkomst wordt een witgedekte tafel opgesteld, waarop een glas water, een brandende kaars, dikwijls bijbel en (iets minder vaak) een liederenbundel te vinden zijn. Soms brandt de witte kaars al voordat de *dede oso* daadwerkelijk begint, maar in veel gevallen wordt de kaars pas (weer) aangestoken bij aanvang van de plechtigheid. Er zijn leiders, meestal degenen die wat strenger in de leer zijn, die erop staan zelf de kaars aan te steken. Harry Kensmil bijvoorbeeld legt in deze symbolische handeling een duidelijke boodschap:

Ik maak die kaars zelf aan als ik ga beginnen. Dan zeg ik we gaan bidden om de aanwezigheid van God en ten teken van de aanwezigheid zullen we het licht aanmaken, en dan gaan we de kaars aanmaken.

Voor Kensmil, met zijn duidelijke broedergemeenschap- en forestersignatuur, heeft dit kaarslicht vooral een christelijke betekenis, liet hij me meermaals weten. Zijn opmerkingen staan echter ook voor andere interpretaties open:¹⁶

De kaars is het symbool van het licht dat brandt, het licht dat brandt en leven geeft... Dus het symboliseert het geloof dat het leven van deze persoon dooft, weggenomen is, maar het is ook het geloof in het eeuwige leven.

Dinari en *singiman* Denz was een stuk ondubbeltzinniger toen ik hem vroeg naar de betekenis van het ontsteken van een kaars tijdens de *dede oso*. "Licht symboliseert Jezus" was zijn korte maar krachtige antwoord.¹⁷ En ook over de aanwezigheid en betekenis van het glas water op de tafel had hij een duidelijke opvatting klaarliggen: "water brengt verkoeling, verkwikking en

¹⁶ In hoofdstuk 3 gaf ik al aan dat genootschappen als de forestry in Suriname, ondanks hun oorspronkelijk pantheïstische karakter, behoorlijk zijn verchristelijkt (zie ook Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 203). Een meerderheid van de foresters is lid van de evangelische broedergemeente. Ze verweven evenwel vaak het grootste gemak allerhande christelijke en bijbelse symboliek met meer paganistische elementen. Andersom hebben de officiële kerken, met name de katholieke kerk, nogal moeite hiermee. Ze zouden tegen forestry en andere broederschappen zijn. De Hervormde en Lutherse kerk overigens 'doen niet zo moeilijk' (zie ook Mulder 2006).

¹⁷ Net als binnen het christendom kennen we ook binnen het jodendom de symboliek van licht (*neer*) en de lamp (Spr. 20: 27: de menselijke ziel is de lamp van God). Tijdens de rouwperiode is (kaars)licht dan ook een belangrijk element. Het licht symboliseert de menselijke ziel die als onvergankelijk wordt gezien en is, net als Kensmil aangaf, het symbool van het leven (met een verwijzing naar *e.g.* Ex. 27: 20-30: 10). Diverse bronnen verbinden deze betekenis met vertroosting: de troost van de terugkerende ziel van de overledene. Maar ook hier geen eenduidigheid. Zo geeft de Talmoed juist weer aan dat men een kaars aansteekt 'uit respect voor de overledene' en niet om licht te verkrijgen (Martel 2004: 32-33).

troost”. Toen ik voorzichtig polste naar een mogelijk verband met de geest van de overledene of geesten in het algemeen, gaf hij niet thuis.

Het was niet gemakkelijk om de vinger te leggen op de verscheidenheid aan interpretaties en symboliek. Binnen een (gesyncretiseerde) *kulturu*-perceptie is de geestenconnectie vrij gangbaar. En ook in de literatuur die er is over Afrikaans-Surinaamse of Creoolse doodscultuur wordt dit (winti)element steevast benadrukt: de kaars vertegenwoordigt de geest van de overledene of kaarslicht en water vormen een verbindingsmiddel met de geestenwereld (e.g. Stephen 2002b: 19; Bot 1998: 108; Stellema 1998: 64).¹⁸ Punt uit. Sommige *kulturusma* in het veld weerspraken deze connectie niettemin weer met evenveel stelligheid. Een enkeling gaf zelfs een totaal inverse uitleg: het branden van kaarsen zou kwade geesten juist tégenhouden.¹⁹ Deze laatste verklaring bleek evenwel de spreekwoordelijke uitzondering op de regel. Naast of tezamen met een meer christelijke of bijbelse interpretatie wezen veel van mijn informanten vooral op de verbindende kwaliteiten van kaarslicht en water. Hierbij wezen ze ook regelmatig op het meer ‘algemene’ gebruik van het plengen van water voor de geesten van overledenen en voorouders: *trowe watra*.

De zoektocht naar betekenis heeft zijn grenzen. We moeten niet overal een symbolische verklaring voor trachten te vinden. Hoewel veel religieus-spirituele praktijken en geloofsovertuigingen symbolische elementen hebben, is het te eenvoudig om alles wat naar ‘religie’ riekt gelijk te schakelen aan of te passen binnen Geertz’ fameuze *system of symbols* (2000 [1973]: 90-91). Net zoals Appiah (1992: 181) zou ik willen beweren dat dit symbolisme eerder voortkomt uit “the fundamental nature of religious beliefs, and that these fundamental beliefs are not themselves symbolic”. Ofschoon ik niet erg gecharmeerd ben van Appiahs formulering (“fundamental nature”), volg ik hem wel in zijn argument dat bepaalde praktijken veel letterlijker dienen te worden opgevat. Waarom zou je een handeling opvatten als symbolisch terwijl degene die de handeling uitvoert er helemaal geen symbolische betekenis aan hecht? Dit laatste heeft onder meer betrekking op het geloof in onzichtbare entiteiten als de *yorka* en *kabra*. Voor niet weinig Afrikaans-Surinamers zijn deze *winti* op sommige momenten wézenlijk aanwezig, waardoor bepaalde handelingen, zoals het plengen van water of *sopi*, een bijzonder letterlijke concrete invulling krijgt. We zullen dit laatste bijvoorbeeld nog zien bij het zetten van de *kabratafra* in hoofdstuk 12. De handelingen van de zogenaamde wintiaanhangen worden daarbij overwegend ingegeven door ad hoc-ervaringen en dito oplossingen, persoonlijke beleving of praktische motieven, en niet zozeer door een abstract geloof, zoals ik hoofdstuk 3 al uiteenzette. Zo nu en dan dient kortom het belang van symbolisme in de duiding van bepaalde praktijken wat gerelativeerd te worden. Niet alle handelingen of tekens verwijzen naar

¹⁸ Het lijkt er daarbij op dat de weinige personen die hierover schrijven, alle Stephen als deskundig ijkpunt nemen.

¹⁹ Ook deze opvatting is wijdverbreid. Laten we het *Funerair Lexicon* er maar weer eens bijpakken (dat de dodenwake onder Germaanse volkeren van Noord- en Midden-Europa bespreekt): tijdens de vigilie (*vigilia* is Latijn voor nachtwake) “werden er, evenals bij de uitvaart, kaarsen gebrand tot afweer van de boze geesten” (Kok 2000: 75).

een diepere betekenis; soms zijn ze zoals ze zijn.

De grenzen van het symbolisme dienen zich verder ook nog op een andere manier aan: een aanzienlijk deel van de nabestaanden die ik sprak over hun *dede oso*, leek simpelweg water en kaarsen te zetten omdat het zo hoorde. Anderen hadden wel een (lacherige) verwijzing naar de aanwezigheid van de *yorka* tijdens de *dede oso*, maar bleven, voor mij althans, veelal bijzonder cryptisch in verdere tekst en uitleg. De al regelmatig besproken taboegevoeligheid kan hier een rol inspelen – dit blijft helaas soms gissen – maar geregeld viel er voor de onder-vraagden niet veel meer te zeggen over deze *un-controversial* (Appiah 1992: 182) kwestie. Harry Kensmil was wél behoorlijk expliciet in deze: “dat water is bestemd voor de geest van de overledene”, liet hij zich eens ontvallen. Opvallend was dat hij bij dit soort ontboezemingen meestal in de huid van de deskundige leek te kruipen, die vooral praatte over wat men vindt. Hiermee mat hij zich niet alleen een duidelijke identiteit aan, maar onderscheidde hij zich tegelijkertijd van wat hij de “echte mensen” noemde, die klaarblijkelijk toch iets anders vinden en geloven dan hijzelf. Zelf kon hij, als ‘buitenstaander’, behoorlijk de draak steken met “het geloof in die *yorka*”. “Als je een *dede oso* leidt” begon hij eens met een flinke grijns op zijn gezicht:

Zit je aan een tafel, een brandende kaars, glas water... En als je iets wilt drinken, omdat je zingt en je bent dorstig, mag je dat niet van tafel [nemen], want op die tafel, dat water wat daar is, is voor die geest. Dus daar mag je... [lachend] als je de mensen zou willen choqueren, dan zou je als je dorst hebt, dat glas moeten pakken, nou dán...

Dilemma's: besmetting, aanraking & aversie

Het is, beklemtoonden Kensmil en anderen herhaaldelijk, sowieso niet de bedoeling dat de tafel voor andere zaken wordt gebruikt. En consumptie tijdens een *dede oso* dient uit ‘angst’ voor spirituele besmetting of aanraking op bijzonder voorzichtige en omslachtige wijze te gebeuren. Tijdens de *dede oso* worden thee en koffie in de pauzes dan ook onder een witte doek uitgeserveerd en sommige rouwende families brengen alle gerechten en versnaperingen onder een doek rond. Sommige aanwezigen bedekken zelfs het eigen glas of de *cup* waaruit ze gedurende de bijeenkomst drinken, hetgeen bij Kensmil ook tot de nodige hilariteit leidt:

Kaars op tafel en glas water... en verder mag er op die tafel niks komen wat te maken heeft met eten en drinken. Dus de persoon die daar veel praat en iets moet drinken, moet een glas water, dan moet je die dan, moet je een apart tafeltje achter je hebben... de echte mensen, die zullen dat glas ook altijd bedekken met een schoteltje enzo... schoteltje weg, drinken, schoteltje d'r weer op [...] koffie en thee wat gebracht d'r, gaat onder een kleed... Die *yorka* mag zijn vinger niet in de thee steken, nou, dat is een beetje geringschatting van die *yorka*, want die *yorka* is onzichtbaar, die gaat dwars door dat kleed, maar het is een symbool [...] Nou... ik ben soms een beetje lastig, dan doe ik dat niet hè, dan komt er een ouwe persoon stiekem achter me langs en dan doet die het schoteltje d'r weer op [lacht] die *yorka* steekt z'n vinger echt niet in m'n drank. Ok, maar als de mensen dat zo willen, dan moet ik dat doen.

Voor Kensmil vormt het, ondanks zijn pesterijtjes, kennelijk geen enkel probleem om te doen wat “de mensen” willen, maar dat geldt niet voor iedereen. Zuster Breeveld, bijvoorbeeld,

trekt voor zichzelf een hele duidelijke lijn. Ze vindt niet “dat je mensen kan verbieden” maar onthoudt zich van pastorale diensten, bijvoorbeeld een zegen of een troostdienst, als ze weet dat ze hiernaast ook nog “in het culturele bezig gaan”. Ze heeft grote moeite met het samengaan van kruis en kalebas en houdt deze werelden liever gescheiden. Dat is, legde ze me uit, een persoonlijke keuze en overtuiging. Toch voelt ze zich regelmatig geroepen om anderen op bepaalde zaken te wijzen en zelfs met nabestaanden in discussie te gaan. Waakzaamheid is en blijft geboden, want:

[E]r [zijn] heleboel dingen die in elkaar overgaan en als je niet alert bent dan ga je mee in dat ding... Maar als je er alert voor bent, dan merk je van hé, nou, dit wil ik niet, hier wil ik niet aan meedoen [...] Dus ik denk dat dingen heel duidelijk gezegd moeten worden naar mensen toe, dat ze niet de mogelijkheid hebben om twee... eh eh eh twee mogelijkheden af te wegen, het is zo of het is zo [...] Het neemt toe hoor... steeds meer mensen gaan hun cultuur beleven en of ze dat doen uit eigen overtuiging of omdat anderen het hebben opgedrongen... Vaak merk je dat mensen het worden, het wordt hen opgedrongen... En, en, en meestal door familieleden die vanuit het buitenland komen... dan komen ze terug en dan willen ze alles d'r op en d'r aan... en die mensen die hier wonen... dan willen ze niet meedoen en dan heb je een probleem, ja. En dan krijg je weer allerlei toestanden...

Ook Hesdy Zamuel, ex-preses van de broedergemeente, zit niet te wachten op “allerlei toestanden” en probeert derhalve manieren te vinden om bepaalde *dede oso*-gebruiken, de hieraan verbonden opvattingen en het ‘bijgeloof’ te (her)interpreteren, te vertalen en te aanvaarden:

Die kaars op tafel en het water op tafel, eigenlijk mag het niet, want het is... Maar de mensen doen het! Dus, dus dan moet jij maar een verklaring aangeven, een invulling aangeven, die acceptabel is... en dan moet je misschien uit die mensen hun hoofd praten dat, dat, dat die geest geen water meer hoeft te drinken en dat die geest geen licht nodig heeft om, om z'n weg te vinden, maar dat bijvoorbeeld Jezus zegt van... Ik ben het licht en ik ben het water dat...

Het leek Zamuel tijdens het interview dat we hadden zelfs nogal te frustreren dat bepaalde *dede oso*-gebruiken en percepties nooit verdwenen of vervangen zijn. Sterker nog, dat er zelfs een overlevering en opleving te signaleren is (retraditionalisering) die tot in Paramaribo doordringt:

De mensen die komen, die doen hun dingen, die gaan gewoon door met hun traditie... Kijk, de mensen in de Para, bijvoorbeeld, hebben ook altijd hun eigen dingen gedaan [lachend] die hebben zich nooit ergens aan gestoord. Maar dat was, die waren in de Para, dus in de stad had men, nou wij zijn...Christenen hebben onze eigen dingen en wij weten hoe het moet enzo... en nu de mensen naar Paramaribo gekomen zijn...

De ex-preses is er daarbij, net als zuster Breeveld, van overtuigd dat veel mensen eigenlijk niet zitten te wachten op diezelfde gebruiken. Deze worden zijns inziens onnodig opgeklopt:

Men maakt daar een heleboel trammelant om iets wat bij die mensen helemaal niet leeft. De mensen hebben altijd gehoord van er moet een glas op tafel en er moet een kaars aangestoken worden. Nou een kaars dat steek je aan bij, bij... als iemand dood is, dan steek je een kaars aan. Waarom? Weet niemand. Dus steek je een kaars aan. Maar in de kerk steek je ook een kaars aan, nou dus dat hoort dan bij de kerk en misschien heeft het met God te maken en met het geloof, nou steek een kaars aan! Ik bedoel, dit is wat er bij die mensen omgaat. Nou en als jij als voorganger, bijvoorbeeld, daar... dan kun je zeggen: nee mensen dat moet je niet doen, want het heeft

niks, kaarsen en dood heeft niks met elkaar te maken enzo... geef het een invulling! En dan ben je bezig om... maar d'r is óók een manier van creoliseren dat je gaat zeggen van nou ik ga aanpassen aan het denken van de mensen en ik ga dingen van hen overnemen en als je niet oppast neem je ook inhoud over... wat dan weer allerlei problemen kan geven...

Zamuel zit met een dilemma. Hij blijkt, ook op andere momenten in ons gesprek en eigen publicaties (e.g. 1993, 1999), enerzijds wel open te staan voor wat in hoofdstuk 3 de surinamisering, creolisering of bosnegerisering van de kerk werd genoemd, doch heeft daarbij anderzijds slechts één richting voor ogen: de vermeende 'lege' *kulturu*-praktijken dienen een christelijke invulling te krijgen. De route andersom, dat wil zeggen winti-opvattingen (op gelijkwaardige wijze) integreren in de christelijke leer, stuit hem overduidelijk tegen de borst: dat kan alleen maar weer problemen geven. Hiermee staat Samuel eigenlijk een syncretisme voor dat eenzijdige assimilatie vereist en op bijzonder doelgerichte wijze of ten langen leste *kulturu*-elementen verzwelgt in de juiste leer. Die juiste leer dient namelijk zuiver te zijn en te blijven, oftewel vrij van allerhande magie en volksreligieuze gebruiken of percepties. Eigenlijk predikt Samuel een pseudo-syncretisme in dienst van anti-syncretisme. Gewild of niet komt hij hiermee tegemoet aan bepaalde opvattingen uit hoofdstuk 3, die het begrip zo in diskrediet brachten (zie ook Droogers & Greenfield 2001: 27-28; Droogers 1989: 9).

Net zoals de *apinti* onder het mom van surinamisering halfslachtig de kerk is binnengelaten, accepteert ook Samuel in de *dede oso kulturu* bepaalde gebruiken en attributen (brandende kaars, glas water) alleen maar zolang er ipso facto een christelijke uitleg aan wordt gegeven (Jezus is licht). Een andere invulling, die bijvoorbeeld bestaat uit een letterlijke geestelijke connectie, is uiteindelijk niet acceptabel, aangezien deze de waterdichte scheiding tussen "onze en de boven-natuurlijke wereld" en daarmee tussen de levenden en doden zou doorbreken (zie Samuel 1999: 73). Eén van de vragen die Samuel en gelijkgezinden hierbij lijken te vergeten, is hoe leeg of hol, zoals Vernooij het eerder al noemde, al die rituelen en praktijken rondom dood en rouw nu daadwerkelijk zijn en of zo'n vermeende nietszeggendheid de kerk een vrijbrief geeft om bepaalde handelingen en opvattingen als achterhaald of problematisch te beschouwen. Voor Samuel lijkt de hamvraag te draaien om het werkelijke geloof in wat men doet en denkt (in plaats van bijgeloof of gewoonte). "Het is zo of zo", zou Breeveld zeggen, maar de praktijk kent vaak geen strenge, vaststaande waterscheiding.

Syncretisch wit

Dezelfde dilemma's, betekenisstrijd of vaagheden vinden we terug in de verschillende kleuren kledingcodes die de rouwperiode in zekere zin markeren. Familieleden van de overledene en andere directe nabestaanden hullen zich na het overlijden vaak in duidelijk herkenbare rouwkleding. Men maakt hiermee de specifieke rol en (tijdelijke) identiteit als rouwende kenbaar en scheidt zich op deze wijze symbolisch af van de sociale omgeving en alledaagse gang van zaken. Met de *dede oso* aan de vooravond van begraven wordt de officiële rouwperiode ingezet en gaat de familie, in het bijzonder de partner van de overledene, in zware rouw: *da*

neti kon, de nacht is gekomen (zie ook Stephen 2002b: 18, 29-32). De kleur wit heeft een opvallende plaats in de rouwperiode en -kleding. Na verloop van tijd (acht dagen, zes weken, een jaar) wordt hier afstand van gedaan, waarmee een volgende fase wordt ingetreden. In mijn gesprek met Zamuel kwam ook dit gebruik ter sprake, waarbij wederom de vraag wat paste zich opdrong:

[D]at zie je ook in de rouwdingen, dat men na zes weken ook afstand van echt wit doet. Wit van het dodenrijk, hè [...] Kijk naar die... *wintiprei* enzo ook, als een geest verschijnt... dan is iemand met *pemba*, helemaal de persoon, dan met *pemba*...²⁰ Nou, dus... d'r zijn heel wat mensen die dit verhaal een gruwel zouden vinden, omdat, omdat het niet past. Dat, dat, dat als christen, nee, dan kan je niet met dit soort dingen bezig houden, daar kun je niet over praten, want we geloven daar toch niet meer in? En ik denk dat er heleboel mensen, voor een heleboel mensen niets met geloof te maken heeft. Voor een heleboel mensen is het gewoon van zo, zo hoort dat.

Dat het gewoon zo is, sluit aardig aan bij mijn eigen bevindingen. Toch kennen (potentiële) rouwenden weldegelijk betekenis toe aan de kleding en kleuren die ze dragen. Dit geschiedt echter niet volgens de rigide tweedeling die Zamuel hier presenteert. Het wit van het dodenrijk is niet zozeer of louter het wit van de *winti*, de kleur van de voorouders (zie ook Stephen 2002b: 33) waar mensen al dan niet van kunnen gruwen (keuze: omarmen of afkeuren). De kleur wit in de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur is eerder een syncretisch wit, waarin kruis en kalebas veelal samenkomen. De witte rouwkleur, die naast het opkomend zwart nog steeds prominent aanwezig is tijdens *dede oso* en *beri*, is net als veel andere zaken uit de Afrikaans-Surinaamse *dede kulturu* verbonden aan uiteenlopende tradities. Behalve bepaalde wintipercepties, is juist de christelijke broedergemeente ook bepalend geweest in deze kleursymboliek (een echte *anitriberi* is wit). En zelfs zoiets als forestermystiek kan worden aangewend in het verklaren en motiveren van de witte rouwdracht, zoals een vooraanstaande *anitri*-lid en forester bewees:

Wit is het bloed... wit is de symbolische kleur die verbonden is met reinheid, reinheid, vrede en de feestkleding voor, wat in de bijbel staat, de verlost schare voor de troon in de hemel. Daar staan de mensen in witte kleren en wij [foresters] moeten, komen dat wel eens uitleggen in de kerk, die witte kleren zijn gewassen in het bloed van Christus.

Wit is hier, legde de broeder me uit, de kleur van de verrijzenis, de wederopstanding van de mens na zijn aardse leven en symboliseert de vreugde van wedergeboorte of de hoopvolle belofte tot eeuwig leven. De liturgische kleur bij de paaswake is niet voor niets wit, liet hij me weten.

De kleur wit symboliseert dus naast het voorouder- of dodenrijk van de *winti* ook de christelijke verrijzenis, wat op zijn beurt ook binnen de forestery weer een belangrijke waarde heeft. "Bij de foresters heb je hiermee... een bijzondere relatie" verzekerde bovenstaande informant me meerdere malen. Eigenlijk is de hele foresterideologie doordrenkt van zaken als

²⁰ *Pemba* is kaoline, ook wel pijp- of porseleinaarde genoemd. Het is een soort witte leem en wordt gebruikt voor verschillende rituele, wintidoeleinden.

geboorte, leven ontwikkeling, sterven, herboren worden en wederopleving, wat sterk tot uitdrukking komt in het initiatieritueel, een van de belangrijkste *rite de passage* die het foresterbestaan kent (zie ook Mulder 2006). “De inwijding tot forester” legde informant Kensmil me uit:

...is in essentie een symbolische dood en herrijzenis [...] die inwijding, die symboliseert dat moment en dan loop je door het leven, je maakt allerlei dingen mee in het leven... je doorloopt, je sterft, je wordt begraven en je herrijst... in het eeuwige leven... En als je herrezen bent in het eeuwige leven, dan, dan zie je het eeuwige licht. En dat maakt, dat vanuit de foresterwereld een grote affiniteit bestaat met de dood en al die symbolische dingen.

Die affiniteit, zelfs een zekere obsessie met de dood is onmiskenbaar en manifesteert zich niet alleen in allerlei geheimzinnige rituelen en symbolische handelingen, maar ook in het alledaagse straatbeeld van Paramaribo, waar de dragers van de forestry, de Sherwood Brothers, regelmatig doorheen marcheren. De *show* die deze mannen dan ten beste geven, oefent wellicht grotere aantrekkingskracht uit dan alle ingewikkelde, mysterieuze wedergeboortesymboliek.²¹ In de hoofdstukken 3 en 7 was immers al duidelijk geworden dat de idee of belofte van de overwinning op de dood door wederopstanding niet erg leeft. En daarmee zijn we weer terug bij Zamuels verzuchtingen: veel heeft niets met het geloof te maken. Vaak blijken symbolische en religieus-spirituele betekenissen versmolten, vervaagd of irrelevant te zijn voor betrokkenen, maar daarmee hebben bepaalde gewoontes nog niet per definitie aan belang ingeboet.

“*Wi e weri anitriberi* en we éten *anitriberi* want dat is hoe we gewend zijn” sprak een dienaar vóór aanvang van de *dede oso* van de overleden echtgenoot van zuster E. tot me. “En na twaalfen hebben we *yorkaberi*”, voegde een broeder daar lachend aan toe.²² Mijn gedachten dwaalden af: “gewoontedieren of niet, iedereen ziet en hoort in ieder geval dat er een sterfgeval te betreuren of te vieren is, dat men in de rouw is”. Alsof dit onderstreept moest worden werd de radio binnenshuis op flink volume aangezet. Bachs ‘Jesu, bleibet meine Freude’ schalde over het erf. Het was acht uur ‘s avonds en in Apintie’s familieberichten werd melding gemaakt van het overlijden van de man wiens *dede oso* we zouden gaan houden. Aanwezigen knikten instemmend en de *dinari* van Afleggersvereniging Morgenster, eensgezind in verenigingskleuren gekleed²³, becommentarieerden gemoedelijk de daaropvolgende berichten,

²¹ De ceremoniële begrafenis (en de daaraan voorafgaande *dede oso* in de tempel) van de foresters wordt door sommigen daarom ook wel als ideale wervingscampagne gezien voor het sterk vergrijzende broederschap (Mulder 2006; zie verder hoofdstuk 11).

²² Met ‘we dragen *anitriberi*’ gaf de zuster aan dat ze witte rouwkleding droegen, terwijl ze met ‘we eten *anitriberi*’ verweest naar een ‘traditioneel’ gerecht dat vaak wordt genuttigd tijdens *dede oso*, namelijk een volledig wit gerecht dat bestaat uit witte rijst met olie en bakkeljauw. Met *yorkaberi* (‘geestebegravenis’) refereerde de broeder vervolgens aan de geest van de overledene en de *kabra*, waarvan wordt gezegd dat deze (vooral na middernacht) de *dede oso* komen bezoeken. Binnen winti slaat de *yorkaberi* op een soort schijnbegravenis van geesten of ‘spoken’ rond middernacht. Het woord wordt, net als *anitriberi*, ook wel gebruikt voor begravenissen waar mensen uitsluitend in het wit gekleed zijn.

²³ De *dinari* zijn tijdens hun aflegwerkzaamheden meestal volledig in het wit gekleed (‘kamerkleding’). Op de borst hebben de leden vaak de broederschapmedaille of een badge van de vereniging gespeld of geborduurd. Bij

elkaar polsend naar bekenden onder de overledenen en, vooral, gepreoccupeerd met de vraag wie (welke afleggersvereniging) het werk zou gaan doen. Het erf was inmiddels volgestroomd met in wit, zwart, blauw en grijs geklede mensen. Alex had met zijn mede-*dinari* en enkele familieleden plaatsgenomen aan de lage witgedekte tafel, klaar om de *dede oso* te openen. De familieberichten waren ten einde gekomen en de radio ging uit. Er werd een kaars aangestoken. Het licht flakkerde en reflecteerde in het glas water. “Maakt het uit wat de diepere, onderliggende betekenis van dit alles is?” vroeg ik me stilletjes af, waarop Alex de aanwezigen maande op te staan en vooring in gebed. De *dede oso* was geopend.

sommige verenigingen draagt men over de schouder een omslagdoek (cf. Bot 1998: 94). Vrouwelijke *dinari* bedekken het hoofd met een speciaal gevouwen witte *angisa*, waarop soms ook een verenigingslogo of teken geborduurd is. De zusters en broeders van Morgenster hebben, naast hun witte kamerkleding, soms ook voor *dede oso*-bezoek speciale kleding. De zusters hadden zich allen gehuld in een rok van een grijzige, *pepre nanga sowtu pangi*-stof, daarop droegen ze een witte blouse of t-shirt. De *angisa* was van dezelfde stof gemaakt. De broeders waren in een overhemd van dezelfde *pangi*-stof gestoken en droegen een zwarte pantalon. Zowel de zusters als de broeders hadden hun Morgensterbadge opgespeld: een paars-witte ster met staart, waarop AV Morgenster te lezen viel.