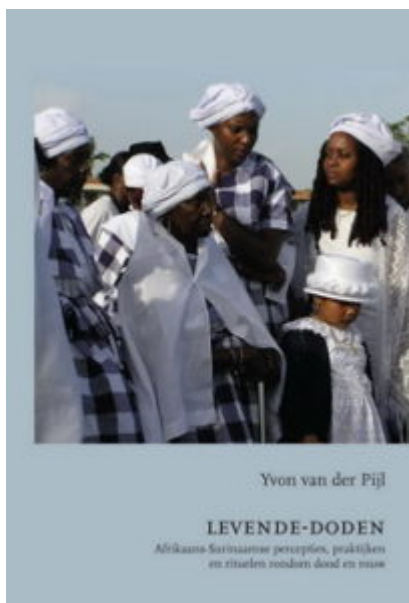


Levende-Doden ~ Tussen kruis en kalebas



Kruis en Kalebas

*Hij had gehoord over aartsvaders
en van Jezus.*

*Hij had meegevoeld hoe schrijnend diep
de dood was van de beste mens,
voor allen: ook voor hem.*

Toen werd hij ziek.

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

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

Toen ging hij zijn masanga binnen.

*Die avond spreidde hij voldaan
zijn slaapmat op de vloer*

*en dacht nog even aan de ander,
die koortste aan een kruis.*

In het voorgaande hoofdstuk ontmoetten we de dichter Trefossa en maakten we kennis met zijn worsteling tussen verschillende werelden alsmede zijn poging tot synthese. In bovenstaand gedicht geeft hij hier wederom uitdrukking aan (Trefossa 1969).**[i]** Ditmaal worden werelden bezocht, die zowel vanzelfsprekend als omstreden zijn en die net zo vaak besproken als verzwegen worden. Het zijn de leefwerelden waarin een groot deel van Cairo's dubbelbestaan zich afspeelt (e.g. Cairo 1976, 1980) en die gesymboliseerd worden door kruis en kalebas, ofwel christendom en winti.

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

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

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

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

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

Net zoals etnisch-culturele identificaties en bijbehorende creoliseringsprocessen een belangrijke rol spelen in de vorming en invulling van doodsattitudes, zijn ook religieus-spirituele identificaties en mogelijke syncretiserings processen onlosmakelijk verbonden met percepties, praktijken en rituelen rondom dood en

rouw. In veel gevallen overlappen beide identificaties en processen of liggen ze op zijn minst in elkaars verlengde. In dit hoofdstuk wil ik niettemin een blik werpen op de voornaamste religieus-spirituele oriëntaties en identificaties binnen mijn Afrikaans-Surinaamse onderzoeksveld en hoe deze zich tot elkaar verhouden. **[ii]** We zullen ons, kortom, heen en weer bewegen tussen kruis en kalebas. Deze twee zullen, om analytische redenen, in dit hoofdstuk vooral afzonderlijk geduid worden. **[iii]** Hierbij start ik met een klein verhaal over winti - kalebas - dat zich vanaf de eerste slaventransporten uit West-Afrika ontwikkeld heeft tot een bijzonder meerstemmige vertelling. Op deze plaats zal ik me beperken tot winti als religieus-spiritueel complex, dat wat wel de kosmologie wordt genoemd (cf. Wooding 1972, 1988; Van Wetering 1988; Stephen 1986, 1998a, 1998b, 2002a). Ondanks een verscheidenheid aan opvattingen en belevingen valt hierbinnen namelijk een tamelijk herkenbaar 'grondpatroon' te onderscheiden. Het verhaal is gebaseerd op de literatuur die over dit onderwerp bestaat en hetgeen informanten (experts en ervaringsdeskundigen) me verteld hebben. In latere hoofdstukken zal winti ook meer als praxis en therapeutisch complex aan de orde komen, met name in relatie tot bepaalde rites de passage, en zullen bijvoorbeeld de rol en functie van verscheidene 'religieus specialisten' en 'magische' praktijken worden belicht. Pas als het 'grondpatroon' duidelijk is, kunnen beleving en handelen van actoren immers geïnterpreteerd worden.

Na het kleine verhaal over winti vervolgt dit hoofdstuk met een korte kersteninggeschiedenis en de plaats die het christendom heeft ingenomen in de Surinaamse samenleving en Afrikaans-Surinaamse leefwerelden in het bijzonder - kruis. Met name de evangelische broedergemeente en de katholieke kerk, die tezamen het gros van de Afrikaans-Surinaamse christenen herbergen, krijgen uitvoerig aandacht. Daarnaast is er aandacht voor het fenomeen 'nieuwe religiositeit'. Onder de titel 'religieus eclecticisme' wordt stilgestaan bij de snel veranderende christelijke, religieus-spirituele kaart van Suriname. We zullen verderop in deze dissertatie zien wat voor implicaties dit heeft voor belevingen en opvattingen ten aanzien van leven en dood, en percepties en praktijken rondom overlijden en rouw. Op deze plaats wordt vooral nagegaan hoe deze 'nieuwe religiositeit' zich verhoudt tot de traditionele christelijke kerken en hun opvattingen, alsmede de wijze waarop winti benaderd wordt. In het laatste geval zijn een aantal interessante ontwikkelingen waar te nemen, die keuzevrijheid en 'eigenheid' op het gebied van zingeving en spiritualiteit lijken te bevorderen. Vooral de toenemende populariteit van evangelisch charismatische bewegingen

wordt in deze belicht, maar ook de rol van new age en het Surinaamse ordewezen passeert de revue. De reacties van de broedergemeente en katholieke kerk op deze ontwikkelingen beschrijf ik in de daaropvolgende paragraaf 'Surinamisering, creolisering, bosnegerisering'. Deze termen worden door kerkleiders zelf gebezigd en impliceren een welwillendheid ten aanzien van syncretiserende tendensen binnen traditionele christelijke kaders en meer ruimte voor zogenaamde niet-christelijke, kulturu-opvattingen en -handelingen. In de afsluitende reflectie, 'Ala kerki bun!?' sta ik stil bij de (conceptuele) vraag in hoeverre dit het geval is en welke specifieke Afrikaans-Surinaamse visies er uiteindelijk bestaan op syncretisering van kruis en kalebas. Dit vraagstuk is niet onbelangrijk, gezien het naast en door elkaar heen bestaan van verschillende religieuspirituele oriëntaties en respectievelijke identificaties een zeer duidelijke stempel drukt op 'de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur' en alle mogelijke denkbeelden en handelingen daarbinnen, zoals uit het vervolg van dit schrijven zal blijken.

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

Grenzen van syncretisme... beleving en beweging

Syncretisme is sinds zijn introductie in de antropologie door Herskovits (e.g. 1938, 1964 [1947]) een veelbesproken en omstreden concept. Binnen een Boasiaans paradigma werd het begrepen als een proces van versmelting tussen 'eigen' en 'andere' tradities en gebruiken, in het bijzonder tussen verschillende levensbeschouwelijke en religieuze opvattingen en praktijken (zie e.g. Greenfield 2001). Door de gelijkschakeling of associatie met noties als acculturatie en

assimilatie kreeg het begrip gaandeweg echter een meer eenduidige invulling: het kon alleen maar teleologisch en progressief begrepen worden, met een 'nieuw systeem' als uiteindelijk resultaat, hetgeen het gebruik ervan niet aanmoedigde. Met name Mintz (1974) en Mintz & Price (1992 [1976]) leverden stevige kritiek op Herskovits' duiding van cultuurcontact en vermeden in hun beschouwingen derhalve het begrip syncretisme zorgvuldig.**[iv]** Er ontstond niet alleen een ernstige twijfel aan de heuristische waarde van het concept, maar ook de negatieve connotaties ten aanzien van syncretisme vanuit theologische hoek brachten het begrip steeds meer in diskrediet (zie e.g. Droogers 1989: 9ff.).

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

Belangrijkste wapenfeit is de duiding van syncretisme als proces en vertoog. Net zoals de verwante termen bricolage, creolisering en hybridisering wordt 'syncretisme-nieuwe-stijl' gekenmerkt door begrippen en praktijken als inventiviteit, creativiteit, mobiliteit, (re)constructie en (her)interpretatie. Meedeinend op de golven van het postmodernistisch denken en deconstructivisme blijkt syncretisme bijgevolg niet alleen even beweeglijk en historisch contingent als de religieus-culturele verschijnselen en grenzen waarnaar het verwijst (Stewart & Shaw 1994), maar is het tevens geworden tot een bijzonder polyfoon of polyvocaal concept.**[v]** Stewart & Shaw (1994) wijzen hierbij bovendien nadrukkelijk op agency en macht, waardoor syncretisme wordt gepolitiseerd en geherdefinieerd tot the politics of religious synthesis. Deze conceptie veronderstelt niet alleen de mogelijke handelingsvrijheid van actoren, maar scheidt ook ruimte voor een tegenreactie, anti-syncretisme, ofwel: "the antagonism to religious synthesis shown by agents concerned with the defence of religious boundaries" (Shaw & Steward 1994: 7).**[vi]** Deze conceptuele aanvulling

biedt een genuanceerde kijk op netelige kwesties als 'zuiverheid', 'uniciteit', 'authenticiteit' en 'oorspronkelijkheid'. Binnen het huidige denken over syncretisme/ anti-syncretisme worden genoemde zaken namelijk allereerst als discursieve vraagstukken beschouwd, die macht, retoriek en overtuigingskracht impliceren. Een uitvloeisel van dit denken is dat zowel vermeende zuivere als vermeende syncretische of gemengde tradities 'authentiek' kunnen zijn, zolang mensen maar beweren dat deze tradities als enig in hun soort toebehoren aan hun specifiek cultureel-religieuze erfgoed (zie e.g. Spencer 1990; Guss 1994). Dit laatste is geen onbelangrijke constatering, daar vragen omtrent 'authenticiteit', 'oorspronkelijkheid' en 'uniciteit' onverlet of zelfs in toenemende mate een rol spelen in het beleven en percipiëren van, en het praten en denken over kruis en kalebas - binnen en buiten het academische veld.

De impuls die met name Stewart & Shaw (1994) aan het syncretisme-authenticiteits debat hebben gegeven, is bijzonder waardevol. Het kan niet alleen vermeende syncretische 'volksreligies' als winti (vis-à-vis wereldreligies) een completer aanzicht geven, maar voorziet tegelijkertijd in een conceptueel middel om specifiek Afrikaans-Surinaamse ontwikkelingen op het raakvlak van religie, cultuur, ideologie en politiek te duiden en benoemen. Ik doel hierbij bijvoorbeeld op de emancipatoire inspanningen en 'nationalistische' strijd van de Creoolse intelligentsia, die winti onderdeel maakten van de zoektocht naar en erkenning van identiteit, eigenheid en autonomie. De cultureel-nationalistische beweging Wi Egi Sani, die in hoofdstuk 2 al ten tonele verscheen, bracht als eerste kwesties met betrekking tot authenticiteit en syncretisme in de politieke arena, waarbij een sterk antagonistisch standpunt werd ingenomen. Zowel in naam (Wi Egi Sani ofwel Onze Eigen Zaak) als in daad (bijvoorbeeld in de vorm van voordrachten, taalstrijd en activisme) werd verzet geleverd tegen het koloniaal imperialisme in het algemeen en de invloed hiervan op de 'Afrikaanse' religieuze erfenis in het bijzonder - anti-syncretisme avant-la-lettre (zie ook Van Wetering 1998a: 229; 2001: 187). Zoals we hebben kunnen zien in het voorgaande hoofdstuk vormde Wi Egi Sani het startsein voor een bonte verzameling van bewegingen die op één of andere wijze de Afrikaans-Surinaamse cultuur, levensbeschouwing, religie en spiritualiteit onder de aandacht wil brengen en beschermen. Niet allen nemen hierin een strikt anti-syncretische positie, maar velen bewegen of profileren zich wel binnen een breed maatschappelijk domein, waar zowel religieus-spirituele, culturele, ideologische als politieke dimensies van kracht zijn. Met name een academische elite of segmenten uit de hogere- en middenklasse blijken in deze

een vrij ideologische invulling aan de winti beleving te geven, waarbij winti en het haar omringende vertoog steeds vaker verwetenschappelijkt, gepseudologiseerd of gemoderniseerd worden (cf. Van Wetering 1998a: 237, 1998b).**[vii]**

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

De theoloog Pocornie poneerde eens, in één van de gesprekken die we voerden over het spanningsveld tussen winti en christendom, het volgende: “Creolen? 99 procent christen en 100 procent winti”. De stelling geeft, met enige overdrijving, het religieuze en geestelijke leven van veel van mijn informanten, respondenten en andere passanten in het onderzoek weer. Syncretisme binnen de Afrikaans-Surinaamse, met name Creoolse context betekent allereerst een ontmoeting tussen twee verschillende religieus-spirituele complexen, die hun wortels hebben in een Europees-christelijke traditie enerzijds en een Afrikaanse of Afrikaans-Surinaamse overlevering anderzijds: kruis-kalebas.**[ix]** Maar in de lijn van onder andere Werbner (1994: 214) zou ik willen beweren dat een focus op het religieus-spirituele domein *an sich* te beperkt is. Binnen de grillige constellatie van kruis en kalebas speelt naast de politiek-ideologische en wetenschappelijke dimensie, zoals hierboven aangestipt, vooral de culturele factor een aanzienlijke rol. Zo wordt winti (al dan niet als syncretisch ‘product’) binnen en buiten het academische veld en vertoog, niet alleen als religie, maar even zo vaak als cultuur gedefinieerd. De meest letterlijke aanwijzing hiervoor is te vinden in het alledaags taalgebruik, waarin winti veelvuldig wordt omgezet in *kulturu* – de Sranantongo vertaling van het woord cultuur. Dit *kulturu*-idioom verwijst dan naar winti als levensstijl of wereldvisie en een belangrijke bron van agency of macht. Binnen deze veel ruimere omschrijving kan winti zich vervolgens manifesteren in en betekenis verlenen aan talrijke aspecten van leven en dood, zoals de liefde, familierelaties, werk, gezondheid, tegenspoed en vergankelijkheid, zónder dat het per definitie of nog langer een religieuze betekenis heeft. De kruidengeneeskunde, de wasi (‘ritueel kruidenbad’) en de zorg voor de *kra* (ziel)

zijn hier voorbeelden van (zie e.g. Schoonheym 1980: 41). Het blijkt dat bepaalde religieus-spirituele fenomenen, zoals de *kra*, op een gegeven moment ge(her)interpreteerd kunnen worden als culturele verschijnselen, en vice versa, waardoor de grenzen van het syncretisme bijzonder fluïde worden en in ieder geval niet meer a priori te reduceren zijn tot het zogenaamde religieuze domein.

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

Met bovenstaande wil ik aangeven dat het concept syncretisme (ook) binnen de Afrikaans-Surinaamse context zeer ruim opgevat dient te worden. Ofschoon het begrip in principe de religieus-spirituele beleving en praxis betreft, overschrijdt het tegelijkertijd de begrenzingen van het 'religieuze en spirituele'. **[xi]** Hiermee blijft het een discutabel en omstreden concept, want moeilijk te definiëren en operationaliseren. Eventuele discussie en polemiek hebben echter wel een andere voedingsbodem gekregen. Met dank aan diegenen die de herziening van syncretisme hebben geopperd en theoretisch ingezet, heeft het begrip een veel minder paradigmatische, eenduidige betekenis gekregen, waardoor allerlei universalistische, essentialistische en teleologische pretenties hooguit nog maar een deel uitmaken van de conceptualisering en het (academische) vertoog. En dit geeft zowel theoretische als empirische ruimte. De theoretische ruimte behelst in zekere zin het eclecticisme van Droogers & Greenfield (2001: 31-38), dat syncretisme in zijn nieuwe jasje plaats geeft binnen verschillende benaderingen. Empirisch gezien, kan het herziene syncretisme onderdak bieden aan de symboliek en thematiek van kruis en kalebas.

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

Met dit laatste zijn we weer teruggekomen bij de werelden van Trefossa, waartussen de dichter en, zo zal blijken, de personages uit dit etnografisch schrijven heen en weer bewegen. Het zinnebeeldige van kruis en kalebas impliceert niet alleen een ontmoeting of vermenging, maar ook een bestaan temidden van twee zijden of uitersten, dat onduidelijkheid, frustratie, maar ook keuzevrijheid kan impliceren. Trefossa’s symboliek verbeeldt met andere woorden niet alleen een bestaan met, maar eveneens een bestaan tússe kruis en kalebas, hetgeen in zekere zin vergeleken kan worden met Van Genneps (1960 [1908]) *between two worlds* en Turners (1997 [1969]) *betwixt and between*.**[xii]** Het is de vraag of het begrip syncretisme ook hieraan uiting kan geven. Een dergelijke vraag is, tot besluit, wellicht inherent aan het afscheid van de eenduidigheid, het essentialisme en het universalisme, die syncretisme als concept en vertoog eerder omringden. Het bestaan van agenda’s (Greenfield 1998) en een zekere vorm van ‘intellectueel imperialisme’ (Shaw & Stewart 1994: 23) is hiermee evenwel niet bedwongen.**[xiii]** Beschouwingen en duidingen van de Ander dienen daarom met een onaflatende, misschien zelfs grotere bescheidenheid plaats te vinden. En dat is dan ook de intentie waarmee ik het verhaal over winti, waartoe we nu over gaan, heb willen neerzetten.

Kalebas: een klein verhaal over winti**[xiv]**

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

bikasi na en sorgu fu mi. Suma na en?

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

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

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

De idee van polyfonie, poly- of multivocaliteit is hier dan ook zonder twijfel op zijn plaats (cf. Van Wetering 2001). Mijn duiding vormt derhalve maar één van de vele geluiden die de wintiwerkelijkheid rijk is. Dit laatste verklaart dan ook de titel van

deze paragraaf: een postmodernistische knipoog naar de teloorgang van de 'grote verhalen' en de (illusie van) algemene geldigheid.**[xvi]** Mijn verhaal over winti is één van de vele verhalen over winti, samengesteld uit verschillende bronnen, relazen en 'waarheden' en met een beperkte pretentie: een klein verhaal, dat door een ander op een andere manier verteld zou kunnen worden. Dit geldt zowel voor onderstaande uiteenzetting, waarin een aantal karakteristieken van winti en de kosmologie aan de orde komen, als voor de komende hoofdstukken, die meer in zullen gaan op de praxis, beleving en articulatie van *winti* of *kulturu* in het alledaagse leven van mijn onderzoekspopulatie.

Kosmologie

Winti heeft haar oorsprong in het Afrikaanse verleden van de naar Suriname gedeporteerde slaven en is aldaar - zo goed en zo kwaad als dat ging - ontwikkeld en van generatie op generatie mondeling overgeleverd. Ondanks de hachelijke situatie waarin vele Afrikaans-Surinamers met hun gedachtegoed hebben moeten zien te overleven, persisteert een aantal 'Afrikaanse' voorstellingen in hedendaagse percepties en belevingen (zie e.g. Wooding 1972: 1), en is winti tot op de dag van vandaag hoofdzakelijk gebaseerd op een orale, niet gecanoniseerde traditie zonder centraal gezag en specifiek geïnstitutionaliseerde geloofplaatsen of kerken.

Winti is, anders gezegd, nergens vastgelegd, althans niet in één of ander 'heilig boek', en kan op elk moment door elke sympathisant (of tegenstander) anders geïnterpreteerd worden.**[xvii]** Bovendien is het, zo zullen we nog regelmatig bemerken, vooral een ervarings- en praktijkgerichte levensbeschouwing, die zelden systematisch onder woorden wordt gebracht (cf. Van Wetering 1988: 17-18; Venema 1992: 65). Tengevolge van deze karakteristieken, bestaat er nogal wat regionale variatie. Zo zijn er grote verschillen tussen het binnenland, de kustdistricten en de stad. Zelfs de verscheidenheid tussen dorpen (plantages) is groot en ook individuele verschillen zijn niet ongewoon (zie e.g. Van Raalte 1988; Van Wetering 1988; Venema 1992). Meerduidigheid bestaat er daarenboven in de benaming winti, waar ik al eerder op wees. In het dagelijks taalgebruik is winti, zoals we gezien hebben, synoniem voor wind of lucht en ook adem wordt wel genoemd. Maar de term refereert eveneens aan 'goden en geesten', de *winti*, die net als de wind onzichtbaar zijn en bezit kunnen nemen van mensen en natuurlijke verschijnselen als bomen en dieren.**[xviii]** In dit laatste schuilt nog een andere betekenis van de term winti, namelijk die van trance of bezetenheid.

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

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

Hoewel in deze omschrijving de verschillende, hierboven genoemde betekenissen van winti bondig geïntegreerd worden, ben ik van mening dat deze definitie toch tekort schiet. Allereerst wordt winti hoofdzakelijk gedefinieerd in godsdienstige (Durkheimiaans functionalistische) termen (zie e.g. zie Wooding 1972), waardoor de rol van allerlei extrareligieuze domeinen onbenoemd blijft - lang niet iedereen ervaart winti als godsdienst. De bijna exclusieve nadruk op bezetenheid heeft bovendien het risico van een overdreven 'exotisering' en/of pathologisering van winti (cf. Venema 1992). Hierdoor dreigen de minder 'spectaculaire', meer alledaagse aspecten van winti over het hoofd te worden gezien. Gezien winti zich kan manifesteren en betekenis kan hebben in vele aspecten van het dagelijks leven, beschouw ik winti, in navolging van het gros van mijn informanten, ook als *kulturu* ("*na mi kulturu*" werd me regelmatig te kennen gegeven). Dit betekent niet dat ik Woodings definitie verwerp. Ik zou hem evenwel graag willen verruimen. Ondanks de onmiskenbaar religieus-spirituele dimensie van winti hoeven mensen in een bredere beschouwing niet in bezit genomen te worden door of te gelóven in "bovennatuurlijke wezens" om toch op één of andere wijze (passief of actief, uit overtuiging of ad hoc) betrokken te zijn bij bepaalde wintipraktijken. Winti, zo zullen we zien, is namelijk veel meer dan een *possession cult* alleen, zoals het vooral in het verleden nogal eens omschreven werd (e.g. Green 1974). In zijn wisselende gedaantes en afhankelijk van betrokkenen en beschouwers, kan het geduid worden als religieus-spiritueel en magisch complex,

geneswijze, levensstijl, *kulturu* of *worldview* (cf. Stephen 2002: 23).**[xx]** Een begrip van de kosmologie is desalniettemin onontbeerlijk om winti in al zijn plooibaarheid en toepasbaarheid te kunnen vatten.

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

Anana en de winti

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

De bovennatuurlijke wintiwereld kent een kleurrijk gezelschap van bewoners, die meestal onderverdeeld worden in drie of vier verschillende pantheons. Hierboven staat het 'Opper-wezen', dat in verscheidene benamingen bekend is. De meest voorkomende zijn *Anana* en (*Anana*) *Keduaman Kedu(m)po(n)* of, binnen een meer christelijke context, (*Gran*) *Gado, Masra (Gado), Masra winti*. *Anana* is te

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

Aan het hoofd van de aardepantheon staat *Aisa* of *Mama Aisa*, de moeder van de grond of aarde (*gron*). Het element aarde is een symbool van standvastigheid, eeuwigheid en vruchtbaarheid en lijkt in de *winti*-cultus het belangrijkste te zijn (zie e.g. Stephen 1985). *Aisa* wordt vaak als hoogste *winti* beschouwd en zelfs als moeder van andere *winti*. Zij wordt als een typische oermoeder voorgesteld: niet alleen symboliseert zij moeder natuur of moeder aarde, ook vertegenwoordigt zij de sociale en biologische aspecten van het moederschap. In dromen kondigt zij bijvoorbeeld vaak zwangerschap aan (zie e.g. Venema 1992; Wekker 1994). *Aisa's*

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

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

Het waterpantheon wordt gevormd door de *Watrawenu* of *Watrawinti*, het zijn de winti die in het water en dan met name in de rivieren (*liba*) en krekken wonen. Water vertegenwoordigt welstand, reinheid, vruchtbaarheid en is zowel symbool van leven als dood (verdrinking). Binnen het waterpantheon wordt de *Watra Mama* of *Mama Bosu* als belangrijkste winti beschouwd. Ze is zachtaardig, kan rijkdom en vruchtbaarheid brengen en heeft binnen haar eigen pantheon een

soortgelijk aanzien als *Mama Aisa*. Haar man *Tata Bosu* of *Watra Papa* neemt eveneens een belangrijke positie in. Hiernaast zijn de *Watra Ingi* (Indianen van het water) bekende bewoners van het waterpantheon. Verder zijn *Watra Apuku* en *Watra Kromanti* bekende *Watrawinti* en zijn *Sefari* of *Balinsa* ('Zeekoning') (zie Wooding 1972: 178-184) en de *Watra Aboma* typische bewoners van het waterpantheon. **[xxiv]**

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

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

de *Leba*, de winti die de erven schoonhoudt. Het gedrag van een winti kan ook worden beïnvloed door de gedragingen van mensen, zowel in positieve als in negatieve zin.

Zoals Wooding in zijn definitie sterk benadrukt, kunnen winti een mens als medium kiezen en haar of hem in trance brengen. Degene die in bezit wordt genomen, wordt wel *asi* genoemd, hetgeen letterlijk paard betekent. Er wordt mee bedoeld dat de persoon in kwestie wordt bereden door een winti (zie ook Wooding 1972: 146).**[xxvi]** Mensen kunnen een persoonlijke winti hebben en families hebben vaak een (gezamenlijke) *winti, de bere winti*.**[xxvii]** Het scheiden van deze winti middels bepaalde rituelen vormt een niet onbelangrijk onderdeel van de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur en zal nog uitgebreid aan de orde komen. Ook dorpen of *pranasi* (plantages) kunnen een eigen winti hebben. Deze worden vaak *kondre-* (land), *gron-* (grond) of *pranasi-* (plantage) winti genoemd. Veel mensen, binnen de winti-kultuur, 'hebben' meerdere winti, hoewel dit niet wil zeggen dat mensen door al hun winti in trance worden gebracht. Trance is sowieso niet noodzakelijk om contact met een winti te hebben. Deze kunnen zich namelijk ook op andere manieren manifesteren, zoals in dromen. Ook uit bepaalde neigingen, bijzondere vermogens of divinatie kan blijken dat iemand een winti heeft. Mij zijn talrijke personen bekend die communiceren met hun winti zonder ooit in bezit genomen te zijn door deze winti. M'ma Stella, een van de lijkbewasters uit mijn onderzoek, rookte bijvoorbeeld elke avond voor het slapen gaan een sigaar en praatte dan met haar winti. Ze drukte me op herhaaldelijk op het hart nooit 'winti te hebben gekregen' oftewel in bezit genomen te zijn.

De rol die een winti in iemands leven speelt, kan sterk variëren en is veelal leeftijdsafhankelijk: winti worden meestal verzocht kinderen met rust te laten en het is vaak pas op latere leeftijd dat winti 'doorkomen'. Een heersende opvatting is dat vooral (oudere) vrouwen een innige band met hun winti onderhouden en makkelijker of vaak 'winti krijgen'. Mensen kunnen een harmonieuze relatie met hun winti hebben, waarmee gezondheid, voorspoed en bescherming worden geassocieerd, maar ze kunnen ook een slechte, niet harmonieuze of zelfs verstoorde relatie met hun winti hebben, hetgeen de kans op ziekte kan vergroten en allerlei andere ellende kan veroorzaken. Een winti kan iemand zelfs te schande zetten door hem of haar te pas en vooral te onpas, op een meestal onbeheerste manier, in bezit te nemen. Ook worden bepaalde karaktertrekken en gedragingen van personen dikwijls op rekening van een winti geschreven en zouden relaties of

gemoedstoestanden, zoals verliefdheid, door winti beïnvloed of bepaald kunnen worden. Zo wordt de *A(m)puku* wel in verband gebracht met homoseksualiteit en zou de *Bakru* mensen kunnen aanzetten tot slecht gedrag, zoals stelen of drugsgebruik (zie Van der Pijl 2003).

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

Wisi neemt een bijzondere plaats in binnen winti en wordt regelmatig in verband gebracht met de doodsoorzaak, ziekte of ongeluk van personen. Naast 'zwarte magie' kent winti ook 'witte magie', welke meestal in verband wordt gebracht met *Obia*, een laatste kracht die ik op deze plaats wil introduceren. *Obia* kent verschillende betekenissen, waarover dikwijls met ontzag en een zekere geheimzinnigheid gesproken wordt. Allereerst is er de *Obia* die net als *Kromanti* winti met de toenmalige slaven naar Suriname is gekomen. Deze *Obia* winti staat bekend om zijn enorme kracht, waarmee hij mensen levenslang kan beschermen tegen ziektes en allerlei ander onheil. [xxviii] Zo kan de *Obia* volgens ingewijden bijvoorbeeld dieven op afstand houden, mensen immuun maken voor kapwonden en beschermen tegen kogels, messen en andere wapens (*tapu*). Er wordt beweerd dat de guerilla-strijders van Ronnie Brunswijk tijdens de binnenlandse oorlog (1986-1992) ook deze bescherming genoten, hetgeen ze gevreesde tegenstanders

maakte (zie e.g. ook Hoogbergen & Kruijt: 2005: 115). Dergelijke bescherming of genezing van mensen geschiedt daarnaast vaak door middel van voorwerpen, amuletten, en kruiden, waarin bepaalde winti-krachten zijn verzameld. Dit wordt ook wel *obia* genoemd, waarmee we bij de tweede betekenis van *obia* zijn gekomen: een door de mens gemaakte of samengestelde kracht in de vorm van een amulet of bepaalde verzameling kruiden. Deze *obia* wordt tevens aangeduid met *tapu* (bezwering/middel/amulet) of *dresi* (geneesmiddel) en staat bij sommigen bekend als *bilongo*. Tot slot wordt *obia*, net als *wisi*, beschouwd als een stroming binnen winti, die in het teken staat van magische en rituele bescherming, bezwering en genezing. Deze positief gewaardeerde kwaliteiten kennen echter ook een keerzijde. Bij een *Obia* winti is het, volgens ingewijden, overduidelijk een kwestie van geven en nemen. Zo moeten dragers van een *Obia* vaak bepaalde trefu (taboes) in acht nemen. Zolang de taboevoorschriften worden nageleefd, zal de *Obia* dienstbaar zijn, maar wanneer de drager de *trefu* negeert, kan hij of zij met boosheid en afstraffing geconfronteerd worden. Iemand kan zijn of haar gave of kracht om ziektes te genezen verliezen en zelf getroffen worden met ziekte of ander onheil.

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

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

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

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

Mensen, als kinderen van de Schepper, vormen een volgende schakel in de wintikosmologie. De mens wordt hierbinnen deels als biologisch en deels als geestelijk wezen begrepen en is als zodanig volledig geïntegreerd in de kosmologie en verbonden met de winti en *Anana* (cf. Wooding 1972: 122). Het biologische, vergankelijke gedeelte van de mens bestaat uit het lichaam en bloed

en is verbonden met de aardse ouders. Het geestelijke of spirituele wezen bestaat uit de triade *kra*, *dyodyo* en *yorka*, welke ook wel beschouwd worden als de menselijke winti of de winti binnen de mens. Via deze winti is de mens opgenomen in bredere wintiwereld. **[xxix]**

De *kra* wordt wel vergeleken of vertaald met de ziel of goddelijke vonk in de mens en zetelt (als mensen het al kunnen lokaliseren) in het hoofd of het hart. **[xxx]** Deze winti is net zoals alle andere winti van Anana afkomstig, maar dit sluit het geloof in reïncarnatie van de *kra* niet uit. De *kra* kent ook andere benamingen, waarvan *yeye*, *skin* en *(mi) egi ik*, (mijn) 'eigen ik' of 'ikke' de meest bekende zijn (cf. Wekker 1994: 90-93). Verder worden er wel vergelijkingen gemaakt met persoonlijkheid, persoonlijke ziel, innerlijk zelf of ego en worden er omschrijvingen als levensgeest, huismeester of gastheer van het lichaam gehanteerd. **[xxxi]**

Opmerkelijk is dat de *kra* een vrouwelijke en een mannelijke kant in zich herbergt, respectievelijk de *misi* (mevrouw, juffrouw) en de *masra* (meneer, meester). Deze *misi* en *masra* hebben hun eigen namen, die bepaald worden door de geboortedag van een persoon (Wekker 1994: 86, 90). De *kra* biedt bescherming en kan informatie, vaak in de vorm van waarschuwingen, geven (zie e.g. Wekker 1994: 86-89; Van der Pijl 2003: 109). Een harmonieus bestaan, zo zullen we nog zien, is gebaat bij serieuze aandacht voor de *kra*, die min of meer de vertegenwoordiger is van controle en balans in iemands leven.

Binnen de wintifilosofie beïnvloedt de *kra* tezamen met de *dyodyo* verder het vermogen om te denken en handelen, iemands karakter of mentaliteit en in belangrijke mate het welzijn van een persoon (Wooding 1972; Venema 1992). De *dyodyo* worden dan als de bovennatuurlijke ouders beschouwd, die een mens vanaf het moment van conceptie beschermen. Ieder mens heeft twee *dyodyo*, een vrouwelijke en een mannelijke, die in het Sranantongo vaak *kwekim'ma* en *kwekip'pa* worden genoemd. **[xxxii]** Deze *kwekim'ma* en *kwekip'pa* worden gezien als persoonlijke 'beschermers', die de *kra* van Anana hebben ontvangen en geschonken hebben aan een aards kind. Ze worden daarom ook wel eens vergeleken met de christelijke beschermengelen of engelbewaarders. De *dyodyo* zijn normaliter afkomstig uit één van de hierboven beschreven *winti-pantheons* en zijn verbonden aan de plaats waar iemand verwekt is. Mensen dienen, net zoals met andere winti, rekening te houden met hun *dyodyo* en hen bijvoorbeeld zo nu en dan tevreden stellen of te eren om van bescherming zeker te zijn. Ziekte,

tegenslag of ongeluk in het leven wordt niet zelden toegeschreven aan het feit dat iemand niet rein leeft en zijn of haar kra en *dyodyo* niet goed verzorgd heeft. *Doti skin* (in dit geval onrein leven, letterlijk 'vuil lichaam') en *saka kra/yeye* ('kra-verwaarlozing' of 'geestverlaging', letterlijk het laten zakken van je kra/yeye) kunnen niet alleen aan de wieg staan van allerhande onheil en fysiek leed, maar zijn niet zelden ook van invloed op het aanzien van een persoon (zie e.g. Van der Pijl 2003). Een sterke kra staat namelijk voor zaken als zelfrespect, zelfvertrouwen en voor jezelf opkomen en wordt vaak geassocieerd met eerlijkheid en rechtvaardigheid (zie e.g. Wooding 1972: 126; Venema 1992: 74).

Het is, kortom, voor velen van groot belang om de *dyodyo* en vooral de kra in ere te houden en te weten wat ze 'verlangen', teneinde het leven enigszins in goede banen te kunnen leiden. Er bestaat dan ook een heel scala aan handelingen en rituelen om de kra te verzorgen, vereren en consulteren. De kra speelt verder ook een opmerkelijke rol in het denken en praten over het zelf (en anderen). Wekker (1994: 90-93) besteedt hier de nodige aandacht aan en laat zien dat de wintiterminologie, vooral een woord als kra of één van de synoniemen hiervoor, een welhaast onuitputtelijke bron biedt om te refereren aan 'ik'. Zij spreekt onder meer van een zeer rijke etnosemantiek met betrekking tot het zelf en een polymorf of dynamisch Ik-systeem. De kra kan verder, net als andere winti, het handelen van mensen in grote mate beïnvloeden en/of 'verklaren'. Zo kan het gebeuren, zoals ook Wekker (1994: 87) aangeeft, dat iemands kra iets anders wil dan zijn of haar 'ik'. Hierbij is het zelfs mogelijk dat de persoon in kwestie 'zichzelf als persoon' (zijn of haar 'ik') even opzij zet om naar de kra te luisteren. Mensen kunnen dit laatste vrijwillig doen of zich hiertoe gedwongen voelen (zie e.g. Van der Pijl 2003: 109-110). Eén en ander stelt mensen in staat om op verschillende momenten en in verschillende contexten verschillende aspecten van het zelf naar voren brengen, en bepaalde handelingen of gedrag uit te leggen. Wekker (1994) grijpt deze kwaliteit aan om een Creoolse meervoudige subjectiviteit te schetsen, die plooibaar, transitioneel, samengesteld en strategisch interactionistisch is. **[xxxiii]** Ik zou nog een stapje verder willen gaan door te spreken over een Creoolse dividualiteit (zie Van der Pijl 2003), waarbij personen als loci van (spirituele) relaties in staat zijn zich daadwerkelijk te splitsen (cf. Strathern 1988, 1990; Douglas 1995).

De *yorka* vormt, tot slot, het derde component van de menselijke spirituele drie-eenheid en begint eigenlijk pas een rol te spelen wanneer de mens overlijdt. We

zullen hem of haar derhalve nog veelvuldig tegenkomen. Er bestaan nogal wat verschillende opvattingen over wat er na een overlijden exact gebeurt met de verschillende componenten uit de hier besproken triade, waarbij vooral het tijdsbestek en het verband tussen de verschillende winti bron van onduidelijkheid en onenigheid zijn. **[xxxiv]** In de volgende hoofdstukken zullen we nader kennismaken met verscheidene percepties ten aanzien van een eventueel leven na de dood en de plaats van de *yorka* (als geest of ziel van de overledene) hierbinnen. Alhier wil ik volstaan met een korte beschrijving van de *yorka* als laatste element uit de spirituele triade.

Over het algemeen wordt deze winti beschouwd als dat deel van het spirituele wezen dat na iemands dood naar *dedekondre* (dodenrijk) gaat, waar het zich voegt bij de *kabra* (voorouders) en andere overleden verwanten. Hierbij wordt aangenomen dat de *yorka* de ervaringen die de mens tijdens zijn leven heeft opgedaan, behoudt en hiermee blijft voortleven in het land der doden (cf. Wooding 1972: 133). Naast deze ervaringen behoudt de *yorka* ook de karaktertrekken van zijn of haar menselijke evenknie. Eén en ander leidt tot de veronderstelling dat een persoon die tijdens zijn of haar leven goed was, een goede *yorka* zal hebben, en een persoon die tijdens het leven slecht was, een slechte. *Yorka* kunnen verder een bijzondere rol (blijven) spelen in het aardse bestaan: ze hebben de macht om hun familieleden te beschermen of (met ziekte) te straffen en kunnen om verschillende redenen nabestaanden behoorlijk lastig vallen. We zullen in de volgende hoofdstukken zien dat *yorka* niet altijd (direct) overgaan naar het dodenrijk, maar kunnen blijven dwalen. In zo'n geval wordt meestal aangenomen dat overleden personen zich (nog) niet met de dood kunnen verzoenen en nog deel aan het leven willen hebben of dat de rituelen voor de dode niet goed zijn uitgevoerd, waardoor er geen goede scheiding (*prati*) met de nabestaanden heeft plaatsgevonden en de *yorka* van de overleden persoon nog niet naar het dodenrijk kan vertrekken. Bijgevolg blijven *yorka* zich ophouden en niet zelden manifesteren in de omgeving of dromen van nabestaanden. Vaak kunnen ze dan worden waargenomen, precies zoals zij waren toen zij nog leefden. Rondzwervende *yorka* worden echter ook wel in andere gedaanten waargenomen of maken zich kenbaar via een specifieke geur. **[xxxv]** Goede *yorka* zijn mensen echter gunstig gezind en laten zich niet gemakkelijk waarnemen. Ze worden vereerd door bijvoorbeeld voedseloffers en dans aan het begin van bepaalde winti-ceremonieën. Boosaardige *yorka* daarentegen kunnen mensen flink dwarszitten en kwaad doen. Als een *yorka* verschijnt, spreekt deze de taal die de

overledene sprak toen hij of zij nog leefde, maar dan wel op een nasale wijze waardoor het nauwelijks verstaanbaar is voor nietingewijden (Muler 1988; Schoffemeer 1988). Na verloop van tijd krijgt een overledene de status van voorouder en 'verandert' de yorka (yooka) in een *kabra* (*kaaba*) of *profen*. Deze voorouder-winti kunnen een belangrijke rol spelen in het leven van zowel Creolen als Marrons.

Daar waar Creolen echter vooral een beroep doen op de voorouders in geval van nowtu, hebben de kaaba van Bosnegers een opvallende plaats in het alledaagse leven. Met name in het binnenland wordt onder Bosnegers veel waarde gehecht aan 'voorouderverering' en worden de kaaba bij verscheidene gelegenheden aangeroepen om bescherming of hulp te bieden. Als dank en beloning voor hun bijstand wordt op gezette tijden een voedsel-, drank- of plengoffer gebracht (cf. Muler 1988).

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

Kruis: zending, missie, religieus pragmatisme & eclecticisme

*Te soema jam alla presiri vo kondre
dem lafoe dem singi tee trawan verrondro
dem Dansi, dem hoeroe, dem soetta, dem droengoe
na irri Prefoeroe vo kondre dem Soengoe,
te vo dem de dorro da Liebitem dia,
ke sani tan loekoe dem sama dan janda?
wan ogri, wan Pina, di node vo taki
O soema drai lebi bifo a kom lati.*

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

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

De gereformeerde geloofsleer en de hervormde kerk, die in Suriname als respectievelijk staatsreligie en staatskerk fungeerden, en de lutherse gemeente, die in 1741 een eigen kerk mocht stichten, zijn dan ook van geringe betekenis geweest in zending en bekering. Zowel de hervormde als lutherse kerken bestonden aanvankelijk geheel uit blanken, die niet alleen een desinteresse toonden voor bekeringswerk, maar ook regelmatig weerstand boden tegen evangelisering onder slaven. Godsdienstoefening leidde binnen hun visie alleen

maar tot tijdverlies en had bovenal geen enkele zin, gezien slaven binnen het plantocratische wereldbeeld als inferieure wezens werden beschouwd, die het christendom niet waardig waren. De eerste zendingspogingen werden ondernomen door labadisten, die zich wél geroepen voelden, maar jammerlijk mislukten in hun zendinginspanningen en reeds in 1732 de kolonie verlieten. **[xxxvii]** Het waren uiteindelijk de herrnhutters die de aanzet gaven tot grootschalige kerstening, maar ook dat ging niet zonder slag of stoot.

In dienst van de Heiland: herrnhutterzending

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

De zending-sarbeid onder de *Busnenge* verliep, ondanks het fiat van het gouvernement en zonder tegenwerking van blanke zijde, weinig voorspoedig. Nadat in 1760 en 1762 vrede was gesloten met respectievelijk de *Ndyuka* en de *Saramaka* trokken in 1765 enkele broeders het binnenland in. Het gouvernement zag in de zendelingen “de beste, betrouwbaarste en goedkoopste politie” (Weiss

1919: 104). De *Busnenge* op hun beurt zagen deze zendelingen, niet onterecht, als verlengstuk van het gouvernement, hetgeen de nodige argwaan en onwelwillendheid opleverde. Met name de *Ndyuka* voelden er weinig voor om de zendelingen toe te laten, waardoor het bekeringswerk zich vooral richtte op de *Saramaka*. En hier leek het er aanvankelijk op dat de zending vruchten zou gaan afwerpen. In 1771 liet *Alabi* (of *Arabi*), zoon van de voormalige *Saramakaanse gaama Abini* en later zelf *gaama van de Saramaka*, zich dopen. Hij gaf zich hierbij de doopnaam Johannes en zou zijn nieuwe geloof tot zijn dood in 1821 trouw blijven. Johannes Alabi betekende voor de zendelingen een enorme steun: hij vergezelde hen op hun reizen door het binnenland en hielp hen met het vertalen van delen van de bijbel in het *Sranantongo*.**[xl]** Ondanks de inspanningen van Alabi en de herrnhutterbroeders volgden weinig stamgenoten echter het voorbeeld van hun gaama. Dit lag voor een deel aan het geringe aantal zendelingen dat werkzaam was in deze contreien, waarvan velen bovendien snel ziek werden en een aantal aan malaria stierf.

De Europese zendelingen waren simpelweg niet bestand tegen de levensomstandigheden en heersende ziektes van het binnenland, dat niet voor niets de naam *dedekondre* (dodenland) droeg (Steinberg 1933: 241, 250; Van Raalte 1973: 133; Lenders 1996: 143, 210). Nog minder waren zij echter bestand tegen het verzet en de eigengereidheid van vooral vrouwen, die volgens de zendelingen een prominente rol speelden in de 'eigen religie' (Lenders 1996: 144, 156). Deze 'eigen religie', veelal gepresenteerd als 'afgoderij' en 'bijgeloof', was de broeders een doorn in het oog en werd ervaren als grootste obstakel bij het bekeringswerk. Eén en ander stuitte de zendelingen zo tegen de borst, dat een broeder zelfs eens schreef dat een verblijf "te midden van wilde negers" meer weg had van een voorproefje van de hel (Staehelin 1918a in Lenders 1996: 142). Het frustrerendste voor de zendelingen was daarbij dat ook reeds bekeerde *Busnenge* voortdurend blootstonden aan 'heidense invloeden en verleidingen'. Christenen werden onverminderd uitgenodigd door hun 'heidense' verwanten voor bijvoorbeeld feesten en begrafenissen of ze voelden zich verplicht dit soort gelegenheden bij te wonen. Met name de begrafenissen en allerlei andere praktijken rondom de dood waren de zendelingen een gruwel. In de ogen van vele broeders waren het uitgelezen demonstraties van goddeloosheid en bekeerde gemeenteleden werden dan ook met klem verzocht dit soort gelegenheden te mijden en zich van hun 'heidense landslieden' af te wenden (Lenders 1996: 144, 281). Niet-christelijke stamgenoten, waaronder niet zelden leidinggevend,

probeerden op hun beurt bewust kersteningpogingen te verhinderen of verzochten de zendelingen hen met rust te laten (e.g. Steinberg 1933: 265-266; Lenders 1996: 144, 283-284). De zendingsarbeid van de evangelische broeder gemeente onder de Busnenge leverde daardoor maar een gering aantal dopelingen op (zie Riemer 1801; Staehelin 1913-1919; Price 1990; Lenders 1996) en wekte, met name onder de Ndyuka zoveel weerzin op, dat zendelingen in de regel onverrichterzake weer stadwaarts vertrokken (Steinberg 1933: 265-266; Lenders 1996: 211). Vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw werd de binnenlandzending daarom steeds meer overgelaten aan Surinaamse bekeerlingen, maar ook zij waren weinig succesvol.

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

Heden ten dage is het christendom nog steeds wijdverspreid onder deze Busnenge. Het merendeel van de Matawai beschouwt zich als christen en behoort tot de evangelische broedergemeente. Dat betekent echter niet dat zogenoemde ‘prechristelijke’, ‘traditionele’ percepties en gebruiken weggevaagd of vervangen zijn. We zullen zien dat vele Matawai, net zoals een groot aantal Creolen, bewegen met en tussen kruis en kalebas. Een bestaan dat zelfs de profeet Johannes King niet vreemd was (zie Green 1974: 64; Zamuel 1994: 100-101; De Beet 1995: 32; Lampe 2001; 100). Steinberg (1933: 264) spreekt daarom ook van de “uiterlijke kerstening” van de Matawai. Een opvatting die decennia later nog

steeds leeft en geldt voor het gros van de bekeerde Marrons. Een voormalige preses van de evangelische broedergemeente John Kent, zelf afkomstig uit het binnenland, stelt in 1981 bijvoorbeeld: "Als christenen hebben wij gefaald de zekerheid te geven, die de stamreligie bood". Enkele jaren later schrijft hij onomwonden dat "[h]et christendom heeft gefaald als het erom gaat in geestelijke zin iets belangrijks te betekenen voor de Marrons. Het is er niet in geslaagd om werkelijk door te dringen tot hun geestelijke wereld" (in Vernooij 1996: 115).

De zending onder Creolen (slaven en vrijen) zou uiteindelijk succesvoller zijn. Vooral in Paramaribo konden de herrnhutters al vroeg rekenen op enig welslagen (zie Steinberg 1933: 112; Helman 1968: 80; Lenders 1996: 124-125; Hoogbergen & Ramsodh 2002: 7). Op de plantages werd het bekeringswerk tot in de negentiende eeuw niettemin gefrustreerd door weerstand, tegenslag en een gebrek aan zendelingen (Hoogbergen & Ramsodh: 2002: 7). Na de definitieve beëindiging van de slavenimport, in 1826, trad er echter een opmerkelijke verandering op in de houding van het gouvernement, plantagedirecteuren en slavenbezitters. Zij toonden zich 'ineens' bereid het christendom onder slaven te verbreiden en hun oorspronkelijke weerstand verdween welhaast als sneeuw voor de zon. Drijfveer achter deze kentering was de utilistische gedachte dat het christelijke geloof de slaven zedelijk zou verheffen, waardoor hun gezinsleven 'stabiel' zou worden en er meer kinderen geboren zouden worden. Dit laatste was van groot belang, aangezien er geen toevoer van slaven uit Afrika meer mogelijk was en het sterfteoverschot in de kolonie dus niet meer met nieuwe slavenimporten kon worden aangevuld. Daarbij hoopten de plantage-eigenaren dat een christelijke levenswijze de arbeidsethos van slaven zou verbeteren. **[xlix]** De sociale distantie tussen de blanke elite en slaven moest evenwel gehandhaafd blijven. Het was daarom ook niet gewenst dat slaven tot dezelfde kerk toetraden als hun meesters. Zij mochten slechts lid worden van de 'minderwaardige' kerken, ofwel de broedergemeente en (later) de katholieke kerk, die het predikaat 'volkskerken' zouden krijgen. In de 'blanke kerken', te weten de hervormde of lutherse kerken, zouden nog steeds weinig slavenbekeringsplaatsen vinden (Lenders 1996: 212).

Met de oprichting in 1828 van de Maatschappij ter bevordering van het godsdienstig onderwijs onder de heidense bevolking in Suriname, beter bekend als de Haagsche Maatschappij, kreeg de kerstening van slaven een extra impuls. Het belangrijkste doel van de Maatschappij was het zendingswerk van de

evangelische broeders onder de slaven (financieel) te steunen (zie Steinberg (1933: 125-131); Zeefuik (1973); Lenders (1996: 212-214); Hoogbergen & Ramsoedh (2002: 7). Verder werden er van gouvernementswege verordeningen afgekondigd om het christendom onder slaven en vrijen aan te moedigen en werden 'heidenen' niet meer als staatsburgers erkend. Slaven konden bovendien pas vrijgelaten of -verklaard worden wanneer ze toegetreden waren tot een christelijke (of joodse) gemeente. En alleen christelijke (of joodse) slaven konden aanspraak maken op een plechtige begrafenis (Lenders 1996: 213). Bovenstaande ontwikkelingen leidden tot een groei van het aantal gedoopte of kandidaatgedoopte herrnhutterslaven, ook op de plantages (zie Steinberg 1933: 133-135; Van der Linde 1956: 140-141). Na de emancipatie en het staatstoezicht zette deze groei zich voort. Met name de stadsgemeente groeide sterk (zie Van Raalte 1973: 191; Vernooij 1998: 154).

Dat het zwaartepunt toch weer in de stad kwam te liggen, heeft deels met de mobiliteit te maken, die vooral na de beëindiging van het staatstoezicht op gang kwam. Veel vrijen verlieten de plantages en trokken naar Paramaribo. Maar deze vroege urbanisatie verklaart niet alles. De zending in de districten had simpelweg te lijden onder voortdurende weerstand en desinteresse van de slaven en later vrije bevolking aldaar. Velen bleven de eigen (winti) opvattingen trouw en dulden daarnaast geen of slechts oppervlakkig de nieuwe, christelijke religie, zoals die uitgedragen werd door de herrnhutterbroeders. Vooral de bewoners van Para, die het meest intensief in aanraking kwamen met de religieus-spirituele praktijken en percepties van de Busnenge, stonden en staan nog steeds bekend om hun afkeurende of ambivalente houding tegenover de christelijke boodschap (Steinberg 1933: 144; Schoonheym 1980: 44-52). Ook het district Coronie, dat net als Para lange tijd geïsoleerd en grotendeels Creools is gebleven, kent een historie van verzet of een grote onverschilligheid jegens de herrnhutterkerk (Klinkers 1994; Klinkers 1997: 135-136, 140, 143; Lenders 1996: 292-293). Na de emancipatie slaagden bovendien missionarissen, die sinds 1843 een vaste statie te Coronie hadden (Vernooij 1998: 54), erin om meer en meer vrijgemaakte slaven te winnen voor het katholicisme (zie e.g. Van Coll 1884; Klinkers 1994). De Creoolse bevolking van Coronie is daarom tegenwoordig overwegend katholiek, waarbij winti, net zoals in de Para, nog steeds springlevend is en niet in het minst de kabra een belangrijke plaats innemen in het leven van vele Coronianen of Creolen van Coroniaanse afkomst. **[xlv]**

Ondanks deze weerstand in de districten groeide de herrnhutterkerk uit tot een Creolenkerk. Het aantal leden van de stadsgemeente groeide zelfs zo snel, dat de zendelingen van massabekeringen spraken (Lenders 1996: 353). Tot ver in de twintigste eeuw vormde de broedergemeente de grootste christelijke kerk in Suriname. Deze volkskerk of negerkerk, zoals ze in het verleden vooral genoemd werd, bleef desalniettemin lange tijd een *quantité négligeable* of zelfs voorwerp van minachting en antipathie (Steinberg 1933: 217). Het zal niet verbazen dat deze sentimenten vooral afkomstig waren van leden van de “deftige Hollandsche gemeenten” (Steinberg 1933: 219), oftewel de hervormde en lutherse kerken, die de sociale en ook fysieke afstand tussen ‘wij’ en ‘zij’ zolang mogelijk in stand probeerden te houden of in ieder geval hun eigen etnische en culturele identiteit op deze wijze trachtten te manifesteren. **[xlv]**

Andersom werd deze afstand in zekere zin ook door Creolen zelf gecultiveerd. Als tegenhanger van de blanke kerken oefende de ebg al aantrekkingskracht uit op slaven en later ook op hun nazaten. Tot op de dag van vandaag wordt anitri nog met grote regelmaat en vaak niet zonder trots geassocieerd met een ‘echte’ volkskerk, de kerk van de volkscreolen, of zwarte kerk: *blakaman kerki*. Het predikaat grootste kerk heeft de ebg echter af moeten staan aan de katholieke kerk die, zoals we hieronder zullen zien, na een moeizame start steeds succesvoller werd in zijn bekeringsactiviteiten onder het Afrikaans-Surinaamse volksdeel.

Een kruis voor een kankantri: de katholieke missie

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

Aldus verzuchtte pater Pelleprat in 1655 (in Fulgentius 1983 [1934-1939]: 42). Zijn beklag zou tekenend worden voor het katholieke bekeringswerk, dat aanvankelijk vele obstakels heeft gekend. Vanaf de vroegste wording van de kolonie zinspeelden katholieke geestelijken op actieve deelname in de Surinaamse kerstening, met als hoogste doel: “zielen winnen voor God” (Bossers 1884: 22; Fulgentius 1983 [1934-1939]: 53). Maar lange tijd werd dit streven danig gefrustreerd. Naast de geringe belangstelling voor bekeringswerk in de jonge

kolonie, brachten de Zeeuwse veroveraars in 1667 het calvinisme met een streng antikatholieke houding. Ook na de Zeeuwse overdracht van de kolonie aan de *Geoctroyeerde Sociëteit Suriname* veranderde er weinig aan het antipapisme (Hartsinck 1770: 645-646). Bovendien kampte de katholieke missie met een gebrekkige financiële positie. Tegenwerking, hoon, honger en ziekte vormden het lot van de eerste missionarissen, die vaak maar korte tijd en in alle heimelijkheid hun werkzaamheden uitvoerden. [xlvi]

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

De katholieke geestelijken waren echter niet zo soepel ten aanzien van winti en gaan gadu. Integendeel, ze bleken net zo rigide als hun herrnhutterbroeders en -zusters: de 'afgoderij' van slaven en hun afstammelingen moest vervangen worden door het christendom. Voor deze houding is niets karakteristieker dan de daad van de bijzonder ijverige pater Wennekers. Deze priester liet, in 1821, op de plantage *La Ressource* een *kankantri* omhakken. De boom, die de slaven

vereerden, werd door Wennekers en de zijnen als afgodisch beschouwd. Op de plaats van de omgehakte *kankantri* 'plantte' hij een kruis. Een duidelijker signaal, dat nog op vele plaatsen herhaald zou worden, kon er niet gegeven worden. **[xlviii]** Er waren ook subtielere methoden om de 'heidene' kennis te laten maken met het katholicisme en het 'evangelie door het kruis'. Zo vertaalde dezelfde Wennekers het Latijnse lied *Vexilla Regis* ('het vaandel van de koning') in het Sranantongo met *Na Kownu Fragatiki* (zie Wennekers 1822; Vernooij 1996: 26-27; Vernooij 1998: 35; Jabini 2000: 33). **[xlix]** In dit soort 'vertalingen' kunnen we een vroege poging tot syncretisering zien, hoewel het gebruik van eigen taal en symboliek, zoals die van *fragatiki*, om de Blijde Boodschap over te brengen wel een sterk instrumentalistisch karakter had en diezelfde *fragatiki* als heidens zinnebeeld van afgoderij net zo hard weer omgehakt of in brand gestoken werd (zie e.g. Thoden van Velzen & Van Wetering 1988: 252-283; Vernooij 1996: 59-63; Vernooij 1998: 35).

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

De strijd om de Bosnegerzielen was al met al verre van eenduidig en bleek meerdere dimensies te hebben. Niet alleen moesten (potentiële) bekeerlingen beschermd worden tegen de zogenaamde afgodische invloeden van hun familie, dorps- of stamgenoten - er zijn zelfs voorstellen geweest om dorpen van alleen maar katholieken te stichten (Vernooij 1996: 50; Vernooij 1998: 63-64) - tegelijkertijd waren de zogenaamde heidene inzet van een langdurige

concurrentiestrijd tussen de katholieke kerk en de ebg. Net als de broedergemeente heeft de katholieke kerk evenwel nooit écht vaste voet aan boslandgrond weten te krijgen. Het systeem van *wakakerki*, letterlijk wandelende kerk, waarbij priesters korte bezoeken aan dorpen brachten, vormde hierbij een belangrijk manco. De rondtrekkende missionarissen hadden simpelweg weinig of geen vat op de religieus-spirituele oriëntaties en praktijken van de Busnenge, die in de perceptie van de kerk meestentijds aan “hun lot waren overgelaten en dus hun eigen ding konden blijven doen” (Vernooij 1996: 47). Van daadwerkelijke (grootschalige) bekering vanuit kerkplanting is daarom geen sprake geweest. Dat de katholieke kerk zich toch heeft weten te vestigen onder de eigengereide binnenlandbewoners kan, naast investeringen in organisatie, kadervorming en opleiding van catechisten, vooral toegeschreven worden aan activiteiten op het gebied van onderwijs, gezondheidszorg, sociale- en economische ontwikkeling. **[li]** Wederom kunnen we ons afvragen in hoeverre deze aanvaarding van de kerk is samengegaan met een wérkelijke acceptatie en internalisering van de christelijke boodschap. De priester Joop Vernooij (1996: 131), die meer dan dertig jaar gewoond en gewerkt heeft in Suriname, zet duidelijk zijn vraagtekens bij “het evangelisch gehalte” van christenen onder de Busnenge:

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

Deze vragen zijn in zekere zin ook van toepassing op de kersteninggeschiedenis van Creoolse christenen, die uiteindelijk in grote getale tot *lomsu* bekeerd zijn. De missie was daarbij, net als de herrnhutterzending, het vruchtbaarst onder Creolen in Paramaribo (Vernooij 1998: 63-64). Sterker nog, hier begon de katholieke kerk steeds meer terrein te winnen op de evangelische broedergemeente. Zo bestond de Surinaamse populatie in 1879 uit 45.222 blanken en zwarten. Het koloniale verslag over dat jaar vermeldde 7.283 katholieken tegen 21.003 herrnhutters. In 1900 was de verhouding tussen katholieken en herrnhutters nog ongeveer hetzelfde (respectievelijk 12.777 en 28.027), maar een kleine veertig jaar later, in 1938, telde de katholieke kerk al bijna evenveel leden als de broedergemeente (respectievelijk 29.575 katholieken en 30.277 anitri). Bij de laatste volkstelling in 1980 waren de verhoudingen inmiddels omgekeerd en bestond het christelijk volksdeel in Suriname uit ongeveer 81.000 katholieken en 56.000 herrnhutters (Van Lier 1971 [1949]: 213; Vijfde algemene volks- en woningtelling 1980

Algemeen Bureau voor de Statistiek 1992).**[lii]**

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

Rijstchristen, emancipatie en pragmatisch geloof

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

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

de negentiende eeuw beperkt tot het leren lezen uit de bijbel en het aanleren van christelijke liederen (e.g. Lenders 1996: 106).

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

[...] er zijn veel zwarte katholieken die op de één of andere manier een trauma hebben overgehouden aan hun schoolperiode op de katholieke school. Een heel goede vriend van mij [...] heeft er ábsoluut een trauma aan overgehouden. Die kan fulmineren tegen wat hij daar heeft ervaren als absolute discriminatie [...] althans de Paulusschool waar hij zat [...] Als je nu op straat loopt, bijvoorbeeld, en je ziet zwarte meisjes in een uniform van de [katholieke] Louiseschool, sommige

mensen zeggen dan tegen je van nou, d'r is veel veranderd, en ik moet toegeven, ik zeg het heel voorzichtig [...] het is werkelijk zo dat toen ik op school zat, herinner ik mij, zag je weinig zwarte meisjes met [katholiek uniform...]

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

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

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

(herrnhutterbegrafenis), alsmede een rustplaats op gewijde broedergemeentegrond.

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

Gedurende de negentiende- en twintigste eeuw professionaliseerde de ebg haar ziekenzorg en breidde haar taken uit door bijvoorbeeld de oprichting van een armenhuis, een opvangtehuis voor minvermogende zieken en ouden van dagen en een eigen ziekenhuis, het Diakonessen Ziekenhuis (1962). Langzamerhand kon de broedergemeente een voorzieningenpakket presenteren, dat bestond uit een vrijwel kosteloze en kwalitatief redelijke gezondheidszorg, 'oudedagsvoorzieningen', een begrafenis en behoorlijk ruime ontplooiingsmogelijkheden voor dienaren binnen de gemeente. Eén en ander garandeerde (potentiële) bekeerlingen tot op zekere hoogte een veilige, verzekerde en gerespecteerde plaats binnen een zorgzame gemeente, hetgeen op zijn minst een impuls kon zijn voor toetreding tot de herrnhutterkerk. Medische zending, immer actief in het binnenland, heeft de ebg kortom geen windeieren gelegd. Anno nu vormt de broedergemeente nog steeds een betrokken

gemeenschap, die een keur aan kerkgerelateerde en buitenkerkelijke instituties of activiteiten, ook op het gebied van sociaal-economische ontwikkeling en ontspanning, te bieden heeft.

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

Door zich sterk te profileren op het gebied van onderwijs, gezondheidszorg en sociaaleconomische ontwikkeling heeft de katholieke kerk de nodige leden aan zich weten te binden. Hierbij had de rijke katholieke gemeente, na een moeizame start, het voordeel dat zij meestal voldoende middelen ter beschikking had, hetgeen de uitstraling van weelde en 'het goede leven' alleen maar versterkte en haar aantrekkelijkheid vergrootte. Nog steeds staan bepaalde katholieke voorzieningen, zoals het Sint Vincentius Ziekenhuis, zeer goed bekend. **[Iv]** In combinatie met de eerdergenoemde mildere houding tegenover bekeerlingen,

bijvoorbeeld ten aanzien van monogamie, echtelijke trouw en seksualiteit, heeft de katholieke kerk steeds meer terrein weten te winnen op de broedergemeente. Ook de rijkdom aan ceremonieel, rituelen en roomse pracht en praal heeft bijgedragen aan de populariteit van de katholieke kerk. Verschillende experts op het gebied van de Surinaamse kerkgeschiedenis refereren aan deze (uiterlijke) bekoringen van de katholieke kerk en het gebrek hieraan bij de “sobere protestantse kerken” (Vernooij 1998: 225). De socioloog Jap-A-Joe drukt het simpelweg als volgt uit:

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

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

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

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

Blakaman kerki & identificatie

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

We zullen verderop zien dat deze zogenoemde *P’tata* (Nederlandse) benadering bij katholieke uitvaartdiensten tot de nodige fricties kan leiden. In het algemeen impliceerde het katholicisme in Suriname tot ver in de twintigste eeuw vooral een Nederlandse vorming, hetgeen onder meer merkbaar is bij personen die opgegroeid zijn binnen streng katholieke gezinnen of katholieke internaten en dito onderwijs hebben genoten. Zij zijn vaak onbekend met de Creoolse kulturu, die zich letterlijk buiten hun leefwereld afspeelde. Dit werkt een zekere vervreemding in de hand, maar resulteert niet per definitie in negatieve

ondervindingen, zoals Tante Josje me kenbaar maakte. Deze bejaarde Creoolse dame (geboren in 1913) gaf aan nooit veel begrepen te hebben van de dede oso, rouwbijeenkomsten, die in haar familiekring plaatsvonden.

Na het overlijden van haar ouders werd ze op jonge leeftijd bij de *soeurs* (de zusters Franciscanessen van Roosendaal) ondergebracht, die een internaat leidden aan de Gravenstraat in het centrum van Paramaribo, alwaar ze tot haar achttiende levensjaar heeft gewoond en onderwezen is. Na haar vertrek is ze altijd “dichtbij de Roosendalers gebleven”, zoals ze het zelf zegt. Ze heeft handwerkles gegeven aan leerlingen van een katholieke school en was actief binnen de katholieke jeugdvereniging. Ten tijde van onze gesprekken sleet ze met veel plezier haar oude dag binnen het *Fatima Oord*, het katholieke bejaardentehuis eveneens aan de Gravenstraat, en vertelde ze me onder andere het volgende:

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

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

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

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

De katholieken hebben niet gevochten tegen die slavernij. De ebg'ers zijn speciaal gekomen daarvoor [...] Je kan merken dat mensen, die zitten in die andere kerken, lutherse kerk, hervormde, de katholieke kerk, die mochten geen, die hebben niet gevochten [...] Toen ze [de herrnhutters] hier kwamen... kwamen ze niet voor de

blanken en voor de vooraanstaande mensen. Er werd een negerkerk gesticht, een negerkerk, en de blanken mochten ermee, erin gaan, indien zij náást die mensen op dezelfde rij zouden gaan zitten.

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

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

De emancipatie van de zwarte mensen hier in dit land is h er gebeurd en niet d ar

aan de Gravenstraat [alwaar de katholieke kerk haar hoofdgebouwen heeft]!

De broedergemeente en haar (onderwijs)instituten vormden één van de weinige plaatsen, waar met name 'zwarte Creolen' door opwaartse mobiliteit respect konden afdwingen en hun stem konden laten horen (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 201; Van Raalte 1973: 97).**[lvii]** "De mondigheid in de gemeente zou een springplank [...] worden naar de mondigheid in de staat en maatschappij" constateert Van Raalte (1973: 97), waarbij met name een 'zwarte elite' van onderwijzers, predikanten en ouderlingen uiting gaf aan gevoelens van onvrede over sociale ongelijkheid en 'raciale' discriminatie binnen kerk en samenleving.**[lviii]** Langzamerhand dwongen 'zwarte Creolen' hun medezeggenschap af en kregen ze steeds meer vat op besluitvorming binnen de gemeente (zie Steinberg 1933: 182-183; Van Raalte 1973: 202; Jones 1981:133-134; Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 202-204). Vanuit de kerk greep een deel van die elite halverwege de twintigste eeuw vervolgens de macht binnen de *Creoolse Nationale Partij Suriname* (NPS) (zie Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 208; Dew 1978: 103-109; Jap-A-Joe 1988; Ramsodh 2001; Marshall 2003; PP.). Zo hadden deze Creolen nu ook een politiek instrument in handen om invloed uit te oefenen op staat en samenleving, waarbij niet zelden het Creoolse emancipatoire belang en (cultuur)nationalisme werden gediend. In 1960 werd bijvoorbeeld *keti koti*, de herdenking van de afschaffing van de slavernij, tot nationale feestdag verklaard. In 1971 werd de gewraakte wet die afgoderij en daarmee allerlei wintirituelen strafbaar stelde, afgeschaft (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 208).**[lix]**

Door deze historie speelt religie een aanzienlijke rol in het Surinaamse politieke, publieke leven en is anitri nog steeds duidelijk aanwezig binnen een partij als de NPS: men zingt tijdens bijeenkomsten herrnhuttergezangen uit het *singibuku* en er worden diensten gehouden rondom speciale gelegenheden. Zo was er na de verkiezingen in 2000 en de installatie van de nieuwe regering, waarvan de NPS onderdeel vormde, een speciale dankdienst op *Grun Dyari* (het partijcentrum van de NPS). De nieuwe NPS-president, Ronald Venetiaan, werd bovendien na zijn installatie op het presidentiële paleis gezegend door een broedergemeente dominee.**[lx]** De theoloog en dominee Jones (1981: 98-100) spreekt in deze over een duidelijke correlatie tussen religie, etniciteit en politiek, en ik zou daar klasse aan toe willen voegen. De NPS wordt door velen ervaren als een volkspartij, die uit een volkskerk is voortgekomen of daar in ieder geval sterke affiniteit mee

heeft. Vice versa wordt de broedergemeente als volkskerk beschouwd, omdat zij door haar verbondenheid met de NPS wordt geassocieerd met de emancipatie van met name 'zwarte Creolen', ofwel de zogenoemde volkscreolen. Deze verwevenheid van politiek, religie en cultuur is tot op begraafplaatsen te herkennen. Sommige begrafenis, zullen we in hoofdstuk 11 nog zien, hebben bijvoorbeeld erg veel weg van een verkiezingscampagne of partijpolitieke manifestatie (zie ook Van der Pijl 2006). We kunnen hier mijns inziens spreken van een politiek-religieus syncretisme (cf. Jones 1981: 99), waarin naast de in de inleiding van dit hoofdstuk genoemde elementen als vertoog, agency en macht, vooral identificatie een belangrijke rol speelt.

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

Deze Creoolse nationalisten ambieerden vooral een Creools of Afrikaans-Surinaams christendom en een 'eigen' kerkelijke cultuur. Ze zouden hiermee de 'surinamisering' of 'creolisering' van de traditionele christelijke kerken initiëren, waardoor de *négritude*-gedachte en een zwarte theologie langzamerhand aan invloed konden winnen. We zullen echter zien dat deze strijd nog lang niet beslecht is. Veel kerkelijke leiders traden bovengenoemd streven met argusogen

tegemoet. In weerwil van pogingen van allerlei wintispecialisten, die steeds vaker de complementariteit van winti en christendom benadrukken, pakken maar weinig kerkelijke gezagsdragers, geestelijken en theologen de wens en uitdaging van syncretisering aan (cf. Sankeralli 1995; Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 209).**[lxi]** Dit neemt niet weg dat de afhankelijkheid van de kerken door 'de zoektocht naar respect' (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001) steeds kleiner is geworden. De christelijke bolwerken van weleer worden steeds vaker gedwongen een stapje terug te doen. De introductie van het *pentecostalisme* en de opkomst van allerlei evangelisch charismatische bewegingen in Suriname heeft hun eens geprivilegieerde positie nog verder verzwakt. Met de komst van nieuwe christelijke stromingen werd het religieus aanbod vergroot, waardoor niet weinigen in hun keuzevrijheid en spirituele 'eigenheid' werden en worden bevestigd. De traditionele kerken zijn niet langer meer de enige spelers op de christelijke markt, hetgeen aanzet heeft gevormd tot een vrijere religiositeit of ongedwongen eclecticisme.

Religieus eclecticisme

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

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

De ontwikkelingen in Suriname vallen min of meer samen met de wereldwijde verspreiding en populariteit van het pentecostalisme, dat een nieuw type kerk en christelijk leven voorstaat en zijn wortels heeft in het narratief over Pinksteren. **[lxiii]** Dit pentecostalisme is in korte tijd uitgegroeid tot een bijzonder complexe beweging, waarin een bijbels symbolisch fenomeen wordt gecombineerd met moderne communicatievormen en mondiale expansie (César 2001: 22). Als zodanig vormt het een uitgesproken voorbeeld van de paradoxale spanning tussen verscheidenheid en uniformiteit, die zo kenmerkend is voor veelbesproken processen als transnationalisme en mondialisering (e.g. Corten & Marshall-Fratani 2001; Meyer 1998; Robbins 2004). Dit laatste betekent onder meer dat er ondanks de vele lokale variaties toch een aantal algemene karakteristieken is aan te wijzen (Droogers 2001: 45-46), zoals de centrale plaats en werking van de Heilige Geest, die ervaren wordt in wondergevallen, genezing, spreken in tongen (glossolalia) en profetie. Deze ervaringen en gaven (charismata) hebben, vervolgens, het menselijk lichaam als hun locus en liggen idealiter in het bereik van alle bekeerde en gedoopte gelovigen. De bekeringservaring zelf vormt eveneens een belangrijk kenmerk. Voor velen is bekering een bijzonder persoonlijke, emotionele gebeurtenis, die dikwijls als keerpunt in het leven ervaren wordt. De levensgeschiedenis van bekeerlingen wordt daarom vaak gescheiden in een periode vóór en een periode ná bekering (cf. Versteeg 2001), hetgeen in zekere zin samenvalt met een uitgesproken dualistisch wereldbeeld, dat tevens typerend is voor de pentecostalistische beweging. Volgens dit beeld is de wereld gescheiden in twee delen: dat van God en zijn gelovigen en dat van de duivel en zijn volgers. De bekeerling beweegt zich van deze tweede wereld naar de eerste en voelt zich bevrijd van het kwade, duistere leven vol zonden. Bekering maakt het leven van de nieuwe gelovigen bovendien vaak een stuk transparanter en begrijpelijker. Er wordt daarom ook regelmatig een therapeutische waarde toegekend aan het dualistische (simplistische) wereldbeeld, waarvan veel bekeerlingen vaak zoveel mogelijk anderen willen overtuigen. Ze willen hun 'rijke' inzichten niet voor zichzelf houden en er is dan ook sprake van een zekere narratieve dwang om hun ervaringen en 'het goede nieuws' over te brengen op anderen. Hierdoor wordt, tenslotte, proselitisme, ofwel een opdringerige bekeringsijver, ook vaak als kenmerk van pentecostalistische bewegingen beschouwd.

Binnen de Surinaamse context vinden we deze karakteristieken in meer of mindere mate terug. Dit wil echter niet zeggen dat we (al) kunnen spreken van

een duidelijk gevestigde 'kerk' of stroming. De 'nieuwe religie' wordt in Suriname namelijk ook gekenmerkt door een behoorlijke dynamiek en grilligheid. Ik prefereer daarom de benaming evangelisch charismatische bewegingen als containerterm. **[lxiv]** Deze term verwijst dan naar jonge, vaak weinig geïnstitutionaliseerde groeperingen die vanuit het evangelie (het leven en de leer van Jezus), via ervaring en gaven dóór de Heilige Geest de christelijke religie en spiritualiteit belijden en praktiseren. Dit laatste gaat vaak gepaard met een hoge dosis persoonlijke emotie en een intense fysieke beleving (cf. Csordas 1994a, 1994b). Met deze persoonlijke benadering wijken de evangelisch charismatische bewegingen behoorlijk af van de gevestigde traditionele kerken, hetgeen een deel van hun aantrekkingskracht kan verklaren en in ieder geval Hoekendijks Stromen van Kracht de nodige populariteit bezorgde. Tezamen met zaken als handoplegging, geestuitdrijving, gebedsgenezing, massale zang, huis-aan-huis-bezoek en een goed gebruik van communicatiemiddelen leidde zijn inspanningen in 1961 tot een succesvolle evangelisatiecampagne (zie Hoekendijk 1962), die veel mensen de oude kerken liet verlaten (Vernooij 1986-1987:28). Het enthousiasme van de bevolking stemde Hoekendijk, die een grote religieuze honger constateerde in Suriname, lyrisch en hoopvol, maar stuitte ook op onbegrip en protest. Met name Hoekendijks werkwijze leidde tot kritiek en zelfs actie. Zo heeft de toenmalige dominee van de hervormde gemeente, dominee Paap, getracht de predikant Hoekendijk en zijn gevolg weg te krijgen en met succes. Al in maart 1962 bepaalde procureur-generaal Pos dat 'Vader Hoekendijk' het land moest verlaten, omdat hij tegen de volksgezondheid zou handelen (Hoekendijk 1962: 65-80; Vernooij 1986-1987: 28; Jabini 2000: 120). Met tegenzin en begeleid door behoorlijk wat opschudding verliet Hoekendijk het land. Zijn tijd in Suriname was voorbij, maar 'het feest', zo was de overtuiging, zou doorgaan.

Ook de traditionele, gevestigde kerken realiseerden zich dat Stromen van Kracht een beweging in gang had gezet, die waarschijnlijk niet met het vertrek van Hoekendijk te keren zou zijn. Zo vermeldde het katholieke tijdschrift *Omhoog* in maart 1962 dat "er nu wel iemand wegging maar dat er een probleem achterbleef" (in Vernooij 1986-1987: 28). Mensen bleven samenkomen om naar preken op geluidsbanden luisteren en de beweging Stromen van Kracht werd voortgezet (Jabini 2000: 120-121; Vernooij 1986-1987: 28-29). Dit was tevens het begin van een oneindige reeks spanningen en splitsingen, die de Surinaamse evangelisch charismatische bewegingen eveneens kenmerkt. Nieuwe groepen en bewegingen zijn sindsdien als paddestoelen uit de grond verrezen. De grootste

bewegingen, die weer uit verscheidene vestigingen en gemeenten bestaan, zijn inmiddels gebundeld in de *Federatie van Volle Evangelie Gemeenten*.^[lxv] Daarnaast is de stichting *Pinksterzending* (PZS of Pinksterzending Church of the Living God) actief en opereren er talrijke zelfstandige gemeenten, zoals *Handelingen, Gado Genade, Eenheid in Christus, Tabernacle of Glory, Logos* en *Bribi Ministries* (zie Van der Laan & Van der Laan 1982; Vernooij 1986-87; Uyleman & Uyleman 1990; Meye 1997; Jabini 2000: 121-132; Vernooij 2002a). Sinds Hoekendijks opwekkingstocht is er kortom een enorme groei waar te nemen in het aantal evangelisch charismatische bewegingen, waarvan het gros actief is in Paramaribo. De religieuze markt lijkt bovendien nog lang niet verzadigd. Uit de Verenigde Staten en Nederland zijn weer nieuwe groepen gekomen, als *Pilgrim Holiness Church, Door to Life* en *Mosterdzaad*.

Veel van de genoemde bewegingen zijn door handig gebruik van verschillende communicatiemiddelen en media bijzonder zicht- en hoorbaar aanwezig. Ze krijgen daarom regelmatig het etiket 'elektronische kerken' opgeplakt (Vernooij 1986-1987: 29; Vernooij 2002a: 28). Evangelisatie- en opwekkingscampagnes, die sinds de jaren zeventig een terugkerend verschijnsel zijn in het Surinaamse openbare leven, gaan meestal gepaard met veel publiciteit en behoorlijke opkomsten (zie Vernooij 1986-87: 31-32). Ook spectaculair aangekondigde lezingen of films over het leven en lijden van Jezus Christus kunnen veelal rekenen op de nodige ruchtbaarheid en een enthousiast publiek. Tijdens mijn verblijf in Paramaribo was, tot mijn teleurstelling, één van Suriname's laatste bioscopen, theater Star, inmiddels eigendom van de *Volle Evangelie Gemeente Bribi*. De enige film die er maandenlang vertoond werd, was *The Prince of Egypt*, een behoorlijk eendimensionale verfilming van het boek *Exodus*, waarin mijns inziens op bijzonder propagandistische wijze over de overwinning van het 'ware geloof' en de *Ene God* verhaald wordt (zie ook e.g. Van 't Groenewout 1998). Daarnaast kon ik getuigen van een aantal groots opgezette, meerdaagse opwekkingscampagnes, inclusief optredens van internationale evangelisten, die zeer mediageniek en onder begeleiding van oproepen als *Let the revolution go on!!!* gepresenteerd werden.

In combinatie met de voor mij aanvankelijk onbegrijpelijke wirwar van gemeenten, begon ik me al snel af te vragen of de religieuze honger werkelijk zo groot was. Voortdurend ontdekte ik nieuwe bewegingen, voorzien van weer andere, tot de verbeelding sprekende namen als *De Bron, De Sleutel* of *Open*

Door. Sommigen hiervan zag ik binnen enkele dagen verrijzen op een braakliggend stukje grond. Cijfers zijn er op dit gebied helaas moeilijk te geven. Eén van de leiders van het *Volle Evangelie* schat in een publicatie van Vernooij (1986-1987: 30) het ledental tussen zes- en zevenduizend gelovigen. Deze cijfers zijn inmiddels behoorlijk gedateerd en we kunnen er van uitgaan dat sinds de publicatie zowel het aantal bewegingen als het aantal leden is gegroeid. **[lxvi]** Vreemdgenoeg lijken de traditionele kerken, wat hun ledental betreft, nauwelijks last te hebben van deze groei (Vernooij 2002a: 28). De positie van de Surinaamse evangelisch charismatische bewegingen is door dit soort bevindingen dan ook omgeven door onduidelijkheden en (ogenschijnlijke) tegenstrijdigheden. Dat laatste geldt zeker ook voor de aantrekkingskracht die deze bewegingen op hun potentiële bekeerlingen uitoefenen.

De pentecostalistische paradox

Eén van de meest in het oog springende paradoxen ligt in de afwijzende houding die de evangelisch charismatische bewegingen aannemen ten opzichte van de Afrikaans-Surinaamse *kulturu*, *winti* en *gaan gadu*. Wie een kijkje gaat nemen in de Volle Evangelie gemeenten en verwante ‘kerken’ zal een overwegend ‘zwart’ publiek aantreffen. De verschillende campagnes, conferenties en gebedssamenkomsten die ik heb bijgewoond, vertoonden hetzelfde beeld. Ondanks multi-etnische aspiraties en de uitgave van drukwerk in bijvoorbeeld de Hindostaanse taal Sarnami bereiken de evangelisch charismatische bewegingen net als de traditionele christelijke kerken vooral de Creoolse en (urbane) Busnenge-populatie. **[lxvii]** Ze hebben echter uitgesproken negatieve opvattingen over de culturele en religieus-spirituele oriëntaties van deze bevolkingsgroep. Ook hierin lijkt de evangelist Hoekendijk een roerganger te zijn geweest. Naar aanleiding van zijn zendingswerk in Suriname deed hij – bijna met walging, maar ook met medelijden – verslag van ‘heidense’ zaken als ‘toverij’ en ‘voodoo’ (Hoekendijk 1962: 42- 60): “Geestelijk is er zeer veel duisternis in dit land [...]”, constateerde hij en “[...] de bijbel verbiedt dit, het is de Heer een gruwel deze dingen te doen” (Hoekendijk 1962: 50; 47). Daar waar binnen de traditionele kerken mondjesmaat pogingen worden ondernomen om een verzoening tussen de christelijke leer en *kulturu* te bewerkstelligen, keuren voorgangers en leiders van de evangelisch charismatische bewegingen *winti* en gelijksoortige religieus-spirituele oriëntaties categorisch af. De Creoolse nationalistische strijd blijkt niet aan de nieuwe bewegingen besteed te zijn. Tot grote spijt van kritische, veelal intellectuele christenen die ik in het veld ontmoette, zoals de historica Mildred

Caprino:

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

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

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

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

Voortdurend werd ik in gesprekken gewezen op overeenkomsten tussen de religieus-spirituele beleving binnen evangelisch charismatische bewegingen en kulturu. Hierbij kwam regelmatig de rol van bezetenheid of trance ter sprake. In

Volle Evangelie gemeenten kunnen mensen, aldus veel informanten, nog steeds 'winti krijgen', maar wordt het hooguit anders herkend of gepercipieerd, namelijk als de werking van Satan ('slecht') of de Heilige Geest ('goed'). Ook tijdens mijn bezoeken aan verschillende opwekkingscampagnes werd dit beeld bevestigd. "Eèèèè a e kisi winti!" ("héééé hij/zij heeft winti gekregen!") of uitroepen van deze strekking waren regelmatig te horen onder de aanwezigen. De bekeerlinge *Hermien*, een veertigjarige Creoolse uit Frimangron, liet er ook geen onduidelijkheid over bestaan. Hoewel ze (nog) niet gedoopt is, woont ze regelmatig opwekkingsdiensten bij in gemeente *De Kandelaar*. Aangezien ik haar ontmoet had bij een wintiprei, vroeg ik haar naar haar opvattingen over kultuur en *Volle Evangelie kerki*. Haar respons was kort, maar krachtig: "na sref' sani!" ("is hetzelfde ding!"). Ook de theoloog Pocornie windt er, wat deze overeenkomsten betreft, geen doekjes om:

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

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

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

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

SL: [...] voor je wordt gedoopt, moet je Jezus aannemen. Dus je gaat een nieuw leven in [...] Dat wil zeggen al het oude, vanaf het moment dat je Jezus hebt

aangenomen, laat je achter jou en je vergeet het en je denkt nooitmeer er aan.

YP: Dus dat is ook alles van je voorouders?

SL: Ja, alles van je voorouders en... cultuur, alles moet je achterwege laten en dan moet je Jezus zien als jouw Verlosser en jouw Heiland. Dus hij gaat alles voor jou betekenen, vanaf dat moment dat je hem aanneemt, ja? [...] En dan gaan ze jou inzegenen, ja? En dan na die inzegening, doordat hij [voorganger] je inzegt, gaat hij dan alle banden... dus jouw scheiden met alle geestelijke banden [...] Maar het moment dat je dus... toch zou terugkeren... naar iets vanuit het oude... daar heb je het al, dan heb je direct die totale overheersing weer van het oude van jou [...] dus ze [winti] blijven, ze blijven alert of stand by [...] en wanneer ze nu overnemen... in de meeste [gevallen] laten ze je iets echt doms doen, waardoor je in grote problemen kan komen [...]

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

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

YP: Bedieners van het heilig woord?

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

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

duidt de paradox onder meer als volgt: **[lxviii]**

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

Volgens Hurbon biedt pentecostalisme zeker voor bekeerlingen die slechte ervaringen hebben met hun 'traditionele geloof en gebruiken' een nieuw interpretatiekader, waarin de werking van bijvoorbeeld voorouders, geesten en 'zwarte magie' veroordeeld, maar nooit genegeerd wordt. Ook in Suriname lijken veel bekeerlingen op gespannen voet te staan met hun religieus-spirituele erfgoed: ze worden getergd door winti of wisi, hebben negatieve ervaringen met genezingsrituelen en behandelingen door *bonuman* en wenden zich tot een evangelisch charismatische gemeente om hun *nowtu* het hoofd te bieden en genezing te vinden. **[lxix]** Vooral deze bekeerlingen maken een radicale vertaalslag en demoniseren met graagte allerhande wintipraktijken en -percepties. Een veelgenoemd, publiek voorbeeld hiervan is de voormalige *bonuman Bali Brashuis*. Als ritueel specialist en voorzanger van de *wintipoku* (wintimuziek) groep *Bali Brashuis nanga Blaka Buba* was hij befaamd binnen de Creoolse kultuur. Nog steeds geniet hij grote bekendheid, maar nu als leider van de vrije evangelie gemeente *Mosterdzaad*, die programma's uitzendt op 's lands grootste radiozender *Apinti*. De winti heeft hij totaal de rug toegekeerd. Sterker nog, hij staat nu, tot ergernis van vele *duman* en andere kulturusma, bekend als een fervent tegenstander hiervan.

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

Na die binnenlandse oorlog is er ineens een soort ervaring van het Christendom aan de Marowijne. Maar speciaal vanuit die... evangelische kerken [...] Het zijn vaak mensen die zelf Aukaner zijn [die het evangelie brengen], die bereid zijn om

in het Aukaans te praten en de gewoonten kennen en bekend zijn bij de mensen, als Aukaners... Maar die ook qua zang en muziek enzo aansluiten bij wat er daar gebruikelijk is [...] Dus die presentatie is veelal ook van binnenuit, omdat ze gewoon zo denken en voelen en handelen. Weet je, in zo een sfeer van Volle Evangelie, Stromen van Kracht, dan zingt men, je mag zelf op je drum, op je eigen manier, je eigen cultuur, eigen melodie mag je zingen en dansen. Dus mensen herkennen zich daarin terug.

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

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

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

Daar waar in de oudere kerken de traditionele gender-patronen behoorlijk ingesleten zijn, bestaat er binnen de Volle Evangelie- en Pinkstergemeenten namelijk meer ruimte voor vrouwen om een vooraanstaande, leidinggevende rol in te nemen. Ook jongeren lijken zich goed te kunnen vinden in de minder paternalistische, frissere instelling van veel jonge evangelisch charismatische bewegingen. Kerkgang betekent méér dan een verplicht nummertje opzitten en is

vaak omlijst met verschillende activiteiten. Hierdoor vinden jongeren (letterlijk) een podium, waar ze op hún manier hun stem kunnen laten horen. Dit is een aardige verdienste van de evangelisch charismatische beweging, die middels een goed geoliede PR en kennis van bijvoorbeeld muzikale trends aardig weet in te spelen op de interesses en behoeftes van deze jongeren. Optredens van rap-groepen als Messengers of God (MOG) zijn tijdens evangelisatiecampagnes zeker geen uitzondering en kunnen rekenen op een bezield, jong publiek. De intentie van deze bezoekers is overigens niet altijd even religieus te noemen. “Het is goedkoper dan een show in het NIS!” werd me tijdens een opwekkingscampagne eens toegeroepen door een enthousiaste jongen. **[lxxi]** Ik kon hem geen ongelijk geven, hetgeen me bij één van de laatste pull-factors van de evangelisch charismatische beweging brengt.

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

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

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

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

sprake van een toenemende christelijke verscheidenheid, maar groeit eveneens de aandacht voor allerlei niet-confessionele vormen van religiositeit en spiritualiteit.

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

Continuering en herinterpretatie

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

hierbij is dat ook binnen het ordewezen elementen van de 'pentecostalistische paradox' te vinden zijn, met name in de vorm van een continuering en herinterpretatie van bepaalde aspecten van Afrikaans-Surinaamse religiositeit. Dit laatste openbaart zich in het bijzonder in de opvallende begrafenis- en doodscultuur van het ordewezen, waarmee we in de volgende hoofdstukken nog uitgebreid kennis zullen maken. Op deze plaats beperk me derhalve tot een beknopte schets van het ordewezen en een voorzichtige situering binnen de context van kruis en kalebas.

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

In mijn vraag naar de aantrekkingskracht van het ordewezen en de enorme oververtegenwoordiging van Creolen hierbinnen, stuitte ik op aanknopingspunten die ons inmiddels bekend voor zullen komen. De genootschappen voldoen allereerst natuurlijk aan behoeftes als gemeenschapsvorming en solidariteit. Vaak werd me op het hart gedrukt dat 'de Creool' als geen ander verknocht is aan verenigingsleven: "er zijn meer verenigingen dan Creolen!" werd me wel eens lachend verkondigd. Bovendien is het niet vreemd dat in de Surinaamse *moksi patu* ook dit verenigingsleven langs etnische lijnen gestructureerd is. De mysterieuze uitstraling van de genootschappen biedt ingewijden daarenboven een exclusief wij-gevoel, waarbinnen de zorg voor elkaar, bijvoorbeeld in de vorm van ziekenbezoek, rouwvisites, zieken- en begrafenisfondsen, eveneens een aantrekkelijke factor vormt. Kortom, "broederschap is het zout des levens" zoals

het tijdens een radio-oproep eens verkondigd werd. **[lxxvii]** Maar dan vooral voor Creolen en nauwelijks voor bijvoorbeeld Hindostanen of Javanen, die zelden verbonden zijn aan deze esoterische ordes. Wat dit laatste betreft, speelt de religieus-spirituele factor wellicht een doorslaggevende rol.

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

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

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

spiritueel wezen te duiden.

Veel dragers en dinari uit mijn informantenkring waren lid van een loge of court (veelal *Mechanics of Forestry*), een groot deel van hen praktiseerde verder ook winti en allen identificeerden zich met één van de christelijke kerken. Soms verenigden mensen een wonderlijke combinatie van identiteiten en rollen in zich. *Frow Elly Purperhart* is bijvoorbeeld een bekende *duman*, die regelmatig als deskundige aan publieke discussies over winti deelneemt en openbare *wasi* en *kratafra* begeleidt. Als katholiek komt ze in verschillende, ook niet-katholieke kerken waarbij ze bij gelegenheid toedrachten over kulturu houdt. Tot slot is ze rozenkruiser en ervaart ze met of tussen alle mogelijke identificaties en rollen geen enkele wrijving, laat staan tegenstrijdigheid. Het was af en toe duizelingwekkend hoe bepaalde ordeleden een stroom van uiteenlopende wetenswaardigheden of ondervindingen wisten te produceren en zichzelf daarmee een plaats en legitimatie verschaften. **[lxxix]** Wanneer we overgaan tot de praktijk van begraven, afscheid nemen, rouwen en herdenken, zullen we zien hoe diverse actoren deze verschillende rollen en identificaties naast of door elkaar beleven alsmede bepaalde percepties en gebruiken gescheiden van elkaar kunnen laten prevaleren en in de praktijk brengen. Logeen courtleden bieden, met andere woorden, een interessante blik op allerhande hybride voorstellingen, syncretismen en anti-syncretismen, die het verhaal over kruis en kalebas en, in het verlengde daarvan, Afrikaans-Surinaamse doodsculturen mede vormgeven.

Het ordewezen heeft, resumerend, samen met de hierboven beschreven ontwikkelingen op het gebied van new age, evangelisch charismatische bewegingen en het creools nationalisme, bijgedragen aan een erodering van de invloedssfeer van de traditionele christelijke kerken, met name de rooms katholieke kerk en broedergemeente waar de meeste Afrikaans-Surinamers van oudsher aan verbonden zijn. Niet alleen verloren de kerken hun rol als instrument voor opwaartse mobiliteit ('rijstchristenen'), maar bleek hun dogmatische weerstand tegen kulturu, 'afgoderij', voorouderverering en Afrikaans-Surinaamse spiritualiteit steeds vaker averechts te werken. Door de groei van de religieuze markt en de komst van allerlei 'spirituele alternatieven' is kerklidmaatschap steeds meer een individuele keuze geworden (cf. Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001). Inmiddels is er een scala aan mogelijkheden, waardoor 'pragmatisch geloof' zich niet langer meer beperkt tot de gevestigde christelijke instituten. Bovendien kan de 'eigen' religieus-spirituele kulturu of leefstijl in toenemende

mate en met minder begrenzings via andere gemeentes of kanalen tot uitdrukking gebracht kunnen worden. De toegenomen keuzevrijheid leidt echter ook tot een vorm van *church hopping* (Vernooij 2002: 28) - zeker de evangelisch charismatische bewegingen kennen een groot verloop - en consumptieve religiositeit: "rent a car, rent a priest, rent a church" (Vernooij 2002: 31). Maar bovenal be vraagt dit religieus eclecticisme de houding van de gevestigde kerken, die zichzelf nog steeds beschouwen als "*bastions van morele autoriteit*" (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 210). Tot op de dag van vandaag herbergen deze laatsten de overgrote meerderheid van de christelijke Afrikaans-Surinamers. Hieronder zullen we zien in hoeverre ze nog in staat zijn in te spelen op het voortdurende en steeds openlijker geuite verlangen naar eigenheid.

Surinamisering, creolisering, bosnegerisering

De verandering van de christelijke, religieuspirituele kaart van Suriname is de traditionele kerken uiteraard niet ontgaan. Met name de katholieke priester en auteur Joop Vernooij spreekt zich er expliciet over uit. Het idee van religieus eclecticisme en de metafoor van de religieuze markt zijn in tal van zijn opiniestukken, krantenartikelen en publicaties terug te vinden, waarin hij zich bijvoorbeeld bedient van termen en uitspraken als "religie in de uitverkoop", "religieuze business" en "het aanbod van de kerken is: voor elk wat wils". [lxxx] Zorg over de groei van nieuwe religieuspirituele bewegingen, vooral evangelisch charismatische bewegingen (zie e.g. Vernooij 1998: 184), wisselt zich echter af met een zekere onverschilligheid, zelfs arrogantie. Zo introduceerde de katholieke kerk aan het eind van de jaren zeventig uit Trinidad wel de charismatische vernieuwingsbeweging, de katholieke variant van het pentecostalisme waarvan de invloed volgens Jap-A-Joe (2003: 15-16) niet onderschat mag worden, maar ziet het bisdom tegelijkertijd geen serieuze dreiging.

Zoals al eerder aangegeven, hebben de oudere kerken, getalsmatig, nauwelijks 'last' van het toegenomen aanbod. In zijn artikel over nieuwe religieuze bewegingen geeft Vernooij al aan dat de nieuwe groepen de overgang van kleine kern naar gevestigde denominaties met een sterk bestuurlijk karakter niet of nauwelijks hebben weten te maken (Vernooij 1986-1987: 37). Nog eens vijftien jaar later constateert hij dat door de kritische opstelling ten opzichte van het leiderschap van onder andere Volle Evangelie gemeentes, alsmede door het bekende van de oudere kerken en het respect voor of vertrouwen in

vertegenwoordigers van de gevestigde religieuze orde een echt spectaculaire groei van nieuwe bewegingen niet heeft plaatsgevonden. Er is, aldus Vernooij, vooral sprake van complementariteit: wat mensen in oude kerken missen, zoeken ze in nieuwe bewegingen (Vernooij 2002b). Ook binnen de broedergemeente is er een laconieke houding te bespeuren. In een interview met de toenmalige preses van de ebg werd duidelijk dat de populariteit van de evangelisch charismatische bewegingen vooral werd opgevat als een tijdelijk fenomeen, een logisch gevolg van de tijdgeest, waar je als gevestigde kerk jaloers op kan zijn, maar zeker geen ruzie over moet maken. Volgens de preses was er meer te doen dan “zieltjes gaan winnen voor onszelf” en was het zaak om de diaconale taken voorrang te verlenen boven het missionaire belang. In het licht van de boven beschreven kerkgeschiedenis een op zijn minst opmerkelijke koerswijziging.

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

Opmerkelijk is dat de traditionele denominaties zich via oecumene en intra- of interreligieuze samenwerking niet beperken tot de muren van de kerk, maar met graagte allerlei maatschappelijke en politieke wandaden aan de kaak stellen en zich daarmee profileren als de ‘stem des volks’. Al vanaf de oprichting in 1942 komt het CKK bijvoorbeeld in opstand tegen het ‘moreel verval’ en heeft het als doel de christelijke cultuur en beginselen te beschermen en van hieruit het sociaal en economisch leven in Suriname te waarborgen en zonodig weder op te bouwen (zie Van Raalte 1973: 175-176; Jones 1981: 107-111; Vernooij 1998: 95;

Jabini 2000: 27, 45; Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 212-213). Als zodanig werpt het comité zich op als het geweten van (het christelijk deel van) de Surinaamse samenleving. Bij verschillende heikele momenten in het recente Surinaamse verleden liet het comité nadrukkelijk van zich horen, zoals bij de (aanloop naar) staatkundige onafhankelijkheid in 1975, de staatsgreep van 1980 en de woelige periode hierna, waaronder de binnenlandse oorlog (zie e.g. Jones 1981: 108-110; Vernooij 1998: 170-180). Tot op de dag van vandaag neemt het CKK, tezamen met andere organisaties als de *Interreligieuze Raad in Suriname* (IRIS), stelling tegen sociaalpolitieke onrust en instabiliteit, structurele problemen als armoede, geweld, criminaliteit, onmondigheid, onrechtvaardigheid en achterstelling. **[lxxxix]** Ook tijdens mijn veldwerk hadden deze religieuze samenwerkingsverbanden bemoeienis met verschillende misstanden in de maatschappij, hierbij waren de zorgelijke pijlen met name gericht op het politiek-economisch wanbestuur en de toename van armoede onder grote delen van de bevolking.

Het lijkt er al met al op dat de katholieke kerk en de broedergemeente de strijdbijl hebben begraven. Hoewel de samenwerking tussen beide kerken in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw zijn voorlopige hoogtepunt heeft gekend en de interesse voor oecumene sindsdien wat is afgenomen, is de strijd om de zielen geen onderdeel meer van de onderlinge verhoudingen. **[lxxxix]** Zowel katholieken als herrnhutters hebben zich min of meer neergelegd bij de huidige status quo, waarin ze samen het merendeel van christelijk Suriname vertegenwoordigen en zich als zodanig kunnen presenteren als (christelijk) moreel bolwerk van de natie. Evangelisch charismatische- en andere nieuwe religieuze bewegingen worden in deze als luis in de pels beschouwd en min of meer uitgesloten van dialoog. De gevestigde kerken ervaren daarbij geen kwantitatieve bedreiging (meer), maar voelen zich wel aangesproken op een mogelijk gebrek aan kwaliteit. De voormalig preses van de ebg sprak zich al uit voor meer aandacht voor “liefde en zorg voor de medemens”, de diaconale taken, terwijl het toegenomen religieus-spirituele aanbod de gevestigde kerken meer en meer dwingt zich te bezinnen op de inhoud van de eigen boodschap en de presentatie hiervan, daar kerklidmaatschap geen doorgegeven gewoonte meer hoeft te zijn. Zo concludeerde de theoloog en broeder-gemeentedominee Jones (1981: 131) in zijn proefschrift onder andere het volgende:

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

van het lid [...]

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

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

Johannes Kings uitspraak “diep in ons binnenste huilen wij en de voorganger heeft er niet het minste vermoeden van”, wordt door Zamuel (1999: 72) uiterst serieus genomen, maar de vraag hoe hier vervolgens mee om te gaan, blijft onbeantwoord. Zamuel roept in zijn schrijven vooral op tot een gedegen

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

De katholieke gemeente kent dezelfde worstelingen, maar lijkt iets meer werk te maken van de surinamisering, creolisering of bosnegerisering van haar kerk, zoals het in verschillende rapporten en publicaties genoemd wordt (e.g. Van der Hilst & Vernooij 1988; Sankeralli 1995; Vernooij 1996; Vernooij 1998; Vernooij & Sjak-Shie 1998; Vernooij 2002a, 2002b, 2002c). De vertaling en uitgave van de catechismus in het Sranantongo door pater Wennekers in 1822 zou een eerste begin van een Surinaamse theologie genoemd kunnen worden. Sindsdien verschenen er regelmatig gebedenboekjes en vertalingen van bijbelteksten. "Behoefte recht te doen aan een eigen reflectie en verwoording of verantwoording bestond er echter nog niet", zoals Vernooij (1998: 188) terecht aangeeft. De kerk bleef vasthouden aan het Nederlandse of Europese model, een westers christendom, en bood niet of nauwelijks ruimte aan een Afrikaans-Surinaamse spiritualiteit en praxis. Vanaf de tweede helft van de twintigste eeuw begon de katholieke kerk niettemin langzaam tot inkeer te komen. Eveneens onder invloed van 'baas in eigen huis' sentimenten, het Creools nationalisme en antropologisch en sociologisch onderzoek op het gebied van Afrikaans-Surinaamse cultuur en religie voelden verschillende representanten van de katholieke kerk in Suriname zich gedwongen om na te denken over de aanpak van het werk en de structuur van hun bisdom (Vernooij 1998: 188-189). Eind jaren zestig/begin jaren zeventig ontstond er zo een groeiende aandacht voor emancipatie en democratisering van en binnen de kerk, waarbij ook elementen uit de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie werden omarmd. Er vond een

voorzichtige verschuiving in de kerkconceptie plaats, waarbij de kerk onder andere niet langer meer als strenge organisatie, maar als een movement moest worden voorgesteld en ingericht; niet de instructie over waarheden centraal diende te staan, maar de uitnodiging hier samen invulling aan te geven; en andersdenken niet per definitie als slechtdenken, maar als gegeven partners dienden te worden benaderd (Vernooij 1998; Vernooij & Sjak-Shie 1998). Verder sloot de katholieke kerk zich, evenals de broedergemeente, aan bij de *Caribbean Conference of Churches* (CCC), waarbinnen ze nog steeds actief is. Hiernaast participeert de kerk ook in *Collaboration for Ecumenical Planning and Action in the Caribbean* (CEPAC) en de afdeling *Towards a Caribbean Theology* (TACT). Net als het CKK en IRIS worden deze oecumenische samenwerkingsverbanden onder meer benut ter bevordering van een 'eigen theologie' (zie Sankeralli 1995; Vernooij 1998: 189-190; Vernooij & Sjak-Shie 1998: 62-63).

Winti in de kerk?

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

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

Al met al geen prettige ervaring voor de idealistische theoloog, die zich binnen korte tijd niet erg geliefd maakte binnen het bisdom (waardoor hij overigens door een deel van de gemeenteleden juist als “pionier” geroemd werd). Ondanks dit soort strubbelingen, alsmede een chronisch verzet van een conservatieve ‘stroming’ binnen het bisdom heeft de surinamisering, creolisering of bosnegersering niettemin aardig ingang gevonden in het katholieke vertoog. **[lxxxiv]** De kloof tussen denken of verkondigen en dóen blijft echter moeilijk overbrugbaar, waardoor retoriek als ‘groei van de kerken van onder af’, ‘van monoloog naar dialoog’, ‘van uniformiteit naar pluriformiteit’, ‘eigen en nieuwe hermeneutiek’ en ‘rekening houden met eigen cultuur en volksreligie’ vaak hol of onbegrepen blijkt, wanneer de daadwerkelijke vertaalslag naar het alledaagse kerkenwerk gemaakt dient te worden. De inspanningen om de kerkpresentatie meer in handen te geven van leken en de toename van kerkpersoneel van eigen bodem – eveneens onderdeel van de eerder genoemde emancipatie en democratisering – hebben vooralsnog weinig aan deze situatie kunnen veranderen. Allereerst draagt de inwijding van bijvoorbeeld Surinaamse, Creoolse priesters wellicht bij aan de zelfstandigheid van de kerk en een ‘eigen’ identiteit (Vernooij 1998: 225), maar biedt het geen garantie voor ‘culturele eigenheid’. Niet zelden blijken de ‘eigen’ paters nog roomser dan de paus en staan ze behoorlijk afkeurend tegenover bepaalde kulturu-gebruiken in kerk en geloof. Ook spreken ze lang niet altijd even goed of graag de ‘eigen taal’, zoals ook blijkt uit het optreden van Milton George. Door opleiding en verblijf buiten Suriname, veelal in Europa en specifiek in Nederland, staan deze ‘eigen’ mensen op sommige punten net zo ver verwijderd van hun parochianen als de gebruikelijke importpriesters uit Nederland, België of elders uit de wereld. Uiteraard zijn er ook genoeg voorbeelden ten voordele van een soort cultureel gezag van ‘eigen’ priesters. Zo was de pater Esteban Kross na een dramatische schietpartij op een middelbare school razendsnel ter plekke. Niet alleen was hij daar om de eerste pastorale zorg te verlenen, in de katholieke zin des woords, maar kwam hij tevens om de plek des onheils ritueel te zuiveren middels een wasi. “Dan moet je van goede huize komen om dat te verbeteren”, was later de reactie van een Nederlandse priester.

Vooralsnog blijken acties als die van pater Kross, zowel binnen de katholieke kerk als de broedergemeente, vooral op individuele ingevingen te berusten en wordt er in de praktijk, zoals rondom begraven, rouwen en herdenken, nog weinig stelselmatig werk gemaakt van de met de mond beleden surinamisering, eigen hermeneutiek en pluriformiteit. Ook blijven de wensen ten aanzien van dialoog, emancipatie en democratisering tamelijk abstract, zelfs hypocriet. Zo werd bijvoorbeeld de uitvoering van een enquête (in 1999) onder katholieke gemeenteleden door het *Pastoraal Centrum*, dat onder andere surinamisering als taak heeft (zie e.g. Vernooij 1998: 194-195), geboycot door een groot aantal paters. Deze enquête had als doel een beter beeld te krijgen van de betrokkenheid van parochianen bij hun eigen gemeente door onder meer hun behoeften en percepties rondom geloof, kerk-, gods- en mensbeeld in kaart te brengen. Vragen als “onderhoudt u praktijken uit uw cultuur?”, “is uw God ook die van de hindoes, moslims en andere religies?”, “is er geen democratie in de kerk?” en “moet de katholieke kerk niet sneller zelfstandig worden en surinamiseren?” waren klaarblijkelijk te progressief, aldus de coördinatrice van het *Pastoraal Centrum Liliën Wilson*, en derhalve gedoemd om in een stoffige la te verdwijnen. Veelal gaan emancipatie- en surinamiseringspogingen, tot ongenoegen van pleitbezorgers als Vernooij [lxxxv], niet verder dan een kalebas of een apinti in de kerk en het dragen van een pangi of schouderdoek bij onder andere uitvaartceremonies, hetgeen een daadwerkelijke emancipatie, ‘eigen’ theologie en praxis behoorlijk frustreert. Eenzelfde dubbelhartigheid is binnen de ebg te bespeuren, waar zoiets als ‘winti in de kerk’ maar mondjesmaat geaccepteerd wordt en de toelaatbaarheid of mate van vermenging grotendeels wordt overgelaten aan de voorkeur of het oordeel van individuele voorgangers, pastores en andere autoriteiten. Formele standpunten op dit gebied zijn er nauwelijks te vinden. De voormalige preses Samuel van de broedergemeente verwoordt de situatie als volgt:

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

Zamuel laat in het midden over welke personen hij spreekt, maar niet zelden, zo zullen we nog zien, zijn het kerkleiders en geestelijken die een huwelijk tussen kruis en kalebas afkeuren en blokkeren, terwijl vele duman en wintipraktisanten in toenemende mate een samen- of naast elkaar bestaan toejuichen of op zijn

minst accepteren. “*A den bonbon kerki abi probleem. Dén abi probleem!*” (“Het zijn die klotekerken die een probleem hebben. Zij hebben een probleem!”), spuide een geïnterviewde duman, hetgeen eens te meer aangeeft dat zowel religieuze verscheidenheid als syncretisering binnen de (Afrikaans-)Surinaamse context immer een heet hangijzer vormt.

Ala kerki bun!?

Ala kerki bun is een veel gehoorde uitspraak in Suriname. Het zegt dat alle kerken (of religies) goed zijn en dat de gebruikers van de uitspraak andersgelovigen met respect of anders wel een zekere onverschilligheid benaderen: het maakt niet uit wat je gelooft of praktiseert, het is allemaal o.k. [lxxxvi] Wanneer we echter de Surinaamse geschiedenis van zending, missie en kerkplanting beschouwen, dan blijken de brengers en belijders van het christendom er vaak andere opvattingen op na te houden. Vooral de christelijke houding ten opzichte van winti, gaan *gadu* of *kulturu* is altijd een problematische geweest. Tot op de dag van vandaag levert dit spanningen op, waardoor niet weinig Afrikaans-Surinamers zich net als Trefossa gevangen voelen tussen kruis en kalebas. Dit heeft er enerzijds toe geleid dat ondanks emancipatoire overwinningen, zoals de afschaffing van de gewraakte wet op afgoderij, en een zekere surinamisering, creolisering of bosnegerisering van het katholicisme en *anitri* nog steeds een taboe rust op de beleving en expressie van de werking van winti, gadu of kabra en hiermee samenhangende praktijken. Bepaalde rituele bijeenkomsten en behandelingen vinden daarom nog regelmatig in heimelijke beslotenheid (buiten de stad) plaats en ook specifieke, *kulturu* gerelateerde praktijken rondom dood en rouw spelen zich niet zelden af in een sfeer van geheimzinnigheid of spanning. Anderzijds heeft de starre opstelling als consequentie dat mensen zich min of meer afkeren van de traditionele christelijke kerken en hun heil zoeken in alternatieve ‘geloofsgemeenschappen’ (ordewezen) of nieuwe religieuze (charismatische) bewegingen, die mogelijkheden tot herinterpretatie, nieuwe keuzes en een ‘eigen’ religieus-spirituele identificatie bieden, maar ook nieuwe spanningen kunnen opleveren. Eén en ander is bij lange na niet uitgekristalliseerd. Integendeel, de beweging met en tussen verschillende religieus-spirituele oriëntaties vormt onderdeel van een voortdurend proces, dat ik aan het begin van dit hoofdstuk heb geduid met het concept syncretisering.

Hamvraag in deze is of dit omstreden, polyfone concept genoeg analytische ruimte biedt om de complexe historie en alledaagse werkelijkheid van kruis en

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

Synthese versus dualisme

De Beet en Sterman (1981: 317-325) geven in hun proefschrift een kort overzicht van de meest toonaangevende interpretaties van Afrikaans-Surinaamse reacties op de christelijke boodschap. [lxxxviii] Hieruit blijkt, wederom, dat het contact met het christendom en de wijze waarop deze leer werd geaccepteerd en geïncorporeerd behoorlijk varieerde, maar ook de duiding hiervan nogal verschilde. De responsies wisselden van volledige afwijzing (en verzet) tot verregerende acceptatie en (gedeeltelijke) vervanging, waarbij vooral evangelisten, zoals Van Leerdam (1957), graag verklaarden dat het christendom en zijn waarden grotendeels de zogenoemde 'traditionele religie' en opvattingen hadden vervangen bij bepaalde Afrikaans-Surinaamse groepen. Naast deze substitutiethese vinden we tevens het idee van christendom als toevoeging aan de

eigen opvattingen (addition rather than substitution), waarbij niet zozeer concurrentie tussen verschillende overtuigingen, maar eerder de complementaire elementen de aandacht verdienen. Deze interpretatie vinden we onder andere bij Köbben, die naar aanleiding van zijn veldwerk in de jaren zestig bij de *Ndyuka*, bovengenoemde these enige tijd omarmd heeft (De Beet & Sterman 1981: 319). Thoden van Velzen, die in dezelfde periode als Köbben veldwerk onder *Ndyuka* verrichtte, kwam tot heel andere conclusies. Volgens hem was de directe invloed van het christendom verwaarloosbaar - dus geen toevoeging of aanvulling - maar was er wel sprake van een indirecte invloed, waarbij gewezen wordt op bepaalde syncretische tendensen en elementen, zoals de incorporatie van monotheïstische ideeën in de religieuze concepties van de *Ndyuka* (Beet & Sterman 1981: 320). We moeten hierbij wel aantekenen dat Köbben veldwerk deed bij de *Cottica-Ndyuka*, die deels tot het christendom waren overgaan, terwijl Thoden van Velzens onderzoeksplek Drietabbetje was, waar het christendom zoveel mogelijk geweerd werd.

Het idee van incorporatie en de vorming en het ontstaan van syncretismen stuit(te), zoals in dit hoofdstuk is aangegeven, ook op behoorlijke weerstand. Buiten de versmelting van de christelijke God en Anana als onontkoombaar punt van synthese, zijn veel auteurs daarom van oordeel dat er geen of nauwelijks sprake is van syncretisme tussen winti en christendom. **[lxxxix]** Zij gaan uit van een dualistisch systeem, waarmee zij juist de gescheiden sferen van beide 'geloofssystemen' en het min of meer competitieve karakter hiertussen benadrukken. Green (1978: 251) spreekt in zijn analyse van de geloofsovertuigingen en belevingen van de Matawai van een "situation where Christian and winti beliefs co-exist uneasily and are kept distinct for the most part". Greens concept van een 'dual systeem van geloofsopvattingen' is door de Beet & Sterman uiteindelijk verder uitgewerkt vanuit het perspectief van het individu, dat in zijn dagelijks leven en handelen telkens weer keuzes moet maken tussen twee min of meer 'concurrerende geloofssystemen' (De Beet & Sterman 1981: 324-345). Voorhoeve kwam voor de situatie in het kustgebied in zijn postuum gepubliceerde artikel '*The Obiaman and his Influence in the Moravian Parish*' (1983; het manuscript dateert uit de jaren zestig) tot een soortgelijke conclusie. Hij besluit het artikel met de woorden: "In Surinam we see the two systems co-existing side by side with relatively few mutual points of contact, and even standing in opposition to one another [...]" (1983: 420). Het beeld dat door de dualistische opvatting wordt geschetst, lijkt voor velen plausibel, maar is voor

een auteur als Schoonheym (1988: 52-72) te gemakkelijk. Hij constateert dat de historisch gegroeide relatie tussen christendom en Afrikaans-Surinaamse overtuigingen en praktijken uiterlijk de vorm van een gescheiden, dual systeem lijkt te hebben, maar dat (Paraanse) Creolen innerlijk, onder meer door herinterpretatie, een synthese tussen beiden tot stand hebben gebracht. Verschillende opvattingen en gebruiken worden volgens Schoonheym dan ook niet concurrerend, doch complementair beschouwd, waardoor winti zich bijvoorbeeld kan richten op de relatie met de 'lagere geestelijke sferen' (winti), terwijl het christendom zich concentreert op de relatie van de gelovige met het opperwezen.

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

en nu weer opduikt in het Surinaamse binnenland (zie Pakosie 1995; cf. Jap-A-Joe 2003).

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

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

In het Oude Testament kan ik me goed vinden, kan ik dingen rijmen met mijn eigen cultuur en winti, maar wat het Nieuwe Testament betreft: waar vind ik Jezus Christus in onze Afrikan-Sranan kulturu? [...] Mensen hebben Krishna,

anderen hebben Mohammed, maar wie hebben wij? Waarom hebben Surinamers, blakasma geen goddelijke vertegenwoordiger?

Het bleek voor de dame in kwestie een bijzonder prangende vraag te zijn, waarop het panel een voor haar bevredigend antwoord schuldig moest blijven. Regelmatig werd ik met dit vraagstuk geconfronteerd, waarbij vaak in één moeite door het bijbelse gegeven van opstanding en de dag des oordeels in twijfel werd getrokken of met standvastig ongeloof verworpen, zelfs belachelijk werd gemaakt. Op verschillende wijzen blijkt, zoals in liederen of de viering van Pasen (waarover in hoofdstuk 7 nog meer), dat het lijden en de dood van Jezus een veel belangrijkere plaats inneemt, dan zijn overwinning in de opstanding uit de dood. Dit kan volgens Jones (1981: 47, 51) onder meer verklaard worden door de wijze waarop Jezus Christus werd gerepresenteerd tijdens de slavernij: hij kwam niet op voor de “zwarte mens” en heeft “[...] niet openlijk partij gekozen voor de lijdende mens tegen zijn onderdrukkers en de onderdrukking [...] Jezus is geen totale bevrijder geweest, maar het Lam dat leed”. Bovendien hoeft de mens binnen de wintikosmologie niet via dood en opstanding het eeuwig leven te bereiken, maar leeft deze hoe dan ook voort als *yorka* of *kabra* en is zijn of haar mogelijke terugkeer vastgelegd in de reïncarnatie van de *kra*. Hier lopen christelijke en kulturu-opvattingen te ver uit elkaar om nog tot synthese te komen. De kerk veronderstelt, zoals Zamuel (1999: 73) al eerder opmerkte, een waterdichte scheiding tussen “onze en de bovennatuurlijke wereld” en daarmee ook tussen leven en dood, terwijl winti en gaan gadu wijzen op spirituele connecties tussen beide werelden, een voortbestaan en een zekere continuïteit: levende-dood. De ervaring van dit verschil kan bijvoorbeeld leiden tot de volgende perceptie, die ik op mocht tekenen uit de mond van een trouwe kerkgangster en dinari:

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

Het is niet het geloof in opstanding, maar de beleving van het bestaan en voortbestaan van winti, de *yorka* en *kabra* in het bijzonder, die kalebas vroeg of laat (terug) brengt in het leven en, inherent hieraan, doodsattitude van menig

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

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

ik heb me
gewassen
met jasmijnen
en mijn kra
danst
van zoveel
geluk

negerachtig
of vernegerd
ik ben mezelf
trouw gebleven

Suriname is een “door-en-door religieus land” en “godsdienst zit ín de mensen”. Het straatbeeld wemelt dan ook van de kerken, moskeeën, tempels en – voor buitenstaanders vaak verborgen – offerplaatsen voor de overledenen. “[O]ok het spraakgebruik heeft niet zelden een religieuze ondertoon”, aldus de al vaker aangehaalde Zamuel (1993: 29). Ondanks deze intensiteit en verscheidenheid, en ondanks een toenemende emancipatie en openheid blijken echter niet *ala kerki bun*. De wat tolerantere houding van gevestigde, traditionele christelijke kerken (of van een aantal van hun vertegenwoordigers althans), het steeds vaker weerklinken van bijvoorbeeld winti-elementen in populaire muziek op publieke radiozenders of de jaarlijks terugkerende openbare oudejaars *wasi* op het Onafhankelijkheidsplein kunnen de weerstand, taboe en gevoelens van schaamte of geheimzinnigheid ten opzichte van winti, gaan gadu en kulturu lang niet altijd wegnemen. Opmerkelijk is daarbij dat verschillen in beleving en handelen tussen verschillende klassen en groepen Afrikaans-Surinamers ook nog steeds voortduren.

Zogenaamde volkscreolen en Afrikaans-Surinamers uit de midden- en hogere klasse, de ‘elite’ of *gudusma*, vertonen op eigen wijze hun specifieke *embodiment* van kerkgeschiedenis en de hieruit voortgekomen lusten en lasten. Er is hierbij een frappante omkering waar te nemen in de vorm van een zekere detraditionalisering bij zogenoemde volkscreolen, en een retraditionalisering binnen hogere klassen en *blakabakra* (uit Nederland).

Rondom dood en rouw manifesteren dit soort processen zich vaak in alle hevigheid. In de nu volgende hoofdstukken zullen we hiervan getuige zijn. Niet alleen maken we kennis met de empirische werkelijkheden van kruis en kalebas, maar we zien eveneens hoe overledenen zich hierbinnen manifesteren en uitgebreide rituele zorg van hun nabestaanden vragen. De wijze waarop dit gebeurt, is niet eenduidig en onbevooroordeeld te beschrijven en te duiden. Door de tijd heen is de stervende, de dode en de rouwende Ander object of subject van studie en nieuwsgierigheid, maar ook van verachting geweest, waarbij verschillende interpretaties en overtuigingen een min of meer bepalende rol hebben gespeeld. Binnen de Surinaamse context heeft bijvoorbeeld een ‘koloniaal-christelijk’ vertoog een belangrijke stempel gedrukt op de (hedendaagse) benadering van Afrikaans-Surinaamse doodsattitudes en rituelen rondom overlijden, begraven en rouw. Het antropologisch, sociaal-wetenschappelijk discours heeft evenzeer de (mijn) opvattingen over dood en

rouw een bepaalde richting gegeven. Zowel de onderzochte Ander als de onderzoekende Observator geeft hier vorm aan en zijn hierdoor vorm gegeven. Hierover zal het nu komende hoofdstuk allereerst verhalen, opdat de daarop volgende empirie van een discursief en conceptueel-analytisch raamwerk kan worden voorzien.

NOTEN

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

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

iii. Een afzonderlijke duiding maakt het mogelijk om een aantal specifieke verschijnselen, karakteristieken en historische gebeurtenissen bloot te leggen. De symbolen kruis en kalebas zijn in dit opzicht te vergelijken met de "stereotyped poles" van Drummond (1980: 363), die in werkelijkheid en in de rest van dit schrijven vaak geen duidelijk uitersten vormen, maar zich ergens bevinden op een continuüm en juist onderwerp zijn van (tijdelijke) ontmoeting, ongeacht of dit laatste nu gewenst is of niet.

iv. Zelfs bij de conceptualisering van de 'versmelting' van katholieke heiligen met Afrikaanse goden, toch wel de locus classicus van het syncretisme zoals Van

Wetering (2001: 185) niet onterecht opmerkt, gebruikt Mintz (1974) het concept niet, maar spreekt hij in termen van synthetisering.

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

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

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

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

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

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

xi. Inmiddels 'klassieke' conceptualiseringen en categoriseringen van bijvoorbeeld Bastide (1971: 154-156) hebben derhalve nog steeds zeggingskracht, maar dienen dan wel in relatie tot extrareligieuze contexten geplaatst te worden.

xii. De liminaliteit die hier geschetst wordt, betreft echter niet een bepaalde, min

of meer begrensde periode van 'opschorting' of onderbreking, waarbij men de 'normale' rol of situatie ontvlucht of tijdelijk verlaat. Integendeel, de tussen- of drempelpositie van tal van Afrikaans-Surinamers betreft een onbepaalde termijn of voortdurende conditie (cf. Eriksen 1993: 62-66; Neck-Yoder 2001: 247-250; Leferink 2002).

xiii. Greenfield (1998) bepleit aannemelijk dat het huidige postmodernistische, multiculturalistische discours, net zoals de Boasiaanse antropologie, gelezen kan worden met een eigen sociale agenda. Shaw & Steward (1994: 23) verwoorden treffend de valkuil van de hedendaagse antropologie en de debatten die gevoerd worden rondom bijvoorbeeld syncretisme: "[...] just as colonial power entailed the categorizing of people into essentialized 'tribal' entities with fixed boundaries ('you are the Igbo'), anthropological hegemony now entails taking apart practices and identities which are phenomenological realities for those who use them ('your tradition is invented'). In our enthusiasm for deconstructing syncretic traditions we may have invented another kind of intellectual imperialism."

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

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

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

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

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

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

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

xxi. Aldus P’pa Monti, sabiman, leider en voorzanger van de winti- en kawna-muziekformatie Monti Kryoro.

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

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

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

xxv. Kankantri is de wilde kapokboom (*Ceiba pentandra*), die als heilige boom

wordt beschouwd en de verblijfplaats kan zijn van een winti.

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

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

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

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

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

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

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

xxxiiii. Ze plaatst deze Creoolse subjectiviteit vervolgens tegenover een, in haar optiek, westerse modernistische preoccupatie haalde dichotomisering, gezien ook

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

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

xxxv. Banna & Moy (1991: 88) schrijven dat de yorka een geur van dran (alcohol, rum) en formaline verspreidt. En dat is geen hele vreemde geurbeleving of -associatie als we bedenken dat dran en formaline twee belangrijkemet het zelf als een authentiek, unitair, verzelfstandigd, vaststaand en begrensd 'ik'. Een wat achter bestanddelen zijn van de 'balsem' waarmee lijkbewassers de lichamen van overledenen behandelen (zie hoofdstuk 10).

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

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

xxxviii. Deze gemeente en haar leden zijn onder verschillende benamingen bekend, zoals Moravische broedergemeente (naar één van de oorspronkelijke thuishavens Moravië), herrnhutters (naar het dorp Herrnhut, dat na botsingen met de rooms-katholieke kerk als toevluchtsoord diende en waar de gemeente uitgroeide tot oecumenische gemeenschap) of kortweg broedergemeente. In Suriname wordt de gemeente officieel Evangelische Broeder Gemeente Suriname (EBGS) genoemd, maar worden andere benamingen ook veelvuldig gebruikt. In het Sranantongo wordt de gemeente met anitri aangeduid. Ik zal de verschillende

benamingen afwisselend gebruiken en hanteer daarbij, net als bij andere religieuze denominaties, geen hoofdletters. Zie voor een uitgebreide ontstaans- en zendingsgeschiedenis van de evangelische broedergemeente (in Suriname) Steinberg (1933) en Lenders (1996).

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

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

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

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

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

xliv. Ik sta stil bij de kersteningsgeschiedenis van de districten Para en Coronie, omdat een deel van mijn Creoolse onderzoekspopulatie in Paramaribo Coroniaanse of Paraanse wortels had. De band met het district en de plantage is en blijft in veel gevallen sterk, hetgeen vooral in het geval van nood (nowtu), tegenspoed, ziekte of dood tot uitdrukking komt. Verder wil ik opmerken dat er aanzienlijke verschillen bestaan tussen de ontwikkeling en beleving van winti in deze twee districten. Enkele van mijn informanten, afkomstig uit Coronie,

beweren dat winti niet altijd zo'n grote rol speelde in dit district, dat het 'vroeger' geheel was verdwenen of zelfs niet bestaan heeft en als een 'noviteit' uit andere districten is gekomen (zie ook Klinkers 1994: 39; 1997: 140).

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

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

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

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

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

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

iii. Hoewel zowel missie als zending actief zijn geweest in evangelisatie en

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

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

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

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

lvi. Daar waar de ebg ongeveer bij aanvang van zending al gebruik maakte van 'eigen' bekeerlingen (Steinberg 1933:113) en Creoolse gemeenteleden opleidde tot evangelist en masra of leriman (leermeesters, onderwijzers), bleef de katholieke kerk in haar activiteiten sterk steunen op Nederlandse medewerkers. Al in de achttiende eeuw kan er gesproken worden van een 'zwarte elite' binnen de ebg (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001; persoonlijke mededeling Jap-A-Joe). Ter vergelijking, binnen de katholieke kerk zou het tot 1956 duren voordat er een Surinaamse priester ingezegend zou worden. Het was de enige Surinaamse priester naast ongeveer zestig Nederlandse paters (Vernooij 1998: 120-121). Pas vanaf eind jaren zestig van de twintigste eeuw zou het aantal Nederlandse missionarissen (priesters, fraters en zusters) in katholieke instellingen gaan afnemen (zie Vernooij 1998: 214-215).

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

herrnhutters' uit de volksklasse afkomstig waren - vandaar ook de term 'zwarte elite'.

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

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

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

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

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

lxiii. "En toen de Pinksterdag aanbrak, waren allen tezamen bijeen. En eensklaps kwam er uit de hemel een geluid als van een geweldige windvlaag en vulde het gehele huis, waar zij gezeten waren; en er vertoonden zich aan hen tongen als vuur, die zich verdeelden, en het zette zich op ieder van hen; en zij werden allen vervuld met de Heilige Geest en begonnen met andere tongen te spreken, zoals de Geest het hun gaf uit te spreken." (Handelingen 2: 1-4 in een uitgave van het Nederlands Bijbelgenootschap 1982 [1951]). De pentecostalistische beweging

ontstaat naar aanleiding van een herbeleiving van deze gebeurtenis begin twintigste eeuw in een huis in Los Angeles, California. De aanwezigen aldaar wierpen zich op als hernieuwde getuigen van Christus, zoals door Hem verhaald in Handelingen 1: 8 (“maar gij zult kracht ontvangen, wanneer de heilige Geest over u komt, en gij zult mijn getuigen zijn te Jeruzalem en in geheel Judea en Samaria en tot het uiterste der aarde.”) waarna de beweging zich binnen enkele decennia verspreidt over de gehele wereld (zie e.g. César 2001).

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

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

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

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

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

'nieuwe bewegingen'.

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

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

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

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

lxxiii. Cf. 'Suriname is religieuze smeltkroes' in Nederlands Dagblad, 16 juni 2001; Hoogbergen & Ramsodh (2002: 11).

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

lxxv. Hiervan behoort het gros waarschijnlijk tot de midden- en hogere klassen van de samenleving, althans dat is mijn observatie, die overigens aansluit bij het meer algemene beeld van de new age beweging. De new age literatuur en de boodschap die ervan uitgaat vertonen overigens aardige gelijkenissen met de

bewustwordings- en zelfhulp literatuur die Giddens (1992) beschrijft. Beiden worden, als product van en reactie op de moderniteit gekenmerkt door een enorme gerichtheid op zaken als zelfverwezenlijking. Dit laatste suggereert niet dat new age per definitie als post- of laatmodern verschijnsel beschouwd moet worden (zie e.g. Lyon 1993; Heelas 1996) Vreemd genoeg heeft de literatuur zelf verder een opvallend uniform karakter. Niet alleen heeft de new age beweging zich razendsnel verspreid over de wereld, maar zijn als gevolg van mondialiserings- en transnationaliseringsprocessen in Paramaribo exact dezelfde geschriften te vinden als in Amsterdam, Miami of Singapore (cf. Heelas 1996: 120-21).

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

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

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

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

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

lxxxi. IRIS werd in 1989 opgericht. Deze raad tracht de tolerantie tussen verschillende religieuze stromingen te versterken en heeft eveneens een duidelijk maatschappelijk-politiek stempel. Momenteel participeren hindoeïstische, islamitische, baha'i en christelijke gemeentes in IRIS. Opvallend is dat van de christelijke kerken alleen het katholieke bisdom nog deelneemt aan IRIS. Het

blijkt dat werkelijke oecumene ondanks goede bedoelingen moeilijk realiseerbaar is (zie e.g. Vernooij 1998: 210-213; Hoogbergen & Ramsoedh 2002: 12; Vernooij 2002: 30).

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

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

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

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

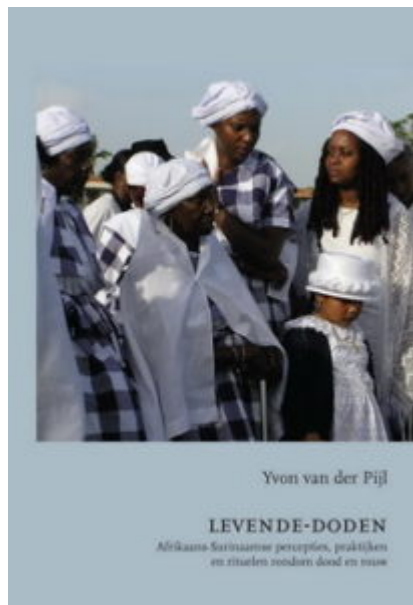
lxxxvi. Vrijwel elke Surinamer wijst met trots op het letterlijk naast elkaar staan van een moskee en synagoge in het centrum van Paramaribo. Het symboliseert volgens velen de 'unieke' religieuze en etnische tolerantie die Suriname, in tegenstelling tot vele andere landen in de wereld, kenmerkt. Deze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

lxxxvii. De socioloog Jap-A-Joe (2003: 13) gebruikt deze term: "De 'convergerende tendens' zoekt naar overeenkomsten tussen christendom en winti".

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

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

Levende-Doden ~ De ander & de observator



*Pe dede de, a dape lafu de***[i]**

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

Aldus de schrijfster Ismene Krishnadath die in haar internetcolumn 'De gang naar het hiernamaals' verslag doet van begrafenissen in Suriname.**[ii]** Ten tijde van haar schrijven, augustus 1999, ben ik net enkele maanden in Paramaribo en heb

ik reeds tientallen uitvaarten bijgewoond.

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

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

We kunnen ons afvragen wat dit schouwspel zegt over de beschouwer. Speelt hier de etnografische ervaring op (zie Robben 2004b) en neig ik (net als Krishnadath) naar een overdreven ‘exotisering’ van het Afrikaans-Surinaams doodsrutueel of spreekt hier de onvermijdelijke (en noodzakelijke?) etnografische verwondering, die mijn observaties hebben vormgegeven? In hoeverre was ik, anders gezegd, in staat me te distantiëren en, tegelijkertijd, te verbinden met de onderzochte anderen om een begrip te krijgen van hun sterven, begraven en rouwen? En welke rol spelen de eigen percepties en doodshoudingen hierin? De dood kan een heel intieme aangelegenheid zijn. De dood kan evengoed abstract en afstandelijk

zijn (zie Bleyen 2005: 24ff.). De overledene kan daardoor tegelijkertijd als subject en als object verschijnen, beschouwd en bestudeerd worden, terwijl ook de wijzen waarop de nabestaanden met hun verlies omgaan op vele verschillende manieren benaderd kunnen worden. De dood van de ander is verbonden met de eigen dood, zullen we nog veelvuldig zien, en daarmee ook met die van degene die deze dood als buitenstaander aanschouwt. Waardevrijheid blijkt dan een onmogelijkheid. Een blik op andermans dood onafhankelijk van (de 'eigen') religieuze, politieke, academische, ethische of maatschappelijke normen is naar mijn mening onbestaanbaar. Bovenstaande verwondering of opwinding is dan ook verre van objectief te noemen, wat ook niet zou passen in de wetenschapsopvatting die ik eerder heb geschetst.

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

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

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



afbeelding 4: Begrafenis Elisabeth Cornelia Austin: Landveld (Wim Hoogbergen)

Begrafenis Elisabeth Cornelia Austin
Landveld (Foto: Wim Hoogbergen)

De stervende, de dode & de rouwende Ander

Sinds de prille wording van de Nederlands-Guyanese kolonie hebben begrafenissen overlijdensrituelen tot de verbeelding gesproken van een bont gezelschap passanten, observatoren en participanten, waarbij met name de 'zeeden en gewoonten' van de 'heidensche Afrikaan' bijzondere aandacht kregen. "Alle schrijvers over Suriname spreken over de lange plechtigheden der slaven na een sterfgeval" kunnen we lezen in Fulgentius (1983 [1934-1939]: 181) en de pater lijkt met deze uitspraak de spijker op de kop te slaan. In de vele geschriften die de Surinamistiek intussen kent, spreken reizigers, zendelingen, missionarissen,

romanciers en antropologen naar gelang positie en professie met fascinatie of afschuw over het leven, maar met name over het sterven van Surinaamse slaven en hun nazaten. Het betreft een behoorlijke kakofonie aan stemmen, waarin de literaire en tegenwoordig ook filmische verbeelding een aardig toontje meezingen. **[iii]**

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

Indien een van de Swarten kooft te sterven, werden ook alle hare Vrienden en Bekenden ontboden, om over de Overledene rouw te helpen bedrijven; schreijende en kermen deerlijk, zonder op te houden, zo lang de Doode niet begraven is, en gewoon des Duivels lof te zingen [...] [...] zo gaan zy alle in een ronde kring eenige malen onder 't roepen en kermen, om het Graf; en dan wederom te rug na haar gewezene sterf Hutte of Woning, al weenende en zugtende, zo prats ziende als een Kat die het krollen aanhing [...] [...] dan beginnen ze van haar verdoolde Makkers te spreken, of die levendig of dood zijn. Zy alle hebben het gevoel van Pythagoras, hopende de verhuizinge van de Ziel van 't eene Lighaam in 't ander; en dat zy, als zy komen te sterven herboorn zullen worden.

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

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

Bij den slaaf, word de kist door twee negers gedragen, en vooruitgegaan door een derden neger, met een schop, die het graf maakt: - de nagt voor de begravenis word met huilen en schreeuwen doorgebracht: - wanneer het niet verboden word,

maken de slavinnen van den overledenen altoos zodanig een misbaar, vooral op het ogenblik dat het lijk het huis uitgedragen word [...]

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

Dodenfeesten & dansen

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

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

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

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

Feest of geen feest, het zijn vooral de ‘gruwelijkheden’ of ‘vunzigheden’ - “'t Lijk verspreidt al gauw een ontzettende stank en men ziet de vliegen van alle kanten om de kist zwermen.” (Donice 1948: 177) - of de zogenaamd verkwistende,

tijdrovende en uitbundige ceremonies, die welhaast obsessief en afkeurend worden opgetekend en derhalve een bijzonder stigmatiserende canon vormen. Een auteur als Veldhoek (1960) berust zich bijvoorbeeld op het boek van de gretig geciteerde Kahn (1931), wanneer hij zich uitlaat over de “ongezonde begrafenispraktijken” van Bosnegers. Centraal hierin staat de zoektocht naar de doodsoorzaak van de overledene omdat, zoals Kahn (1979 [1931]: 133) ook beweert, “No one in Djuka land dies a natural death. Death is caused by witchcraft [and] It is black magic that kills.”. **[vii]** In het moralistisch schrijven van Veldhoek is dan ook een grote rol weggelegd voor fenomenen als ‘hekserij’ en divinatie, die met name geassocieerd worden met overlijdens- en begrafenisrituelen van *Busnenge* in het binnenland:

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

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

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

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

Verleden week stierf hier een vrouw, die de oudste in het dorp was geweest en door allen als grootmoeder vereerd werd. Zij was een ijverige afgoden-dienares geweest en had er een apart huis voor gebouwd. Bij de begrafenis droegen twee

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

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

Gebod, verbod & gedragsregels

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

Een kijk waard is een Hernhuttersbegrafenis te Paramaribo. De leden van de stoet zijn van zwarte of vrij zwarte huidskleur. Hun elegantie is echter Europeesch, al is het geen Europeesche begrafeniselegantie. Een bedienaar in

rok en hoogen hoed gaat vooraan. Dan volgend de dragers van het lijk – want onder de Surinaamsche Hernhuttersche volksklasse wordt het lijk steeds gedragen – in witte pakken met zwarten hoogen hoed. Ten slotte komen de kotomissies in het gevolg, eveneens in het wit gekleed. Wit is n.l. de rouwkleur voor deze menschen. Iets heel zonderlings ziet men nu gebeuren, als de stoet een hoek moet omslaan. Het heele gezelschap markeert eenige oogenblikken den pas. Zij schuifelen, maar komen niet verder. Nog verbluffender is dan, dat zij plotseling de beenen opnemen, en bijna op een sukkeldrafje om den hoek verdwijnen. De ceremonie, die men heeft aanschouwd, heeft een heel practisch doel. Met den stoet trekken de booze geesten mee naar het graf. Deze volgen het tempo van de begrafenis. Loopt het gezelschap nu schijnbaar door, maar blijft het in werkelijkheid op de plaats, dan gaan de booze geesten, die niet daarop bedacht zijn, vooruit. Nu komt het erop aan, om den hoek verdwenen te zijn, voor de demonen hun vergissing bemerken.

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

Sinds de eerste contacten tussen christelijke zedenmeesters en slaven bestonden dit soort spanningen en twisten ten aanzien van de omgang met de doden. “Herhaaldelijk lieten zendelingen waarschuwingen uitgaan tegen de ‘heidense’ wijze waarop bekeerde slaven hun begrafenis vierden”, meldt bijvoorbeeld

Lenders (1996: 252). Dansen was in de ogen van de zendelingen zondig en dus verboden - er werden derhalve sobere begrafenisregels opgesteld - het zingen en weeklagen gebeurde "veel te luidruchtig en te slepend" en het waken ging tot ergernis van deze herrnhutters tot diep in de nacht door, waarbij tot overmaat van ramp ook nog een "soopje [werd] geproefd" (sterke drank gedronken). Er werd daarom vanuit de zending besloten dat er slechts tot tien uur 's avonds gewaakt mocht worden en dat men alleen christelijke liederen mocht zingen. Bovendien mochten vrijgelatenen die tot andere kerken behoorden niet meer aan herrnhutterbegravenissen deelnemen, "omdat zij alleen maar kwamen om te pronken en te drinken".**[xi]** Dit laatste wekte in het bijzonder veel wrevel bij verscheidende actoren binnen de koloniale samenleving. Zo doet Mr. Lammens (in De Bruijne 1982: 66-69) verslag van de zijns inziens veel te hoge kosten die bij het begraven gemaakt worden "[...] door de rijkheid van de kist van kostbaar hout, beslag, en inwendig bekleedzel [en] door de rouw die men draagt", alsmede het massale, door pracht en praal omgeven rouwbetoon dat een uitvaart vaak kenmerkte:

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

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

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

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

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

[...] en gebieden dat geene slaeven, sonder onderscheyd van wie deselve zouden moogen sijn, met eenige de minste ceremoniën sullen moogen werden begraven; dat er geen doeken off andere kleeden op de kisten sullen moogen leggen en vooral dat er geen mooye off extraordinaire doodkisten met cooper beslag off schroeven en roeven, off eenige andere buytengemeene cieradiën als aen gemeene doodkisten gebruykelijk is sullen moogen hebben; maer ter contrarie

dat deselve sonder de minste omstandigheeden, nog in het een off ander, veel minder met eenige samenloop van ander slaeven en alleen met een gering getall, soo veel er daertoe noodig sijn, sullen moeten werden ter aerde gebragt op de ordinaire begraeffplaets voor neegers; dat geene van de meedegaende ter begravinge, hetsij in het gaen hetsij in het terugkoomen, soo lange sij binnen de huysinge van Paramaribo sijn, eenig het minste geschreeuw, gesang off baljaeren sullen moogen maeken en dat ten eynde sulks exact werd naergekoomen, den schout bij alle begraevenisse gehouden sal sijn te vigileeren alles stil en sonder roemoer, naerinhoud van deese ordonnantie geschiede [...]

Hartsinck (1770: 912) staat in zijn beschrijvingen nadrukkelijk stil bij de scherpe regels waaraan slaven zich dienden te onderwerpen:

Aan Paramaribo mag geen Slaaf begraaven worden, alvorens daar van, by Billet, aan den Raad-Fiscaal kennisse is gegeven; ook moogen zy aldaar op de te rugkomst van de Begraavenis (ten zy daar toe vryheid hebben gekreegen) niet zingen of baljaeren, waar tegen zo wel als op de pragtige Kisten en andere overdaadigheden, scherpe Ordonnantien gemaakt zyn. We kunnen ons afvragen waar dit soort moralistische regeldrift uiteindelijk toe heeft geleid.

Ambigue reacties

De slaven en latere generaties vrijgevochtenen en -gelatene[n] trokken zich weinig aan van alle waarschuwingen, verordeningen en verboden. Geschriften tonen aan dat ondanks verzet en gebod vanuit kerk en gouvernement 'dodenfeesten en -dansen' onderdeel bleven van Afrikaans-Surinaamse praktijken rondom overlijden, begraven en rouw. Tot op de dag van vandaag zijn uitbundig 'gevierde' begrafenis[sen] met dansende dragers geen uitzondering, waarbij het aantal nabestaanden, rouwenden en volgers kan oplopen van enkele tientallen tot een paar honderd, zelfs duizenden. Dit laatste was het geval bij de uitvaart van de in juni 2005 vermoorde 'gettoheld' en *gangstarapper* Papa Touwtjie, Suriname's beruchte en gelauwerde *dancehall*-muzikant die ook wel bekend stond als 'The First King of Sranan Rap'. Niet alleen werd de laatste eer aan deze '*dancehall*-koning' bewezen door een massaal uitgelopen horde rouwende fans tijdens de *beri*, maar werd een groots opgezette uitvaartdienst georganiseerd met optredens van diverse artiesten en muziekgroepen in partijcentrum Ocer van de Nationale Democratische Partij (NDP) van voormalig legerleider Desi Bouterse. Op de vooravond van de begrafenis werd in datzelfde centrum een wake in de vorm van een *singinetti* gehouden. Politiek voorman van de NDP Bouterse wierp zich op als

initiator van het geheel en verzorgde tijdens de dienst een korte toespraak. Hiermee was de begrafenis van Papa T. er niet louter een van pracht en praal en grote getallen, maar ook een bijzonder politiek geladen 'evenement', wat eveneens niet exceptioneel is in de Afrikaans-Surinaamse context van overlijden, begraven en herdenken (Van der Pijl 2006).

Ondanks de veerkracht en het voortbestaan van bepaalde tradities en gebruiken rondom dood en rouw, heeft de hierboven geschetste geschiedenis van verachting en repressie haar weerslag op hedendaagse belevingen en praktijken. Kort gezegd bestaat er naast continuïteit en (een toenemende) openheid een behoorlijke dosis terughoudendheid, taboe, schaamte en geheimzinnigheid, die in niet weinig gevallen leidt tot verhulling, zelfs ontkenning van kalebas of op zijn minst spanningen tussen kruis en kalebas. Daarbij is er niet alleen rondom het begraven, en in het bijzonder rondom het dansen met het lijk, nog steeds veel te doen. Ook de verschillende wakes of rouwbijeenkomsten, die bekend staan onder de noemer *dede oso* (letterlijk sterfhuis) of *singineti* (letterlijk zangavond), blijken een voortdurende bron van vervoering, gespannenheid en een zekere ambiguïteit. Hierboven hebben we al vernomen dat herrnhutterzendingen alles in staat stelden om het nachtelijk waken, gepaard gaande met zang, dans, verhalen, weeklagen, eten en drinken, zoveel mogelijk te beperken. **[xiii]** Ook *lomsu* (de katholieke kerk) poogde sinds het begin van haar missieactiviteiten tot en met de dag van vandaag *dede oso*-gewoonten te onderdrukken:

Zo mochten de katholieken onder geen enkele voorwaarde deelnemen aan psalmpartijen. Dat waren rouwbijeenkomsten waarbij christelijke en niet-christelijke liederen werden gezongen en waarbij plezier werd gemaakt. De kerkelijke leiding [...] verordende in 1863 officieel dat deelname een zware zonde was [...] maar ook in het gebedenboekje Joe nem moesoe de santa stond het verbod al.

Vernooij (1998: 52), van wie dit citaat afkomstig is, geeft niettemin aan dat "lokale mensen" toch vast bleven houden aan "vele elementen van hun oorspronkelijke religie, ook als zij Gemeentelid waren geworden. De priesters moesten dat, niet van harte, maar gedogen." Een zelfde observatie vinden we in het al eerder aangehaalde ruchtmakende artikel van Blankensteijn (1923: 86-87): *Een gewoonte, waartegen de Hernhutters in hun gemeente met alle macht vechten, zonder die te kunnen uitroeien, is het oude negergebruik, dat in het Slaven-Engelsch dedehoso heet. Ik meen acht dagen, na het overlijden komt men*

in het sterfhuis bijeen, en viert daar dan een soort doodenfeest. Bij de boschnegers gaat dit met gezang en dans gepaard, bij de stadsnegers, die gewoonlijk kerkelijk genoeg zijn, is de feestelijkheid in het christelijke vertaald, en zingt men stichtelijke liederen. Dit geschiedt niet zonder een schrikbarend leven. Een dedehoso in de buurt beteekent een slapeloozen nacht. In het geheim kan het dus niet gebeuren. Waarschijnlijk komt ook achterna de geestelijke, om een berisping toe te dienen over het onchristelijke feest. Men zal dan allicht het hoofd buigen, maar het bij de eerste de beste volgende gelegenheid niet durven nalaten.

Hoewel er tegenwoordig binnen kerken geen eenduidig beleid of verboden bestaan ten aanzien van het houden van *dede oso*, worden er nog steeds pogingen ondernomen om deze vorm van rouwbeklag te beteugelen. Zo heeft zowel de broedergemeente als de katholieke kerk een alternatief geïntroduceerd voor de zogenoemde *aitidei*, een *dede oso* die acht dagen na het begraven van de overledene wordt gehouden. Beiden organiseren ter vervanging van deze *aitidei* respectievelijk een troostdienst en een requiemmis in de kerk. Dit houdt veel mensen echter niet af van de viering van hun 'eigen' *dede oso*. De verschillende rouw- of herdenkingsbijeenkomsten (kerkelijk en niet-kerkelijk) vinden eenvoudigweg naast elkaar plaats. Dit laatste tot irritatie en frustratie van niet weinig geestelijken, die ad hoc en individueel nogal eens geneigd zijn eigen maatregelen te nemen, zoals de ebg-pastor Breeveld, die we in de volgende hoofdstukken nog vaker zullen tegenkomen:

Er is ook verschil van mening over het houden van een troostdienst en de aitidei thuis... Ik vind niet dat je mensen kan verbieden een aitidei te houden, maar ik denk dat je als pastor wel aan die mensen moet vragen van maar waarom wil je die troostdienst, toch? Want als je weet dat je je troost uit je aitidei kan halen, dan moet je mij als pastor niet vermoeien om ook nog een dienst aan jou voor te bereiden, want eigenlijk zit je er wel, maar je hele hoofd ligt bij je aitidei [...] Neeneenee, ik ga me niet voorbereiden, me uitsloven om, voor te bereiden om die dienst te komen houden, terwijl je weet dat je daarna een heel groot feest gaat houden.

Dat beide ceremonies naast elkaar troost of soelaas kunnen bieden, gaat er bij deze pastor niet in. Daar waar nabestaanden en anderen soms met groot gemak uit kruis en kalebas kunnen putten, hebben bepaalde experts als geestelijken, maar ook artsen of bijvoorbeeld therapeuten, maatschappelijk werkers en andere

dienstverleners, grote moeite, zelfs een grondige aversie tegen een mogelijke syncretische relatie tussen kruis en kalebas of het naast elkaar bestaan van ratio/logos en spiritisme/mythos.

Maar ook voor nabestaanden zélf kan er door desinteresse voor, onbekendheid met of afkeer van bepaalde elementen uit de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur een sterke waterscheiding gelden. De rooms opgevoede mevrouw Sluitstuk, die net als tante Josje uit het vorige hoofdstuk haar oude dag geniet in het katholieke Fatima Oord, is hier een voorbeeld van.

Tijdens haar relaas over het overlijden van haar man komen we in ons gesprek bij de traditie van *dede oso* terecht. Op mijn vraag of ze er voor haar overleden echtgenoot één gehouden heeft, reageerde ze als volgt:

S: Nee, neeneeneenee [...] ik heb meegemaakt... dat dede oso... aitidei, dan wordt er in den beginne gezongen en eerbiedig en gedronken en wanneer ze een beetje gedronken hebben en na twaalf uur, dan beginnen ze met allerlei schuine mopjes, en allerlei flauwekul, ik zeg dat wil ik niet... en ik heb het ook niet gedaan. Ik zeg acht dagen bidden we het rozenhoedje, tien uur [elke avond] is alles afgelopen, en dat heb ik ook gedaan [...] [Mijn dochter] zegt wat ga je doen met... Ik zeg niks, ik zeg niks... ik dacht als er iemand komt, als er mensen komen, kunnen we nog even wat gebruiken, maar geen eh... geen lawaai, geen mopjes... nee, niks... Dat moet ik echt niet hebben, echt niet.

YP: Toch doen veel mensen het hè, waarom zou dat zijn?

S: Ik weet niet, het is misschien een traditie geworden, of een gewoonte, maar ik hou er niet van, ik hou er niet van...

YP: Sommige mensen zeggen, ja het is prettig, waar de dood is, moet ook gelachen worden... het is voor de zielenrust van de dode...

S: Oh neeeee, ik geloof het niet, hahahaha... dat heeft niets met zielenrust te maken, echt niet, volgens mij niet hoor, het heeft helemaal niets te maken met de zielenrust... Want als je dood bent dan weet de Here Jezus al precies waar je ziel, waar je ziel gaat rusten. Dus het is niet het zingen en het kabaal en die schuine mopjes en die flauwe dingen... dat gaat je ziel niet helpen naar de hemel te brengen, nee echt niet, ik hoop het niet, ik heb er nooit van gehoord...

Voor de een is een *dede oso*, met alle rituelen en praktijken daaromheen, een ver-van-het-bedshow of ware gruwel; voor de ander is het een rouwbijeenkomst die "helpt om elkaar tot steun en troost te zijn, pratend, wenend, maar voornamelijk zingend" (Havertong in Harry *et al.* 1999: 4). De wakes worden enerzijds

veroordeeld als lawaaierige schertsvertoningen, waarbij de aanwezigen niets anders doen dan luibakken, eten en drinken, terwijl ze anderzijds worden beschouwd als plechtigheden, waar vertier en verdriet hand in hand gaan en waarvan het luchtige, luidruchtige karakter juist bijdraagt aan de zielzorg van nabestaanden en overledene. Door de verbeelding van Spalburg (1913) kunnen we getuige zijn van deze laatste kwaliteit.

We horen Bruine Mina vertellen over een plotseling sterfgeval, de gebeurtenissen die daarop volgen en vooral hoe zij deze beleeft:**[xiv]**

Nadat de eerste aandoening voorbij was werd er een familieberaad belegd en besloten, de nagedachtenis van den overledene door het houden van een dedehoso te vieren. De gewichtige dag was daar. De mannelijke leden der familie waren bezig het beschot tusschen onze kamer en die van onze melaatsche buurvrouw los te wringen, ten einde één open zaal te verkrijgen ruim genoeg voor de gasten, pardon, de rouwbeklagers. Dat was me een drukte op het erf, het leek wel of men bezig was toebereidselen te maken tot een groot feest. Er werd koffie gemalen, cacao gerold, melk gekookt, pinda en koren gebakken, stoelen en lange banken uit de buurt aan gedragen [...] Het psalmgezang op dien avond had een diepen indruk op mij gemaakt. Zoowel de tekst als de melodie der verzen brachten mij in een droeve stemming [...] Onder het zingen weende ik zacht! Men had om half elf met het zingen gedaan. Het volgende gedeelte van den avond tot vijf uur in den ochtend was naar oud vaderlandsch gebruik gewijd aan eten en drinken, waarbij een ieder zijn best deed om een sprookje te vertellen of ingewikkelde raadsels op te geven [...] Het praten en lachen der menschen hadden alle treurige gedachten verdreven en ik was geheel oor voor de wonderlijke verhalen, die daar werden opgedischt.

In de herinneringen van M.Th. Hijlaard, *Zij en ik* (pas in 1978 in druk verschenen), wordt eveneens uitvoerig stilgestaan bij de invulling van *dede oso*, in dit geval de *aitidei*:**[xv]**

Het is acht dagen. De cacao is gekookt in de grote koperen ketel. De cadetjes met boter en kaas liggen klaar. 's Avonds is er achtdagen-sterfhuis, dan komen de mensen voor het laatst. Ze zitten binnen te zingen. Een vrouw zet in en de anderen vallen in. Bij de deur buiten zit een man. Hij zingt bas geweldig laag en zakt zo diep dat de stoel begint te trillen. Sommige vrouwen beginnen heel goed, maar als ze de woorden niet verder kennen, brommen ze maar wat. Een vrouw in een jakje met vele knopen dicht op elkaar, kijkt naar haar gevouwen handen. Ze

bidt zeker voor Ma Da. Zo zingen ze tot tien uur. Nadat ze hun chocola en cadetje gekregen hebben, gaan ze naar huis. Ma wou geen achtdagen hebben van de hele nacht met anansitori.

De dood als serieus spel[xvi]

We zien in bovenstaande beschrijvingen en belevingen voortdurend een belangrijke rol weggelegd voor het samen 'vieren' onder meer door middel van eten, drinken, verhalen vertellen en vooral zingen. Hoewel er in deze invulling en het verloop van *dede oso* een zeker patroon zit, is er evengoed ruimte voor specifieke organisatie en eigen wensen. Zo wilde Ma Da, net als mevrouw Sluitstuk, "geen achtdagen hebben van de hele nacht met anansitori". Lastig kan het echter worden wanneer familieleden van de overledene uiteenlopende gedachten en verlangens hebben ten aanzien van de uitvaart, de inrichting van het sterfhuis en alle rituelen daaromheen. Niet zelden leidt dit tot de nodige twistgesprekken of onenigheid tussen nabestaanden, waarbij ernst en luim overigens in elkaars verlengde liggen: meningsverschillen over rituele details dienen in zekere zin ook ter vermaak, vormen een serieus spel of zijn op zijn minst onvermijdelijk onderdeel van de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur, geheel volgens de duiding van het Saramakaanse gezegde "[t]here are no burials without argument" door Price & Price (1991: 44).

"The immediate goal of every Saramaka funeral [...]", geeft dit antropologenechtpaar in de inleiding van hun prachtige *Two Evenings in Saramaka* aan, is namelijk eerst en voor alles "to bury the deceased with celebration [*pizii*]" (Price & Price 1991: 1). Hierbij spelen de verhalen uit *kóntu-kôndè*, waarin dieren kunnen spreken en de sociale orde vaak omgekeerd is, een grote rol.[xvii] Niet alleen de Saramaka 'van' de Prices en andere *Busnenge*, maar ook *Krioro* kennen in hun doodscultuur deze traditie van *tori* vertellen - met vermaak, plezier (*prisiri*) of 'spel' als belangrijke functie. Zij laten daarbij volgens de al meerdere malen opgevoerde Cairo (1984: 390-391) "[... een] denkwijze zien die pas begrepen wordt wanneer men twee werelden doorgrondt".

"Elk ding is eigenlijk een twee-ding" beweert Cairo namelijk. Er wordt binnen de Afrikaans-Surinaamse context op een manier met de dood omgegaan, vervolgt hij, waar een Nederlander bijvoorbeeld absoluut niet aan zou moeten denken en...

Dat komt niet zo maar! Er is zelfs een spreekwoord bij ons dat als volgt luidt: pe dede de, a dape lafu de. Dus letterlijk: waar de dood zich vertoont hoort de

schaterlach (of: is het gieren en brullen geblazen). Steeds de neiging om óf twee dingen tegelijk te presenteren (dubbelzinnig gedrag, terwijl men in Europa juist op expliciete, eenduidigheid uit is,) óf iets aanhalen, maar altijd nog het tegendeel erbij slepen, of het buitenproportioneel aansterken, etc. 'Iets' is er, in dat gedrag. Wie dat niet in de gaten heeft valt zich een buil eraan en noemt zulke personen 'labiel, inkonsekvent, onbetrouwbaar, vaag, dom, halfslachtig etc. Etc.'

Dat laatste hebben we al veelvuldig zien gebeuren in de eerder geleverde citaten. De door Cairo genoemde dubbelheid, die zich zo mooi in de veelgebruikte *odo*-uitdrukking *pe dede de...* manifesteert, is bovendien ook niet altijd even inzichtelijk en komt wellicht steeds duidelijker aan het licht naarmate de scheiding tussen overledene en nabestaanden onherroepelijker wordt. Dit verbreken van de relatie tussen de (geest van de) overledene en zijn of haar familieleden heeft zowel een droevige als een vreugdevolle betekenis en vraagt, vaak ongeacht de persoonlijke gemoedstoestand van de nabestaanden, grote rituele zorg.

Verbreken & verbinden

Vanaf het moment van overlijden zijn vele handelingen gericht op het verbreken van de band tussen de levenden en de gestorvene (*prati* of *paatí*). De scheiding is 'compleet' wanneer de rouwperiode, die kan variëren van enkele weken tot een paar maanden of (ruim) een jaar, wordt afgesloten. Met name onder Marrons is dit een belangrijke gebeurtenis die niet zelden in een drukbezochte meerdaagse ceremonie, omlijst met veel muziek, dans en vertier, plaatsvindt.

Helemaal aan het einde van het rituele proces, in hoofdstuk 12, zullen we nog te gast zijn bij zo'n bijeenkomst, die bekend staat als *puru blaka* of *limba uwii*. Creolen kennen dit collectieve, vaak groots gevierde gebruik niet (meer) en beëindigen de rouw (formeel) vaak wat eerder in een meer besloten kring, bijvoorbeeld in de vorm van een *wasi* ('ritueel bad'), een *kabratafra* ('offerritueel voor de geest van de overledene en voorouders'), of een *yorkaprei* ('ritueel feest voor de geest van de overledene'). Ook hier zal ik nog uitgebreid op terugkomen. Kenmerkend is in ieder geval dat naar gelang de afstand tussen overledene en nabestaanden toeneemt, verdriet of rouwbeklag steeds zichtbaarder wordt afgewisseld met vermaak. Uiteraard ligt hier een psychologisch of therapeutisch principe aan ten grondslag (tijd heelt alle wonden), maar meer nog kunnen we bovenstaande uitingen en praktijken in verband brengen met de antropologische bevinding, zoals Robben (2004b: 11) die bijvoorbeeld formuleert, namelijk:

In many cultures, life does not end with biological death because of a belief in an eternal spirit, a surviving soul, a cycle of life and death, or notions of reincarnation and regeneration.

Iemands einde betekent in zekere zin ook een nieuw begin, wat niet alleen tot droefheid stemt, maar ook een zeker vreugdebetoon oproept of verlangt. Zeker het *kulturu*-mensbeeld van menig Afrikaans-Surinamer noopt tot een doodsattitude met de blik op oneindig- of onsterfelijkheid. Zo konden we in het vorige hoofdstuk zien hoe in de Afrikaans-Surinaamse *worldview* de wereldse, biologische mens door verschillende *winti* verbonden is met een bovennatuurlijk rijk. Hierbij spelen alle door Robben genoemde noties een rol. Na de dood keert de *kra* (ziel) terug naar de *dyodyo* ('bovennatuurlijke ouders') om (eventueel) na onbepaalde tijd weer in een ander mens (familielid) te verschijnen of 'herboren' te worden, hetgeen wordt aangeduid met *nenseki* (*nênséki*) of *nasi* en wel vertaald wordt met het begrip reïncarnatie. Een ander deel van de mens als spiritueel wezen, de *yorka*, vertrekt bij overlijden na verloop van tijd naar *dedekondre* (dodenrijk), waar het zich voegt bij de *kabra* (voorouders) en andere overleden verwanten. We lazen eveneens dat deze *yorka* een belangrijke rol kan blijven spelen in het aardse bestaan van nabestaanden.

Om problemen (in de toekomst) te vermijden dient de (geest van de) overledene daarom ten alle tijde gunstig gestemd te worden - met een goed afscheid, en (later) een 'offer' of een 'feestje' (*prei*) op zijn tijd. Deze zorg begint al direct na iemands sterven. Door middel van een zorgvuldige *prati* (scheiding) en een hele reeks rituelen wordt getracht de *yorka* te plezieren en te behagen, maar tegelijkertijd los te weken van het aardse bestaan, en te begeleiden op een voorspoedige reis naar hemel of dodenrijk. Overledenen moeten ont-hechten (Hoogbergen 1998: 6) om te voorkomen dat hun *yorka* slechtgezind blijven dwalen en kwaad berokkenen in de omgeving van rouwende familieleden. Wanneer de geest van de overledene vertrokken is en zijn of haar plaats gevonden heeft, transformeert deze op een gegeven moment in een *kabra* ofwel vooroudergeest. Ook deze *winti* kan zich evenwel blijven manifesteren in het leven van zijn of haar verwanten. **[xviii]** Leven en dood zijn op deze wijze onvermijdelijk met elkaar verbonden. Ondanks de noodzaak van een goede scheiding tussen nabestaanden en overledene, is de band tussen levenden en doden, andersgezegd, nooit definitief verbroken. Sterker nog, na diens dood verbindt de overledene zich in een andere vorm opnieuw aan het menselijk

bestaan. Nabestaanden geven invulling aan deze ambiguïteit (breuk-band) door de uitvoering van een reeks overgangsrituelen en de viering van 'de dood als serieus spel'.

Voortbestaan

De dood als (persoonlijk) verlies is ernstig, maar betekent dus niet per definitie het onherroepelijke einde van leven; dood impliceert eerder de continuering van leven in een andere vorm, waarin contacten en sociale relaties tussen levenden en overledenen nog steeds mogelijk zijn. De doden zijn niet dood, ze zijn de levende-doden die te allen tijde kunnen interfereren in het aardse, alledaagse bestaan (zie ook Van der Pijl 2003).**[xix]** Uiteraard is dit ook de geschiedschrijvers en andere observatoren uit dit hoofdstuk niet ontgaan. Zo constateerde Legêne (1949: 41) in zijn schrijven over Bosnegers in het binnenland van Suriname: "Een dode is [...] niet dood; hij leeft nog, doch in een andere staat". Hij verbond hier eveneens de term "levenddode" aan. De godsvruchtige auteur, (hij was zendeling, voorzitter en secretaris van het Zeister Zendingsgenootschap) koppelde hier echter niet al te positieve connotaties aan. Net zoals bijvoorbeeld tijdgenoot Donice (1948: 177, 182) verafschuwde hij de rouwpraktijken die in verband met (de geest van) de overledene werden gebracht (e.g. Legêne 1949: 22) en had hij een bijzonder naargeestige opvatting over de rol van de levende-dode in het bestaan van Bosnegers (Legêne 1949: 24-25):

Hun hele leven van de geboorte tot in de dood is samengevlochten met de geestenwereld. Zij worden niet door levenden, maar door doden geleid en geregeerd. Een dode vriend is voor hen oneindig meer waard dan een levende en zo ook een dode vijand oneindig gevaarlijker dan een levende [...] een dode kun je niet controleren. Hij is overal. Zijn wapenen zijn geestelijk en onzichtbaar. Zijn kracht is onbeperkt. Hij weet alles, doorziet alles, controleert alles. Hij laat zich nooit bedriegen of beliegen, is meestal ook jaloers en wraakzuchtig en kent geen barmhartigheid, zelfs niet tegenover zijn eigen familie. Zo leven zij feitelijk altijd op voet van oorlog, de levenden met de doden.

Legêne vervolgt zijn litanie evenwel met een wat minder negatieve opmerking: "Aan de andere kant hebben zij natuurlijk ook onder de doden machtige bondgenoten, wanneer men er voor zorgt, dat zij altijd de juiste offers ontvangen en de nodige verering genieten". Hiermee impliceert de zendeling dat levende-doden niet alleen een paradoxale, dubbelzinnige naam hebben, maar ook dito eigenschappen (ze kunnen zich wreken, maar ze kunnen ook beschermen en

voorspoed brengen). Om die reden wordt wel gesteld dat “[t]he living-dead are wanted and yet not wanted”, zoals bijvoorbeeld Mbiti (1999 [1969]: 82-83) het formuleert in zijn standaardwerk *African Religions and Philosophy*.**[xx]**

Dit uitstapje naar een ‘Afrikaans veld’ is dubieus – al te gemakzuchtige generalisaties wil ik dan ook niet maken – maar een aantal overeenkomsten lijkt mij te treffend om te negeren. Bovendien ben ik in mijn eigen veld meerdere malen geweest op bepaalde analogieën, waarbij de studie van Mbiti me zo ongeveer in de schoot werd geworpen.**[xxi]** Zo zijn bijvoorbeeld het ongeschreven, orale karakter van en de antropocentrische visie op religie, een (nietlineaire) tijdperceptie, waarin het verleden een belangrijke plaats inneemt, en het onscheidbare verband tussen geloof en handelen (religie als ontologisch fenomeen) onderwerpen die zowel in een Afrikaanse als in een Afrikaans-Surinaamse *worldview* een belangrijke rol spelen. In de continuering van leven na de dood is, ten slotte, de opvallendste gelijkenis waar te nemen. Ook Mbiti (1999 [1969]: 25) hanteert daarbij het concept van de levende-dode:

[...] while the departed person is remembered by name, he is not really dead: he is alive, and such a person I would call the living-dead. The living-dead is a person who is physically dead but alive in the memory of those who knew him in his life as well as being alive in the world of the spirits. So long as the living-dead is thus remembered, he is in the state of personal immortality.

Net als veel antropologen, beschouwt Mbiti de dood als een proces of transitie, die zijn ‘laatste’ fase bereikt wanneer de levende-dode niet meer persoonlijk (bij naam) wordt gekend, maar als lid van een familie of gemeenschap van geesten.**[xxii]** Nog steeds verdwijnen de levendedoden dan niet uit het menselijk bestaan, zij bereiken nu een staat van *collective immortality* (Mbiti 1999 [1969]: 25-26).

Mbiti’s begrip van persoonlijke- en collectieve onsterfelijkheid zijn bijzonder bruikbaar. Zo kunnen de concepten onder meer toegepast worden op de status en beleving van *yorka* (persoonlijk) en *kabra* (collectief). Bovendien bieden ze, in een wat creatiever gebruik, óók ruimte voor de duiding van andere, niet winti-gerelateerde percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw. Want ook binnen een bijvoorbeeld meer christelijke oriëntatie, die niet onbelangrijk is in een veelal gesyncretiseerde Creoolse context staat een overlijden niet per definitie gelijk aan iemands eindigheid, wat van cruciaal belang is voor houding en handelen van levenden, stervenden en nabestaanden (zie *e.g.* Ariès 1974; 1987

[1977]); Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]; Kastenbaum & Kastenbaum 1989; Danforth 1982; Cederroth, Corlin & Lindström 1988; Barley 1996; Corr, Nabe & Corr 1997 [1996]; Parkes, Laungani & Young 1997; Davies 1997, 2002, 2005). Zelfs onder gesecculariseerde, laatmoderne condities, waarin God morsdood wordt verondersteld en het sacrale of spirituele nauwelijks meer een rol lijkt te spelen, zijn mensen niet zelden obsessief bezig met de constructie en het beleven van (de eigen) onsterfelijkheid (zie *e.g.* Bauman 1992; Krabben 1997; Seale 1998; Walter 1994, 1999; Bennet & Bennet 2000; Howarth 2000; Laderman 2003).

In deze twee laatste gevallen kunnen we wellicht terugvallen op Lienhardts (1961: 319) opvattingen over onsterfelijkheid, waarin hij een 'klassiek' onderscheid maakt tussen een westerse notie van persoonlijke onsterfelijkheid - overledenen blijven als individuen voortbestaan door nagedachtenis en/of de christelijke notie van wederopstanding - en de Sudanese (Afrikaanse) Dinka notie van collectieve onsterfelijkheid - de overledene leeft voort door zijn/haar sociale relaties met en regenererende functie voor de gemeenschap. Ik zou evenwel willen aangeven dat dit onderscheid binnen een Afrikaans-Surinaamse context niet simpelweg als dichotomie te gebruiken is. De termen 'niet-westers'/'westers' en verwante associaties of vermeende tegenstellingen als modern en traditioneel zijn, zoals in hoofdstuk 1 uiteengezet aan de hand van Rebhuns (1999: 3) notie van *multitemporal heterogeneity*, beide van toepassing, waardoor zeer verschillende benaderingen van dood en rouw inzetbaar zijn. **[xxiii]** De these is daarbij dat een overleden persoon op een of andere manier nog voortleeft en derhalve onderdeel is van het leven van een gemeenschap van nabestaanden. Dit kan 'simpelweg' door herinnering zijn en het welbewust koesteren hiervan of door het voortbestaan en mogelijk wederkeren van een ziel of geest.

Wat deze verschillende vormen van voortleven of symbolische onsterfelijkheid (*cf.* Lifton & Olson 1974: 67ff.) kenmerken, is dat er hoe dan ook een overgang plaatsvindt van de ene status naar een andere status. Hierbij ondergaan niet alleen de overledenen maar ook de nabestaanden een status- of identiteitsverandering. **[xxiv]** Deze laatsten hebben veelal de wens of taak de overledene actief te 'begeleiden' middels een proces van gefaseerde transitie. Het is daarom niet verwonderlijk dat veel antropologische 'doodsstudies' gericht zijn op de percepties, praktijken en met name de rituelen die in het teken staan van deze overgangssituaties: de zogenoemde *rites de passage*. De werken van de

antropologen Van Gennep (1960 [1908]) en Hertz (1960 [1907]) dienen daarbij nog immer als leidraad (Robben 2004: 9).

Vormgeving van doodscultuur

Ook in de nu volgende hoofdstukken zal het pad van deze grondleggers gevolgd worden. In bovenstaand schrijven is zelfs al een aantal belangrijke transitie momenten, zoals de *beri*, *dede oso* en *puru blaka*, genoemd. Dit is niet zonder reden; zij zullen in belangrijke mate de route markeren van de komende chapters, waarin we de verschillende facetten van de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur zullen leren kennen vanaf het moment van overlijden, via verscheidende rouwvisites en wakes (*dede oso*), afscheidsrituelen (*prati*) en begrafenissen (*beri*) naar de invulling van verliesverwerking, rouw (*low*), de afsluiting hiervan (*puru blaka*) en gedenken (*in memoriam*). We zullen hierbij kennismaken met een keur aan actoren die, zoals de *dragiman* uit deze inleiding, een belangrijke rol spelen bij de verschillende overgangsrituelen en fases die de Afrikaans-Surinaamse *dede kulturu* kent. Met name de zogenoemde *dinari* (dienaren, lijkbewassers) krijgen bijzondere aandacht, daar zij vaak een centrale positie hebben in de begeleiding en zielzorg van de overledene én zijn of haar nabestaanden. In zekere zin zullen zij naast andere experts (en natuurlijk de levende-doden en nabestaanden zelf), als geestelijken, ritueel specialisten, begrafenisondernemers, kistenmakers, grafdelvers en de reeds genoemde dragers, onze gids zijn op weg naar een begrip van de *rites de passage*, zoals Van Gennep en Hertz deze hebben geconceptualiseerd.

De komende hoofdstukken zullen gaandeweg, door een koppeling aan eigen empirische gegevens, zicht bieden op de belangrijkste theoretisch-analytische pijlers en begrippen van bovengenoemde *founding fathers*. Naast de klassieke benadering van overgangsrituelen, zal ik uiteraard ook stilstaan bij recentere toepassingen van *rites de passage* en het werk van Van Gennep en Hertz (e.g. Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]; Bloch & Parry 1982; Bloch 1988; Littlewood 1993; Conklin 1995, 2001; Davies 1997: 30ff.; Davies 2000; Suzuki 2000). Eveneens krijgen andere concepten en perspectieven met betrekking tot dood en rouw de nodige belangstelling. De dood impliceert namelijk méér dan een overgang en heeft op uiteenlopende manieren de aandacht getrokken van generaties antropologen, historici, sociologen en psychologen. Een gemene deler hierin lijkt de belangstelling voor de spanning tussen doodsangst en ontkenning van de dood - door verdringing en/of een geloof in onsterfelijkheid (zie e.g.

Malinowski 1992 [1925]); Becker 1973; Lifton & Olson 1974; Bauman 1992; Seale 1998). We zagen hierboven al dat dit niet zelden een wat ambivalente houding van nabestaanden ten opzichte van hun overledenen oplevert: “[s]urviving relatives want to break and at the same time prolong their association with the deceased” (Robben 2004: 2; *cf.* Davies 2005: 1).

Deze wellicht universele doodsattitude behelst waarschijnlijk even universele vragen - wie zijn we, waar komen we vandaan, waar gaan we naartoe? - maar kent geenszins een eenduidige invulling. Verschillende sociaal-historische en cultureel-religieuze ontwikkelingen voeren namelijk tot een bepaalde habitus en daarmee verbonden identificaties, die situationeel en contextgebonden zijn (*cf.* Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]). Hierdoor zijn doodsattitudes evengoed particulier en veranderlijk, zoals bijvoorbeeld de Franse historicus Philippe Ariès (1974; 1987 [1977]) of recentelijker sociaalwetenschappers als Field, Hockey en Small (1997) en Seale (1998) hebben willen tonen. De belichaamde geschiedenis van mijn onderzoekspopulatie, verwoord in het ‘*Mi a no mi, mi na mi...*’ van hoofdstuk 2, en in het bijzonder de voortdurende wrijving tussen kruis en kalebas, waarvan hoofdstuk 3 een indruk heeft gegeven, heeft daarom ook een specifieke weerslag op de houding, het beleven, denken en handelen van mijn informanten en de wijze waarop zij hun doodscultuur vormgeven. Harmonieuze versmelting van verschillende opvattingen, gebruiken en tradities, te begrijpen in termen van creolisering en syncretisering, is één van de karakteristieke resultantes. Maar ook de continue wedijver tussen wat als traditie en taboe wordt ervaren, kleurt en voedt Afrikaans-Surinaamse doodsattitudes en een daaruit voortvloeiende praxis. De op zijn zachtst gezegd afkeurende houding, die vele Europeanen in geschrift of handelswijze toonden ten aanzien van Afrikaans-Surinaamse opvattingen en gebruiken rondom dood en rouw, heeft verstrekkende gevolgen gehad voor de hedendaagse beleving, het doen en laten. Het continuüm van responsies strekt zich van een drang naar een ‘juiste’, dat wil zeggen ‘stichtelijke’ niet ‘domafgodische’ omgang met de doden (kruis) tot een anti-syncretisch streven naar rituele ‘zuiverheid’ (kalebas).

Daarnaast is de Dood (Fedi) de beschaving of de stad niet alleen ingebracht, zoals we hebben kunnen lezen in de proloog bij dit schrijven, maar *lijkt* deze door toedoen van allerlei sociologische ontwikkelingen in toenemende mate verdrongen te worden uit het menselijke, alledaagse bestaan (*e.g.* Gorer 1965; Kübler-Ross 2000 [1969]; Glaser & Strauss 1968; Ariès 1974, 1987 [1977]; Illich

1976; Blauner 1976; Fulton 1976; Irion 1977; Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]); Elias 1984; Badone 1989; Cederroth *et al.* 1988; Hockey 1990; Giddens 1991; Walter 1991, 1999; Clark 1993; Mellor 1993; Mellor & Shilling 1993; Littlewood 1993; Corr, Nabe & Corr 1996; Mitford 2000 [1963]; Hallam, Hockey & Howarth 1999). Door allerhande moderniseringsprocessen heeft er volgens een hele batterij deskundigen en theoretici een privatisering, medicalisering, institutionalisering en professionalisering van de dood plaatsgevonden, hetgeen een flinke wissel trekt op de hedendaagse beleving van en omgang met sterven, begraven en rouw. Daadwerkelijke aanrakingen met de dood zouden steeds minder plaatsvinden (Gorer 1965), waardoor alles rondom het levenseinde en verlies van het Zelf en de Ander paradoxaal genoeg steeds angstaanjager lijkt te worden en amper meer met name wordt genoemd (Ariès 1987 [1977]: 37). Hiermee is de dood van een zogenaamde vanzelfsprekendheid of onvermijdelijk lot, waarnaar men zich niet anders dan voegen kan, getransformeerd in een bedreigend taboeonderwerp in laatmoderne samenlevingen (Bauman 1992).

Tegelijkertijd of als reactie hierop zien we ook een *revival of death awareness*, zoals de socioloog Clive Seale (1998) het omschrijft. Door de teloorgang van de grote verhalen, met name die verbonden aan de traditionele christelijke kerken, zijn individuen niet alleen meer en meer gedwongen zélf hun identiteiten vorm te geven, maar dienen ze eveneens hun zingevingskaders en, daarmee, hun houding ten opzichte van de dood in toenemende mate op persoonlijke, reflexieve wijze in te vullen. Daarbij zijn stervenden en rouwenden binnen een gemonialiseerde laatmoderne sociaal-culturele context op allerlei nieuwe wijzen in staat zich te verbinden met verscheidene *imagined communities* waardoor continuïteit en voortbestaan worden verzekerd. Zo bieden reflexieve projecten van zelfidentificatie tot aan het levenseinde toe of zelfs hierná mensen de mogelijkheid hun leven en dood betekenis te geven, bijvoorbeeld door de narratieve reconstructie van persoonlijke biografieën, multimedia, virtuele herdenkplekken en andere funeraire monumenten - als ultieme “markers of distinction” en vehikels voor de voortzetting van de persoonlijkheid na de dood (Seale 1998: 62-63). Mensen zijn, met andere woorden, hoe dan ook ten alle tijde gedwongen te leven in een bewustzijn van de dood. En dit doodsbesef blijft, ondanks veranderende omstandigheden, houdingen en uitingvormen, onverminderd belangrijk in de sociale en culturele organisatie van gemeenschappen en samenlevingen.

De socioloog Zygmunt Bauman (1992: 9) spreekt daarom in termen van levensstrategieën, wanneer hij ingaat op de hedendaagse omgangsvormen met de dood en opvattingen omtrent (on)sterfelijkheid:

[...] mortality and immortality [...] become approved and practised life strategies. All human societies deploy them in one form or another, but cultures may play up or play down the significance of death-avoidance concerns in the conduct of life [...] They also offer formulae for defusing the horror of death through hopes, and sometimes institutional guarantees, of immortality. The latter may be posited as either a collective destiny or an individual achievement.

Bauman wijst hiermee zowel op continuïteit als op een enorme variëteit en veranderlijkheid die dood, sterven en rouw telkens weer impliceren. Dit laatste helpt ons inzien dat bijvoorbeeld bovengenoemde processen van verhulling enerzijds en een fenomeen als *revivalism* anderzijds niet zozeer ná elkaar, maar als het ware synchroon of dóór elkaar heen plaats kunnen vinden in eenzelfde tijdsbestek en maatschappij. En daarom kunnen we in het hiernavolgende getuige zijn van een bepaalde mate van privatisering en maskering van sterven, rouwen en gedenken binnen de Surinaamse samenleving, maar maken we evengoed kennis met een (her)opleving van de dood door een zekere retraditionalisering van bepaalde gebruiken uit de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur, zoals de *dede oso* of *singineti*.

De dood heeft andersgezegd vele gezichten en kent daardoor even zoveel wijzen van *verstehen*. Om die reden wil ik alhier bij wijze van slotstuk, doch op soortgelijke manier als in voorgaande hoofdstukken, mijn verhaal vervolgen met een kleine theoretische reis door, in dit geval, het wetenschappelijke land der doodsstudies. Deze afsluiting heeft vooral als doel een bondige stand van zaken in de 'antropologie van de dood' of het sociaal-wetenschappelijk denken over de dood weer te geven. Daarbij wil ik mezelf middels een milde kritiek positioneren, opdat we ons daarna een weg kunnen banen door alle Afrikaans-Surinaamse gebeurtenissen en voorstellingen met betrekking tot sterven, begraven, rouw, herdenken en (re)generatie. Deze positionering vormt zo een inleiding op de hier volgende meer empirische hoofdstukken, waarin vervolgens de door mij geschikt geachte conceptuele bril, de 'modellen' en benaderingen verder uiteengezet, aan- of ingevuld zullen worden.

Of de beschrijving en duiding van verschillende percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw daarbij, tenslotte, nu een praktische of zingevende

dimensie (cf. Leferink 2002: 25-34) hebben, of deze nu vanuit een Freudiaanse of juist een meer Durkheimiaanse notie worden beschouwd en of ze nu eerder gericht zijn op de overledene of juist op de nabestaanden, de noodzaak van een bevredigend afscheid én de voortdurende zorg voor of betrokkenheid bij de levende-dood zullen het brandpunt blijven vormen van de hier weergegeven Afrikaans-Surinaamse doodsattitudes en -cultuur. Net als de Saramaka verhalen, die zo nauw verbonden zijn met begrafenis- en rouwrituelen, kan dit geheel aan houdingen en uitingen opgevat worden als “[...] collective entertainment, a communal theater to honor the dead and bring pleasure, as well as instruction, to the living” (Price & Price 1991: xiii). We zullen daarom in het vervolg van dit schrijven uitgebreid getuige zijn van deze gemeenschappelijke vieringen van de dood en uitingen van serieus spel. Echter, we mogen hierbij niet de ogen sluiten voor individuele expressie, emotie en persoonlijk leed. Een al te structuralistische benadering van ceremonies rondom overlijden, begraven en rouw (als ‘vormgevers’ van emotie) leidt ons namelijk af van de *agency* of simpelweg de gemoedstoestand van de rouwende actor en blokkeert, niet in de laatste plaats, een kritische houding ten aanzien van de vermeende heilzame werking van ‘het doodsritueel’, want (leren zowel mijn persoonlijke ervaring als mijn veldwerkbevindingen):

[...] it may be that ritual sometimes aids the process [of grieving], but it could as easily be no help at all, or even an extra burden to bear.

Indachtig Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]: 4-5), waarvan bovenstaande observatie afkomstig is, wil ik daarom een balans vinden tussen individu en collectief en aandacht vragen voor de structuratie-achtige relaties tussen emotie en ritueel in het serieuze spel van leven en dood (cf. Giddens 1984).**[xxv]**

Where does death come in the life cycle? At the end...[xxvi]

Death is, intrinsically, not natural. It does not belong to the realm of nature, as such, because it befalls human beings, and human beings are social beings. It is society that is touched, affronted and, in that sense, ‘contaminated’ by death.

The significance of the fact that both life and death are often represented as a journey, often in the same culture, is crucial because it means that the second journey is considered simply a continuation of the first. As a result, what we call death is merely an episode in a much longer story which has begun before and continue afterwards.

Death is [...] always a problem for all societies, since every social system must in some ways accept death, because human beings inevitably die, but at the same time social systems must to a certain extent deny death to allow people to go on in day-to-day life with some sense of commitment.

Bovenstaande passages zijn afkomstig van drie toonaangevende auteurs, die zich vanuit verschillende vakgebieden wijden aan de studie naar de dood.**[xxvii]** Ongeacht hun invalshoek, professionele opvoeding en interesse benoemen zij in hun werk een aantal thema's dat inmiddels gemeengoed is geworden in het sociaal-wetenschappelijke, in het bijzonder antropologische en sociologische vertoog rondom overlijden, rouw en begraven (crematie). Elke comparatieve studie of bundel over de dood die de afgelopen decennia het licht heeft gezien, raakt aan deze thematiek en de hiervoor verantwoordelijke grondleggers (*e.g.* Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]; Humphreys & King 1981; Bloch & Parry 1982; Cederroth, Corlin & Lindström 1988; Counts & Counts 1991; Platt & Persico 1992; Clark 1993; Barley 1996 [1995]; Hallam, Hockey & Howarth 1999; Robben 2004). Ik doel hier op de immer terugkerende stokpaardjes, die we impliciet of expliciet al tegen het lijf zijn gelopen: de dood als sociaal-cultureel construct, als proces of transitie, en als object van zowel angst (*dread*) als ontkenning (*denial*). In al deze concepties is de dood op een of andere manier noodzakelijkerwijs met het leven verbonden, waarbij het idee van (re)generatie vaak centraal staat.**[xxviii]**

Dit besef, tezamen met de universele onvermijdelijkheid van de dood - althans de biologische dood - en de diversiteit aan culturele reacties hierop hebben door de tijd heen een indrukwekkende reeks denkers en onderzoekers tot de verbeelding gesproken. Aanvankelijk werd de belangstelling vooral gevoed door het verschijnsel van de ongewone dood of het sterven en rouwen van de exotische Ander (Fabian 1973; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 27ff.; Danforth 1982: 5ff.; Robben 2004: 1-2). We hebben die welhaast sensationele zucht ook waargenomen bij de bonte stoet zedenprekers en moraalridders die voet zette op Surinaamse bodem, maar vinden deze net zo goed bij een aantal kopstukken uit de antropologie en sociologie. Zo staat de monumentale klassieker *The Golden Bough* van de antropoloog James Frazer (1976 [1890]) bol van zijn fascinatie voor rituele moord, offer en hekserij. En een van de grondleggers van de moderne sociologie, Emile Durkheim, is naast zijn werk over religie (Durkheim 1995 [1912]) vooral bekend door zijn studie naar zelfmoord (Durkheim 2002 [1897]).

Een volgende generatie sociaal-wetenschappers, zoals de reeds genoemde Hertz en Van Gennep, de socioloog-antropoloog Marcel Mauss, en de etnograaf Bronislaw Malinowski nam het stokje over en stelde een bijzondere belangstelling voor de dood van de ander tentoon. Ondanks het baanbrekend werk van onder meer dit rijtje prominenten, is de dood als object van studie lange tijd onzichtbaar of 'uit de mode' geraakt binnen het antropologische en sociologische onderzoeksveld (Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 27; Robben 2004: 2). Wellicht juist vanwege de zweem van sensationisme die het onderwerp omringde, zoals Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]: 27) suggereren. Toch heeft de antropologie zich echter, op zijn minst op impliciete wijze, altijd moeten inlaten met de 'essentiële gegevens van (fysieke) sterfelijkheid', vervolgen deze auteurs, al was het maar vanwege de 'meedogenloze ontwrichting' van de sociale orde die onze mortaliteit met zich meebrengt. Na een periode van relatieve stilte duikt het onderwerp dan ook weer op en krijgen wederom de niet-alledaagse, niet-natuurlijke verschijnselen met betrekking tot sterven en doodsoorzaken uitzonderlijke aandacht. Met name fenomenen als hekserij en magie, zoals die door Evans-Pritchard (1968 [1937]) zijn bestudeerd, en zoiets als de levende begrafenis die Evans-Pritchards leerling Lienhardt (1961) onder de loep nam, genoten warme belangstelling.

Deze interesse voor de ongewone dood is onverminderd groot gebleven, zoals bijvoorbeeld recente publicaties als die van Robben (2000, 2005) over Argentijnse staatsterreur, politiek geweld, verdwijningen en herbegravenissen tonen. Met name het snel groeiende, relatief nieuwe veld van de antropologie van geweld, conflict, terreur en trauma biedt bij uitstek ruimte aan dit soort thematiek (zie *e.g.* Gourevitch 1998; Juergensmeyer 2000; Sluka 2000; Schmidt & Schröder 2001; Scheper-Hughes & Bourgois 2003; Nordstrom 2004). Echter ook de 'klassieke' onderwerpen als hekserij en magie blijven belangstelling genieten binnen studies naar dood en doodscultuur, vooral wanneer deze verbonden worden aan een actuele problematiek, zoals aids (*e.g.* Forster 1998; Ashforth 2002). Ondanks een zekere continuïteit van 'oude' thema's en interesses in hedendaagse doodsstudies zijn er niettemin belangrijke veranderingen opgetreden, die naast de welhaast tijdloze klassiekers een noemenswaardige rol spelen in mijn eigen conceptualisering en benadering van dood en rouw.

Recente ontwikkelingen & lessen

Allereerst is de queeste naar universalia van een vroege generatie onderzoekers,

onder wie bijvoorbeeld Malinowski, min of meer opgegeven, hoewel zoiets als 'universele doodsangst' de verbeeldingskracht en het intellect blijft prikkelen. In plaats daarvan is de aandacht verlegd naar vaak uiterst gedetailleerde etnografische beschrijvingen en duidingen, hetgeen overigens ten koste is gegaan van de comparatieve dimensie van het antropologisch onderzoek. Dit laatste tot grote spijt van een criticus als Fabian (1973) en de samensteller/inleider van de bloemlezing *Death, Mourning, and Burial*, Robben (2004), die het comparatieve element in doodsstudies weer graag op de antropologische agenda zou willen plaatsen (Robben 2004: 13). "For every generalization advanced, there was [is] an ethnographic case to contradict it", lezen we in Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]: 16). Ofschoon ik de waarde van deze "cautionary tales" (Chapman 1987: 203) hoog in het vaandel heb, ben ik het met Robben eens dat (interdisciplinaire) vergelijking en een zekere balans tussen particuliere verschijnselen en meer algemene principes geen kwaad kunnen. De hier voor u liggende studie kent zijn beperkingen, maar in de duiding van mijn materiaal neem ik deze notie zeker ter harte.

Dit geldt ook voor een tweede (voorzichtige?) ontwikkeling, die in het verlengde ligt van bovenstaande en ik hier graag wil noemen, namelijk de recent gevoelde noodzaak tot een geïntegreerde benadering van de wijze van overlijden en hieraan gekoppelde doodsattitudes, waar wederom Robben op wijst (2004: 13). Nog te vaak wordt aan de neiging gehoor gegeven om óf normale dood óf ongewone dood als geïsoleerde gebeurtenissen te bestuderen, hetgeen op zijn minst een nogal verwrongen beeld geeft van de sociaal-culturele context waarbinnen de studies plaatsvinden en het scala aan doodsattitudes dat deze context, zónder bewerking door het antropologisch fileermes, logischerwijs oplevert. Niet-natuurlijke of ongewone dood dient, met andere woorden, gezamenlijk met natuurlijke dood te worden beschouwd en bovenal niet tegenover het leven maar als onderdeel hiervan gesteld te worden. Robben (2004b: 5-6, 13) noemt de studie van María Cátedra (1992) als geslaagd voorbeeld hiervan. Zij bespeurt bij haar informanten een onderscheid tussen drie verschillende 'soorten' dood, namelijk een goede, een slechte en een tragische dood. Om de doodscultuur en specifieke percepties (met name omtrent hiernamaals) van haar onderzoekspopulatie in alle volledigheid te kunnen beschrijven en interpreteren, betreft ze al deze soorten in haar analyse. De door Cátedra genoemde percepties over 'goede' en/of 'slechte' dood bestaan overigens in vele verschillende culturele verbanden en komen, niettegenstaande Robbens

kritiek, in uiteenlopende studies en etnografieën over dood en rouw naar voren (e.g. Irion 1977 [1966]; Bloch & Parry 1982; Goldey 1983; Badone 1989; Bowker 1991; Preston & Preston 1991; Scheper-Hughes 1993; Ballard 1996; Leferink 2003; Van der Geest 2003; Seale & Van der Geest 2004).

Ook binnen de Afrikaans-Surinaamse context vinden we bovengenoemd onderscheid, waarbij we aan goede dood kunnen denken wanneer iemand op respectabele leeftijd zonder al te ondraaglijk lijden of een langdurig sterfbed, rustig en waardig is heengegaan, terwijl slechte dood veelal wordt geassocieerd met pijnlijk overlijden, sterfgevallen op jonge leeftijd, ongevallen (verkeersongelukken, verdrinking), en (zelf)moord. Nauw verbonden hiermee, maar niet per definitie hetzelfde, is het verschil tussen natuurlijke en niet-natuurlijke dood, waar bijvoorbeeld hekserij en 'zwarte magie' (*wisi*) om de hoek komen kijken. In dat geval hebben kwaadgezinde personen of bepaalde *winti* de hand gehad in iemands overlijden. We zullen in de komende hoofdstukken zien, dat de 'soort' dood en de verschillende percepties van doodsoorzaak vervolgens een belangrijke rol kunnen spelen in de wijze waarop de overledene wordt behandeld, en bepalend zijn voor het zielenheil van de levende-doden en hun verwanten. Om mijn onderzoekspopulatie met haar enorme sociaal-culturele en religieuze diversiteit zoveel mogelijk eer te bewijzen, heb ik mijzelf de opdracht gegeven een geïntegreerde benadering van doodswijze, -oorzaak en -attitude te hanteren, hetgeen uiteraard al in het veld, onder meer door selectie van informanten, tot stand is gekomen.

Deze opdracht brengt me ten slotte bij een derde ontwikkeling, waar ik al een aantal keren op gewezen heb, namelijk het onhoudbare onderscheid tussen 'westen' en 'niet-westen' of 'traditioneel' en '(laat-)modern', en daarbinnen de van oudsher eenzijdige fascinatie voor de ('ongewone') dood van de exotische Ander. Met name binnen de antropologie is vanaf de begindagen een voorkeur voor de bestudering van doodsrитуelen van zogenaamde 'uitheemse, traditionele culturen' te bespeuren. "[A] frank concern with the way we die is a relative novelty (Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 27; mijn cursivering). Buiten de antropologie verschenen in de jaren zestig van de vorige eeuw evenwel een aantal spraakmakende publicaties die wél de 'eigen dood' als onderwerp van studie hadden (e.g. Mitford 2000 [1963]; Gorer 1965; Ariès 1967; Kübler-Ross 2000 [1969]). Ze hebben een niet geringe invloed gehad op het antropologisch vertoog over overlijden, rouwen en begraven. Het was de reeds genoemde

Johannes Fabian (1973) echter, die de antropologische studie naar de dood neersabelde. Hij verweet de discipline een naar binnen gerichte neiging tot exotisering, parochialisering en folklorisering, waarmee het zichzelf buiten alle belangrijke theoretische debatten plaatste (Robben 2004b: 4). Het is de vraag in hoeverre Fabians kritiek is aangetrokken door collegaantropologen, maar vanaf de jaren zeventig verschijnt er een stroom publicaties waarin in ieder geval een comparatieve richting ingeslagen wordt (*e.g.* Rosenblatt, Walsh & Jackson 1976; Reynolds & Waugh 1977; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]; Bloch & Parry 1982; Palgi & Abramovitch 1984; Counts & Counts 1991; Platt & Persico 1992; Barley 1996 [1995]) en/of de westerse, Europese samenlevingen het studieveld vormen (*e.g.* Douglass 1969; Danforth 1982; Badone 1987, 1989; Hockey 1990; Lock 2002; Field, Hockey & Small 1997; Hallam, Hockey & Howarth 1999; Hallam & Hockey 2002).

Desalniettemin viert het parochialisme nog steeds behoorlijk hoogtij en worden bevindingen in een 'westerse' context niet of nauwelijks meegenomen in studies binnen vermeende 'niet-westerse' maatschappijen of gemeenschappen en vice versa. Alle mondialiseringsliteratuur ten spijt (*e.g.* Harvey 1989; Giddens 1991; Appadurai 1996; Gupta & Ferguson 1997; Inda & Rosaldo 2002a, 2002b; Bauman 2000), zijn we nog steeds geneigd de wereld op te delen in laatmoderne, moderne en traditionele gebieden - *the West & the Rest* - en krijgen, zeker binnen doodsstudies, de realiteit van homo-/heterogenisering, globalisering, de-/reterritorialisering, de-/retraditionalisering en het gedachtegoed van mondiale, elkaar doorsnijdende *flows* en *spaces* weinig kans. Het moge inmiddels duidelijk zijn dat mijn (licht interdisciplinaire) intenties juist te vinden zijn in het overstijgen van deze dichotomieën, waarbij bevindingen vanuit bijvoorbeeld de letteren of sociologische studies binnen een westerse (laat-) moderne context belangrijke raadgevers kunnen zijn (*e.g.* Elias 1984; Bauman 1992; Littlewood 1993; Mellor 1993; Roach 1996; Seale 1998; Walter 1994, 1999; Tarlow 1999; Holst-Warhaft 2000; Harrison 2003).

Suriname kent namelijk als onderzoekslocatie, net zoals het onderzoeksonderwerp de dood, hooguit *fysieke* grenzen. Door 's lands koloniale verleden en huidige transnationale banden met vooral Nederland (en in toenemende mate met landen als de Verenigde Staten en Canada) kunnen we 'cultuurcontact' en allerhande 'versmeltingsprocessen' (nog steeds) niet negeren. Daar waar ik in de hoofdstukken 2 en 3 reeds aandacht heb gevraagd voor

(grensoverschrijdende) processen als creolisering en syncretisering, wil ik hier het begrip hybridisering introduceren om mogelijke kruisbestuivingen tussen sociaal-cultureel verschillende doodsattitudes, rituelen, et cetera te benadrukken. We zullen zien dat invloeden en wensen op het gebied van sterven, rouwen en begraven over en weer gaan, waarbij connotaties als 'traditioneel/niet-westers' en 'modern/westers' wederom hun waarde dreigen te verliezen. Zo zullen binnen dit hybridiseringsdenken onder meer veranderende houdingen ten opzichte van overlijden, de (her)inrichting van *dede oso*, hypes en trends binnen het begrafeniswezen, opvattingen over en modeverschijnselen binnen het rouwproces (rouwkleding!) en wisselende wijzen van gedenken de revue passeren.

Bovenstaande ontwikkelingen en lessen dwingen tot reflexiviteit en wijzen op het onvermijdelijke gegeven van fluïditeit, inventiviteit en veranderlijkheid. Desalniettemin - het wordt een terugkerend adagium - kennen we ook in de omgang met de dood een zekere continuïteit, die we onmiskenbaar vinden in de behoefte aan ritueel. De dood impliceert namelijk, in al zijn ambivalentie en grilligheid, vroeg of laat een moment waarop individuen of leden van een gemeenschap worden aangezet tot reflectie en (collectieve) actie. Een breed scala aan rituelen geeft hier vorm en inhoud aan. Rituelen vormen het voertuig waarmee de levenden zich van het lijk kunnen ontdoen (*disposal*). Rituelen steunen nabestaanden bij afscheid en rouw. Rituelen helpen sociale stabiliteit en netwerken, verbroken door het verlies van een dierbare of groepslid, te hervormen of herstellen. Rituelen verlenen overledenen, op weg van de wereld van de levenden naar een nieuwe wereld van voorouders, heiligen of de herinnering, een nieuwe identiteit, ofwel ze helpen "[... to] transform the identity of the dead in the minds of the living as the corpse is removed" (Davies 2005: 52). Ideaaltypisch dragen rituelen kortom bij aan zowel het herstel van ontologische (persoonlijke) zekerheid, een Freudiaanse duiding, als bevordering van sociale cohesie, een Durkheimiaanse interpretatie. Hierbij grijpen de zorg voor en omgang met overledenen enerzijds, en de houding, het heil en welzijn van de betrokken nabestaanden anderzijds op Escheriaanse wijze in elkaar: levende-dood. De dood is, met andere woorden, altijd onderdeel van het leven, (re)genereert leven of staat zelfs aan de basis hiervan. **[xxix]**

Proces & passage

Binnen zo'n rituele perceptie wordt de dood vaak als overgangsproces of, meer metaforisch, als een reis begrepen. En ook de verliesverwerking, de rouw en het

verdriet, als reacties op een overlijden, zijn te begrijpen binnen een proces van gefaseerde transitie. Het is daarom niet verwonderlijk dat het gedachtegoed van de al veelvuldig genoemde antropologen Hertz en Van Gennep nog steeds van grote waarde zijn. De studie van Hertz (1960 [1907]) geniet, ondanks terechte kritieken, nog immer een mateloze populariteit. [xxx] Zo wordt deze onder meer gekwalificeerd als “[...] the single most influential text in the anthropology of death”

(Robben 2004: 9). Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979: xi) laten weten dat Hertz en Van Gennep “[...] brought an impressive sophistication to the understanding of death rites, so that their work has hardly been improved today”. Davies (2000: 97) start zijn bespreking van Hertz’ werk in het onderdeel ‘Classics Revisited’ van het tijdschrift *Mortality* zelfs met de volgende observatie: *Robert Hertz’s foundational contribution to the sociology of death is strikingly fresh today as when first published in 1907 [...]*

Wat maakt de studies van Hertz en Van Gennep dan zo tijdloos en bij voortduring relevant? Allereerst spreekt met name Hertz zich nadrukkelijk uit over de dood als sociaal-cultureel en moreel construct in plaats van als een natuurlijke realiteit - een (inmiddels) breedgedragen opvatting. Hierbij richt de antropoloog zich in het bijzonder op de sociale waarden, die gefundeerd zijn in het menselijk lichaam. Dit lichaam is volgens hem, net als de dood, veel méér dan een biologisch gegeven. Het is ook een sociale entiteit, gezien de dood en, in het bijzonder, het gestorven lichaam (het lijk) sociale en morele verplichtingen met zich meebrengen, die zich vertalen en uiten in cultureel bepaalde rituelen. Hiermee presenteert Hertz een zienswijze op het lichaam die door latere generaties met het begrip *embodiment* benoemd zou worden (cf. Davies 2000: 97). De dood is buitendien door-en-door sociaal, omdat deze veel verder reikt dan het individuele leed van rouwende nabestaanden. Hierin schijnt de al eerder genoemde en bekritiseerde Durkheimiaanse visie op ‘samenleving’ door. Volgens deze zienswijze heeft een gemeenschap van mensen als het ware een ‘eigen geest’ of ‘collectief bewustzijn’, welke niet ‘gelooft’ in het onherroepelijke, onomkeerbare wezen van de dood. Integendeel, “[...] the last word must remain with life” (Hertz 1960 [1907]: 78). In het kielzog van de kritiek op deze bijzonder bovenindividuele insteek, verschijnen recentelijk steeds meer benaderingen die de aandacht verschuiven naar de *agency* van betrokkenen binnen het rituele proces (zie *e.g.* Suzuki 2000).

Ongeacht de mogelijke posities in het actor-structuurdebat, waar bovenstaande opmerking naar verwijst, spelen twee complementaire noties uit Hertz' benadering tot op de dag van vandaag een sleutelrol in het duiden van doodsattitudes en -praktijken, namelijk dat de dood een langdurig proces en een overgang is. Het laatste woord wordt dan gesproken door een serie begrafenis-, doods- en rouwrituelen, de zogenoemde transitierituelen, waardoor de status of identiteit van de overledene gradueel verandert van een levend in een afgereisd gemeenschapslid, terwijl dezelfde overledene toch op een of andere manier onderdeel blijft van het (getransformeerde) leven van de nabestaanden. Van Genneps model van *rites de passage* maakt dit procesmatige, transitionele karakter van doodgaan analytisch inzichtelijker. De hier genoemde overgangsrituelen worden volgens hem gekenmerkt door verschillende van elkaar te onderscheiden fasen, waarmee zowel de positie van de overledene, de rouwende nabestaanden als hun voortdurende relatie begrepen kunnen worden. Van Gennep onderscheidt daarbij de volgende drie stadia: separatie van de vorige staat (in tijd, ruimte en/of status), een liminale overgangsfase, en ten slotte incorporatie in een getransformeerde conditie. Met name in hoofdstuk 6 zal ik nog uitvoerig op de betekenis van dit model en de verschillende fasen ingaan. Alhier wil ik nog een laatste belangrijk kenmerk uit het denken van Hertz en Van Gennep aanstippen, namelijk het duidelijke verband dat beide antropologen zagen tussen de bestemming van de levenden en de doden. Zij vonden deze 'lotsverbondenheid' vooral in het gevaar of de dreiging van (fysieke en spirituele) pollutie, die transitie in het algemeen en een overlijden in het bijzonder met zich meebrengen, en benadrukten in deze de zuiverende, helende werking van verschillende doodsrituelen.

Binnen de Afrikaans-Surinaamse context van overlijden, begraven en rouw komen we deze preoccupatie met verschillende vormen van mogelijke besmetting veelvuldig tegen. De overledene eist derhalve vanaf het moment van overlijden tot en met het afsluiten van de (formele) rouwperiode uitgebreide rituele zorg. Voordat we hiertoe overgaan, wil ik in het nu volgende hoofdstuk allereerst aandacht vragen voor de symboliek die de dood (de 'doodsboodschap') omringt, en ingaan op de verschillende praktijken rondom iemands sterfbed en overlijden. Want is het vaak niet lang vóórdát iemand zijn of haar 'laatste' adem uitblaast, dat het rituele proces reeds begint? **[xxxii]**

NOTEN

- i.** Waar de dood is, wordt (ook) gelachen.
- ii.** In FAYASTON: ParboCom's weekly NetColumn, augustus 1999, nr. 41.
- iii.** Suriname's bekendste film Wan Pipel van Pim de la Parra (1975) start met een Creools sterfgeval, waar de kijker betrokken wordt bij de emotionele reacties van diverse nabestaanden. De wat recentere film Gespannen Borsten, een van de eerste producten uit 's lands groeiende budgetfilmindustrie die draaide ten tijde van mijn veldwerk, biedt de kijker een blik op een aantal typische gebeurtenissen tijdens een Creoolse begrafenis. Ook binnen de Afrikaans-Surinaamse 'gemeenschap' buiten Suriname vormt de dood een belangwekkend literair thema of is onderwerp van culturele tentoonstellingen, presentaties en bijeenkomsten. Zo had de Nederlands-Surinaamse Kwakoe literatuurprijs 2003 (uitgereikt op het jaarlijks Kwakoefestival te Amsterdam) het thema 'Nanga palm...', dat het begin van een versregel uit een bekend Creools rouwlied is. De gemeente Den Haag heeft inmiddels kennisgemaakt met 'Bari Puru: Het Afro Surinaams Rouwliederenfestival' (georganiseerd in 2000 en 2002). Deze initiatieven kennen ondertussen, in Nederland en Suriname, vele opvolgers. Ik zal hier later nog op terugkomen.
- iv.** Jan Jacob Hartsinck (1716-1779) was directeur van de West-Indische Compagnie en een man met veel aanzien, die toegang had tot alle autoriteiten binnen de Surinaamse kolonie. Zijn zeer rijk gedocumenteerde beschrijving van Suriname, die strekt van geografische en historische registraties tot informatie over bevolking, flora en fauna, wordt tot op de dag vandaag als gezaghebbende bron gebruikt. Ook Mr. Adriaan François Lammens (1767-1847) was een voornaam persoon, die in Suriname belangrijke posities in de rechtspraak vervulde. Hij was schrijver en verzamelaar van allerhande stukken die handelden over het wel en wee van de kolonie. Zijn manuscripten en verslaggevingen zijn onder meer door De Bruijne (1982) gebundeld in de reeks Bijdragen tot de Kennis van de Kolonie Suriname.
- v.** De duiding van kisi senwe, dat letterlijk de zenuwen krijgen betekent, is niet eenvoudig. Regelmatig werd me in het veld te kennen gegeven dat iemand in zo'n geval 'winti had gekregen' (a ben kisi winti), maar ook werd met deze uitdrukking gewezen op het uiten van heftige emoties, zoals verdriet, onbegrip, woede of pijn, waarbij sommige informanten (of omstanders bij een begrafenis) zich nogal misprijzend uitspraken en vonden dat mensen zich niet zo moesten aanstellen of hun affecten beter konden beheersen (cf. Elias 1982 [1939])). Verder is er wellicht een overeenkomst met het psychosomatische fenomeen nervios of nervoso dat we kennen in de Latijns-Amerikaanse context (zie e.g. Scheper-

Hughes 1993: 167ff.; Rebhun 1999: 22ff.). Ik kom hier later nog op terug.

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

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

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

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

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

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

xii. Respectievelijk in ‘778 Publikatie. Reglement voor de slaven. 1777 augustus 5’ en ‘489 Notifikatie. Begraven van slaven. 1750 februari 26’ (in Schiltkamp & De Smidt 1973: 927; 592). Zie verder ook Schiltkamp & De Smidt (1973: 496-497; 663-665).

xiii. Beperkingen en verboden werden ook schriftelijk vastgelegd in allerlei kerkelijke geschriften. Zo kende Dem reglement vo dem gemeente vo da Evang. Broeder-gemeente na Boesikondre uit 1917 een speciale afdeling met richtlijnen “Vo dede en beri” (Voor dood en begraven).

xiv. Bruine Mina is het titelpersonage uit *Bruine Mina de koto-missie*, dat in het voorbericht als “een echt Surinaamsch boekje met een schets uit het volksleven” wordt gepresenteerd. “De inhoud wordt aantrekkelijk gemaakt doordien we uit de vrouwenwereld van de volksklasse een type hebben gekozen, Bruine Mina, en die zelf haar levensgeschiedenis laten vertellen. In haar verhaal heeft zij voor een behoorlijke afwisseling van ernst en luim gezorgd” aldus de geestelijk vader van Mina (Spalburg 1913: voorbericht).

xv. Hijlaard (1978: 121-122). M. Th. Hijlaard (1890-1979) is bekend geworden door zijn memoires waarin hij kritiek leverde op allerhande sociale

ontwikkelingen tijdens het koloniale tijdperk van Suriname (zie Rutgers 1998).

xvi. Met deze titel verwijs ik enigszins creatief naar Huizinga's (1938) *Homo Ludens* en zijn aftasten van de grenzen van spel en ernst in cultuur. Ik volg daarbij ook Turner (1997 [1969], 1974) door te stellen dat de liminoïde antistructuur (van het sterfhuis) ruimte biedt voor nabestaanden om ondanks de ernst, die een overlijden met zich mee kan brengen, een zekere vrijheid te ervaren waarin creativiteit, spel en vermaak een kans krijgen of zelfs een belangrijke functie hebben.

xvii. *Kóntu-kôndè* wordt door Richard & Sally Price (1991: 1) geduid en vertaald als "[...] a separate reality that they [Saramaka] collectively create and maintain [...]" en "[...] folktale-land, an earlier time as well as a distant place [...]".

xviii. Zoals al in hoofdstuk drie is aangegeven, kan ook deze winti een mens 'in bezit nemen', hetgeen voor Bloch (1988: 14) een van de fenomenen is, die bewijzen dat het onderscheid tussen dood-zijn en in-leven-zijn niet zo helder is. De antropoloog beschouwt "spirit possession" dan ook als een "[...] empirical manifestation of the 'life' of the dead [... waarbij ...] the death of members of one's own society is not experienced as the end of earthly activity".

xix. Barley (1996 :95-96) suggereert daarbij, in navolging van Kopytoff (1971), dat dit (voor Barley het Afrikaanse) idee over voorouders en het verband tussen kosmologie en de structuur van de maatschappij vaak onbegrijpelijk is voor 'westerlingen'. De antropoloog geeft als voorbeeld Hobarts studie van hedendaags economisch gedrag van Balinezen dat absoluut niet te begrijpen is, totdat het duidelijk wordt dat ook de doden en nog ongebooren kinderen worden beschouwd als actieve leden van de gemeenschap. Het onderhouden van relaties met de doden is binnen vele samenlevingsverbanden de normaalste zaak. Een gevolg hiervan kan dan zijn dat in de doodsculturen van deze gemeenschappen de nadruk eerder (of uitsluitend) ligt op de macht die de doden in deze wereld kunnen uitoefenen in plaats van voorstellingen over het hiernamaals. Een strikte scheiding tussen het sacrale en het profane - een conceptuele, maar ook ideologische erfenis uit de Durkheimiaans traditie (zie Herzfeld 2001: 203) - is binnen zo'n perspectief dan ook niet erg relevant.

xx. Mooi en herkenbaar is de zin die voorafgaat aan Mbiti's observatie ten aanzien van de levende-dode: "The food and libation given to the living-dead are paradoxically acts of hospitality and welcome, and yet of informing the living-dead to move away". In de nog volgende Afrikaans-Surinaamse separatie- en offerrituelen zullen we dit 'twee-ding' nog herhaaldelijk tegenkomen.

xxi. De al eerder genoemde Leendert Pocornie wees me tijdens één van onze

gesprekken op het boek van Mbiti. Ik kon ('moest') het van hem lenen, zodat ik me direct in het veld zou vergewissen van de mogelijke gelijkenissen, die hij onder andere zelf zag. Ik ben Leendert Pocornie voor deze en andere zaken bijzonder dankbaar.

xxii. Ook in de wat recentere studie van De Witte (2001: 26) over Ghanese (Asante) begrafenisrituelen wordt hier nadrukkelijk op gewezen: "Death is perceived as the transition to the position of ancestor [...]" (zie e.g. ook Van der Geest 1990, 1995, 2000).

xxiii. Hieraan kunnen we eveneens de perceptie en conceptualisering van de persoon, het zelf, identiteit, en individu koppelen. Ook hier neigen velen vaak naar een dichotomisering van 'het moderne westen' en 'de rest', een vorm van binair denken à la Dumont (1985), waardoor de twee, ten onrechte, elkaars tegengestelden worden (zie Bloch 1988; Herzfeld 2001: 205-206; Van der Pijl 2003).

xxiv. Rituelen zijn er daarom zowel voor de overledenen als voor de nabestaanden (cf. Hoogbergen 1998). Sterker nog, rituelen rondom dood en rouw staan volgens vele auteurs geheel en al in het teken van de (re)generatie, sociale (re)productie en continuïteit van de levenden - zowel op het niveau van het individuele bestaan, de gemeenschap, natie of sociale orde (zie e.g. Hertz 1960 [1907]; Durkheim 1995 [1912]; Bloch & Parry (1982); Jacobson-Widding 1991; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 108-131).

xxv. Huntington & Metcalf formuleren flinke kritiek op eenduidig universalistische, deterministische en structuralistische benaderingen van zowel ritueel als emoties en de relatie hiertussen. Zij richten hun pijlen daarbij onder meer op het werk van niet de minsten, zoals Durkheim (1995 [1912]), Radcliffe-Brown (1964 [1922]) en Bloch & Parry (1982). Met name de sterk sociologische (lees: Durkheimiaanse, structureel-functionalistische) lezing van emoties (als collectieve representaties) stuit deze en andere auteurs (e.g. Davies 2000) tegen de borst. Hoewel het niet mijn bedoeling is het gevoelsleven van mijn onderzoekspopulatie vanuit een sterk psychologische invalshoek te duiden, zou ik wel aandacht willen vragen voor de betekenis van emoties binnen het persoonlijke domein van het individuele zelf.

xxvi. In Lifton & Olson (1974: 39).

xxvii. De citaten zijn respectievelijk van Douglas J. Davies (2000: 100), werkzaam op het snijvlak van theologie en sociologie/antropologie, de antropoloog Maurice Bloch (1988: 12) en medisch socioloog David Clark (1993: 13).

xxviii. Het is dan ook vooral dit idee waarmee mens- en

maatschappijwetenschappers, die zich toeleggen op studie naar dood en rouw, zich onderscheiden van andere disciplines. De opvatting van de filosoof Wittgenstein, bijvoorbeeld, dat de dood géén deel uitmaakt van het leven, is voor vele sociaalwetenschappers ondenkbaar.

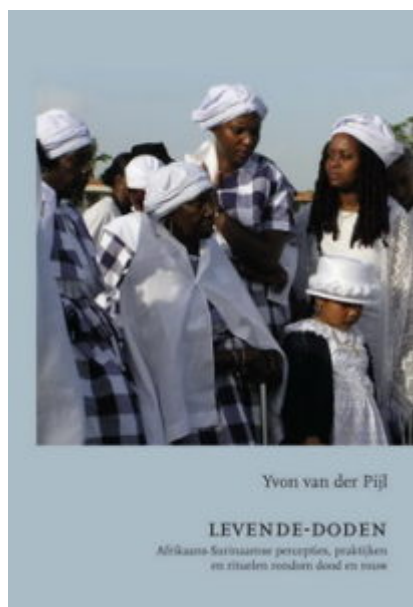
xxix. In de meest 'radicale' opvatting, wordt de dood zo niet alleen gezien als oorsprong van religie, zoals onder meer grondleggers van de antropologie als Tylor en Malinowski deden, maar als basis voor álle cultuur. Deze laatste zienswijze heeft zijn wortels in het werk van psychoanalyticus Freud, die op zijn beurt weer geïnspireerd was door de filosoof Schopenhauer, en in de angst voor en de ontkenning van de dood de ultieme levensbron zag (zie Bauman 1992: 18-24; Barley 1996: 10-11). De psychologisch-antropoloog Becker (1973) deelt in zekere zin deze interpretatie, wanneer hij beweert dat doodsangst een van de belangrijkste innerlijke drijfkrachten van de mens vormt.

xxx. De kritieken richten zich vooral op de eenzijdig sociologische, dat wil zeggen Durkheimiaanse insteek, zoals ik aan het einde van de vorige paragraaf al aangaf. Ook Davies (2000) en Herzfeld (2001: 198) wijzen hierop. Door de tijd heen hebben niet de minsten in antropologenland het werk van Hertz besproken (e.g. Goody 1962; Miles 1965; Douglas 1970; Bloch 1971; Needham 1973). Volgens Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]) kreeg zijn specifieke essay over dood echter relatief weinig aandacht. Deze laatste auteurs beschouwen hun eigen *Celebrations of Death* als een eerste zorgvuldige uitwerking en re-examination van het gedachtegoed van Hertz (zie ook Robben 2004b: 14, noot 11). Na deze exercitie volgden andere publicaties, waarin Hertz' benadering (van de herbegravenis: secondary of double burial) is toegepast en/of kritisch beschouwd (e.g. Bloch & Parry 1982; Bloch 1988; Davies 1997: 30ff; Robben 2000).

xxxii. Met deze vraag wil ik aanhaken op een terecht punt van kritiek, dat Maurice Bloch (1988: 13) levert op het werk van Hertz. Bloch stelt namelijk dat Hertz alleen maar het processuele aspect onderstreept van wat er ná de 'biologische dood' gebeurt en, net als later Malinowski en bepaalde psychoanalytici, ondanks zijn nadruk op langdurigheid vasthield aan de notie dat de dood een 'terminatie' is die totaal losstaat van andere gebeurtenissen in andere levensfasen. Echter, we weten inmiddels, onder meer door de recente medische en juridische controverse rondom euthanasie, hoe arbitrair zo'n idee kan zijn. De vraag wanneer bijvoorbeeld de dood intreedt is niet eenduidig te beantwoorden. Voor niet weinigen begint het proces dat we dood noemen al vroeg in het leven, misschien al bij de geboorte of zelfs daarvoor. En ook zoiets als 'sociale dood', veroorzaakt door maatschappelijke uitsluiting vanwege angst voor bepaalde ziektes

bijvoorbeeld, kan de 'biologische dood' inluiden (zie e.g. Lock 2002: 98). Aan de hand van een voorbeeld uit zijn eigen onderzoek geeft Bloch (1986: 39-47) aan dat geboren worden, verouderen, sterven en begraven allen episodes zijn binnen dezelfde "gradual sequence". Deze benadering ontbreekt in Hertz' analyse.

Levende-Doden ~ Doodstijding & bekendmaking



II. Memento mori

Mijn woning werd afgebroken....

November 2000: enkele weken voor mijn vertrek naar Nederland - ik zou mijn tweede veldwerkperiode afsluiten - kwam ik 's nachts thuis na een bezoek aan een *wintiprei*. Zeer tegen de gewoonte in was het voorhuis op het erf waar ik woonde nog verlicht. Een licht paniekerig gevoel bekwam mij. "Zou er iets ernstigs gebeurd zijn?" vroeg ik me af. Nadat ik de poort had gesloten en het erf opliep, trof ik Martha, de vrouw des huizes, aan. Ze zei dat ze erg slecht nieuws had: "Sjene is dood". Hierna volgde een kort relaas over de toedracht van zijn overlijden en mogelijke verklaringen omtrent zijn dood. Ik was met stomheid geslagen. Eugene August Zaalman, zoals hij voluit heette, was de zevenenvijftigjarige broer van Martha. Hij was lid van de familie, waarvan ik voor

het tweede jaar mijn woning huurde, en waarmee ik naast het erf een deel van mijn 'bestaan in den vreemde' deelde. Eugene maakte hier aanvankelijk geen deel van uit. Hij woonde en werkte sinds de jaren zeventig in Canada en was voor vakantie naar zijn vaderland en ouderlijk huis gekomen. Wekenlang had iedereen naar zijn komst uitgekeken, niet in de laatste plaats zijn moeder, *frow* Zaal. Nog geen drie uur na zijn aankomst op Zanderij, de nationale luchthaven, en een warm weerzien met enkele familieleden, bezweek Eugene aan een hartaanval. Het drama vond plaats op het erf van zijn tante, de plaats waar hij ruim een halve eeuw geleden het levenslicht had gezien. Deze omstandigheid ontlokte al snel bij verschillende betrokkenen de overtuiging dat hij "gekomen was om afscheid te nemen" en "de cirkel mooi rond had gemaakt": hij was gestorven waar hij geboren was en kon begraven worden in zijn geliefde Sranan, wat hij naar alle waarschijnlijkheid ook graag gewild zou hebben. Een schrale troost, hetgeen wellicht op te maken valt uit de bijbeltekst boven het familiebericht in de krant en op de voorkaft van het gedenkboekje bij de begrafenisdienst: "Mijn woning werd afgebroken en van mij weggerukt als de tent van een herder" (Jesaja 38: 12).

Eugene's leven was weggetogen, zijn woonplaats ontruimd, zoals het wel in andere bijbelversies wordt weergegeven. Zijn neergevelde lichaam (als woning van de ziel) werd vergeleken met een herderstent, die abrupt van hem weggerukt was en verbijstering of gevoelens van verlatenheid bij zijn nabestaanden achterliet. **[i]** Na verloop van tijd maakten deze emoties min of meer plaats voor een zekere berusting en de dingen van alledag. Bovenal moest er veel, heel veel geregeld worden. Het sterfgeval was voor mij een van de vele - een oneerbiedig geval van beroepsdeformatie - maar heeft me nooit helemaal losgelaten. Niet in de laatste plaats omdat ik mezelf óók bijzonder ontheemd voelde. Op de rand van mijn vertrek, na bijnatwee jaar ondergedompeld te zijn geweest in 'de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur', stond deze *dede oso* pontificaal voor mijn neus, op 'ons' erf en leek ook mijn onderzoekscirkel rondgemaakt.



Grafpalen Jubileum Fonds,
begraafplaats Mariusrust (Foto:
Louis Noorlander)

Al meerdere malen heb ik gerefereerd aan de *dede oso*, die één van de eerste ceremonies vormt in de serie *rites de passage* die een sterfgeval omlijsten. Letterlijk betekent *dede oso* dodenof sterfhuis en verwijst het naar het huis van de overledene en/of zijn naaste familieleden die in rouw gedompeld zijn. Tevens is het de aanduiding voor de dodenwakes, diverse rouwvisites en -ceremonies die aan (dit) huis gehouden worden. Het sterfhuis van Eugene bevond zich in mijn allerdirectste woonomgeving en een aantal gebruikelijke ceremonies zou hier plaatsvinden. Ditmaal was ik niet meer als onderzoekster op pad en meer of minder participierend, maar was ik welhaast fysiek onderdeel van de *dede oso* in al zijn aspecten. Hoe kon ik me dan toch ontheemd voelen? Onderstaand dagboekfragment (19 november 2000) biedt zicht op mijn gemoedstoestand in de dagen na Eugene's overlijden:

Heel zwaarbeladen ging ik vannacht slapen en zo stond ik ook weer op. Verscheidene personen hadden er gisteravond aan gerefereerd en later op de dag vandaag werd het nog een paar keer gezegd: nu heb je al zoveel dede oso bezocht en moet je de laatste van nabij hier meemaken. Ik voelde me ongemakkelijk en kreeg een waanzinnige hekel aan m'n onderzoek, vooral omdat ik ondanks al m'n 'kennis' intussen toch niet echt wist hoe te handelen.

In tegenstelling tot het plan vakantieviereen en afscheidnemen van dierbare informanten, kennissen en vrienden, nam ik afscheid van een overledene die door zijn familie méér dan al die andere overledenen uit mijn onderzoek betrokken was bij mijn eigen leefwereld. Dit wekte verwarring, met name omdat het onderscheid tussen mijn persoonlijke positie en onderzoekerrol bijzonder vaag werd. Tegen mijn zin werd ik gewezen op mijn specifieke situatie: "Je sluit je studie wel goed af hier...". Ik voelde me voor het eerst de lijkenpikker die ik niet wilde zijn.

Gelukkig kwam met de scherts, die ook in dit soort opmerkingen zat, de berusting en alle beslommeringen op het erf al snel de relativering en het gevoel voor banaliteit bovendrijven. Dat laatste is terug te lezen in mijn dagboekantekeningen en e-post naar het thuisfront. Toch bleef er iets wringen. Zo schreef ik:

Hier zitten we nog 'gezellig' in de rouw [...]. Ik heb het er maar druk mee. De gehele rouwgarderobe moet nodig gewassen worden - maar wanneer? Ik probeer rekening te houden met thuiskomen voor rouwvisites, maar wil niet opdringerig zijn. Ik ben het buitenstaanderbestaan zat.

Uiteraard geef ik hier blijk van gevoelens en ongemakken die geen enkele antropoloog in het veld vreemd zullen zijn. De buitenstaander rol is soms een heel eenzame. Het ongerief en de verlegenheid scholen wellicht vooral in het gegeven dat ik op zekere momenten als 'deskundige' werd ingezet. Bijvoorbeeld toen me gevraagd werd bepaalde personen te regelen om de op touw zijnde *dede oso* (*singineti*) te komen leiden. Ik zwiepte heen en weer van ingewijde naar buitenstaander, waarbij zich ondertussen een casus ontspon, die ik nog niet zo 'compleet' had kunnen optekenen. Niet alleen maakte ik dit sterfgeval 'vanaf het begin' en van zeer nabij mee, maar eveneens kwamen er allerlei elementen bij elkaar die ik gedurende het onderzoek stukje bij beetje was tegengekomen. De puzzel werd gelegd in deze reeks laatste gebeurtenissen en in die zin was ook mijn cirkel rond.

Wat te doen met de dood?

Het overlijden van Eugene liet spijtig genoeg zien hoe zoiets abstracts en groots als 'mondialisering' zich kan manifesteren in één enkel sterfgeval. **[ii]** Vanaf het moment van overlijden heeft de telefoon roodgloeiend gestaan en vond er een intensief verkeer plaats tussen Canada, Nederland, Trinidad en Suriname. De transport- en communicatietechnologie, die zo centraal staan in Harveys (1989) tijd-ruimte compressie en Giddens' (1991) tijd-ruimte distantiatie, maakten het *face-to-face* contact (tijdelijk) misbaar en boden de mogelijkheid om op korte termijn nabestaanden en middelen van verschillende continenten bij elkaar en naar Suriname te brengen. Aldaar kwamen in een klein Babylonië verscheidene, soms botsende wensen en verlangens aan de oppervlakte. Ook hierin zag ik veel van mijn onderzoekswerk vertaald, zoals de dilemma's tussen 'wat hoorde', 'wat raadzaam', 'eigen keuze' of begerenswaardig was. Willen we wel elke avond rouwvisite aan huis, telkens weer het hele erf gevuld met mensen die je van eten

en drinken 'moet' voorzien? Dient de *dede oso* op de avond voor de begrafenis tot 's morgens vroeg te duren, zoals 'de traditie' het voorschrijft, of kan deze tegen middernacht worden afgesloten en hoe wordt er voorkomen dat één of andere oom of tante de hele avond dirigeert? Wie kan de avond (dan) leiden, want er moet toch goed gezongen worden?! *Prisiri nanga lafu musu de* (plezier en de lach moeten er zijn, zoals we al in hoofdstuk 4 zagen), maar ten koste van wie of wat? Hoe zorgen we er, bijvoorbeeld, voor dat alles een beetje betaalbaar blijft en we zelf nog wat rust vinden in de roerige dagen voor de uitvaart?

In het geschipper tussen norm, (eigen)waarde, wil en wenselijkheid trof ik de individuele stemmen, de kracht van de overlevering en de gemeenschapswaarden aan, die allen het de- /retraditionaliserings-vraagstuk vormgeven, waarover ik in hoofdstuk 1 al verhaald heb. Wat bovenal bleek, is dat sterfgevallen en begrafenissen inderdaad nooit *without argument* zijn, zoals Price & Price (1991: 44) reeds treffend opmerkten. De rituele praktijken die volgen op een overlijden vormen de uitkomst van een onderhandelingsproces, dat gekenmerkt wordt door eerder besproken processen als creolisering, anti-/syncretisering, heterogenisering en hybridisering. De observatie geldt voor de binnenlandse Saramaka gemeenschap, die zich ten tijde van het onderzoek van de Price's (eind jaren zestig) grotendeels beriep op haar orale traditie. Maar zij is eveneens van toepassing op het hedendaagse urbane bestaan van Creolen en *Busnenge*, die in toenemende mate geconfronteerd worden met een professionalisering en commodificering van hun doodscultuur. Door de komst van nieuwe spelers op het uitvaarttoneel, zoals professionele begrafenisondernemers, kunnen vorm en inhoud van bepaalde rituelen danig veranderen. Zo merkt Suzuki (2000) bijvoorbeeld op dat in het contemporaine Japan commerciële begrafenissen weliswaar verantwoordelijk zijn voor een zekere culturele homogenisering, maar tegelijkertijd ruimte bieden aan individuele voorkeuren en een gedifferentieerde dienstverlening. Een gecommmercialiseerde uitvaartindustrie kan, met andere woorden, garant staan voor een hele serie nieuwe keuzemogelijkheden en daarmee evengoed bron van onderhandeling of conflict vormen. Ook dat is *the price of death*.

Naast het leed dat zo dichtbij geleden werd, liet al het materiaal, dat de voltreffer van Eugene's overlijden bood, me niet los - ik had het al over beroepsdeformatie. Ik wist echter tegelijkertijd niet 'wat ermee te doen'. Elke antropologie-opleiding staat stil bij de ethische richtlijnen en dilemma's, die de praktijk van

veldonderzoek met zich meebrengt. Veel verplichtingen en verantwoordelijkheden zijn helder en eenduidig vastgelegd in zogenoemde beroepscode's, maar met name wanneer het gaat om de relatie tot informanten en anderen die het object vormen tot sociaal-wetenschappelijk onderzoek zijn de betreffende richtlijnen vaak ruim geformuleerd. **[iii]** Logischerwijs kunnen bepaalde kwesties, zoals 'misbruik maken van relaties', alleen van geval tot geval worden vastgesteld. Dit biedt de onderzoekster in kwestie grote vrijheid, waardoor zij niet zelden opereert in grijs gebied. Zonder al te uitvoerig in te gaan op al mijn overwegingen, wil ik op deze plaats echter nadrukkelijk kwijt dat ik uit respect voor de nabestaanden van Eugene heb besloten het hierboven beschreven sterfgeval niet als complete casus weer te geven. Daar waar gepast, gebruik ik bepaalde elementen uit dit specifieke geval in geanonimiseerde vorm. De familie werd overvallen door het overlijden en zag zich simpelweg geconfronteerd met mijn aanwezigheid of deze nu gewenst was of niet. Ik wens op mijn beurt geen misbruik te maken van dit specifieke voorval, maar kan niet ontkennen dat het me op het laatste moment inzichten heeft verschaft, die deze studie verrijken. Het overlijden verschaftte me onder meer een beter begrip van alle zinnebeelden en handelingen die iemands doodstijding, levenslot en sterven van betekenis (kunnen) voorzien.

Sjene's dood kwam namelijk onverwacht, doch in de beleving van bepaalde betrokkenen niet onaangekondigd. Speculaties over de doodsoorzaak, of eigenlijk de mogelijke aanleiding van zijn hartaanval, waren doorspekt met mogelijke indicaties. Een aantal personen verhaalde bijvoorbeeld over de tekens in hun dromen die konden hebben gewezen op zijn naderende levenseinde. Allesoverheersend was evenwel Gods beschikking in de beleving van het hierboven beschreven drama. Voor *frow* Zaal is het "Gods wil" geweest, waarmee ze, tezamen met het feit dat ze haar zoon nog in de armen heeft kunnen sluiten, vrede kon hebben. Ook de *anitri*-dominee zou later in de uitvaartdienst Gods voorzienigheid benadrukken. De dood kwam onverwacht voor Eugene. Zijn huis werd weggerukt en zijn naasten bleven onthutst achter. Maar in de beste broedergemeentetraditie kan de mens, klein en nietig als deze is, nu eenmaal niet beslissen over zaken van leven en dood.

Dit laatste is een veelgehoorde overtuiging, maar zeker niet de enige. De levenden kunnen of willen ook zelf beschikken over de dood of deze op zijn minst proberen te bevatten en geleiden. Men laat men zich dan ook niet zomaar overvallen, maar bezint zich op de aankondiging van de dood. Men bereidt de

stervende daarbij, zo goed en zo kwaad als dat kan, voor op het naderende einde of ondersteunt de 'ongelukkige' daar waar mogelijk in het stervensproces. Om hier enig zicht op te krijgen, zal dit hoofdstuk vervolgen met de symboliek die de dood en de doodsboodschap omringt. Daarna richten we ons op alle kleine en grote rituele handelingen rondom iemands sterfbed en overlijden. We zullen hierbij vooral stilstaan bij de vraag wie of wat hedentendage de regie over het sterfproces en de dood voert, hoe het 'ideale sterven' eruit ziet en waardoor deze sterfwijze gefrustreerd kan worden. Niet alleen zegt dit iets over een mogelijke Afrikaans-Surinaamse doodsattitude, zoals de historicus Philippe Ariès (1974; 1987 [1977]) deze gepercipieerd heeft, maar laat het ook zien waar de eerste gelegenheden voor een goed vertrek en afscheid geboden worden, ofwel waar het rituele proces, door middel van een eerste voorzichtige separatie, in werking wordt gezet. Het hoofdstuk sluit af met de bekendmaking van de dood, waarbinnen we verscheidene onsterfelijkheid constructies kunnen ontwaren. Pas ná deze bekendmaking kunnen we ons vervolgens, samen met rouwende familieleden, in hoofdstuk 6 richten op de (rituele) organisatie die elk overlijden, onverwacht of aangekondigd, nu eenmaal vereist.

De mens wikt, maar God beschikt/Libisma e meki en barki, ma Gado e bow en sipi
Dat de dood een mysterie is voor levende zielen, komt onder meer tot uitdrukking in de vele *odo*, zegswijzen en dagelijks terugkerende familieberichten, die diverse radioprogramma's en krantenberichten sieren. "Je weet het niet, je weet alleen dat je dood bent" is zo'n treffende boodschap uit één van de talloze overlijdensberichten die 's lands grootste radiozender Apinti de ether instuurt (1 september 1999). Iets poëtischer, maar niet minder raak, kan het ook, getuige het volgende familiebericht naar aanleiding van het overlijden van een jong kind: "Sommige bloemen blijven kort, sommige bloemen blijven lang, vraag niet tot welke groep jij behoort" (Radio Apinti, 10 juli 2000). 'Libisma de soso wakaman' is eveneens een gevleugelde uitspraak en tevens versregel uit het refrein van een bekende *trowstusingi*.**[iv]** Het wil zeggen dat de mens niets meer dan een passant is, die alleen weet dat het graf onvermijdelijk zal zijn, zoals hetzelfde *dede oso*-lied laat weten:

Tamara nanga befi,

wi hari dedebro.

Wi heri skin kon steifi,

na grebi a mu go.

[Morgen met beven,
blazen we onze laatste adem uit.
Ons hele lichaam wordt stijf,
naar het graf moet het gaan.]

Een van de weinige zekerheden, naast de onvermijdelijke biologische dood, is voor velen hierbij de welwillendheid of goedertierenheid van de Schepper – of deze nu een christelijk of *kulturu* gezicht heeft: ‘*Gado wani ala sani, musu waka bun gi yu*’ (‘God wil dat alle zaken goed voor je zullen verlopen’) vormen bijvoorbeeld de troostrijke woorden van de eerste zin van een ander populair *dede oso*-lied.

Het gros van mijn Creoolse informanten legde de beslissing over het finale levensuur bij de goddelijke voorzienigheid. Dit impliceert een zekere lijdzaamheid of berusting van de kant van zowel de stervende als van de nabestaanden; wat kunnen wij er (nog) aan doen, het is goed zo. ‘Wat God doet is welgedaan, zijn wil is wijs en heilig’ kwam ik dan ook regelmatig tegen in familieberichten op de radio en in de kranten, of ‘Diep ontroerd en met grote verslagenheid maken wij bekend dat de Allerhoogste beslist heeft [naam] naar huis te halen’. ‘God beslist’ kort gezegd, wat zowel tot uiting komt in het veelgebruikte Nederlandse gezegde uit deze paragraaftitel als de vergelijkbare *odo* ‘*Libisma e meki en barki, ma Gado e bow en sipi*’.**[v]** Ook het populaire beeld van God als ‘Opperrechter’, ‘Opper Chief Ranger’ (forestry) of ‘Opperste Bouwmeester’ (Mechanics) in de formulering van overlijdensberichten getuigt van een dergelijke attitude. Ik kom hier later nog op terug. Wellicht zijn de ontkenning en woede uit de welbekende fasetheorieën van bijvoorbeeld Kübler-Ross (2000 [1969]), Parkes (1972) en Bowlby (1981) ook onderdeel van het verwerkingsproces. Bovendien wil het ‘geloof’ in een bovenaardse beschikking niet zeggen, dat de dood of Gods hand altijd onaangekondigd toeslaat. Integendeel, de dood kan zich binnen de Afrikaans-Surinaamse *dede kulturu* op verschillende, symbolische wijzen manifesteren.

De dood verschijnt! Geesten, dromen, geuren & andere doodsboodschappers

Zo kennen we de dood uit de *anansitori* (‘spinverhalen’, fabels). In de proloog van dit boek zagen we hoe Anansi de Dood naar de stad bracht, waar deze sindsdien huishoudt. In dit soort *tori* verschijnt de dood regelmatig in de persoon van Fedi of Akama Yaw, die beiden wel als Magere Hein worden vertaald.**[vi]** ‘*Fedi o kon teki yu*’ (‘Fedi zal je komen halen’) is een vaak gehoorde waarschuwing of

verwensing. Deze Fedi en andere geesten of 'spookachtige verschijningen' doken regelmatig op in de verhalen en ervaringen van mijn informanten. Vooral 's avonds laat in de buurt van een begraafplaats of wanneer men van een rouwvisite huiswaarts keert, willen deze verschijningen zich vertonen. Ze worden meestal voorgesteld als lange, doorzichtig-wittige gedaanten (wit wordt wel de kleur van de voorouders genoemd), die in hun kortstondige ontmoeting met nietsvermoedende stervelingen een schrikwekkende lengte kunnen aannemen. De vele ondervindingen en *tori* die hierover circuleren, vertonen grote overeenkomsten. Zo beweerde een goed bevriende *dragiman* zo'n wassende verschijning op *lomsu beripe*, de rooms-katholieke begraafplaats, gezien te hebben. Hij kwam om vuur vragen en groeide in het korte moment van toenadering meters boven de drager uit. Niet veel later hoorde ik tijdens een *dede oso* een vrijwel identiek 'griezelverhaal', zoals een van mijn informanten het noemde:

Ik kwam van een dede oso, ik loop door de Rust en Vredestraat... Plotseling vraagt iemand mij een vuurtje... Aansteker, ik geef die man een vuurtje en ik zie dat ik het vuurtje steeds hoger moet houden, want die man wordt steeds groter... Dan, prap! A man e gwe (die is man weg)...

Anekdoten als bovenstaande staan ook wel bekend als *yorkatori*, waarmee op één of andere manier verhaald wordt over manifestaties van de dood, in het bijzonder geesten van overledenen (de *yorka*), die met name rond middernacht (*yorkayuru*) op bepaalde plekken bijzonder actief kunnen zijn. Het wemelt, op zijn zachtst gezegd, van deze verhalen. Zozeer zelfs dat Radio Apinti, een van de meest beluisterde radiozenders, er tijdens mijn verblijf een speciaal programma aan besteedde: '*Yorka, leba, bakru tori*'.**[vii]** De afleveringen riepen uiteenlopende, soms felle reacties op van luisteraars, die ervaringen en meningen via dit radioprogramma konden uitwisselen. Vooral de 'contacten en ervaringen' met geesten van overledenen en bepaalde *winti* wekten ongeloof en wrevel op bij medeluisteraars. De verhitte discussies die hieruit voortvloeiden lieten soms duidelijk zien waar een christelijk wereldbeeld botst met *kulturu* interpretaties.

Verhalen over dromen waarin de dood werd aangekondigd, konden in de radioprogramma's meestal wél op instemming rekenen. Ook in gesprekken met nabestaanden stuitte ik regelmatig op verhalen over dromen die een dood voorspelden. Zo vertelde een vrouw, die bekend was met de familie van Eugene, dat ze vlak vóór zijn overlijden slecht gedroomd had met één van Sjene's zussen

(men droomt niet *over*, maar *met* een persoon). Ze droomde dat het dak van het huis van die zus weggerukt was, wat ze als een bijzonder slecht teken, wellicht een sterfgeval binnen de familie interpreteerde. Iemand anders had over hetzelfde huis gedroomd, waar zich nu een menigte mensen verzameld had, maar niemand naar binnen kon. (De vertrekken van het huis in kwestie zijn niet lang daarna met wierook gereinigd.)

Dromen over (nieuwe of juist verwoeste of afgesloten) huizen worden wel vaker in relatie gebracht met de aankondiging van een sterfgeval. Net als bijvoorbeeld dromen over onrustig, donker water (*blaka watra*, zwart water), de viering van een groot feest of een bijeenkomst van de voorouders (zie ook Stephen 2002b: 13). Ook dromen familieleden of goede vrienden zo'n week vóór iemands overlijden wel *met* de stervende in kwestie. Voor de goede verstaander of ziener is het afscheid dan reeds gaande. In veel gevallen gaat het echter vooral om verklaringen achteraf:

Die droom die ik heb gehad, ik wist het toen ik twee dagen geleden... ik droomde die nacht, ik dacht wat is dat toch voor rare droom, nou snap ik het jaja... Ik kreeg net een bericht, mijn tante in Holland is overleden.

's Lands grenzen kunnen deze dromen heel gemakkelijk overschrijden, ik heb er legio aangehoord. In veel gevallen krijgt de gedroomde symbolische aankondiging, zoals een wekker die op 00.00 u. blijft staan, echter pas ná een sterfgeval werkelijk betekenis. Sommige symboliek lijkt niettemin overduidelijk. Cairo (1986 [1978]: 19) noemt bijvoorbeeld de gedroomde begrafenis, die al acht dagen voor het werkelijk overlijden plaatsvindt en bevolkt wordt door een 'geestenstoet' die met baar en al door de straten trekt (zie ook Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 65-66). Zo specifiek heb ik het niet kunnen noteren. Wel heb ik verscheidene dromen kunnen optekenen, waarin de dood van een familielid werd aangekondigd door een karavaan of vergadering van (in het wit gestoken) voorouders (zie ook Hoogbergen 1996: 167ff.).

Soms gaan deze dromen gepaard met bepaalde geuren. Stephen (2002b: 13) noemt in het bijzonder de geur van formaline, een desinfectiemiddel dat wordt gebruikt bij het afleggen van lijken. Mij is inderdaad ter ore gekomen dat mensen niet alleen voorspellende dromen hadden, maar ook dit goedje roken enige tijd vóór het verscheiden van een familielid, naaste vriend of goede buur. De dood kan, zo lieten verschillende informanten me weten, reeds een aantal dagen voordat iemand overlijdt, geroken worden. De al regelmatig opgevoerde auteur

Cairo spreekt in deze van “stille ontbinding” (Cairo 1986 [1978]: 19). Hij brengt de geur van de dood tevens in verband met de *yorkafowru* (letterlijk geestenvogel), ofwel de doodsbodschapvogel, die ik regelmatig in het veld tegengekomen ben.

Verscheidene malen heb ik deze ‘doodsbodschapvogel’ horen krassen, hij maakt het geluid als van een uil: OOOEEEEUUUUUUUUU, OEEUUUU. De eerste paar keren verbaasde ik me over de reactie van bepaalde personen in mijn omgeving. Na het horen van het beest zijn kreet, werd er luidruchtig op losgevloekt: “*Ay yu ma pima yu, yu saka saka yu!!!*” (“Ai, je moeders kut, jij ellendeling, jij klootzak”). Navraag maakte duidelijk dat deze nachtvogel - hij vertoont zich meestal tussen acht uur ‘s avonds en vier uur in de morgen - onheil, gevaar, duister, doem en dood vertegenwoordigt. Het kan een uil, een valk of een nachtkraai zijn, maar meestal is het de *buta buta* (nachtswaluw of *caprimulgus negrescens*) die overvliegt. Om het naderend kwaad af te wenden, vloekt men bij het horen van zijn roep. “Die vogel betekent immers op zichzelf al een vloek, dus vloekt men luidkeels terug. Aldus heft men een vloek op met een tegenvloek”, volgens Cairo (1986 [1978]: 18). Doet men dit niet, dan bestaat er gerede kans dat er in de omgeving van de rondvliegende ‘onheilsvogel’ iemand zal overlijden. Volgens Cairo (1986 [1978]: 18-19) stamt dit idee van de doodsbodschapvogel uit de slaventijd, “toen velen bij ziekte meest onverzorgd levend lagen te verrotten” en “[d]e stank van de etterende wonden stinkvogels, maar vooral uilen en ander nachtgedierte [aantrok]”. **[viii]**

Ook de *kapelka*, een grote, donkerkleurige vlinder met zwarte ogen op zijn vleugels, wordt beschouwd als een nieuwsbrenger. De aard van de boodschap is niet bij altijd voorbaat duidelijk, zoals bij de *yorkafowru*. Als een *kapelka*, of een soortgelijke vlinder, binnenvliegt kan het goed of slecht nieuws betekenen. Het is, zo werd mij ingefluisterd, verstandig om het fladderend insect met een *bun nyunsu*?! (goed nieuws?!) te begroeten, de naam die de *kapelka* ook wel draagt. Mensen die dan zeker zijn van hun zaak, schromen niet om bij de eerste de beste lotenverkoopster hun slag te slaan. De nieuwsbrenger kan een geluksbrenger zijn en bezorgt wellicht een hoofdprijs in de loterij. In even zoveel gevallen, kan het lot naar *takru nyunsu* (slecht nieuws) omslaan en is de vlinder de boodschapper van een ernstige ziekte of sterfgeval in de nabije omgeving. Bijgeloof, zoals niet weinig sceptici uit mijn informantenkring beweerden, of niet? In de Afrikaans-Surinaamse leefwereld hebben deze en overeenkomstige boodschappers of

voortekens hoe dan ook een behoorlijke invloed op de doodshouding. Mensen, in het bijzonder de *bigisma*, houden er simpelgezegd rekening mee - in hun handelen, hun perceptie en verklaren. Zelf leek ik ook steeds gevoeliger te worden voor deze symboliek. Mijn veldwerkaantekeningen liegen er in ieder geval niet om. Zo wakkerde een dikke *kapelka* in mijn douche - ik zou net gaan baden - de angst voor de zelfmoorddreiging van één mijn informanten aan. Ook bracht ik bange vermoedens omtrent een sterfgeval in mijn directe omgeving met terugwerkende kracht in verband met de mij omringende *tjauw min*-achtige lucht, gevormd door een geurcombinatie van lijkvocht, formaline en floridawater. Niet veel later kwam ik tot de geruststellende gedachte dat participerende observatie tijdens *dinariwroko* (het werk van de lijkbewassers) nu eenmaal dit soort geursensaties met zich meebracht en er geen doodstijding om mij heen gehangen had.

Carla's droom Carla Lepelblad heeft hier andere ervaringen mee. Hoewel ze in ons gesprek over het overlijden van haar groot tante, die haar 'gekweekt' (opgevoed) heeft, meerdere malen aangaf niet bijgelovig te zijn, is ze ervan overtuigd dat de dood van haar geliefde *kwekim'ma* ondermeer door geur en dromen aangekondigd werd. Carla vroeg zich daarbij vooral af wat ze had kunnen doen als ze de voortekenen in acht had genomen. Ze memoreerde de periode voor het noodlottige sterfgeval als volgt: zoals gebruikelijk was ze de vuile was bij haar pleegmoeder gaan halen, ze was echter gehaast en had nauwelijks de moeite genomen om nog wat met haar 'te gaan zitten'.

Ik nam de was mee, de vuile was voor die schoonmaakster. Maar ik had, ik weet niet, net die week van haar overlijden, had ik niet zoveel tijd... Nog even bleef ik, ze zat op d'r stoel en ze speelde met m'n gezicht. Ik zeg waarom speel je plotseling zo aan m'n gezicht, dat deed je toch toen ik klein was. Ze zegt nee... en ik ben gegaan met die was.

Carla was het hierbovenstaande snel vergeten, totdat ze een aantal nachten achter elkaar over het voorval droomde: telkens zat ze met haar pleegmoeder die speelde met haar gezicht, haar kindergezicht in dit geval. Precies een week na haar laatste bezoek, kreeg Carla het bericht van haar pleegzus dat haar moeder ernstig ziek was. Nog diezelfde dag werd ze opgenomen in het ziekenhuis. Carla was in haar moeders huis achtergebleven om wat zaken op orde te brengen:

En in de ochtend stond ik op en ik rook d'r in dat huis en het was precies alsof die geur kwam van die vuile was van d'r, maar dat was allemaal in een zwarte plastic

zak. Maar ik rook haar geur, een rare geur, zo in het huis, en ik zeg huh vreemd hè die geur zo in dat huis... En nou, terwijl ik dan zo me afvraag wat het kan zijn, werd ik gebeld wil je komen naar het ziekenhuis, want eh het gaat gebeuren, maar intussen was ze al overleden...

“Ik ben niet bijgelovig” benadrukte *frow* Carla nog maar eens een keer na dit droevig relaas, “maar het is, het is iets dat ik ervaren heb”. In onze gesprekken die hier op volgden, leek ze telkens weer te worstelen met die ene ervaring en haar stellige overtuiging dat het laatste woord aan God is: “Als je tijd er is, dan moet je gaan”. “Als God vindt dat je dood moet gaan, dan moet dat gebeuren, maar als Hij vindt dat ik moet leven... ook goed... dat ik Hem verder moet dienen, toch?”. Op andere momenten leek ze te twijfelen: “*ma no wan sma e dede gewoon, ala sma e dede nanga wan sani*” (“maar niemand overlijdt gewoon, iedereen overlijdt met iets”), waarop ze vervolgens uitriep: “Maar hoe dan! *Ati oso* (ziekenhuis) bracht die slechte dingen...”. Carla Lepelblad bleek geteisterd door schuldgevoel. Als ze het gedrag van haar moeder, op de middag dat ze de was kwam halen, en de daaropvolgende dromen nu maar serieuzer had genomen, was alles misschien wel anders gelopen. In ieder geval zou Carla opmerkzamer geweest zijn, moeders ziekte eerder waargenomen hebben en haar daarmee de gang naar het ziekenhuis bespaard hebben. Dat laatste was in Carla’s nakaarten niet onbelangrijk. In het ziekenhuis was moeder vatbaar voor *takru sani*, “negatieve energieën” bedoelde ze, die haar wellicht fataal zijn geweest. Vandaar die rare geur in het huis. Vanaf het moment van ziekenhuisopname was moeders dood onafwendbaar en haar pleegdochter te laat.

At’oso

Carla’s speculaties over het overlijden van haar kweekmoeder sluiten nauw aan bij de opvatting dat *at’oso* (het ziekenhuis) niet alleen redding kan bieden, maar ook het voorportaal van de dood kan zijn. Deze laatste woorden heb ik letterlijk uit de mond van een vrouw met ‘ervaringskennis’ kunnen optekenen. “*Na wan ondروفenitori*” (“dit is een ondervindingverhaal”), verzekerde ze mij. Ze had een tijd in het ziekenhuis gelegen, maar wilde, ondanks haar slechte conditie, maar één ding: weg. Ze zag daar namelijk de één na de ander overlijden. “Mensen die een dag daarvoor nog springlevend waren!” voegde ze er geschokt aan toe. Het ziekenhuis kon je volgens haar maar beter zo snel mogelijk verlaten, “anders verlaat je het als lijk”. Er is me een fataal auto-ongeluk bekend, waarbij twee nichten betrokken waren. Een daarvan overleed ter plekke, terwijl de ander met

een zware hersenschudding en ernstige bloedingen in het ziekenhuis opgenomen werd. Ze was door haar familie al ten dode opgeschreven. Of beter gezegd, de meeste familieleden verkeerden in de overtuiging dat ze in het ziekenhuis in ieder geval het leven zou laten, wat tot het besluit leidde haar uit het hospitaal te halen en naar huis te brengen. Hier kreeg ze continue zorg en werd er onophoudelijk voor haar gebeden. De waakzaamheid bleek niet zonder reden geweest. Enkele dagen na het ongeval verscheen de geest van de overleden nicht om haar medepassagier 'te halen'. In het gevecht dat vervolgens plaatsvond tussen de dode en levende nicht speelden de 'wacht houdende' oma en de moeder van laatstgenoemde een cruciale rol. Niet alleen stonden ze hun (klein)dochter bij in haar doodstrijd, maar tevens zorgden ze ervoor dat de dwalende *yorka* van de overleden nicht door een serie scheidingsrituelen onthechte en naar het dodenrijk kon vertrekken, zonder anderen hierin mee te sleuren. Na een zwaar gevecht en extra rituele zorg in de vorm van een *prati watra* (een 'scheidingsbad') werd het zwaargewonde slachtoffer voor het leven behouden en herstelde ze wonderbaarlijk snel.

In hoofdstuk 12 zullen we nog uitgebreid stilstaan bij de functie en inhoud van dit soort separatierituelen. Op deze plaats wil ik vooral bespreken waar die wantrouwende houding ten opzichte van ziekenhuisopname én -bezoek vandaan komt. Niet alleen bleken patiënten en hun verwanten soms een hard hoofd te hebben in een verblijf in het hospitaal, ook potentiële bezoekers hadden zo hun reserves. Toen Stanga, één van mijn begraafplaats-informanten, zwaar gewond in het ziekenhuis werd opgenomen eveneens als gevolg van een ernstig autoongeval, weigerde een aantal vrienden hem op te zoeken. "*Mi e wani fu luku en, ma mi yeye o mandi nanga mi*" ("Ik wil hem wel opzoeken, maar mijn yeye staat het me niet toe/zou het me kwalijk nemen"), verklaarde één der vrienden (zie ook Van der Pijl 2003). Het werd me duidelijk dat de omgeving van het ziekenhuis als gevaarlijk werd beschouwd. Frow Carla noemde hierboven al de *takru sani*, die haar pleegmoeder tijdens het kortstondige verblijf in het hospitaal wellicht noodlottig zijn geweest. Stanga's vriend wees me eveneens op het gevaar van wat in het antropologisch jargon wel spirituele pollutie wordt genoemd:

Het komt dat sommige patiënten sterven, sterven op dat bed en die geesten daar blijven. Den o naki yu [letterlijk: ze zullen je slaan]. Ja, en de meeste mensen zijn dan bang om naar het ziekenhuis te gaan en in het ziekenhuis te gaan liggen. Het is niet goed voor mijn eigen ik om daar zo te komen.

Paradoxaal genoeg bleek ziekenhuisbezoek om verschillende redenen levensbedreigend te zijn. Allereerst bestond er niet altijd evenveel vertrouwen in de gezondheidszorg, met name wanneer het door de staat gefinancierde instituties betrof. We zouden dit een materiele reden kunnen noemen. Door de tanende economie, de politieke instabiliteit en het wanbeleid, waarover we in hoofdstuk 1 al gelezen hebben, had de nationale volksgezondheid tijdens mijn verblijf ernstig te lijden. Vooral het toch al bezoedelde imago van instellingen als 's Lands Hospitaal werd er niet beter op. *Lanti* (de staat) was in de publieke opinie steeds slechter toegerust om voor haar zieke ingezetenen te zorgen en bepaalde gezondheidscentra kon je maar beter mijden. Toen bijvoorbeeld Nolly, de hoofddelver van de katholieke begraafplaats, in het 'longpalvioen' werd opgenomen, hadden zijn makkers niet veel fiducie meer in zijn herstel. **[ix]** Dit zei iets over de ernst van zijn kwaal, maar ook over het sanatorium waar Nolly verbleef. Als je daar eenmaal lag, kwam je er niet levend meer uit of, zoals één van Nolly's maten het uitdrukte: "*Lanti?* Je gaat er doodgaan".

Nolly is inderdaad overleden en net als Stanga kon hij zich tijdens zijn laatste levensdagen op weinig bezoek verheugen. Dat brengt me bij de spirituele reden om ziekenhuizen en soortgelijke instellingen te mijden. In de perceptie van niet weinig informanten krioelt het daar namelijk van de *yorka* van overledenen die het aardse bestaan (nog) niet kunnen of willen verlaten, dwalende zijn en derhalve een gevaar vormen voor levende zielen, zoals bijvoorbeeld (letterlijk) voor de *yeye* van Stanga's vriend. We spreken hier over een dreiging van spirituele pollutie of 'magische krachten' die levenden ernstig kunnen bezoedelen, zelfs kwaad berokkenen. Behoedzaamheid en in bepaalde gevallen uitvoerige rituele zorg zijn dan ook geboden. Klassieke antropologen als Hertz (1960 [1907]), Van Gennep (1960 [1909]) en later Douglas (1966) hebben hier in hun werk nadrukkelijk op gewezen. Ook ik zal nog veelvuldig terugkomen op de relatie tussen pollutie en ritueel. In de hier beschreven gevallen betreft het veelal de dreiging of het besmettingsgevaar van 'dolende geesten' van overledenen die op tragische, onverwachte wijze zijn gestorven, vaak in de bloei van hun bestaan, of de strijd hebben verloren met *takru sani* of een *takru siki* (slechte/kwade ziekte) zoals kanker of aids. **[x]** Het zijn andersgezegd de slachtoffers van de slechte dood, zoals reeds beschreven in de hoofdstukken 1 en 4, en daar grossieren hospitalen uiteraard in. Zowel patiënten, die door hun zwakke gestel extra ontvankelijk kunnen zijn voor de rondlolende *yorka*, zoals bijvoorbeeld Carla's pleegmoeder, als mogelijke bezoekers voelen zich daarom niet altijd

geroepen om zich in (de omgeving van) *at'oso* op te houden. Ziekenhuizen en soortgelijke instellingen blijken in termen van Hertz (1960 [1907]), Van Gennep (1960 [1909]) en Turner (1997, [1969]) kortom gevaarlijke liminale ruimtes, waar kwaadwillende *yorka* genadeloos kunnen toeslaan.

Een sociale dood sterven...

Er is ook een minder spirituele, meer sociaal-culturele reden te noemen om dit soort locaties te mijden. Hospitalen en dergelijke zijn namelijk óók als liminale ruimtes op te vatten omdat ze sociaal dode mensen herbergen. 'Sociale dood' is een veelgebruikte metafoor in de (doods)literatuur, en verwijst naar de positie van economisch uitgerangeerden, zoals bejaarden, en andere *drop-outs* of bannelingen. Zij bevinden zich in de marges van het 'normale bestaan' en zijn in zekere zin maatschappelijk afgescheiden van de levenden; ze zijn sociaal al dood. Deze figuurlijke dood is het resultaat van een proces van marginalisering (vaak ook institutionalisering), stigmatisering en uitsluiting, waarbij bepaalde mensen uit het dynamische centrum van de gemeenschap of samenleving naar de zijlijn worden gemanoeuvreerd en van actieve deelnemers worden getransformeerd in passieve toeschouwers, patiënten of slachtoffers met een geringe persoonlijke autonomie. Als gevolg van hun (veranderde) positie, status of leeftijd is hun participatie in en/of nut voor de samenleving geminimaliseerd of worden ze zelfs als last, kostenpost of bedreiging voor de 'normale orde' beschouwd (zie Illich 1975:149; Blauner 1976: 40; Irion 1977: 29; Hockey 1990: 65ff.; Mulkey 1993: 31ff.; Leferink 2002: 106ff.; Lock 2002: 98).**[xi]**

Met name ouderdom, armoede, dakloosheid, ziekte, in het bijzonder die ziektes waar een taboe of stigma op rust (*takru siki*), psychiatrische aandoeningen, en drugsverslaving kunnen leiden tot sociale dood, waarbij het welhaast overbodig is te vermelden dat een combinatie van bovengenoemde zaken helemaal desastreus kan uitpakken (totale ontkenning en verwaarlozing). Problematisch, niet zelden schrijnend is hierbij dat de sociale en biologische dood niet (meer) samenvallen, zoals in 'traditionele samenlevingen' of het verleden wel (of eerder) het geval was. De socioloog Robert Blauner (1976: 40ff.) duidt het verschijnsel van de sociale dood dan ook wel aan als een periode van transitie en *disengagement*, hetgeen te vergelijken is met Van Genneps liminaliteit die onzekerheid en gevaar met zich meebrengt. Niet alleen voor de gemarginaliseerden zelf is er sprake van een angstige, ongewisse situatie, maar ook voor degenen die met hen in aanraking komen. Er rust een zekere (symbolische) smet op deze sociaal doden.

Vandaar dat ziekenhuizen, maar ook andere instituties als het reeds genoemde longpalvioen, bejaarden- en verpleegtehuizen en psychiatrische inrichtingen, zoals 's Lands Psychiatrische Inrichting (L.P.I.), worden gemeden door de (nog) niet 'losgemaakte' levenden.

Sterven, tenslotte, 'doe' je idealiter thuis in de nabijheid van familieleden en andere dierbare personen. Ik zou dit eveneens een sociaal-culturele reden willen noemen in de overweging het ziekenhuis en soortgelijke instellingen links te laten liggen wanneer het uur U nadert. Dit laatste zat *frow* Carla nog het meest dwars. Ze had niet zozeer problemen met het gegeven dát haar geliefde *kwekim'ma* was overleden, ze was immers de tachtig ruim gepasseerd, maar meer hóe ze gestorven was: eenzaam en alleen in het ziekenhuis. Dit laatste wijst op een ontwikkeling die in de literatuur wel omschreven wordt als de medicalisering, institutionalisering of individualisering van de dood. We kunnen ons afvragen in hoeverre dit soort (laat-)moderne processen bijdragen aan een zekere onttovering van het 'mysterie van de dood', waarnaar in het begin van deze paragraaf werd verwezen. Zeker is in ieder geval dat de huidige tijdgeest, waarin expertkennis en het privé-domein een steeds grotere rol zijn gaan spelen, een andere omgang met de dood vereist of opdringt. Ik zal daarom in de volgende paragraaf een blik werpen op de achtergronden en mogelijke gevolgen hiervan (alier we (al te) grote vraagtekens gaan zetten bij de hier eerder besproken goddelijke voorbeschikking en andere vormen van spirituele voorzienigheid of interventie).

Regie over de dood

Doodgaan is een langdurig proces en een overgang, lazen we al in hoofdstuk 4, waarbij de status en identiteit van de overledene gradueel verandert van een levend in een afgereisd gemeenschapslid. Ofschoon plaats en positie van de dode veranderen, is hij of zij niettemin in de gedaante van ziel, geest of een andere 'onsterfelijkheid-constructie' nog steeds onderdeel van de gemeenschap, wat implicaties en verantwoordelijkheden voor de overige leden met zich meebrengt. Niet in de laatste plaats omdat dit proces vaak al aanvangt op het ziek- of sterfbed en in niet weinig gevallen zelfs eerder (zie *e.g.* Bloch 1986: 39-47; 1988: 13; Lock 2002: 98). De wijze waar, wanneer en vooral waaróp mensen sterven is daarom belangrijk voor doodsattitude, alsmede de acceptatie en verwerking van het (naderend) levenseinde. De Surinaamse theoloog en therapeut Leendert Pocornie, die vanuit zijn professie veel in aanraking komt met de verschillende gedaanten van Fedi, verwoordde het als volgt:

Wij mensen kennen de dood, maar we kunnen het niet op een akkoordje met de dood gooien. We moeten alles meemaken, maar de mate van verrassing, de mate van moeite, lees ik af uit de manier waarop de persoon is komen te overlijden. Niet waar de persoon naartoe gaat, nee, maar hóe de persoon is komen te overlijden.

Zowel doodsoorzaak - goede dood of slechte dood? - als sterfwijze spelen hierbij een rol. De Franse historicus Philippe Ariès (1974; 1987 [1977]) heeft in zijn toonaangevende studie naar veranderende doodshoudingen laten zien hoe de plaats van de stervende, als regisseur van zijn of haar eigen doodsdrama ('getemde dood'/'eigen dood'), minder centraal is geworden en die van de nabestaanden meer op de voorgrond is getreden ('dood van de ander'/'mooie dood').**[xii]** Toch hebben die nabestaanden ook lang niet altijd het laatste woord in de sterfwijze van hun dierbare familielid, geliefde of vriend. Door een toenemende modernisering, institutionalisering en medicalisering vindt het sterven namelijk steeds vaker plaats buiten het huiselijke en vertrouwde nest van familie en andere verwanten, en heeft zich verplaatst naar de kilt van hospitalen, bejaardentehuizen en vergelijkbare instellingen. Dit laatste raakt in eerste instantie de stervende zelf, die zich wellicht alleen vindt in zijn of haar laatste levensuren - de socioloog Norbert Elias (1984) betitelde dit treffend met *De eenzaamheid der stervenden in onze tijd*. Maar ook nabestaanden kunnen getroffen worden door dit soort ontwikkelingen.

X-ering van de dood

In sommige gevallen wentelen naasten de bekommernis om een zieke of stervende moedwillig of noodgedwongen af op bepaalde zorginstellingen. De motieven en processen in deze zijn talrijk (individualisering, privatisering, verhaasting, economische overwegingen, migratie) en niet zelden ingegeven door onvermogen. Zo moeten niet weinig ouderen het in het hedendaagse Paramaribo zonder de zorg, althans fysieke aanwezigheid, van hun kinderen rooien, omdat deze laatsten een leven in P'tata hebben opgebouwd. De behoefte aan geïnstitutionaliseerde bejaardenzorg en verpleging (b)lijkt in het huidige Suriname, dat zichzelf (nog steeds) roemt om zijn hechte familiebanden en gemeenschapszin, derhalve te groeien. Dit laatste roept een moeizame verandering in levensstijl op en leidt in bepaalde gevallen tot verwaarlozing en vereenzaming: de sociale dood waar ik zojuist over sprak. In het geval van een overlijden kunnen nabestaanden op hun beurt, met name kinderen overzee,

gruwelijk geteisterd worden door schuldgevoelens, die gevoed zijn door langdurige afwezigheid, gebrek aan bijstand, aandacht en zorg.

Tegelijkertijd hebben bepaalde processen, zoals een toenemende technologisering en medicalisering, ertoe geleid dat ziekenhuisopname soms onontkoombaar is, waardoor naasten (rituele) zorg uit handen moeten geven en de regie over het sterven van hun dierbaren min of meer kwijtraken. Hoewel de Surinaamse context niet klakkeloos vergeleken kan worden met de westerse verbanden, die de door mij geraadpleegde auteurs veelal beschrijven, zijn er verscheidene overeenkomstige tendensen te vinden. Zeker in de stedelijke sfeer van Paramaribo, die verscheidene ziekenhuizen en een groeiend aantal bejaardentehuizen telt, is er in toenemende mate sprake van wat in de literatuur afwisselend de individualisering, privatisering, medicalisering, institutionalisering, bureaucratisering, professionalisering of technologisering van de dood wordt genoemd (zie Mitford 2000 [1963]; Glaser & Strauss 1968; Kübler-Ross 2000 [1969]; Ariès 1974; 1987 [1977]; Illich 1975; Blauner 1976; Elias 1984; Hockey 1990; Moller 1990, 1996; Giddens 1991; Littlewood 1993; Ter Borg 1993; Ballard 1996; Hallam, Hockey & Howarth 1999; Laderman 2003).

Het moderniseringsproces, waarvan bovengenoemde ontwikkelingen alle onderdeel zijn, heeft ook Suriname verre van onberoerd gelaten. Hoe verder de twintigste eeuw vorderde, tekende de hierboven genoemde Ariès daarbij aan, hoe zwaarder mensen ziekte en dood binnen de vier muren van het eigen woonhuis, de eigen kleine privé-wereld, zijn gaan vinden (Ariès 1987 [1977]: 596):

De snelle vooruitgang op het gebied van comfort, privacy, persoonlijke hygiëne en opvattingen over besmettingsgevaar maakten iedereen wat fijngevoeliger: zonder dat men er iets aan kon doen, verdroegen de zintuigen niet langer de geuren en taferelen die [...] samen met lijden en ziekte, tot de dagelijkse leefwereld behoorden. De fysieke gevolgen zijn uit het dagelijks leven verdwenen en gingen tot de steriele wereld van hygiëne, geneeskunde en moraal behoren [...]

Hierbij raakten en raken de lasten van de verzorging meer en meer uit handen van de gemeenschap naar de verantwoordelijkheid van de naaste familie, het kerngezin of soms alleen echtgenoten, terwijl door menselijk ingrijpen, vooral dat van medici, het stervensproces aanzienlijk verlengt. Het is al met al een steeds grotere, zo niet onmogelijke opgave geworden om binnen een kleine behuizing, met weinig hulp (en financiële middelen) een langdurige zieke te verzorgen - en daarbij het dagelijks werk te laten doorgaan. Dit geldt voor de westerse

samenlevingen, die Ariès en anderen beschrijven, maar evengoed voor de Surinaamse context, die wellicht als gevolg van grootscheepse emigratie door een extra 'zorglast' kan worden gekenmerkt. Recente ontwikkelingen in de chirurgie, ingewikkelde behandelingen en het gebruik van enorme hoeveelheden zware apparatuur hebben er eveneens toe geleid dat patiënten en stervenden steeds vaker naar zieken- of verpleegtehuizen worden overgebracht. Dit bood de naaste familie, zonder dat men dit altijd openlijk toegaf, in de woorden van Ariès (1987 [1977]: 597) “[...] een toevluchtsoord, waar zij de hinderlijke zieke konden opbergen, die noch de buitenwereld, noch zichzelf meer konden verdragen”. Het ziekenhuis wordt, met andere woorden, de plaats van de verborgen, onzichtbare en eenzame dood (cf. Elias 1984).**[xiii]**

Crematie, een vorm van lijkbezorging die pas in de tweede helft van de twintigste eeuw gebruikelijk is geworden, beschouwt hij als een ultieme poging tot het onzichtbaar maken van de dood (Ariès 1994 [1974]: 90-91):

The deep motivation is that cremation is the most radical means of getting rid of the body and of forgetting it, of nullifying it, of being 'too final'.

Al met al, constateren Ariès en zijn navolgers, zijn opvattingen en houdingen ten opzichte van overlijden, begraven en rouw in vergelijking met voorgaande perioden in hun tegendeel omgeslagen. De vroegere percepties waarbij men de dood beleefde als zeer nabij, vertrouwd, als minder imposant en als bron van emoties, staan lijnrecht tegenover (vermeende) hedendaagse opvattingen, waarin de dood zó angstaanjagend is dat hij nauwelijks bij naam wordt genoemd (Ariès 1987 [1977]: 37). Vandaar ook dat Ariès spreekt over 'de omgekeerde dood', *la mort inversée*: de dood die in alles tegengesteld wordt ervaren dan eerder gebruikelijk was. Had men vroeger nog een heel arsenaal aan rituelen dat hielp bij de omgang met sterven, begraven en rouw, sinds enkele decennia is de dood volledig geprivatiseerd en is hij, paradoxaal genoeg, ongebonden geraakt: de 'bedreigende', 'ongetemde', 'wilde' dood, waar men maar moeilijk greep kan krijgen (Ariès 1994 [1974]: 85-108; Ariès 1987 [1977]: 585-629; Munnichs 1998: 36-37).**[xiv]**

De vraag is in hoeverre binnen de Afrikaans-Surinaamse context gesproken kan worden van zo een 'omgekeerde dood', waarbij zo goed als alle aspecten rondom overlijden zijn geprivatiseerd. Eerdere en komende observaties geven aan dat 'de Afrikaans-Surinaamse dood' zeker niet uit het publieke domein verdwenen is. Toch zien we niet alleen rondom sterven, waar dit hoofdstuk op inzoomt, maar

ook bij begraven en rouw bepaalde veranderingen optreden, die wijzen op een zekere “[...] spatial separation between life and death through the exclusion of the dead” (Bauman 1992: 24), en in het bijzonder “[...] the sequestration of death from public space into the realm of the personal” (Mellor 1993: 19). Wat betreft het sterfproces worden bovenstaande ontwikkelingen ten aanzien van de rol van het ‘medisch bedrijf’, en een veranderende regie over de dood in ieder geval gedeeld door verschillende informanten uit het veld – ervaringsdeskundigen en experts. Zo was er tijdens mijn verblijf in Suriname een radioprogramma – de radio is een bijzonder populair medium – dat in een serie van zeven afleveringen inging op het thema sterven. **[xv]** De eerste uitzending startte direct met de problematiek ten aanzien van “het medicaliseren van de dood”, zoals een van de programmamakers, de al eerder opgevoerde Leendert Pocornie, het noemde. Hij drukte zich als volgt uit:

Doodgaan is vervreemd, we kennen het niet meer [...] het was vroeger iets temidden, van de verwanten, van de familie, en nu is het verplaatst, doodgaan, naar een medisch bedrijf. Een kille kamer, met verpleegkundigen en artsen of gezondheidswerkers, die wanneer het doodsuur aangebroken is... dan zal je zien dat die kamer waar de persoon stervende is, gemeden wordt, want de medici zijn nou eenmaal opgeleid om het leven te rekken of te verlengen of te redden. Dus ze hebben verloren [...] het is hun niet gelukt [...]

Pocornie betreurde het dat de stervende steeds vaker in een koele, anonieme ruimte moet verkeren en dat zijn of haar lichaam, na het overlijden, veelal niet naar huis terugkeert. Met alle consequenties vandien. Een en ander wil niet zeggen dat de dood per definitie, in Ariès’ termen, radicaal ‘verwildert’ of dat er sprake is van een rigide, eenduidig lineair proces waarin de dood steeds meer uit het publieke domein verdwijnt, maar dat er op zijn minst een verandering plaatsvindt in het sterfproces, wat gevolgen heeft voor stervenden én nabestaanden. Zo wordt het moeilijker bepaalde rituelen rondom het sterfbed uit te voeren en gaapt er wellicht steeds vaker een kloof tussen de realiteit van ‘de eenzame stervende’ in het ziekenhuis, een zorginstelling of verlaten achtererf enerzijds en het ideaal van ‘thuis sterven’ onder het wakend oog van zorgzame familieleden anderzijds. Eugene was deze (rituele) zorg niet gegeven, gezien zijn onverhoedse dood. Carla’s pleegmoeder ontbeerde de nabijheid van dierbaren op haar sterfbed en bepaalde symbolische handelingen door haar onvoorziene of ongewenste ziekenhuisopname. Laten we eens kijken hoe dat ‘ideale sterven’ er eigenlijk uitziet, want dáár – dus al voor het overlijden – vangt in feite het ‘rituele

proces' (Turner 1969; cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 63) reeds aan.

Rust zacht/Sribi switi

Uit de gesprekken die Eveline Timmer (1999) met zieken, stervenden, familie en hulpverleners voerde, blijkt dat de meeste betrokkenen hun voorkeur uitspreken voor verpleging en sterven thuis. In haar afstudeerscriptie 'Verdriet samen dragen' geeft ze aan dat dit vroeger ook veelal het geval was. **[xvi]** In overeenstemming met bovenstaande observaties concludeert Timmer echter dat het thuis verzorgen van een stervende in het hedendaagse Suriname steeds moeilijker geworden is. Ze voert hiervoor onder andere maatschappelijke veranderingen als "buitenshuis werken" en "gebrek aan financiële middelen" aan. Ook kiezen mensen ervoor te sterven in het ziekenhuis vanwege "slechte huisvesting" en om "de familie de achteruitgang van de stervende te besparen" (Timmer 1999: 17). Het zijn argumenten die Philippe Ariès eveneens noemde. Ter ondersteuning van die argumenten brengt Timmer onder meer een drieënveertigjarige informante ten tonele:

Vanaf het moment dat ze zeker wist dat ze ongeneeslijk ziek was, wilde ze niet meer naar huis. Dit vanwege het feit dat ze nog minderjarige kinderen had, waarvan de jongste negen jaar [was]. Ze wilde de jongeren de ellende haar te zien lijden, besparen.

Een andere informante (61 jaar) wilde, ondanks haar geamputeerde been, juist wel naar huis. "Ze had de sterke overtuiging dat ze eens weer zou kunnen werken en verdrong op die manier het stervensproces", aldus Timmer. Hoewel omstandigheden, vooruitzichten en wensen niet altijd optimaal of reëel zijn, is thuis sterven volgens deze onderzoekster hoe dan ook het credo. Zorgverleners uit haar en ook mijn studie bevestigden dit en spraken hun angst uit dat anders (Timmer 1999: 17):

[...] door het verplaatsen van het sterfbed naar het ziekenhuis de stervende nog meer geïsoleerd kan raken. De stervende wordt uit zijn bekende en vertrouwde omgeving weggehaald en ligt nu alleen of met vreemden in een kamer. Zij die kiezen om thuis te sterven, hebben de familie, buren en kennissen om zich heen. Er is vaak iemand naast het bed.

Een 'mooie dood' houdt voor veel Afrikaans-Surinamers in dat ze op hun sterfbed, met name tijdens de laatste levensuren, familie bij zich hebben. Dit spreekt zowel uit de weinige studies die naar dit onderwerp verricht zijn (e.g. Pakosie 1990; Scholtens *et al.* 1992; Polimé 1998; Timmer 1999; Stephen 2002b) als de

gesprekken die ik met (potentiële) stervenden, nabestaanden en experts gevoerd heb. Sterker nog, de aanwezigheid van familieleden bij het sterven wordt 'traditie' genoemd en het sterfproces is in zekere zin gemankeerd wanneer anders geschiedt. Verwanten die aanwezig zijn tijdens het overlijden behoren er onder meer op toe te zien, voor zover dat gaat, dat de stervende vredig en rustig in zal slapen.

Net zoals we in Ariès hebben gezien, wordt de slaap in verschillende Afrikaans-Surinaamse contexten verbonden aan het sterven of de dood, hoewel het niet perse het karakter van de *mors repentina et improvisa* hoeft te hebben. In de perceptie en het taalgebruik van bijvoorbeeld de Saramaka komt de slaapmetafoor duidelijk naar voren. Zo wordt er door hen niet gezegd dat een *gaama* dood is, maar dat hij slaapt: *a duumi*. Dit doet men uit respect, zoals het geval was bij het heengaan van *gaama* Aboikoni in 1989, maar ook omdat men hoopt dat hij ooit terugkeert. In deze visie is de persoon Aboikoni weliswaar overleden, maar leeft het instituut *gaama* voort; er zal immers altijd een nieuwe komen (Scholtens *et al.* 1992: 65). Hoewel deze opvatting zich vooral lijkt te beperken tot specifieke sterfgevallen, namelijk het overlijden van een Saramaka grootopperhoofd[xvii], heeft het beeld van slaap of rust een opvallende plaats in de perceptie van en spreken over (vredig) sterven en de dood. Zo liet een Aukaanse lijkbewasser me weten dat er twee vormen van lijkbehandeling bestaan, te weten een "gekerstende" (christelijke) en een "traditionele van het binnenland zelf". Bij deze laatste, sprak hij, is het gebruik "dat je dat lijk maar één avond laat slapen, twee avonden laat slapen, dan begraaf je het". Ook onder Creolen wordt sterven vaak vergeleken (of verhuld) met slapen of rusten. "Toen opa ging slapen..." begon een van mijn informantes eens haar relaas over het overlijden van haar grootvader. Ook familieberichten zijn doorspekt met wensen als "rust zacht [of *sribi switi*] lieve man en vader", net als de al eerder genoemde *dede oso-singi*. Zo kent men bijvoorbeeld het lied 'Now yu de *sribi switi tru, da sari wai gwe*' (zoiets als: 'Nu je werkelijkzacht slaapt, is het verdriet weggaan' of 'Nu je bent gaan rusten, is alle lijden verdwenen').

Aan het sterfbed

Welke handelingen dienen familieleden en (eventueel) anderen, naast aanwezig zijn, dan te plegen om een vredig inslapen te verzekeren? Zowel Creolen als Bosnegers gaven op deze vraag allereerst het belang van water aan in de laatste levensuren van een stervende. Men heeft niet graag dat iemand met een *drei neki*

(droge keel) sterft en daarom geeft men een stervende te drinken of worden de lippen en de mond regelmatig natgemaakt met water. De uit het binnenland afkomstige Richene Libretto verwoordde het als volgt:

Als die persoon overleden is... in zijn kamp, in zijn huis, dan zijn altijd familieleden erbij. Erg belangrijk is dat de familieleden de stervende te drinken geven, want dat ziet men als een groot gemis, als iemand doodgaat zonder dat hij de gelegenheid heeft gehad om zijn tong, zijn keel nat te maken, vochtig te maken met water. Dus als die persoon stervende is, dan moeten kinderen direct, de familie erbij om hem een schepje water te geven. Want je hoort toch mensen van we hebben niet eens de gelegenheid gehad... om een beetje water te geven?

Het toedienen van vocht verkoelt de stervende volgens Libretto: “men wil niet dat hij in die doodstrijd, die hij van binnen heeft... het is verkoeling, verzachting van die strijd, die hij daar voert”. Daarnaast heeft water een symbolische betekenis. Het verbindt volgens velen het leven met het hiernamaals of het dodenrijk en brengt de geest tot rust (Timmer 1999: 17; Stephen 2002b: 14-15). Hiermee wordt tevens een eerste gelegenheid tot een goed vertrek en afscheid geboden. Verderop zullen we nog verder ingaan op de betekenis van water of ander vocht (tranen, zweet) binnen verschillende doodsrutuelen. Tijdens de rituele zorg aan het sterfbed is het vooral, binnen een *kulturu* duiding althans, een symbool van verbintenis met de *kabra* (voorouders) en de bovennatuurlijke wereld (zie ook Stephen 2002b: 14-15). Met name onder *Busnenge* is het verder gebruikelijk of wenselijk dat de stervende, tijdens het toedienen van water, in de armen wordt genomen door het oudste of belangrijkste familielid (maar nooit de partner van de overledene) en/of overeind wordt gehouden, opdat hij of zij beter kan ademen en “een vrediger dood heeft” (Scholtens *et al.* 1992: 191, noot 2; zie ook Pakosie 1990: 9; Polimé 1998: 71).**[xviii]**

Naast familieleden en (eventueel) dierbaren als buren of vrienden, zijn er maar zelden andere personen te vinden aan het sterfbed. Stervensbegeleiding is dus in eerste instantie een familiezaak. Wanneer er sprake is van een ‘bovennatuurlijke ziekte’ kan het wel voorkomen dat de hulp van een *duman* of *lukuman* wordt ingeschakeld om de oorzaak van de ziekte te achterhalen en (alsnog) genezing af te dwingen door bijvoorbeeld het toedienen van bepaalde *dresi* (medicijnen), het uitdrijven van kwade *winti*, het opheffen van een *kunu* (vloek), het geven van een *wasi* (kruidenbad) of het houden van een *begi* (gebedsritueel). Wanneer genezing uitgesloten blijkt, kan de *duman* nog bijstaan in het zo goed mogelijk ritueel

scheiden van de ('geest van de) overledene van de nabestaanden. Vaak komen we hem of haar dan verderop in het rituele proces weer tegen, zoals bij de *wasi gron*, de *wasi prati* of *prati watra* (zie hoofdstuk 12).

Ook kan de steun van een dominee, priester of pastoraal werk(st)er gevraagd worden. Het onderzoek van Timmer (1999) heeft echter uitgewezen dat men hier maar mondjesmaat op terugvalt. De rol van christelijke geestelijken in het gehele rituele proces rondom overlijden en rouw is sowieso minimaal te noemen. Als er al een dominee aan het sterfbed verschijnt (Timmer heeft in haar onderzoek alleen naar de mogelijke stervensbegeleiding door ebg-dominees gekeken), beperkt deze zich vooral tot zang en gebed. Er wordt samen met de stervende en zijn of haar familieleden uit de bijbel gelezen en gezongen. De dominee wordt daarbij vooral beschouwd als een soort intermediair, iemand die verzoening of troost kan verzorgen en eventueel contacten kan onderhouden met betrokken artsen en verpleegkundigen (Timmer 1999: 20-21).**[xix]** Veelal zijn deze geestelijken niet geneigd de stervende en zijn of haar familieleden bij te staan in problemen van 'bovennatuurlijke aard'. Twee van de zes dominees uit het onderzoek van Timmer gaven aan absoluut tegen *winti* of *kulturu* rituelen te zijn bij het stervensproces. Ze dreigden zelfs met de begeleiding te stoppen wanneer ze zouden merken dat men zich inliet met *bonumansani*. De overige vier dominees lieten weten wel door te gaan met de begeleiding, maar er ernstig op aan te dringen het contact met de *duman* en/of de hoop op rituele genezing op te geven. Ze waren overtuigd van de zinloosheid van begeleiding vanuit de *kulturu* sfeer (Timmer 1999: 21). Timmer (1999: 35) concludeert dan ook dat het:

[...] de E.B.G.-dominee [is] die de integratie E.B.G. en Winti in de weg staat. De familie en de bonuman hebben geen moeite met de kerk. Botsingen tussen E.B.G. en Winti komen voort uit de verschillende visies van beide godsdiensten over de dood.

Stervenden en hun familieleden zijn daarom geneigd, vooral wanneer men zich geroepen voelt te rade te gaan bij de voorouders of soelaas te zoeken in *kulturu* verklaringen en rituelen, de dominee niet of nauwelijks te betrekking in de stervensbegeleiding of deze onwetend te laten over de aanwezigheid van andere begeleiders, zoals een *duman*, en rituelen in het sterfproces.

Ook de rol van de katholieke kerk in stervensbegeleiding of pastorale begeleiding is verwaarloosbaar. Het sacrament bij ziekenzalving of sterven wordt, bijvoorbeeld, maar zelden gegeven. Eén van de (Nederlandse) paters uit deze

kerk wond zich hier behoorlijk over op en meldde me onder meer:

[...] daar erger ik me ook ontzettend dood aan... Ik heb natuurlijk een Nederlandse pastorale opleiding, waar, als iemand dood dreigt te gaan of kanker heeft... stervensbegeleiding, ik ben d'r in getraind, maar... Heel weinig. Je krijgt gewoon de brief zo onder de deur, die en die moet je begraven en die persoon, ja, je weet niet eens wie het is. Soms zijn ze nog zo beleefd om het te zeggen, maar soms schrijven ze het op, dus ze douwen het onder je neus en dan moet je het dan maar aflezen [tijdens de dienst] en dan komen ze nog achteraf zeggen: pater heeft het niet goed afgelezen! [...] Eer je erbij geroepen wordt, zijn ze al helemaal op het einde... Dus echt, je krijgt gewoon een briefje, die en die is dood, klaar! Omdat ze hebben helemaal geen connectie met de kerk verder. Ze willen natuurlijk de show hebben van de rk-begrafenis [...] dat ritueel vinden ze natuurlijk wel leuk [...] maar eigenlijk wat er allemaal speelt, dus bijvoorbeeld zo'n kerk die praat natuurlijk nooit over dat die doden eigenlijk nog leven... Dus die kerk gaat er vanuit ze zijn dood, maar voor die mensen leven ze nog...

“Dat is natuurlijk een ontzettend punt” sluit de priester in kwestie zijn opgewonden betoog af en daarmee slaat hij de spijker op zijn kop. Zowel het verzet tegen *kulturu* percepties en handelingen rondom het sterven, waar Timmer op wees, als de ontkenning van het voortbestaan van de doden – de levende-doden – zet de christelijke geestelijken in stervensbegeleiding en wat erna komt behoorlijk buitenspel. Hiervan zullen nog vele voorbeelden volgen.

Familienetwerk versus professionals

Dit betekent dat stervenden en nabestaanden veelal ‘gedwongen zijn’ terug te vallen op het eigen familienetwerk, want van professionele stervensbegeleiding, mocht daar behoefte aan zijn, kan eveneens nauwelijks gesproken worden. Deze vorm van begeleiding is slechts voorbehouden aan individuele personen, in het bijzonder aids-patiënten. Zij vormen de enige “ziektegroep”, stelt ook Timmer (1999: 19, 34) vast, die kan worden begeleid door een professioneel “team”. Met name het Mamio Namen Project stelt zich, naast het geven van voorlichting over hiv en aids, ten doel besmette of terminale personen en hun familie te begeleiden. We hebben overigens gezien dat een doorgeschoten professionalisering van sterven en dood verre van zaligmakend is. De afwezigheid van de zorg van *licensed professionals* hoeft dus niet a priori als gebrek ervaren te worden. Maar met name in die gevallen, zoals hierboven aangestipt, waarin familieleden en andere verwanten niet in staat zijn alle zorg en begeleiding op zich te nemen,

kunnen er evenwel problemen ontstaan. Deze doen zich bijvoorbeeld voor wanneer familie in het buitenland verblijft en moet overkomen.

Vaak lijken stervenden te wachten op een dierbare verwante overzee, voordat zij kunnen berusten in hun naderend levenseinde. De tijdige komst van deze personen kan belangrijk zijn in het sterfproces, maar vormt voor in Suriname woonachtige familieleden, die lief en leed gedeeld hebben met de stervende, niet zelden ook een bron van frustratie en ellende. Ik heb hierboven al gesproken over de schuldgevoelens van familieleden die bijvoorbeeld uit Nederland komen. Zeker wanneer ze niet op tijd zijn, de stervende niet meer hebben kunnen zien of spreken en er ook nog eens sprake was van onuitgesproken meningsverschillen, kunnen 'Rustig slapen gaan' is al met al geen sinecure (meer) te noemen... en het blijkt dat het ideaal van 'de mooie dood' voor stervenden steeds vaker uit het zicht raakt. **[xx]** Soms vanwege wel heel banale redenen, liet Alberga me weten toen ze sprak over de hoopgevendende medische ontwikkelingen voor aids-patiënten: *Men heeft ons de laatste jaren als professionals getraind dat we de mensen leren niet meer te zeggen ik ga dood aan aids, maar ik leef met aids [...] maar de werkelijkheid op dit moment is voor ons anders... Het is gewoon elke dag raak, met name in het weekeinde is het raak, omdat... in het weekeinde familieleden gezellige dingen doen en ze willen liever niet aan het sterfbed zitten.*

"Het is hard" geeft Alberga aan, vooral wanneer blijkt dat er ná het overlijden ineens van alles mogelijk is, ook op financieel gebied, zoals ze enigszins onthutst uiteenzet:

Dan wanneer die persoon sterft, is er ineens geld dat er drie, vier, vijf familieleden komen voor die begrafenis! We hebben zelfs gehad dat de familie vanuit Nederland al te kennen had gegeven, gedurende dat ziek-zijn van onze cliënt, dat ze niet bereid waren, niet langer bereid waren [bij te dragen aan de kosten voor medicatie], want ze hebben een klein poginkje gewaagd om iets te doen... Ze waren niet langer bereid, dus ze hebben toen de behandeling gestaakt en de mensen [familie] hier hebben met heel veel pijn en moeite toch een lijkewaad, krans en een schamele kist... van alles een beetje, weet je wel, en dan ineens komt die familie uit Holland... met de begrafenis en die begint gelijk nieuwe vloerbedekking, want het lijk moet in het huis worden opgebaard en we willen het lijk toch nog eventjes de hele dag bij ons. Nieuw bankstel, rouwkleding en die hele ceremonie wordt overgenomen, op straffe materiele manier... waar de anderen op een simpele manier iets geprobeerd hebben te doen [...] D'r ontstaat

een enorme verwijdering tussen die familie [maar] we weten dat ook zij uit Nederland met goeie bedoelingen kwamen... om te compenseren, omdat ze aanvoelen dat ze wat hebben laten liggen...

Willy Alberga schetst hier niet alleen de emoties en wrijvingen die naar aanleiding van een sterfgeval kunnen ontstaan tussen verschillende familieleden uit Suriname enerzijds en Nederland anderzijds, ze geeft ook blijk van haar verbazing (en afkeuring) over de prioriteiten die in het (rituele) proces rondom overlijden gesteld worden. En ze is niet de enige, heb ik gemerkt. In weerwil van het 'ideale sterven' en de 'voorgeschreven', 'traditionele' handelingen hierbij, bleken veel verwanten pas vaak ná het overlijden daadwerkelijk in actie te komen. Daar waar, met andere woorden, de zorg tijdens het sterfbed (tegenwoordig) soms te wensen overlaat, is deze vanaf het moment van overlijden onverminderd groot en vereist vele rituele, sociale en financiële inspanningen. Wellicht, zo gaven meerdere informanten aan, ligt het aan de altijd loerende dreiging van spirituele pollutie, dat de rituele zorg voor de overledene belangrijker is dan voor de stervende binnen de Afrikaans-Surinaamse *kulturu*. Laten we gaan zien wat er na een overlijden zoal te gebeuren staat.

Bekendmaking

Ik hef mijn ogen op naar de bergen, vanwaar mijn hulp komen zal. Mijn hulp is van de Here die hemel en aarde gemaakt heeft. Met deze troostrijke woorden maken wij bekend dat van ons is heengegaan op woensdag 15 oktober onze dierbare moeder, grootmoeder, tante en overgrootmoeder mevrouw [naam], geboren [naam], op de gezegende leeftijd van 78 jaar. Zij was meer bekend als Nana en heeft laatstelijk gewoond aan de Theodorusstraatnummer 38 te Land van Dijk. De uitvaart wordt nader bekendgemaakt. Rust zacht, lieve Nana, tan bun. Namens de diepbedroefde families...

Er zullen weinig Surinamers zijn die bovenstaand bericht niet herkennen. **[xxi]** Verschillende radio-omroepen zenden dit soort familieberichten uit. Dagelijks schallen ze door menig huiskamer en niet zelden zijn ze tot op straat te horen. Met name die van 's lands grootste radiozender Apinti zijn welbekend. Deze omroep start om acht uur 's morgens al met een eerste 'ronde' overlijdensberichten. Onder begeleiding van Johann Sebastian Bachs 'Jesu, bleibet meine Freude' lezen presentatoren de binnengekomen berichten op plechtige toon voor. En dat is geen geringe prestatie. Een uitzending familieberichten kan zo een uur tot anderhalf uur duren. Om twaalf uur 's

middags en acht uur 's avonds herhaalt dit fenomeen zich weer - dag in, dag uit. De berichten vormen voor velen een niet onbelangrijk ijkpunt. Ik startte er in ieder geval elke onderzoeksdag mee. Niet alleen om 'in de stemming te komen', maar vooral omdat de berichten barstensvol informatie (en 'verborgen boodschappen') zitten. In die zin fungeert de radio letterlijk als *apintidron*, de trom waarmee de *Busnenge* in het binnenland wel een overlijden bekendmaken.

Stad en bos

Wanneer iemand overleden is, wordt dit vaak zo snel mogelijk alom bekend gemaakt. Allereerst gebeurt dit middels de *mofo boskopu* ofwel mondelinge overdracht. **[xxii]** In een rap tempo worden familieleden, buren, vrienden en kennissen op de hoogte gebracht. Uiteraard behoren hier ook de familieleden in het buitenland toe, die als de wiedeweerga voorbereidingen moeten gaan treffen voor een eventuele overtocht. Telefoon en internet zijn bij deze *boskopu*, met name in en om Paramaribo en de kustdistricten, gretig gebruikte communicatiemiddelen. In het binnenland zijn de mogelijkheden wat beperkter (hoewel telefonie daar ook weer niet ongewoon is), maar weten mensen elkaar op andere manieren te bereiken. Naast het gebruik van de *apinti*, waarmee niet alleen het overlijden van iemand bekend kan worden gemaakt maar ook de bijzonderheden rondom zijn of haar dood, kunnen er bijvoorbeeld gewerschoten gelost worden om mensen in omringende dorpen van een overlijden op de hoogte te stellen. Saramaka noemen dit *suti goni*. Bij 'gewone mensen' worden er dan drie schoten gelost. Een *gaama* levert twaalf gewerschot's op (Scholtens *et al.* 1992: 65).

Voordat de wijdere omgeving bekend wordt gemaakt met een sterfgeval, worden allereerst de (nog niet aanwezige) familieleden en ouderlingen of dignitarissen (de *basya* en *kabiten*) geïnformeerd. Pas nadat de dood officieel is vastgesteld, komen anderen aan de beurt. **[xxiii]** De overledene is dan inmiddels uit zijn sterfbed of hangmat gehaald, en gekleed of in doeken gewikkeld. Ook wordt de onderkaak vastgebonden. "Omdat wij dus daar in het binnenland geen ijskast hebben en daarom die mond vastbinden, want door het openblijven gaan allemaal vliegen erin en ontstaat er direct ontbinding", wist een van mijn informanten te melden. Daarna wordt er veelal, bij de *faaka tiki*, een plengoffer gebracht aan de voorouders en eventueel getracht de doodsoorzaak van de overledene te achterhalen, opdat men te weten kan komen wat voor soort begrafenis de overledene kan krijgen. Dit laatste gebeurt vooral in een nietchristelijke

traditionele context, ofschoon het één het ander niet uit hoeft te sluiten. Er zijn verschillende methodes om de doodsoorzaak alsmede de antecedenten van de overledene (was het een 'goed' of 'slecht' mens) vast te stellen (zie Kahn 1931: 133-138; Van Wetering 1973: 14-27; Vernon 1980; Bot 1998: 103; Polimé 1998: 72; Thoden van Velzen & Van Wetering 2004:195-223).

Vrij snel na deze handelingen wordt het lichaam van de overledene in de *dede oso* of, beter gezegd, de *kee oso* (Ndyuka) of *këë wosu* (Saramaka) opgebaard. **[xxiv]** Op deze plek wordt iedereen uit het dorp bijeengeroepen en wordt het overlijden publiekelijk bekendgemaakt. Het emotionele geweeklaag dat door de familieleden bij het huis van de overledene reeds was aangevangen, zet zich normaliter voort bij de *kee oso*. Het zijn veelal vrouwen, die met een doek over het hoofd getrokken, klaagzangen aanheffen, terwijl anderen stilletjes zitten te huilen (zie ook Scholtens *et al.* 1992: 64-65, Polimé 1998: 71). Vandaar ook de naam *kee oso*, letterlijk (naast de betekenis van lijkenhuis) weenhuis, ofwel "gewoon waar je gaat huilen" zoals een informant het uitlegde. Het gejammer kan daarbij sterk sociaal of normatief ingegeven zijn. Zo vertelde Jacqueline, een jonge Matawaivrouw, dat wanneer ze naar een *kee oso* gaat en de rouwende familieleden daar treft, ze altijd luidkeels aan het lamenteren slaat. "*Yu musu bari*, je moet het uitschreeuwen, doe je dat niet dan wil dat zeggen dat jij de persoon hebt gedood", liet ze weten. Een soort Eliasiaans vertoon van affect, schoot het door me heen, en ook andere observaties en ontboezemingen wijzen in die richting. **[xxv]** Een door de wol geverfde arts formuleerde het als volgt:

D'r móet gerouwd worden. Ik heb op de e.h.b.o gewerkt als arts en wat je dus daar dan tegenkomt! Het is gewoon dat je de dood moet vaststellen als iemand... of dood binnenkomt of in de e.h.b.o overlijdt. En dan moet ik de familie daarover informeren en dan vallen ze dus gelijk in zwijm... Dat is voor een deel ook een beetje toneelspelen, want dat hoort zo: die vrouw die moet in zwijm vallen. Als haar man overlijdt, kan ze het niet maken om te zeggen van oh, nou, jammer. Het mag niet... je moet dus gewoon een hysterische aanval krijgen, dat wordt d'r een beetje opgelegd... cultureel. Dat zie je bij Creolen en bosland[creolen] gewoon bijna standaard. Ook op begrafenissen, die vertoningen bij de begrafenissen, dat ze om het graf staan te roepen van neem me mee, ik wil niet alleen blijven en ik spring in het gat en dat soort gebeurtenissen [...] Als je de mensen zou vragen, zeg van waarom doe je dat nou, zouden ze d'r niet eens antwoord op kunnen geven... Dat hebben ze zo geleerd...

Wanneer we in de hoofdstukken 11 en 12 gaan begraven en rouwen (*mourning* en *grief*), zal ik terugkomen op dit soort “vertoningen”. En ook daarvóór, bij het zingen van *dede oso*-liederen bijvoorbeeld, zullen we de “*do’s and don’ts*”, zoals iemand het eens populair verwoordde, rondom klaagzang en *bari puru* bekijken. Het is hierbij niet mijn bedoeling om het verdriet van de rouwenden te bagatelliseren. Want ondanks het bestaan en de druk van bepaalde ‘regels’, is er ook ‘gewoon’ persoonlijk leed. Net als we in de studie van Danforth naar Griekse doodsrituelen en klaagliederen kunnen zien, zijn het vaak de relatieve buitenstaanders die zich toeleggen op de uitvoering van de ‘rituele norm’ (Danforth 1982: 72-73):

Wives, daughters, mothers, and sisters of the deceased, those who are most moved by his death, do not usually lead the singing of laments, because they are too overcome by grief. They spend much of their time crying, sobbing, and calling out to the deceased. The singing is led by women who are less directly touched by the death, more distant relatives of the deceased or women who are not related to him at all.

Zij kunnen dan ook, net als Creoolse *dinari* of verschillende verantwoordelijken bij Marronrituelen, (hysterische) rouwenden kalmeren, steunen, maar ook instrueren, in toom houden en tot de orde roepen, zoals Danforth (1982: 73) fijntjes optekende: “Don’t shout like that! Sit down and cry and sing!”

Eenmaal bij de *kee oso* aangekomen, komen dit soort personen in actie, treden er bepaalde regels in werking, starten de onderhandelingen en beraadslagingen. Hierbij geldt: hoe belangrijker de overledene, hoe groter de kans op tal van langdurige *kuutu* of *krutu* (vergaderingen). Vooreerst dient echter het overlijdensbericht verder verspreid te worden. De *gaama* wordt op de hoogte gesteld en andere dorpen, verwanten in Paramaribo, aan ‘de Franse kant’ (Frans Guyana), in Nederland of elders worden geïnformeerd.

Wanneer er begonnen wordt met het verspreiden van de doodsboodschap is het bovendien, gaf de Aukaner Edmundo Misidjan aan, “bij ons die traditie wel dat men even collecteert... een ieder die dichtbij de familieleden [staat] levert dan een bepaald bedrag voor de begrafenis-kosten [...]”. Hieruit blijkt onder meer het collectieve karakter van de dood bij Marrons, meer (nog) dan bij Creolen. “Als iemand doodgaat”, gaf de al eerder geciteerde Libretto te kennen, “is het geen zaak van de familie... is van de totale gemeenschap, dus iedereen komt aangedragen”. In de dorpscontext van het binnenland vindt dit vaak plaats in

natura: de één heeft nog wat planken voor de kist, de ander een lik verf voor de grafpaal, een derde levert arbeid als *oloman* (grafdelver). In Paramaribo bestaan de bijdrages vooral uit een hoeveelheid Surinaamse guldens (of Surinaamse dollars tegenwoordig). Dat in de dood iedereen gelijk is, wordt door deze collectieve actie behoorlijk bewaarheid. “Zodra die mensen komen [naar de *kee oso*] geven ze geld” gaf de in Paramaribo woonachtige Aukaner Moiman aan en ook begrafenisondernemers, zoals de heer Radjbali van de onderneming Hamdard, konden dit gebruik beamen: “ze verzamelen twee á drie dagen alleen het geld en dan gaan ze over tot begraven”. De financiële positie van de overledene en zijn of haar familie speelt hierbij niet of nauwelijks een rol, als we nogmaals Richene Libretto mogen geloven:

Iedereen draagt bij voor die begrafenis, dus het gaat, traditie hè, je zal bijna nooit merken dat hé, die is zo arm geweest en die ander is zo rijk geweest. Want wat de begrafenis betreft... ok, die ene kan overvloedig zijn, omdat die dan een belangrijk figuur is geweest, maar niet zo [...] hier in Paramaribo zie je nog altijd dat hé, die kan nog niet eens een portie eten kopen, maar als die doodgaat, dan zie je dat die een bruine kist krijgt, in een Kennedy wordt begraven. [xxvi]

Ook in *foto* koesteren Bosnegers dit soort ‘tradities’. En wel zodanig, dat ze grotendeels opereren binnen de ‘eigen’ gemeenschap of familienetwerken en zo min mogelijk gebruik maken van de diensten van professionele actoren uit de groeiende ‘uitvaartindustrie’ of Creoolse *dinari*. De heer Hennep van begrafenisonderneming Hennep had in ieder geval die ervaring:

Boslandcreolen... die gaan meer voor de basics, ja: een kist, een transport en de begraafplaats. That's it. Ze willen meestal wel een grotere kist dan normaal, omdat ze allerlei dingen ook meenemen, hè... pangi en potten en pannen en geld... waardoor die kist altijd veel groter is dan normaal.

Op die “potten en pannen” zal ik later nog terugkomen. Hennep wil vooral maar aangeven dat er weinig te verdienen valt aan de groeiende groep Marrons in Paramaribo; ze regelen, waar mogelijk, hun eigen ‘ding’. Dit laatste wil overigens niet zeggen dat deze bevolkingsgroep geen gebruik maakt van de in de stad aanwezige kanalen. Hoewel ook in *foto* de mondelinge boodschap bijzonder snel en efficiënt blijkt te werken, worden radio en krant in toenemende mate gebruikt om een sterfgeval kenbaar te maken. Daar waar Creolen zich vooral laten horen via Radio Apinti, zijn familieberichten van *Busnenge* eerder te beluisteren op Koyeba radio (‘Kom luisteren radio’), die vooral programma’s door en voor

Bosnegers in de ether brengt. Ook Radio Boskopu ('Radio Boodschap'), een staatszender die net als Koyeba hoofdzakelijk in het Sranantongo uitzendt, geniet populariteit. Deze laatste heeft bovendien een redelijk groot bereik in het binnenland.

Verwanten en dorpsgenoten in Paramaribo kunnen zo op de hoogte gesteld worden van een overlijden in het binnenland, en opgeroepen om de begrafenis en andere ceremonies aldaar te komen bijwonen. Veelal wordt er bij dit soort berichten ook vermeld dat er bussen beschikbaar zijn, die om een bepaalde tijd vanaf een bepaalde plaats vanuit de stad naar het binnenland zullen vertrekken. Andersom zijn er ook berichten die laten weten dat er vervoer zal worden geregeld voor diegenen die van buiten Paramaribo naar de stad willen komen voor een begrafenis. De familieberichten van Bosnegers zijn overigens meestal in het Sranantongo opgesteld en hebben veel minder vaak de christelijke boodschap, die de hoofdzakelijk in het Nederlands geformuleerde Creoolse berichten nogal kenmerkt. Een *Busnenge* voorbeeld: 'Wi ben abi wan brada, now wi no abi en no moro... en Makko, mi sa sabi taki dede no de soso' ('We hebben een broer gehad, maar nu hebben we hem niet meer...' en 'Makko, ik zal weten dat de dood er niet zomaar is').

Familieberichten

De familieberichten zijn een bron van informatie. En dat weten de boodschappers zelf natuurlijk ook. Naast praktische informatie bieden de berichten zicht op een heel spectrum van expliciete en meer verborgen mededelingen.**[xxvii]** Ze kunnen bijvoorbeeld informeren over de identiteit van de overledene en die van zijn of haar familieleden, vrienden en bekenden, de religieuze oriëntatie of doodshouding van de gestorven persoon en zijn of haar nabestaanden, de doodsoorzaak, het sociale leven, de populariteit of de maatschappelijke status van de overledene, familierelaties, seksuele relaties en (met het oog op dit laatste vooral) soms zeer gevoelige kwesties. Zo is het niet ongevoerd dat bijvoorbeeld mannen een bericht laten uitzenden, waarin ze het overlijden van hun concubine bekendmaken, of dat er kennis wordt gegeven van het overlijden van een kind door diens moeder, diens vader en zijn andere of nieuwe vrouw. Het kan ook gebeuren dat een ex-partner of buitenvrouw van een overledene heel snel, als eerste, een bericht op de radio heeft en de "officiële vrouw" zich dan geroepen voelt "er een schepje bovenop te doen".**[xxviii]** En ook familieleden en andere nabestaanden willen elkaar nog wel eens de loef afsteken met hun overlijdensbericht. Hierbij geldt dan

dikwijls het credo 'hoe langer hoe beter'. Wanneer iemand overleden is, wordt dit kortom niet alleen onmiddellijk via de *mofo boskopu* bekendgemaakt, maar rent men bij wijze van spreken ook direct naar een radiostation om zijn of haar bericht en (persoonlijke) deelneming zo snel mogelijk in de lucht te hebben. Een en ander verklaart ook de lengte van de uitzendingen, waarin de berichten worden voorgelezen. Het kan voorkomen dat er aan het overlijden van één enkele persoon al meer dan een half uur besteed wordt. We zouden kunnen stellen (zonder een waardeoordeel uit te spreken) dat sommige berichten een licht exhibitionistisch karakter hebben.

De berichten vormen hoe dan ook een dagelijks terugkerende normaliteit - voor de presentatoren een routineklus, voor de luisteraars een soort cesuur in hun bezigheden. In sommige gevallen kan het familiebericht behoorlijk wat stof doen opwaaien, of staat het garant voor een behoorlijke *dyugudyugu* of *pranpran* (ruzie) in de familie. Dat kan dan als volgt gaan: **[xxix]**

He, jij hebt geen bericht gestuurd - iedereen moet een bericht sturen! Conflict in de familie: ik heb bekendgemaakt, maar jij hebt niet bekend gemaakt... hoe is 't daarmee? Iedereen moet een bericht op de radio hebben, hoor!

Ook kunnen er ruzies ontstaan over de tekst van een bericht. Ik ken het verhaal van een aantal zussen, die nu nog steeds in onmin leven vanwege een 'verkeerd gekozen' tekst. Eén van de zusters in kwestie vertelde me:

En op een gegeven moment horen we, dat die ene zuster aangeeft: geen bloemen en zakdoeken in de kist... en we roepen haar ter verantwoording. We zeggen hoe kóm je aan die nonsens? Mama had nooit dit soort gekke dingen. Ze zegt: ja, ik heb die mensen het horen zeggen, dus ik zeg het ook. Sàààààààààààà?! Nee direct, zeg ik, ga dat ding weghalen hoor... dit gaat niet, waar heb je het over...

Later bleek dat de zus de frase had gebruikt om aan te geven dat de familie christelijk was. Het is een veelgehoorde zin in familieberichten en weerspiegelt inderdaad de religieuze oriëntatie van de overledene en/of familie: wanneer er nadrukkelijk 'verzoeken geen bloemen en zakdoeken in de kist' wordt gezegd, dan is het een teken dat men niets moet hebben van de Afrikaans-Surinaamse *kulturu*-traditie in begraven en rouwen.

Verzoeken...

'Verzoeken geen rouwbeklag' is een soortgelijke mededeling. De nabestaanden willen ermee aangeven dat er geen *dede oso* zal zijn en/of dat ze niet gediend zijn

van rouwvisites (elke avond). Het is daarbij heel goed mogelijk dat er toch een rouwbijeenkomst wordt gehouden, maar de familie met dit bericht probeert te voorkomen dat Jan en Alleman komen opdagen - uit nieuwsgierigheid, voor vertier of wat dan ook. De familie rouwt en gedenkt dan liever in besloten kring, hetgeen kan wijzen op een zekere privatisering van de dood. Kosten kunnen hierbij ook een rol spelen. Pater Joop Vernooij merkt hetzelfde op: **[xxx]**

Als momenteel in de krant staat of omgeroepen wordt: geen rouwbeklag, dan betekent dat zoveel als: a.u.b. niet al te veel mensen rondom ons en zeker geen bijeenkomst 's avonds tot laat. Men stelt er soms geen prijs op, maar bovendien wordt het soms gewoon te duur en dat is ook een element bij alle ontstaan en vergaan van culturele elementen. De mens leeft niet van brood alleen.

Net zoals tante Josje uit hoofdstuk 4, zitten lang niet alle nabestaanden te wachten op die 'mooie, louterende traditie' die *dede oso* heet, zoals de bevriende *duman* en *dinari* Ro Faria (RF) en Carmen de Jesus (CdJ) me onverbloemd lieten weten:

RF: *Ik vind het martelen. Die mensen komen, ze drinken, ze praten nonsens en soms maken ze je kwaad, want zes uur 's morgens zitten ze nog... nee, voor mij niet als lijkbewasser.*

CdJ: *Er zijn mensen die zuiplappen zijn en dan moet je weer gaan offeren, bananen, dingetjes koken...*

RF: *Ik ga ook naar dede oso van mensen en je ziet wat er allemaal gebeurt... Er worden termen gebezigd die eh... de sfeer dan verstoren... anderen gaan vrouwen zoeken, vrouwen gaan mannen zoeken...*

CdJ [zwaar verontwaardigd]: *Hè?!*

RF [vertelt nu over het overlijden van zijn vrouw]: *Nee toch, ik niet! Ik had het al zo moeilijk [...] Anderen hebben hun visie daarover, maar ik zeg alleen, ik heb het zo met mijn kinderen gedaan [in besloten kring] en ik heb dan gezegd: dit was het. En ook vooraf hoor, heb ik het niet zo door de radio gezeurd [...] Nee, men komt niet voor een nood, men komt om te kijken. Tante [de overledene] ben abi wan moi yapon... ze komen voor die spullen! Dan maak je me woedend.*

De meningen en gevoelens zijn, zachtgezegd, nogal verdeeld hierover. Alleen zitten is ook niet alles, gaf zuster Breeveld, zelf pastoraal werkster, te kennen, hoewel...:

Ja, mensen gaan daar speciaal voor hun huis uit naar die dede oso en niet bij wijze van medeleven. Neeeeeee... van ik ga even wat eten daar, want hij heeft

dede oso... en dat is heel vervelend [...] Maar het heeft een sociale functie, toch? En vroeger was het ook zo, dat het moment dat het bericht van overlijden er is, het huis vol is met mensen en mensen blijven slapen, alleen dat je niet alleen bent, tot die dag van de begrafenis [...] Maar ja, hoe sociaal het ook is, als je zelf geen geld hebt, dan kan je niet avond aan avond mensen ontvangen, want je moet ze drinken geven, je moet ze eten geven, tenminste als je daartoe in staat bent. Maar dat wordt niet meer zo verteld, het wordt verteld van ik ben gekomen en je moet mij iets te eten of te drinken geven. En dan zeggen mensen van ik heb geen rouwbeklag omgeroepen. Ik wil dat ding niet hebben, en ja dan heb je een probleem... dan zit je alleen.

Daarom zien we het omgekeerde net zo vaak of vaker gebeuren in familieberichten. Nabestaanden laten uitdrukkelijk weten dat rouwvisite op prijs wordt gesteld, bijvoorbeeld door het vermelden van het adres van de *dede oso*, het sterfhuis van de overledene, en frases als: 'de gebruikelijke/traditionele *dede oso*' of 'de bekende *singineti* vindt plaats op...', waarna datum, tijd en plaats volgen. Een wel zeer typerende manier om mensen op te roepen voor een *dede oso* hoorde ik van de familie Grootfaam: "*Wi e kari ala sma fu prati a nowtu nanga a famiri*" ("We roepen alle mensen op om de nood met de familie te delen"). Deze formulering en het gebruik van het Sranantongo geven aan dat het waarschijnlijk om een 'traditionele' *dede oso* zal gaan, ofwel een zogenoemde *brokodei* die tot aan het ochtendgloren zal duren. Dat lieten 'kenners', zelf fervente *dede oso*-bezoekers, me in ieder geval weten. Ook de familienaam van de nabestaanden, zoals Grootfaam, zegt vaak al genoeg. "Je kan bij een sterfgeval zo aan de namen van die families horen of er op een *dede oso anansitori* verteld gaan worden, of het een traditionele *dede oso* gaat zijn", leerde ik van 'mijn' *dragiman*, die zichzelf regelmatig aanprezen ('verhuurden') bij families om een *dede oso* te komen leiden. In de uitgesproken wens van de 'traditionele' *dede oso* kunnen we wellicht een neiging tot anti-syncretisering waarnemen.

Op het gebied van rouwkleding kunnen nabestaanden eveneens erg expliciet zijn in hun familiebericht en ook hieraan kan weer afgelezen worden wat voor soort 'viering' men prefereert. Zo werden leden van een plaatselijke voetbalvereniging, waarvan een overleden marktkoopvrouw *stonfutu* (steunpilaar, trouwe *fan*) was, opgeroepen om de begrafenis "in het wit met *pangi*" bij te wonen. Ook logeleden en *dinari* worden vaak via de berichten opgedragen in bepaalde rouwdracht te verschijnen. "Broeders zwart, zusters wit", "de zusters worden verwacht in witte

jurk, *pangi* en hoofddoek” of “ zusters wit en broeders zwart, de leden van Eldaah [een afleggersvereniging] in dracht”. Deze kledingvoorschriften geven vaak aan dat men voor een ‘traditionele’ *dede oso* en/of *beri* gaat. Ook gebeurt het regelmatig dat er andere kledingcodes worden genoemd. Kinderen worden bijvoorbeeld gevraagd in schooluniform te komen, voetbalmaten om een zwarte rouwband te dragen of leden van een politieke groepering, zoals de ‘volkspartij’ Nationale Partij Suriname, worden verzocht om “naar de begrafenis te komen in partijkleur” om een overleden partijgenoot de laatste eer te bewijzen. “Verzoeken geen zwart en wit” is me ook een keer ter ore gekomen, waarmee de familie aangaf (bleek bij navraag) dat het overlijden van hun eenentachtigjarige moeder en oma werkelijk een feest moest zijn in plaats van een uiting van ‘zwarte rouw’. Sommige mensen hebben hierover een heel uitgesproken mening of wens, zoals *wintipoku*-zanger P’pa Monti bijvoorbeeld:

No wan k’ka sma no mus weri weti noso blaka, en no wan sma no musu kon krei, a mag weri redi, en unu musu dansi nanga mi!

[Geen enkel schijtmens moet wit of zwart dragen en niemand moet komen huilen, ze mogen rood dragen en ze moeten met me dansen!]

Identificaties

Veelal vallen zaken als identiteit, religieuze oriëntatie en doodsattitude samen in de inhoud of formulering van een bericht. De persoonlijkheid of specifieke identiteit, zoals politieke kleur of het (voormalig) beroep van de overledene wordt sowieso vaak expliciet vermeld: “In leven was hij gepensioneerd van Bruynzeel”, “In de zestiger jaren was [naam] werkzaam als opnemer bij het landmeterkantoor Calor” of “Rust zacht wapenbroeder” (voor een overleden soldaat die met militair eerbetoon zou worden begraven). Ook berichten de mededelingen regelmatig over iemands rol in de kerk en/of binnen het *dinariwroko*: “Onze grootmoeder was dienaars in de Latourkerk”, “Het is een dienaars, een *s’sa*, van lijkbewassersvereniging Joshua”.

De identiteit van overleden ordeleden is eveneens makkelijk te traceren aan de hand van overlijdensberichten, hierin worden de medebroeders en zusters van de overledene vaak nadrukkelijk opgeroepen om deel te nemen aan verschillende activiteiten rondom de dood en uitvaart van een court- of ordelid:

De leden van Court Charity maken hierbij bekend dat het de Opper Chief Ranger behaagd heeft bij zich te roepen [naam]. De uitvaartvergadering vangt aan om

half drie in de tempel van Court Charity. De broeders en zusters van Eldaah en de Sherwoodbrothers worden opgeroepen om de uitvaartvergadering en begrafenis bij te wonen. [xxxii]

Nabestaanden, vooral echtgenotes van overledenen, krijgen in de berichtgeving vaak gelijk hun 'nieuwe' identiteit mee: "Diepbedroefd maakt *mevrouw de weduwe* bekend dat...". En de *gender* of familierol van de overledene wordt meestal ook overduidelijk benoemd. Vooral het moederschap wordt breed uitgemeten: "Een huis zonder moeder, is als een vaas zonder bloemen" of "Een moeder sterft altijd te vroeg, al wordt ze nog zo oud". In het bijzonder wordt haar reproductieve rol benadrukt: "Moeder zijn is leven schenken, liefde geven en dan sterven" en "Er is een tijd om te baren en een tijd om te sterven". Hierbij wordt dan regelmatig aangegeven dat de overledene in kwestie moeder was van x kinderen, x kleinkinderen, x achterkleinkinderen en x betoverkleinkinderen, waarin de overledene in zekere zin haar biologische onsterfelijkheid vindt en een cyclische attitude ten opzichte van leven en dood wordt gepresenteerd (*cf.* Lifton & Olson 1974).

Het overlijden van een kind kent ook specifieke berichtgevingen: "Laat de kinderen tot mij komen en verhindert ze niet" (bij het overlijden van een jong kind) en "Je paspoort is al getekend, je bent nu bij de engelen". De inhoud van de overlijdensberichten van kinderen wijken veelal af van die van volwassenen (relatief veel verwijzingen naar engelen). En ook de rituele handelingen en opvattingen rond de dood van kinderen kunnen nogal verschillen. Zo worden kinderzielen (*kra*) vaak met reinheid of zuiverheid geassocieerd. Deze 'zuivere ziel' vereist vervolgens, aldus *dinari*, in het algemeen een minder omslachtige lijkbehandeling en uitvaart. De metafoer van het paspoort in bovenstaand bericht is eveneens opvallend.

Passage & voorzienigheid, goede dood versus slechte dood

Het veelgebruikte beeld van het paspoort, dat overigens niet louter is voorbehouden aan overleden kinderen, is te vergelijken met Van Genneps 'entree' en staat symbool voor de overgang van leven naar dood: "Slechts uw kruis in het paspoort geeft toegang tot leven en dood". Soms geeft het expliciet het moment van overlijden aan: "Zijn paspoort werd getekend op zaterdag 12 juni". Ook verwijst het naar de genade en wil Gods, zoals uit de veelvuldig gebruikte tekst van onderstaand *dede oso*-lied blijkt:

Ieder uur, iedere stap brengt ons nader, bij de grens van leven en dood. Heeft de Heiland uw paspoort getekend? Met zijn bloed dat Hij reddend vergoot?

[Refrein]

Nog is het tijd, de Heer geeft gena, de toegang is vrij door Golgotha. Jezus ging voor, Hij wacht aan de grens. Is uw paspoort getekend, o mens?

Gij kunt zelf, de tol niet betalen. Zilver en goud verliest daar zijn macht. Slechts het kruis in uw paspoort geeft toegang, tot het land waar de Heiland u wacht.

[Refrein]

Het is nu het uur der beslissing. Bij u de grens begint het gericht. O, geloof in de Heiland uw Redder en Hij voert u naar 't eeuwige licht.

[Refrein]

Dit soort goddelijke voorzienigheid openbaart zich op verschillende manieren in familieberichten en geeft duidelijk uitdrukking aan de doodsattitude van overledene en/of nabestaanden, bijvoorbeeld: "In plaats van jou te zien lijden, leek het de goede God beter jou te roepen", "We kunnen niet met de wil van de Here daarboven vechten", "De Here heeft gegeven, de Here heeft genomen, de naam des Heren zij geprezen" of de veel voorkomende 'klassieker' "De Heer is mijn herder, mij ontbreekt niets". Wanneer het een goede dood betreft, wordt daarbij vaak vermeld dat de persoon in kwestie is overleden op een *gezegende* ofwel hoge leeftijd. Veelal wordt het zeventigste levensjaar dan als grens genomen. Vooral oudere mensen hanteren hierbij het adagium: "Tot je zeventigste krijg je, de rest is extra" of "Tot je zeventigste is je gegeven, na je zeventigste is genade". Hoewel ook regelmatig een stervensleeftijd van rond de zestig al als gezegend wordt bestempeld in familieberichten. Meestal is de overledene dan in ieder geval een langdurig ziekbed of ernstig lijden bespaard gebleven.

Ook de slechte dood blijft niet onvermeld in de berichten van nabestaanden. Vooral wanneer het jonge personen betreft, die door een ongeval om het leven zijn gekomen, schroomt de familie niet om klare taal te gebruiken: "Op wrede wijze is van ons weggerukt...". Wanneer het om een geweldsdelict gaat, wordt er vaak nog een schepje bovenop gedaan: "Op [datum] is op beestachtige wijze om het leven gebracht [naam]" of "Op wrede en lafhartige wijze is om het leven

gekomen [naam]”. Het is niet ongewoon dat dit soort familieberichten gepaard gaan met een soort waarschuwing: “Ga nooit weg zonder te groeten, ga nooit weg zonder een zoen, wie het noodlot mag ontmoeten, kan het morgen nooit meer doen”. Soms richt men zich zelfs in het bericht nadrukkelijk tot de mogelijke aanstichter(s) van iemands dood: “De mensen die [naam] dit hebben aangedaan, zullen weten dat zij ook zo zullen gaan”.

Transnationale familierelaties: virtuele doodsberichten & ‘uitvaartverkeer’

Uitingen van wrok en rancune zijn niet vreemd in de berichtgeving en werpen soms een bijzonder licht op de familierelaties. Zo had het overlijdensbericht van een in Nederland gestorven man de volgende boodschap aan degenen die (in Nederland) naar de begrafenis wilden komen: “De familie Druiventak in Nederland is welkom, de kwaadhartigen in Suriname niet.” Twee zaken vallen op in dit bericht. Allereerst de directe, weinig omfloerste formulering van de boodschap. Deze directheid en/of een zekere informatieve nuchterheid of naïviteit in de berichtgeving op de radio en in kranten heeft me overigens wel vaker getroffen. Bijvoorbeeld: “Onze oma is overleden, zevenenzeventig jaartjes oud. Zie haar in haar kistje liggen, oh wat zijn haar handjes koud” [xxxii], “We hadden een lieve neef, nu hebben we hem niet meer”, “Oma heeft je nooit gezien in levende lijve en afscheid nemen in een kistje doet zo pijn” (bericht van een grootmoeder uit Nederland naar aanleiding van het overlijden van haar kleinkind in Suriname), “Papa, wij danken u voor alles, het prachtige huis en alles wat u voor ons heeft achtergelaten” of “Ma, ik heb nog één uur en één kwartier met je kunnen praten. Nu ben je er niet meer” (bericht van een uit Nederland overgekomen kind). Ten tweede bevat de hierboven weergegeven boodschap, net als veel andere berichten, informatie van, over of voor uitlandige relaties.

Daar waar mensen steeds mobieler worden en zich als ware *globals* - *vagabonds* of *tourists* (Bauman 2000) - voor langere of kortere tijd over grenzen heen bewegen (uit hoofde van migratie, familiebezoek, werk of vakantie), krijgen overlijdensberichten een steeds transnationaler karakter. Internet vormt hierbij uiteraard een dankbaar medium (zie *e.g.* Bowen 1999). Zo kunnen geïnteresseerden wereldwijd via www.apintie.sr driemaal daags de Surinaamse overlijdensberichten beluisteren en ook dagbladen als *De Ware Tijd* hebben inmiddels een virtuele rubriek familieberichten (zie www.dwtonline.com), waardoor bijvoorbeeld verwanten en migranten overzee steeds eenvoudiger op de hoogte blijven van het wel en, in dit geval, vooral het wee van hun dierbaren in

switi Sranan.

Andersom worden de gebruikelijke Surinaamse kanalen net zo gretig gebruikt om te berichten over sterfgevallen elders. Wanneer bijvoorbeeld iemand in Nederland is overleden (en wordt begraven) wordt dit ook regelmatig in Suriname via de familieberichten op de radio en in kranten vermeld. Vaak wordt in deze berichten zelfs expliciet aangegeven waar en wanneer de *dede oso* en begrafenis in Nederland zullen plaatsvinden. Bovendien worden er specifieke boodschappen omgeroepen, zoals in het overlijdensbericht van een overleden man uit Amsterdam, die ook aldaar begraven zou worden (op de voor veel Surinamers welbekende Nieuwe Oosterbegraafplaats): “Gelieve dit bericht door te geven aan familie en kennissen en aan de vriendenkring van Orlando’s coffeeshop”. **[xxxiii]** Opmerkelijk hierbij is dat er in veel gevallen tevens melding wordt gemaakt van de te houden *dede oso* of *singineti* in Suriname. Of men bericht van ‘een zitje’ bij Surinaamse nabestaanden om een in Nederland overleden familielid te gedenken. Een sterfgeval in Nederland wordt, met andere woorden, niet zelden ook door familieleden en andere nabestaanden in Suriname (ritueel) gevierd en herdacht. Het is daarom niet ongebruikelijk dat dit soort berichten onder vermelding van twee condoleance- of correspondentieadressen (inclusief telefoonnummers) worden uitgezonden, te weten een Nederlands en een Surinaams adres. Onder dit soort condities heeft ook het fenomeen ‘simultaandienst’ zijn intrede gedaan, hetgeen inhoudt dat (ongeveer) gelijktijdig met de uitvaartplechtigheid in Nederland ook in Suriname een (dank- of herdenkings) dienst zal worden gehouden. Dit kan plaatsvinden aan het huis van de familie van de overledene of de kerk waar denabestaanden toe behoren.

Hiernaast is er sprake van een intensief ‘uitvaartverkeer’, waarbij nabestaanden uit en naar Suriname reizen om ter plekke van een dierbare overledene afscheid te kunnen nemen en zijn of haar begrafenis bij te wonen. Daarbij reizen niet alleen nabestaanden, maar worden ook lichamen van overledenen regelmatig overgebracht. En wederom spelen de familieberichten dan een rol in de informatievoorziening. Zo wordt bijvoorbeeld nadrukkelijk vermeld (tot) wanneer er nog afscheid genomen kan worden in het mortuarium voordat een lijk naar Nederland wordt gevlogen. Ook worden er wel expliciete oproepen gedaan om familieleden in het binnenland of aan de Franse kant op te sporen, omdat er anders niet begraven kan worden. Een en ander, zoals het wachten op familieleden of het overbrengen van het lijk, kan veel tijd in beslag nemen. Gevolg

is dat er dikwijls een week of langer kan zitten tussen moment van overlijden en begraven. En dat berichten dag in, dag uit als een vertrouwde riedel gaan rondzingen, totdat ze uit de ether verdwenen zijn en de begrafenis, met andere woorden, heeft plaatsgevonden. Een volgende serie berichten in de vorm van dankbetuigingen, oproepen voor *aitidei*, gedenkdiensten en *siksiwiki* kunnen nu worden rondgestuurd.

Tijdgeest

De *apinti* blijft ten allen tijde doortrommelen en wanneer de familieberichten goed beschouwd worden, is het mogelijk om allerlei tendensen en stijlen in de mededelingen waar te nemen. In eerste instantie brengen de berichten natuurlijk traditiegetrouw praktische informatie omtrent een sterfgeval. De identiteit van de overledene wordt duidelijk gemaakt, in veel gevallen onder vermelding van een *alias* of “stond beter bekend als...”. Dit laatste wordt soms zelfs afgestemd op de verschillende plaatsen waarin de overledene gekend werd: “[...] in Suriname was hij beter bekend als [naam] en in Nederland als [naam]”. Familieberichten in de krant gaan daarbij steeds vaker vergezeld van een foto van de overledene, hetgeen als eer- of rouwbetoon is op te vatten, maar ook als een poging om zoveel mogelijk mensen op de hoogte te stellen van het overlijden. Alleen iemands officiële naam zegt dan vaak niet genoeg, dus worden foto's geplaatst en bijnamen, (voormalige) werkplaatsen of beroepen vermeld. Vervolgens worden radioluisteraars en krantlezers op de hoogte gesteld van de plaats waar en het tijdstip waarop bepaalde activiteiten zullen plaatsvinden:

De gebruikelijke dede oso wordt gehouden op vrijdag 24 maart aan de Sapakarastraat 8 te Latour. De uitvaart vindt plaats op zaterdag 25 maart op de R.K. begraafplaats om 17.00 uur, ingang Tourtonnelaan, voorafgegaan door een uitvaartdienst om 16.30 u.

Voor mij als onderzoekster verschaften deze praktische mededelingen alleen al de nodige, veelzeggende informatie. Zo werd het na enig luisteren en lezen (en verifiëren) bijvoorbeeld duidelijk dat Bosnegers relatief vaak begraven worden op de openbare begraafplaats Rusthof, in plaats van de verscheidene christelijke begraafplaatsen in *foto* en dat de meeste publiekelijk bekendgemaakte *dede oso* vooral plaatsvinden in ‘volksbuurten’ als Abrabroki, Land van Dijk, Beekhuizen, Saron en Latour. Een enkele keer kwam ik familieberichten tegen waarin de rouwbijeenkomsten op verschillende data en twee adressen werden bekendgemaakt. Het vermoeden dat er binnen de familie onenigheid was over de

inrichting van de *dede oso* ('christelijk' of 'heidens') bleek na enige navraag juist.

Het moge duidelijk zijn dat de klassieke omroepfunctie van familieberichten eruit bestaat zoveel mogelijk personen van het wie, waar en wanneer op de hoogte te brengen: "Gelieve dit bericht door te geven aan de families [namen] op plantage Onverwacht en de familie [naam] op Berseba" of "Verzoeken dit bericht door te geven aan familie en kennissen in het district Nickerie". Maar daarbij weerspiegelen ze eveneens allerlei relationele, sociaal-culturele verwickelingen of bepaalde (laatmoderne) processen en fenomenen, zoals de toegenomen mobiliteit van mensen, de groei van transnationale connecties, en de implicaties van afstand en bereikbaarheid. "Jammer dat ik er niet bij kan zijn" berichtte een in Nederland woonachtige dochter van een in Suriname overleden en te begraven vader, "maar met deze woorden ben ik er toch een beetje bij". Familieberichten geven kortom uitdrukking aan zoiets abstracts en ongrijpbaars als *Zeitgeist*. Ze geven zicht op veelbesproken maatschappelijke ontwikkelingen ten aanzien van bijvoorbeeld mobiliteit, cohesie, communicatie, en de veranderende beleving van tijd en ruimte.

Ook op andere terreinen manifesteert de tijdgeest zich in de boodschappen en wensen van overledenen en nabestaanden. Zo wordt rouwbetoon meer en meer uitgedrukt in caritas: "Gelieve in plaats van bloemen, een bijdrage aan de Kankerstichting" of "Verzoeken geen bloemen en zakdoeken in de kist, maar wel een donatie voor een sociaal doel". Ook worden we door de familieberichten geconfronteerd met 'de eenzaamheid der stervenden in onze tijd', waarvan de volgende oproep van het bejaardenoord Huize Asiana onder meer notie geeft: "Vrijdag drie juli is [naam] tot hoger leven opgeroepen. Asiana verzoekt de familieleden contact op te nemen...". Dit bericht werd enkele dagen na het overlijden van de betreffende bewoner van het tehuis omgeroepen. Dagenlang was het te horen, waarbij zo nu en dan wat identiteitskenmerken van de overledene werden toegevoegd, bijvoorbeeld dat de overledene 'een Paraan' was. Het heeft niet mogen baten, want niemand heeft gereageerd, waarop het bejaardentehuis uiteindelijk heeft besloten zelf de begrafenis te verzorgen. Op de dag van de uitvaart werd er nog steeds via de radio contact met de familie gezocht...

Uiteraard zijn deze laatste berichten uitzonderingen, maar als ik de (van schande sprekende) betrokkenen mag geloven, hebben we hier niet louter te maken met een incident. Het beklagenswaardige overlijdensbericht, gaven vooral mijn

oudere informanten impliciet aan, zegt iets over de laatmoderne conditie van sterven, die kenmerken vertoont met Ariès' 'omgekeerde dood'. De berichten verwoorden, andersgezegd, soms letterlijk veranderende of hybridiserende doodsattitudes, hoewel we in diezelfde berichten tevens sporen aantreffen van continuïteit. Dit laatste is vooral te vinden in de behoefte om het fatale einde door overlijden of de idee van sterfelijkheid ook in de teksten van de overlijdensberichten te overwinnen en daarmee in zekere zin te ontkennen dat de dood het noodlot van de mens is, zoals Becker (1973) het formuleerde. De tekst "Sterven is geen einde, maar een nieuw begin, want als de dood het einde was, had het leven geen zin" is hier wel een heel duidelijk voorbeeld van.

Onsterfelijkheidconstructies

Familieberichten doen kond van een sterfgeval, maar viëren meestal tegelijkertijd het voortbestaan of de ónsterfelijkheid van de dierbare overledene. We hebben dit al gezien in de berichtgeving rondom het overlijden van 'de moeder', die voortleeft door haar nakomelingen. "De kroon der ouderen zijn kinds kinderen" vinden we bijvoorbeeld regelmatig terug in familieberichten, hetgeen wijst op een biologische onsterfelijkheid door nageslacht en familienaam, zoals Lifton & Olson (1974) het beschreven hebben. Het gros van de berichten refereert echter aan wat deze auteurs theologische onsterfelijkheid noemen, ofwel de verwijzing naar een spiritueel leven na de dood, bijvoorbeeld: "Je bent niet dood, de Heer heeft je geroepen. Je bent niet dood, je mag nu eeuwig leven". In veel gevallen openen de familieberichten al met een bijbeltekst of een andere christelijke boodschap, die impliciet of expliciet de hoop op een vredig voortbestaan uitdrukt: "Gij zult wonen in het land dat ik uw vaders gegeven heb" of "Hij zal elke traan uit hun ogen wegwissen en de dood zal er niet meer zijn, noch rouw, noch geschreeuw, noch pijn zal er meer zijn". Sommige nabestaanden zijn daarbij in hun overlijdensbericht wel erg overtuigd van die zogenoemde theologische onsterfelijkheid: "Als waarachtig christenen beseffen wij dat de dood niet het einde betekent". Anderen putten er op zijn minst verlichting en bemoediging uit: "Bij ons was je goed, maar bij de Heer ben je beter" **[xxxiv]** en "Ro, je bent er niet meer, maar wij zullen je gedenken, soms met een lach, soms met een traan. Gods troost zal ons leed verzachten".



Afbeelding 6: 'Heer geef hun het eeuwig leven', aula rk-begraafplaats (Yvon van der Pijl)

'Heer geef hun het eeuwig leven',
aula rk-begraafplaats (Foto: Yvon van
der Pijl)

Er zijn ook legio berichten die geen specifieke religieuze (christelijke) oriëntatie hebben, maar meer in het algemeen naar een spirituele of natuurlijke onsterfelijkheid verwijzen. Deze vorm van onsterfelijkheid, zien we bij Lifton & Olson (1974), maakt overledenen onderdeel van een eeuwig universum of één of andere (natuurlijke) cyclus, bijvoorbeeld: "Met dit bericht maken wij bekend dat [naam] vredig is teruggekeerd naar de bron aller leven" en "We nemen afscheid van het lichamelijke, maar niet van het geestelijke". Andere onsterfelijkheidconstructies richten zich op persoonlijke immortaliteit door de belofte overledenen in de herinnering levend te houden of te wijzen op een toekomstige ontmoeting of hereniging: "Ik zal [we zullen] je blijven gedenken", "Rust zacht, lieve Yvonne, ik zal je nog lang tegenkomen" of de veelvoorkomende, wat curieuze groet "Oma, tot wederziens in het graf".

Voordat de overledene deze laatste rustplaats bereikt, dient er echter nog van alles gedaan te worden. Het doodsbericht in de vorm van de *mofo boskopu* en het familiebericht via radio, krant of internet voorzien ons van ontzettend veel informatie, maar vormen, ná de aankondiging van de dood en de verschillende handelingen aan het sterfbed, in zekere zin nog maar het vertrekpunt in een lange reeks praktijken binnen het Afrikaans-Surinaamse rituele proces rondom dood en rouw. Het nu volgende hoofdstuk brengt ons bij de uiteenlopende voorbereidingen, de achterliggende percepties en doodshoudingen, om dit langdurige proces bevredigend en succesvol te laten verlopen.

NOTEN

i. "Mijn levenstijd is weg getogen, en van mij weggevoerd gelijk een herders hut;

ik heb mijn leven afgesneden, gelijk een wever zijn web; Hij zal mij afsnijden, als van den drom [...]” en “Mijn woonplaats werd ontruimd en lag open, zoals de tent van een herder; ik rolde mijn leven op zoals een wever het tentdoek, hij heeft mijn draad afgesneden [...]”. De tekst kan op verschillende manieren gelezen worden. Vanuit een existentiële interpretatie wordt er gekeken wat de gebruikers met de tekst willen uitdrukken. Dan kan het naar de gevoelens van nabestaanden wijzen en een uiting van wanhoop zijn over het ineensstorten van iemands levenssituatie. Het kan ook (tegelijkertijd) refereren aan de overledene, waarbij het beeld van de woning verwijst naar het leven dat diegene ontnomen is. Vanuit een exegetische interpretatie wordt er primair naar de literaire en historische context gekeken. Het is dan van belang te weten dat deze passage uit een gedeelte komt dat ‘danklied van Hizkia’ heet. Uit de tekstuele context wordt duidelijk dat Hizkia doodziek is geworden. Zijn klacht, waarvan de hier gebruikte passage onderdeel is, kan als een uiting van zijn doodsangst beschouwd worden (persoonlijke mededeling Ton Zondervan, 14 oktober 2005).

ii. Cf. Meyer (1998) die aan de hand van het ondergoed van een van haar informanten het grote verhaal over de verbanden tussen mondialisering, kapitalisme, consumentisme en religieuze inventiviteit optekende.

iii. Zie bijvoorbeeld de Code of Ethics van The American Anthropological Association.

iv. ‘Wan ten de fu wi miti, wan ten de fu prati’ (‘Er is een tijd van komen, en een tijd van gaan’).

v. ‘Libisma e meki en barki, ma Gado e bow en sipi’ betekent letterlijk: ‘de mens maakt zijn boot, maar God bouwt zijn schip’.

vi. Akama Yaw is daarnaast ook een (winti) vogel.

vii. ‘Verhalen over yorka, leba, bakru. Dit programma werd een-/tweemaal per week uitgezonden door Radio Apinti. Bellers waren vaker vrouwen dan mannen, die hun verhalen in het Sranantongo of Nederlands-Sranantongo met het luisterpubliek deelden.

viii. De yorkafowru wordt daarom ook wel vergeleken met de sabaku (een soort reiger) of tingifowru (stinkvogel, aasgier). Stellema (1998: 33), leunend op het werk van Wooding (1972: 96-101, 457), merkt verder op: “Men geloofde dat zeven dagen voor iemands dood de uil met zijn gekrijs en de aasgier met zijn gezucht ’s nachts het doodsbericht brachten. De geest van degene die ging sterven werd zeven dagen voordien officieel door geesten het dodenrijk binnengedragen. Tijdens deze dagen praatte de zieke met een nasale klank”.

ix. Het longpalvioen, zoals het in de volksmond wordt genoemd, is onderdeel van

's Lands Hospitaal (Longlijderspalvioen Sanatorium).

x. Bepaalde ziektes, zoals (in het verleden) lepra, kanker of aids, worden niet bij hun naam genoemd. Volgens sommigen zou dit de kans op besmetting vergroten. In plaats hiervan spreekt men over takru sani of takru siki.

xi. Hoewel deze literatuur zich grotendeels baseert op de zogenoemde (laat)moderne westerse maatschappij, beperkt het fenomeen van de 'sociale dood' zich, zo moge uit deze studie blijken, niet tot deze samenlevingen (zie ook Leferink 2002).

xii. Ariès deed historisch longitudinaal onderzoek naar veranderende doodsattitudes binnen westerse samenlevingen sinds de Middeleeuwen. Zijn studie is vooral belangwekkend, omdat de wijze waarop in het verleden omgegaan is met sterven, begraven en rouwen, haar sporen heeft nagelaten in eigentijdse opvattingen en houdingen. Bovendien heeft de historicus zich niet alleen beziggehouden met 'de westerse houding' tegenover dood en sterven, maar ook met specifiekere vragen als wie de centrale rol speelt bij het overlijden - de stervende, de naaste(n) of bepaalde experts - en hóe het sterven zich voltrok. Verder had hij ook oog voor de rol van omstanders, voor de wijze van begraven en waarop daarbij nadruk lag (Munnichs 1998: 32-37; zie ook Porter 1999). Aan de hand van deze karakteristieken, of beter hoe de verschillende actoren zich in het sterf- en rouwproces uitten en tot elkaar verhielden, alsmede hun relatie tot de religieuze, maatschappelijke en psychologische gebeurtenissen die zich door de tijd heen voltrokken, conceptualiseerde Ariès vijf verschillende, chronologische doodsattitudes of modellen: de getemde dood, de dood van het individu (de eigen dood), de alomtegenwoordige dood (de afstandelijke en dreigende dood), de dood van de ander (de mooie dood) en, als laatste, de dood als negatief van zichzelf (de omgekeerde, ongetemde of wilde dood). Ondanks terechte kritiek op Ariès' generaliserende, modelmatige en lineaire denken (zie e.g. Badone 1989; Munnichs 1998; Merridale 2000; Leferink 2002), heeft zijn analyse nog steeds zeggingskracht en zal ik er enigszins selectief doch dankbaar gebruik van maken. Daar waar nodig zal ik genoemde attitudes verder toelichten.

xiii. Ariès refereert hierbij aan het onderzoek van Gorer (1965), waaruit bleek dat slechts een kwart van de onderzoekspersonen bij het overlijden van hun overleden dierbaren aanwezig was geweest. Een ontwikkeling die zich naar alle waarschijnlijkheid heeft voortgezet, hoewel er ook op dit gebied veranderingen zijn waar te nemen en er sprake is van een zekere herontdekking van de dood - een revival of death awareness - die de dood terugbrengt (zo deze al werkelijk verdwenen was) in het leven van alledag en de stervende weer centraler stelt in

het eigen doods drama. Een fenomeen dat getypeerd kan worden als 'reflexieve dood' of 'postmoderne dood' (cf. Bleyen 2005). De vraag die hierbij gesteld kan worden, is in hoeverre de stervende daadwerkelijk zélf zijn of haar dood van betekenis voorziet - the privatisation of meaning - of dat dit hoe dan ook gebeurt door een heersende cultuur van opvattingen en gebruiken (zie e.g. Bauman 1992; Littlewood 1993; Mellor 1993; Krabben 1997; Munnichs 1998; Seale 1998; Laderman 2003; Bleyen 2005).

xiv. Ariès bedoelt overigens niet te zeggen dat, wanneer hij zijn eerstgenoemde dood de handelbare 'getemde' dood noemt, "[...] de dood tevoren wild en hanteerbaar was en vervolgens werd getemd". Hij wil juist, integendeel, beweren dat "[...] hij in de huidige tijd onhanteerbaar, woest is en dat hij dat voordien niet was. De dood was van oudsher getemd" (Ariès 1987 [1977]: 37).

xv. Het programma werd verzorgd door Leendert Pocornie, Fred Fitz-James en Rowie Hupsel (technicus) en uitgezonden door de Stichting Radio Omroep Suriname (SRS). In zeven afleveringen zijn de makers ingegaan op de vraag 'Wat is nu eigenlijk sterven?'. Er werd met name stil gestaan bij verschillende religieuze aspecten, het culturele erfgoed en maatschappelijke ontwikkelingen, waarbij in het bijzonder de relatie en de verschillen tussen de Surinaamse en de Nederlandse context werden belicht.

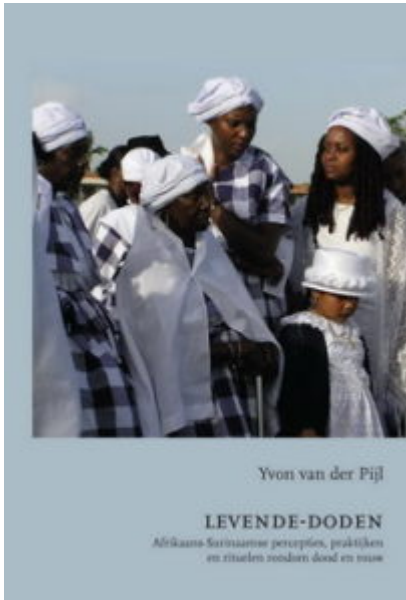
xvi. De volledige titel van deze scriptie luidt 'Verdriet samen dragen: stervensbegeleiding in Suriname onder stadscreolen' en is het resultaat van een exploratief literatuur- en veldonderzoek, dat heeft plaatsgevonden van februari tot en met augustus 1997 in het kader van de studierichting Sociaal Cultureel Vormingswerk van de Academie voor Hoger Kunst en Cultuur Onderwijs te Paramaribo. Er waren tweeënveertig respondenten betrokken bij het veldgedeelte van het onderzoek. In een aantal gesprekken (oktober 1999) heeft Eveline Timmer haar bevindingen verder toegelicht. Eveneens hebben we in die periode samen een puru blaka bezocht, waarover later meer. Ik dank Eveline voor haar waardevolle medewerking en materiaal.

xvii. In het spraakgebruik van de Paramaka (die sterk verwant zijn aan de Ndyuka) wordt het overlijden van een gaama bijvoorbeeld niet "omzeild", maar wordt er openlijk over zijn dood gesproken, zoals het geval was bij het overlijden van de Paramakaanse gaama Forster in 1991 (zie Scholtens et al. 1992: 94-100).

xviii. Bij het overlijden van gaama Aboikoni mochten zijn twee vrouwen, overigens, "volgens de traditie" niet aanwezig zijn. Bronnen verschillen echter van mening of dit ook werkelijk het geval was (Scholtens et al. 1992: 64, 191-192, noot 2).

- xix.** Dominees die stervensbegeleiding op zich nemen zijn veelal verbonden aan (één van) de ziekenhuizen die in Paramaribo te vinden zijn.
- xx.** Groot schrikbeeld is daarbij dat niemand de zorg wil dragen voor een behoorlijke begrafenis, zoals in het geval van het overleden meisje waar Alberga over sprak. Wat rest is dan een zogenoemde lantiberi, ofwel een begrafenis verzorgd door de overheid. Het betreft vaak schrijnende gevallen, waarover niemand zich meer wil of kan ontfermen: aids-slachtoffers, bejaarden zonder familie, zwervers, junkies, slachtoffers van afrekeningen in het criminele (drugs) circuit en illegale (Braziliaanse) goudzoekers.
- xxi.** Omwille van anonimiteit is dit bericht gefingeerd.
- xxii.** Letterlijk 'mondboodschap' en niet te verwarren met de mofokoranti ('mondkrant'), waarmee aan roddel gerefereerd wordt.
- xxiii.** Dit gebeurt bijvoorbeeld door de overledene nog drie maal bij naam of titel aan te roepen en daarop de pols en hals te voelen (zie Scholtens et al. 1992: 65, 95).
- xxiv.** Het lijk lag in het verleden vaak in een buiten gebruik zijnde kano met een muskietennet (Herskovits 1953: 187-192). Tegenwoordig wordt het meestal op een baar of brits van planken of bospapaya opgebaard.
- xxv.** Ik refereer hier wat vrijzinnig aan het hoofdwerk van de socioloog Norbert Elias (1982), Het civilisatieproces: sociogenetische en psychogenetische onderzoekingen, dat voor het eerst in 1939 onder de titel Über den Prozess der Zivilisation werd gepubliceerd. Elias toont hierin hoe maatschappelijke verhoudingen of normen het menselijk gedrag kunnen reguleren en hoe historische en maatschappelijke ontwikkelingen verband kunnen houden met de persoonlijkheidsstructuur en emotionele huishouding van mensen. De denkbeelden van deze socioloog zijn net zo geliefd (Amsterdamse School) als verguisd in de Nederlandse sociale wetenschappen en ik sta zelf ook nogal ambigue tegenover zijn visie. Desalniettemin moest ik voortdurend aan zijn werk denken, met name tijdens de vele luidruchtige begrafenissen en dede oso die ik bijgewoond heb. Ik kom daarom later nog terug op deze materie.
- xxvi.** Een Kennedy is een type kist uit de hogere prijsklasse (zie ook hoofdstuk 6).
- xxvii.** Ik richt me in de volgende analyse van de berichten voornamelijk op de Creoolse familieberichten, die door Apinti zijn uitgezonden in de periode 1999-2000.
- xxviii.** In radioprogramma (SRS) Pocornie & Fitz-James (2000).
- xxix.** In radioprogramma (SRS) Pocornie & Fitz-James (2000).
- xxx.** Vernooij in het artikel 'Rondom de dood' in De Ware Tijd (7 februari 1994).

Te yu dede, yu dede... Te yu gowe, yu gowe[i]



Onmiddellijk na een overlijden starten de voorbereidingen die, in Hertz' en Van Genneps termen, vooral in dienst staan van separatie en het minimaliseren van pollutiegevaar. We hebben in het vorige hoofdstuk gezien dat één van de eerste verrichtingen bestaat uit het verspreiden van het doodsbericht. Deze activiteit heeft niet louter als doel zoveel mogelijk mensen in te lichten, maar vormt ook een eerste aanzet tot scheiding van nabestaanden van de hun omringende gemeenschapsleden. Allereerst worden de dichtstbijzijnde bloedverwanten van de overledene opgetrommeld. Zij zullen het middelpunt van de rituele praktijken vormen en meer dan anderen de liminale status van de overledene delen. Hierna worden middels de *mofo boskopu* overige familieleden, vrienden, burens en wijkgenoten op de hoogte gesteld. Radio en krant zorgen vervolgens voor verdere verspreiding van het droevige nieuws. De uren direct na de dood worden dus *au fond* gebruikt om de gemeenschap van nauwst betrokken nabestaanden of *principal mourners* te identificeren, te verenigen en in zekere zin af te scheiden. Zij zijn degenen die de meest langdurige, soms traumatische en in ieder geval de meest intensieve periode van afscheid en rouw zullen ondergaan (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979).

Veelal komen deze nabestaanden in het huis van de overledene of een naaste familielid bijeen, de *dede oso* (het sterfhuis). In dit hoofdstuk zullen we getuige zijn van de verschillende handelingen, die direct na een overlijden in en om dit sterfhuis worden uitgevoerd. Centraal hierin staan de grote zorg die aan een goed vertrek wordt besteed en de risico's die rituele nalatigheid met zich mee kan brengen. Nabestaanden dienen namelijk te allen tijde te voorkomen dat de (geest van de) overledene blijft hangen rond de plek en de mensen die hem of haar

dierbaar zijn: *'Te yu dede, yu dede... te yu gowe, yu gowe'*, oftewel 'wanneer je dood bent, ben je dood... wanneer je weg bent gegaan, ben je weggegaan. Dat dit vertrek een bijzonder gradueel proces is, hebben we in hoofdstuk 4 aan de hand van het gedachtegoed van Van Gennep en Hertz al kunnen vernemen. Overledenen en nabestaanden kunnen niet zomaar abrupt scheiden. Waken en vermaken vormen evengoed onderdeel van het rituele proces (*sribineti*), waarbij zowel het zielenheil van de overledene als het welbevinden van de nabestaanden de aandacht opeisen. De vraag hierbij is of het *dodenritueel* langzaam omgevormd is in een soort hedendaagse *rouwtherapie*, of dat beide kwesties van belang blijken en blijven in de doodsattitudes van mijn informanten.

Attitude (Ariès) en vooral transitie (Van Gennep, Hertz) vormen vanaf het moment van samenkomen van de rouwende familieleden in het sterfhuis een belangrijke focus. De nabestaanden zonderen zich in zekere zin af van het alledaagse leven en richten zich op de rituele organisatie en zorg die het sterfgeval in hun midden met zich meebrengt. Op deze plaats zal ik aangeven hoe we door het conceptueel-analytische raamwerk van overgangsrитуelen kunnen kijken naar de vele 'verplichtingen' die een overlijden oproept en de verschillende fases die overledenen en rouwendenden binnen een Afrikaans-Surinaamse context 'moeten' doorlopen: *rites de passage Srananfasi* (overgangsrитуelen op Surinaamse wijze). De dreiging van zowel fysieke als symbolisch-spirituele besmetting neemt hierbinnen een belangrijke plaats in. We zullen derhalve uitgebreid stilstaan bij de verschillende praktijken rondom lijkverzorging en de omgang met het lichaam van de overledene. Speciale lijkbewassers, de *dinari*, spelen hierbij vaak een grote rol. Ook zij stellen alles in staat om te zorgen dat de overledene zijn of haar aardse bestaan zal verlaten: *'Yu no musu kon drai baka!'* ('je moet niet meer terugkomen'). De *dinari* zien zich daarbij geconfronteerd met vele uitdagingen en ontwikkelingen. We zullen zien dat bepaalde moderniseringsprocessen (technologisering in het bijzonder) van grote invloed zijn geweest op hun werkwijze en de doodsattitudes die hiermee verbonden zijn. Dit geldt eveneens voor de voorbereidingen die betrekking hebben op de rituele en financiële organisatie van de uiteindelijke uitvaart van de overledene, waarmee dit hoofdstuk zal afsluiten: 'het kopen van een lijkpenning'. In dit onderdeel maken we kennis met de rol van zowel 'traditionele instituties', te weten begrafenisonderfondsen, als relatieve nieuwkomers op de uitvaartmarkt, namelijk commerciële begrafenisondernemingen. Zij zijn onmisbare schakels in de vele *pre-funeral preparations* (Brana-Shute & Brana-Shute 1979), die tussen alle

rouwvisites door plaatsvinden en de betrokkenen 'klaarmaken' voor de *dede oso* aan de vooravond van de begrafenis.

Voordat we hiertoe over gaan, verplaatsen we ons eerst naar het sterfhuis waar de familieleden van de overledene zich verzameld hebben en zich de komende tijd zullen ophouden. Het is daarbij gebruikelijk dat de belangrijkste rouwende, zoals de partner van de overledene, niet alleen wordt gelaten totdat de overledene is geïncorporeerd in het hiernamaals of dodenrijk (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 63-64). Ook 's avonds en 's nachts wordt deze persoon niet alleen gelaten en binnen sommige families is het de regel dat er ook samen wordt geslapen. Dit laatste gebruik wordt wel aangeduid met *sribineti* (letterlijk slaapnacht). Het vormde een terugkerend onderwerp in mijn gesprekken met vooral wat oudere informanten.

Sribineti

"Het gaan slapen bij de overledene, in die *dede oso*, is een oude Creoolse traditie", gaf bijvoorbeeld de door de wol geverfde *dinari* Harry Kensmil aan:

Als iemand is overleden, dan kan men zeggen: hé we gaan die persoon een beetje versterken, beetje bijstand verlenen. Maar het is ook, als die persoon alleen is, dan komt die geest en die persoon wordt wakker en die geest ligt naast je of zoiets [lacht]. Daarom moet vooral de echtgenoot, echtgenote apart beschermd worden. Dus je hebt mensen die tot steun zijn van de familie als er iemand is komen te overlijden. Dan komen die mensen met hun klein boeltje, hun tasje ofzo. Niet veel mensen, misschien vier, vijf mensen, en die blijven slapen. Ja, dan gaat er een grote mat op de vloer, hebben ze een hoofdkussentje en dan gaat men slapen. Dat kan ik mij nog heel levendig herinneren toen mijn grootmoeder overleed, nou het huis was vol met mensen die zijn komen slapen. Er was een oude vrouw [een vriendin] die mijn grootmoeder had en die heeft dan ook acht dagen bij ons geslapen. Elke dag kwam ze slapen tot de achtste dag.

In het verleden sliep men dan ook daadwerkelijk bij de overledene, zoals ook *frow* Wanda Denz, eveneens *dinari*, zich herinnert:

Je had die families, bijvoorbeeld, als je moeder was overleden, dan had je daar bij die echte Creoolse mensen een papaya, sribipapaya, dus een vloermat, een slaapmat, die spreidden ze in de kamer. Dan werd het lijk midden in het huis opgebaard en gingen die mensen zitten, zingen en slapen. Het lijk bleef tot de volgende dag. De volgende middag of de volgende morgen gingen ze begraven.

Dit gebeurt tegenwoordig nauwelijks meer, in Paramaribo en omstreken althans, omdat de overledene meestal niet meer thuis wordt opgebaard, wat overigens niet wil zeggen dat de aanwezigheid van de (geest van de) overledene niet langer wordt ervaren. Integendeel, de *sribineti* staat voor sommige nabestaanden nog immer in het teken van de overledene die vóórdat hij of zij vertrekt, vermaakt moet worden. De 'slaapnacht' wordt door hen als een vorm van *waken* beschouwd en verwijst naar het gebruik de dode bij te staan in zijn of haar laatste momenten van het aardse bestaan en deze te plezieren of gerust te stellen met zijn of haar lot. Tegelijkertijd (en in toenemende mate) dient de *sribineti* ter bescherming, troost en ondersteuning van de nabestaanden. Met name tijdens de nachtelijke uren - in het vorige hoofdstuk sprak ik al van *yorkayuru* - kunnen zowel de doden als de levenden wel wat extra gezelschap en bijstand gebruiken. Juist dan bevinden zij zich *between two worlds*, zoals Van Gennep 1960 [1908]) dat verwoordde, die hachelijke, kwetsbare tussenpositie, waarin betrokkenen extra vatbaar zijn voor spirituele, 'magische krachten' en eventuele bezoedeling (Hertz 1960 [1907]; zie ook *e.g.* Douglas 1966: 121, 170-173, 176-179; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 81ff.).**[ii]** De aandacht *lijkt* hierbij wat te verschuiven van de overledene, die tegenwoordig immers veelal in het mortuarium opgeborgen is, naar de nabestaanden.

Ofschoon het lot van de doden nog vaak genoeg verbonden is met dat van de levenden, benadrukten veel informanten vooral het psychologische, troostende en ook verbindende element van de *sribineti*. Binnen de 'doodsliteratuur' zien we eenzelfde tendens. Hoewel Van Gennep zelf nergens beweerde dat de *rites de passage* speciaal bepaalde overgangen voor nabestaanden kunnen vergemakkelijken of verzachten, hebben veel onderzoekers na hem toch vooral de helende, therapeutische mogelijkheid voor (individuele) rouwenden willen benadrukken (*e.g.* Clark 1982; Kellehear 1991; Walter 1991; Littlewood 1992, 1993).**[iii]** De aandacht voor deze heilzame (Durkheimiaanse) waarde van rituelen voor nabestaanden, waar onder meer Kübler-Ross (2000 [1969]) een vurig pleitbezorgster van was, wordt in hoge mate geassocieerd met de (laat)moderne conditie van hedendaagse sterk geïndividualiseerde, gemedicaliseerde en geïnstitutionaliseerde samenlevingen. Binnen deze context zouden rouwende familieleden en vrienden, naast bepaalde experts en *licensed professionals* steeds meer hun stempel zijn gaan drukken op de (rituele) omgang met dood en rouw (zie *e.g.* Mitford 2000 [1963]; Gorer 1965; Glaser & Strauss 1968; Ariès 1974, 1987 [1977]; Illich 1975; Blauner 1976; Huntington & Metcalf

1999 [1991, 1979]: 191ff.; Elias 1984; Hockey 1990; Bauman 1992; Mellor 1993; Littlewood 1993; Seale 1998; Hallam, Hockey & Howarth 1999; Suzuki 2000; Laderman 2003).[iv]

Van zielenheil (dodenritueel) naar gedeelde smart (rouwtherapie)

In het vorige hoofdstuk wees ik al op een zekere privatisering van de dood binnen de Afrikaans-Surinaamse context, waarbij nabestaanden in weerwil van de 'voorgeschreven regels' meer en meer hun eigen wensen en behoeften kenbaar maken. Deze ontwikkeling impliceert dat bepaalde rituele handelingen niet zozeer (meer) gericht zijn op het zielenheil van de overledene, maar steeds vaker worden ingezet en ervaren als vertroosting en verlichting van het individuele leed - door bijvoorbeeld gedeelde smart van de rouwende levenden. Zo noemde de Creoolse onderwijzeres Carmen Binnendorp de *sribineti* bijzonder waardevol in haar "persoonlijke verwerking".

In haar relaas over de dood van haar moeder stond ze uitgebreid stil bij de steun die ze ontvangen had van familieleden en vooral het gegeven dat ze zich geen ogenblik alleen gelaten had gevoeld. Vanaf het moment van moeders overlijden waren er slapers over de vloer geweest, hetgeen min of meer culmineerde in de *aitidei*, die een week na de begrafenis aan het ouderlijk huis werd gehouden. De hele woonkamer stond vol met bedden en banken waarop geslapen kon worden. Drie dagen en twee nachten lang was het sterfhuis gevuld met familieleden, die samen herinneringen ophaalden en *tori* praatten.[v] Jaren na het overlijden van haar moeder koestert Carmen deze "slaapmarathon", zoals ze het grappend noemde, als een van haar dierbaarste herinneringen. Het bracht in haar woorden *trowstu nanga krakti* (troost en kracht):

Niet alleen het gemis, maar ook de goede dingen van m'ma deelden we met elkaar. Mensen konden liggen en slapen en altijd was er wel iemand die voor wat eten zorgde. Ik voelde me getroost. Zonder dat... mi ati ben sa priti [letterlijk: zou mijn hart gescheurd zijn].

Hierbij haastte de inmiddels aardig geëmotioneerde Carmen zich te melden dat er niet de minste 'hokus pokus' of *bonubonu* ('tovenarij', 'afgoderij') aan te pas was gekomen. "*Mi e lobi soso a traditie*" ("ik houd louter van de traditie"), verklaarde ze nader. Op mijn vraag of er dan geen enkele geste in de richting van de overledene of voorouders was gemaakt, reageerde ze fel en ontkennend. Ze wendde haar hoofd naar het erf van haar burens en sistes:

Den sma disi afkodrei, ma unu? Geen kabratafra, neks! Als je die tafra niet zet,

kunnen ze [geesten] ook niet komen vreten. *Soso famiri, mi gudu*. Dáár ga je verder mee moeten gaan!**[vi]**

Het wonderlijke aan Carmens reactie is dat ze een eventueel bestaan van geesten van overledenen, de *yorka* en *kabra*, niet ontkende. Al eerder had ze, ietwat omfloerst, haar angst hiervoor geventileerd. Naar haar mening kon je de goden maar beter niet verzoeken, zoals het gezegde zo gepast uitdrukt. Hoe dol Carmen ook is op de traditie van *dede oso* en *sribineti*, noteerde ik in mijn veldwerkaantekeningen, een *kabratafra* zet ze niet. Het is de kat op het spek binden: “[...] je weet nooit wat je ermee in huis haalt, want naast die *yorka* van die overledene”, wist Carmen me te vertellen, “komen er ook nog anderen en je weet niet wie of wat er gaat komen en wat ze gaan doen”. Waarna ze me vergaste op een gruwelverhaal over een kennis van een kennis die tijdens een nachtelijke rouwvisite in bezit was genomen door een *yorka*, welke hem de nek had ‘geknakt’. “*Fredeman ede no e broko*” (“voorkomen is beter dan genezen”), vervolgde ze, want hoewel ze niet wist of ze dit soort verhalen nu werkelijk moest geloven, kon ze het risico toch maar beter vermijden.**[vii]** Bovendien, voegde ze er welhaast bezwerend aan toe: “*mi na kerki-uma*” (“ik ben een vrouw van de kerk”), wat zoveel wilde zeggen dat zij zich sowieso niet inliet met ‘afgodische’ *kulturusani* (cf. Van der Pijl 2003: 109-110). Vreemdgenoeg leken het altijd de burenen te zijn die dat deden...

We zullen nog op vele manieren en momenten vergelijkbare ambigue attitudes rondom de dood tegenkomen. Soms bleken mensen iets anders te doen dan ze zeiden of vertoonden ze geen vermijndend gedrag, zoals Carmen, maar etaleerden ze juist een soort baat-het-niet-danschaadt-het-niet houding. In andere gevallen stond ‘tante’ vooral op het uitvoeren van bepaalde rituele handelingen en voelden betrokkenen zich min of meer ‘gedwongen’ te participeren. Ook onder het mom van ‘traditie’ of ‘gezelligheid’ wilden zelfbenoemde *kerkisma* (‘kerkmensen’) en anderen nogal eens intenties of motieven verdoezelen.**[viii]** Tenslotte bleken retorisch begaafden en zekere experts het talent of de behoefte te hebben om bepaalde *kulturu*-elementen te psychologiseren of therapeutiseren.**[ix]** Let wel, in deze observatie schuilt geen waardeoordeel, evenmin twijfel ik aan de troostrijke kracht die bijvoorbeeld Carmen putte uit de familiesteun samengebald in de *sribineti*. Ik wil vooral aangeven dat de waargenomen verschuiving van overledene naar nabestaanden en hun individuele bekommernissen of psychologisch leed bij nader inzien niet totaal los hoeft te staan van bijvoorbeeld

de angst voor de spirituele (en fysieke) aanwezigheid, zelfs dreiging die van de doden kan uitgaan wanneer zij zich, sámen met de rouwenden, *betwixt and between* (Turner 1969) tussen twee werelden bevinden.

Integendeel, hoewel de tand des tijds doodsattitudes en de daarmee gepaard gaande rituelen niet onberoerd laat, zoals de historicus Philippe Ariès (1974, 1987 [1977]) zo treffend heeft laten zien, blijft het nauwe verband tussen de toestand van (het lichaam van) de overledene, het lot van zijn of haar ziel of geest en dat van de nabestaanden op een of andere wijze bestaan. De inleidende titel '*Te yu dede, yu dede... Te yu gowe, yu gowe*', geeft dan ook aan dat de overledenen dienen te vertrekken, maar ontkent allerm minst de voortdurende connecties tussen de doden en de levenden (*cf.* Helman 1977: 276). Sterker nog, in een goed vertrek van de overledene vindt de rouwende nabestaande een zekere troost of aanvaarding. Welbeschouwd is rouw, zo leerde Hertz (1960 [1907]: 51) ons al, niets meer of minder dan: "[...] the direct consequence in the living of the actual state of the dead". En ook Van Gennep (1960 [1908]: 147) toonde hoe de plaats van de dode wordt weerspiegeld in de toestand van de levenden. **[x]**

Op vergelijkbare doch geactualiseerde wijze - overgangsrutuelen op z'n Surinaams - wil ik laten zien hoe en waarom verschillende actoren (levenden en doden) en entiteiten (lichaam, ziel en geest) uit mijn onderzoek zich tot elkaar verhouden, teneinde invulling te geven aan de breedgedragen opvatting dat de dood méér is dan louter een biologisch gegeven of een natuurlijke realiteit. In navolging van Hertz en Van Gennep zullen we zien dat de dood (het lijk) sociale en morele verplichtingen met zich meebrengt die tot uitdrukking worden gebracht door cultureel bepaalde overgangsrutuelen. **[xi]** Centraal hierbinnen staan het verband tussen de bestemming van de levenden en de doden, de dreiging van besmetting, en (hieraan gerelateerd) het langdurige, procesmatige en transitionele karakter van de dood.

Rites de passage Srananfasi **[xii]**

Zowel Hertz als Van Gennep, en in navolging van hen vele anderen (zie *e.g.* Douglas 1966: 121, 170-173, 176-179; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 81ff.), staan uitvoerig stil bij de handelingen en rituelen die gericht zijn op het beteugelen van verschillende besmettingsgevaren. Deze blijken zich vooral in overgangssituaties overduidelijk te manifesteren. Van Gennep wijst ons op het, zijns inziens, algemene sociologische principe dat hieraan ten grondslag ligt. Hij zag, in de woorden van Mary Douglas (1966: 96), de samenleving namelijk als:

[A] house with rooms and corridors in which passage from one to another is dangerous. Danger lies in transitional states, simply because transition is neither one state nor the next, it is undefinable. The person who must pass from one to another is himself in danger and emanates danger to others. The danger is controlled by ritual which precisely separates him from his old status, segregates him for a time and then publicly declares his entry to his new status.

Zijn universele pretenties schuilen in de observatie dat deze 'conditie' voor iedereen in alle samenlevingen geldt en betrekking heeft op de verschillende levensfasen (of crises) die een persoon doorgaat, zoals geboorte, puberteit, huwelijk en de dood: "The life of an individual in *any* society is *a series* of passages from one age to another and from one occupation to another", aldus Van Gennep (1960 [1909]: 2-3, mijn cursivering).**[xiii]**

Binnen de Afrikaans-Surinaamse *kulturu*-context zijn het evenwel de transitiemomenten rondom overlijden, begraven en rouw, die de sterkste dreiging van pollutie oproepen en derhalve gepaard gaan met grote rituele aandacht. Net zoals we in Hertz' klassieke analyse van de doodsrituelen van de Dayak in het Indonesische Kalimantan (het vroegere Borneo) kunnen zien, verblijft de geest van de overledene (de *yorka*) nog enige tijd in de nabijheid van het lichaam. En zolang deze *yorka* nog geen definitieve rustplaats heeft gevonden, vormt hij of zij vaak een object van zorg en angst. De overledene hoort namelijk niet meer bij de levenden, maar heeft ook nog niet het land der doden betreden. Hij of zij dwaalt als het ware rond en beschikt in deze liminale positie over 'magische' of op zijn minst gevaarlijke 'krachten'. Een rondlopende *yorka*, is de overtuiging, kan alles en iedereen in zijn of haar nabijheid bezoedelen en kwaad berokkenen. Zeker in het geval van een 'slechte' of 'onnatuurlijke' dood kan een overledene afgunstig of kwaadwillend te werk gaan en op zijn minst niet erg bereid zijn te vertrekken. Net als zijn of haar nabestaanden verkeert de overledene in een onzekere 'tussenperiode': ze zijn (worden) afgescheiden van de rest van de samenleving, maar vormen er tegelijkertijd nog onderdeel van, ze staan min of meer los van hun 'oude', vertrouwde wereld, status of positie, maar hebben nog geen 'nieuwe' gevonden.

We hebben reeds gezien dat de rouwende familieleden zich na het doodsbericht min of meer afzonderen en groeperen in of nabij het sterfhuis van de overledene. Zij zullen zich nog verder isoleren van de hun omringende gemeenschap door onder meer het dragen van speciale rouwkleding en het in acht nemen van

bepaalde taboes. Ook de overledene zal langzaam losgemaakt (moeten) worden van zijn of haar vertrouwde omgeving. Eén van de eerste pogingen hiertoe vinden we in het gebruik om direct na iemands overlijden spiegels, soms ook schilderijen, afbeeldingen en foto's om te keren of met een (wit) laken te bedekken (zie ook Tjon A Ten 1998: 23; Stephen 2002b: 14). Hiermee wordt voorkomen dat de overledene zichzelf nog kan zien en zal weigeren het huis te verlaten (*cf.* Van Gennep 1960 [1908]: 153ff.; Bendann 1930: 57-71; Blauner 1976: 40). De handeling sluit aan bij de titelboodschap van de inleidende paragraaf: *'Te yu dede, yu dede... Te yu gowe, yu gowe'*. Wanneer je dood bent, zul je ook echt moeten gaan. Het verzoek zal later in het rituele proces nog extra kracht worden bijgezet door de *dinari*, die dit soort uitdrukkingen regelmatig in de mond nemen. Op deze plaats en op dit moment hebben we te maken met een eerste aandringen op vertrek, een voorzichtig trachten de overledene, in het bijzonder zijn of haar *yorka*, te scheiden van de levenden, want zo liet een informant me weten: "je moet alles doen om te vermijden dat mensen geconfronteerd worden met die geest, anders blijft hij hangen".

Ont-hechting

De noodzaak om de overledene te scheiden van de levenden is duidelijk verbonden met de eerder genoemde zekere angst voor de 'spirituele krachten' van de *yorka*, zoals bovenstaande informant me verder uitlegde:

Zodra de persoon is overleden moeten alle spiegels bedekt worden [...] Dat heeft te maken met het geloof dat de geest nog ronddwaalt en als de spiegel niet bedekt is, zouden mensen de geest, die yorka, nog in de spiegel kunnen zien [...] In oude Creoolse families... in het huis, het erf waar die persoon was overleden moest je oppassen. Als mensen naar het toilet wilden, dat meestal achter op het erf was, gingen ze ook nooit alleen, móchten niet alleen gaan. Ze moesten altijd begeleid worden, iemand moest meegaan en mensen moesten ook praten met elkaar. Als ze bijvoorbeeld in, wat we dan privaat noemen, moesten en de deur openmaakten, moesten ze kloppen op die deur en een beetje zogenaamd tot die begeleider praatten, maar eigenlijk om de geest te zeggen: kun je nou eventjes ruimte maken, ik moet gebruik maken van het toilet.

Net als de eerder opgevoerde *frow* Wanda Denz spreekt deze informant over 'echte' oude Creoolse families en dito gebruiken, waarmee hij aan wil geven dat de zaken er hedentendage wat anders aan toegaan:

Tegenwoordig doen we dat nauwelijks meer. Ik ben bij iemand geweest en dat

was iemand die echt spiegels dichtmaakte, maar die had binnenshuis een stukje wand met een spiegel en die stond tijdens de dede oso gewoon open. Maar die mensen waren vroeger [spreekt met paniekerige stem]: nee, je moet die spiegel direct dichtdoen, want je gaat die geest zien in de spiegel [lacht...]. Ook dat slijt. Spiegels, schilderijen, alles waarin gespiegeld kan worden... ze gaan nog, bij traditionele mensen van plantages, Para, Coronie, gaan nog afgedekt worden met een wit kleed. De overledene mag niet komen kijken in een spiegel!

De talloze sterfhuizen die ik bezocht heb, vertoonden inderdaad een verschillend beeld. In een paar gevallen zag ik afgedekte spiegels en omgedraaide fotolijsten. Eén keer betrof het een *dede oso* te Onverwacht, Para. In Paramaribo zelf ging het verscheidene malen om rouwende families van Paraanse of Coroniaanse komaf of betrof het een Matawai-sterfhuis, waarin alles wat kon spiegelen was bedekt. Tweemaal woonde ik een rouwbijeenkomst bij van zogenoemde stadscreolen, die spiegels en schilderijen hadden omgekeerd. Vaker echter was er niets gedraaid of afgedekt en werd er een beetje lacherig gereageerd op mijn vraag of er geen spiegels moesten worden omgedraaid. Veelal werd me te kennen gegeven dat deze 'oude traditie' of dit soort 'bijgeloof' niet gepast was in een 'stichtelijk huis'.

Andere, minder waarneembare, gebruiken worden vaak nog wel in acht genomen. Zo bemerkte ik na enig 'speur- en doorvraagwerk', dat nabestaanden na een overlijden onmiddellijk het beddengoed van de overledene afhalen, zijn of haar kleding wegstoppen en de lakens, slopen en kledingstukken besprenkelen met Palm. **[xiv]** De uitleg hierbij was dat men wilde voorkomen dat de overledene zich nog langer zou hechten aan zijn of haar 'aardse goederen' en reden zou zien te blijven 'hangen' in het sterfhuis. Om de overledene verder niet te beletten in zijn of haar bewegingsvrijheid en de mogelijkheid om te vertrekken, opent men alle deuren en ramen. Deze worden vaak niet eerder gesloten dan na de beëindiging van de *aitidei*-ceremonie, acht dagen na de begrafenis (*cf.* Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 65).

Een van de meest voorkomende en zichtbare handelingen bestaat uit het branden van een witte kaars, die direct ontstoken wordt na iemands overlijden. De kaars blijft vaak tot en met de *aitidei*-bijeenkomst flakkeren. Meestal staat deze tezamen met een glas water en soms een bijbel op een wit gedekt tafeltje binnenshuis (en soms ook wel buiten op het erf van het sterfhuis). Zowel kaarsen als water worden gezien als verbindingsmiddel met de bovennatuurlijke

'geestenwereld', waarmee contact niet zonder gevaar is, maar desalniettemin op bepaalde momenten wenselijk kan zijn. Veelal wordt er ook een christelijke invulling gegeven aan de symboliek van kaarslicht en water, waardoor dit gebruik niet per definitie die vermaledijde, soms zo gevreesde *kulturu*-connotatie hoeft te hebben. Het zetten van kaarsen bleek, ongeacht de specifieke invulling, een belangrijke handeling te zijn in de eerste bekommernissen na een overlijden. Ik heb dit niet alleen in vele *dede oso* kunnen waarnemen, maar ook uit de vaak bijzonder geëmotioneerde 'thanatografieën' mogen optekenen. [xv] Voor de bejaarde *frow* Sleur was het zetten van de kaars letterlijk en figuurlijk een lichtpuntje in de momenten van verslagenheid na het overlijden van haar man, die ondanks zijn hoge leeftijd toch nog onverwacht het leven liet. Tijdens ons gesprek hierover beleeft ze dit dramatisch voorval met veel expressie opnieuw. Rustig zet ze haar verhaal in:

Mijn man is eenentachtig jaar [oud] gestorven, ik weet niet eens de dag wanneer hij gestorven is. We zaten naar de tv te kijken [...] Hij zei ik ga even urineren, ik kom... Ik hoorde iets vallen, ik ging kijken wat daar is gevallen [kijkt verschrikt] en daar lag hij [schreeuwt] hij was dóóóóóóóó! De burens hebben de dokter gebeld, maar hij was dóóóóóóóó. [Weer rustig en bedrukt] Ik zat daar, ik kon niets praten, ik kon niet schreeuwen, ik heb niet gehuild, ik zat maar. [Gezicht betreft nu helemaal] De mensen zijn gekomen, beneden zat vol met mensen, mannen, vrouwen, ik zat maar [...] Dat kind van hier [haar dochter], ik heb er niet eens aan gedacht haar te bellen... Ze vroegen mevrouw, oma, waar moeten we hem [haar man] zetten? Zet hem maar op bed... Zij hebben alles gedaan [leeft op] alles, alles, alles, ze hebben hem op bed gelegd [oogopslag, gezicht klaart helemaal op] én kaarsen gezet... Ja, dat was goed. Bun, ik wist hij was weg, maar hij was er! Toen zijn we die dingetjes gaan regelen.

Dingetjes regelen

Wanneer de nabestaanden bij elkaar gekomen zijn en de eerste spirituele zorg verricht is, kan er een aanvang gemaakt worden met de verdere rituele organisatie. "Dingetjes regelen", zoals *frow* Sleur het ogenschijnlijk nonchalant noemde. Brana-Shute & Brana-Shute (1979) spreken iets formeler over de *ritual planning*, waarbinnen uiteenlopende religieus-spirituele, sociale, psychologische, financiële en formele (seculier-bureaucratische) componenten onderscheiden kunnen worden. Allereerst dienen belangrijke data gezet te worden, waarvan die van de uiteindelijke begrafenis een van de meest bepalende is. Hieromheen worden vervolgens alle andere belangrijke ceremonies en rouwbijeenkomsten

georganiseerd, zoals de *dede oso* aan de vooravond van het begraven en de *aitidei* (acht dagen na de begrafenis). Verder dienen de nabestaanden zich te hullen in passende *lowkrosi* (rouwkleding).

Middels hun specifieke rouwkleding (en soms haardracht) maken de nabestaanden hun rol en (tijdelijke) identiteit als rouwende kenbaar aan hun sociale omgeving. Tegelijkertijd weerspiegelt de *lowkrosi*, in het bijzonder de kleurensymboliek, de status van de overledene en de positie van de rouwende verwanten in het rituele proces (cf. Van Gennep 1960 [1908]: 164, 166ff.; Malinowski 1992 [1925]: 48-49; Leach 1958; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 62-63). Afrikaans-Surinaamse rouwkleding valt grofweg te onderscheiden in kleding vóór, tijdens en ná de begrafenis (cf. Stephen 2002b: 29-30), waarbij verschillende kleuren aangeven hoe 'zwaar' of 'streng' de rouw is, in welke fase van rouw men verkeert en wanneer de officiële rouwperiode is afgesloten. **[xvi]** Gekerstende Creolen en *Busnenge* startten de eerste periode van rouw 'traditioneel' gezien in witte kleding, hoewel het 'modieuze' zwart steeds meer terrein wint. Ik zal op verschillende momenten, met name in de hoofdstukken 11 en 12, nog uitvoerig stilstaan bij de functie, (kleuren)symboliek en trendgevoeligheid van rouwkleding en accessoires. Alhier kunnen we in ieder geval stellen dat met het bepalen van de belangrijke ceremonies en het letterlijk tonen van de dood door speciale kleding de rouwperiode 'formeel' is aangevangen.

Alle rituele handelingen die vanaf dit moment plaatsvinden, hebben als doel de *passage* van zowel de dode als de levenden te begeleiden. Hoewel volgens Van Gennep in de overgang van leven naar dood vooral de separatierituelen een belangrijke rol spelen, wil ik op deze plek kort stil staan bij zijn complete 'model' van *rites de passage* alsmede Hertz' drieledige benadering van doodsrituelen. **[xvii]** Zowel de doden als de levenden worden namelijk niet alleen losgemaakt van hun 'oude' wereld en status of de 'normale structuur', ze dienen na verloop van tijd ook weer een 'nieuwe' plek en identiteit te vinden of terug te keren naar de 'orde van alledag'. Juist in deze 'reis' naar een 'nieuwe bestemming' of de terugkeer naar de 'normale structuur' zien we de sterke lotsverbondenheid tussen overledene en nabestaanden.

Hertz

In Hertz' analyse vinden we dit verband vooral duidelijk tussen de toestand van het lichaam en de ziel van de overledene enerzijds en de rouwende nabestaanden

anderzijds. De antropoloog kent daarbij een grote betekenis toe aan het ontbindingsproces van het lijk. In de eerste fase na het overlijden, de intermediaire periode, krijgt het 'verse' lijk van de overledene een tijdelijke rustplaats. De geest of ziel van de overledene verblijft dan nog in de nabijheid van het lichaam en de rouwende nabestaanden verkeren, net als de overledene, in een 'tussenperiode'. Ze zijn in zekere zin afgezonderd van de rest van de samenleving of gemeenschap, waarbij het lijk, zolang het nog niet zijn definitieve rustplaats heeft gevonden, object van grote aandacht, zorg en niet zelden angst is. Het kan immers middels zijn ronddwalende ziel alles en iedereen in zijn nabijheid 'besmetten' en onheil aanrichten. Om problemen te voorkomen en de overledene gunstig te stemmen wordt deze onder meer verzorgd door voedseloffers. Tijdens deze intermediaire periode kunnen rouwende nabestaanden niet zonder meer deelnemen aan het dagelijks leven en onderscheiden zij zich onder andere door de rouwkleding die ze dragen. Deze uitsluiting geldt overigens niet voor iedere nabestaande in gelijke mate, vooral de echtgenote en naaste vrouwelijke verwanten van de overledene zijn onderhevig aan allerlei taboes, hetgeen we ook in de Afrikaans-Surinaamse context zien. Daarnaast wordt niet elke overledene op dezelfde wijze behandeld. Hoe hoger iemands positie en status, hoe uitgebreider de liminale periode. En hoe langer deze periode duurt, des te groter de taboes en de gevaren vaak zijn, wat vervolgens ook de 'lijdensweg' van de rouwende familie ingrijpender kan maken. **[xviii]**

De tweede en tevens laatste fase vangt aan wanneer het lijk van de overledene geheel vergaan is, althans het vlees van de botten weggerot is, de ziel zich losgemaakt heeft, en de nabestaanden aan hun verplichtingen hebben voldaan. Op dat moment is de tijd rijp voor de belangrijkste en finale ceremonie, te weten de definitieve begrafenis of *secondary burial*. Deze uiteindelijke begrafenis, waarbij de beenderen worden gewassen, verpakt en bijgezet in hun laatste rustplaats, is een collectieve gebeurtenis. De gemeenschap neemt afscheid van de overledene, die zich verenigt met de voorouders. Pas als de resten van de dode bij die van zijn voorouders zijn gevoegd, wordt de ziel waardig bevonden toe te treden tot het rijk der doden. Vanaf dat moment is het stoffelijk overschot niet langer object van afkeer of angst en kunnen bepaalde handelingen worden uitgevoerd die de verwanten ritueel zuiveren. Ook zij maken zich los uit hun liminale toestand en herstellen hun positie binnen de gemeenschap, wat we heel duidelijk zullen zien bij verschillende Afrikaans-Surinaamse afsluitingsceremonies, zoals bijvoorbeeld de *wasi prati*, *puru blaka* of *limba uwii*

uit hoofdstuk 12.

Symbolisch gesproken vervalt het 'oude' lichaam, volgens Hertz' interpretatie, tot een 'nieuw' (het skelet), waarmee de overledene het dodenrijk kan binnengaan. Deze ontbinding - of beter gezegd zuivering - heeft daardoor niet alleen een materiële component, maar ook een spirituele betekenis. Tijdens het uiteenvallen van het lichaam, maakt ook de ziel zich ervan los wat geen destructie betekent, maar een initiatie, waardoor de overledene de overgang maakt naar een ander bestaan. Het definitieve begrafenisritueel impliceert dan niet zozeer separatie, maar incorporatie en wel op drieledige wijze: het biedt vrede aan de ziel, toegang tot het land der doden of voorouders en het bevrijdt de nabestaanden van hun rouwverplichtingen. Deze laatsten ontvangen, door bijvoorbeeld het verwisselen van hun rouwkleding voor andere kleding, in zekere zin ook een 'nieuw lichaam', waarmee de rouwperiode is afgesloten. Het ontbindingsproces *an sich* speelt niet of nauwelijks een rol binnen Afrikaans-Surinaamse overgangsrituelen, maar de wijze waarop Hertz' *dramatis personae* - het lichaam, de ziel van de overledene en de rouwende nabestaanden (Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 79-85) - zich tot elkaar verhouden, vertoont veel overeenkomsten met de manier waarop in mijn onderzoekscontext het lijk van de overledene, zijn *kra* of *yorka* en de nabestaanden met elkaar verbonden zijn. **[xix]**

Van Gennep

Aan de lotsverbondenheid tussen levenden en doden kunnen we eenvoudig Van Genneps benadering van gefaseerde transitie koppelen. Ook de door hem beschreven overgangsrituelen vinden in zekere zin plaats in een symbolisch domein en worden gekenmerkt door de drie reeds eerder genoemde fasen aan het einde van hoofdstuk 4: separatie van de vorige staat (in tijd, ruimte en/of status), een liminale overgangsfase, en tenslotte incorporatie in een getransformeerde conditie. **[xx]** De overgangsfase vergelijkt de antropoloog met het oversteken van een drempel, waaraan hij de al veelgebruikte term liminaal ontleent (van het Latijnse *limen* wat drempel betekent). Het is deze symbolische drempel waarop belangrijke veranderingen worden ondergaan. **[xxi]** De preliminale fase, die hieraan noodzakelijkerwijs voorafgaat, kenmerkt zich bij een overlijden door verschillende separatierituelen. Zonder een goede uitvoering van deze rituelen, die dus zowel het lichaam van de overledene als de nabestaanden afscheiden of isoleren, kan de volgende fase niet worden ingezet. Tijdens deze tweede, liminale fase vindt vervolgens een aantal belangrijke transitierituelen plaats. Vooral deze

periode kent, zo zagen we al in Hertz' analyse, een hoge mate van ambiguïteit, zelfs dreiging, en wordt uiteindelijk beëindigd door middel van postliminale incorporatierituelen, die zowel de definitieve overgang van de (ziel of geest van de) overledene naar het dodenrijk of hiernamaals als de terugkeer van de nabestaanden naar de dagelijkse realiteit van de samenleving markeren.

Hoewel de verschillende rituelen geen heldere chronologie kennen en niet altijd even gemakkelijk van elkaar te onderscheiden zijn, vormen Van Genneps model samen met Hertz' bevindingen en de meer recente toepassingen hiervan desalniettemin een mooi analytischconceptueel instrument in de beschrijving en duiding van 'lot en zielenheil' van zowel de overledenen als nabestaanden uit mijn onderzoek. Laten we daarom nu vervolgen met de rituele handelingen die gericht zijn op separatie, de eerste belangrijke fase, en het terugdringen of beteugelen van de gevaren die gepaard gaan met de (daaropvolgende) toestand van liminaliteit.

Yu no musu kon drai baka!

"*Yu no musu kon drai baka!*" ("Je moet niet meer terugkomen!") spreekt *s'sa* (zuster) Josephine het lijk, dat in een laken gerold ligt opgebaard, welhaast bestraffend toe. We bevinden ons in het mortuarium van het Academisch Ziekenhuis, AZ in de volksmond, het grootste 'lijkenhuis' van Paramaribo, alwaar *s'sa* Josephine druk in de weer is met een 'onwillige' overledene. De zuster is ijlings opgetrommeld door de familie Draaibaar, die enkele uren eerder het levenloze lichaam van 'opaatje' in zijn kleine erfwoning te Frimangron aantrof. Ondanks zijn ruim zeventig jaren, kwam zijn overlijden toch nog onverwacht. De *mofu boskopu* heeft op volle toeren gedraaid, waardoor een groot deel van de nabestaanden, vooral kinderen en kleinkinderen, snel bijeen is gebracht. Zo ook *s'sa* Josephine die zich, nadat een arts de dood officieel heeft vastgesteld, zal ontfermen over het lichaam van de overledene. Josephine is een *birtisma*, iemand uit de buurt, en verstaat het werk van afleggen als geen ander. Ze is lid geweest van verscheidene lijkbewassersverenigingen, maar op het moment van dit sterfgeval al enige tijd *dinari* 'in ruste'. "*Mi kon owru kba fu a wroko*" ("ik ben te oud voor het werk nu"), had ze me eerder in een interview te kennen gegeven. Voor noodgevallen en goede bekenden maakt ze echter een uitzondering. Dus is ze na een alarmerend telefoontje van een onthand familielid met wat eerste behoeften naar het sterfhuis gesneld. Het doel van haar komst is twee- of eigenlijk drieledig: ze zal, samen met enkele andere *dinari*, zowel de fysieke als

spirituele verzorging van de overledene voor haar rekening nemen, en (later) de nabestaanden ritueel begeleiden in de eerste fase van separatie.

Op een wat abstracter niveau heb ik al veelvuldig stilgestaan bij de spirituele dreiging en mogelijk 'magische krachten', die uit kunnen gaan van de ziel of geest van een pas gestorvene. Zuster Josephine is zich van dit pollutie gevaar, zoals we dat in antropologisch jargon noemen, maar al te zeer bewust. Haar zorg is echter niet louter gericht op het beteugelen van mogelijke spirituele bezoedeling. Naast deze dreiging is er namelijk ook gewoonweg het gevaar van fysieke of natuurlijke verontreiniging, dat het ontbindingsproces van een lijk nu eenmaal met zich meebrengt. Het lichaam moet daarom gewassen, geprepareerd, geconserveerd en, tenslotte, op één of andere manier verwijderd worden (waarnaar het Engelse *disposal* zo prachtig verwijst). In veel gemeenschappen heeft dit laatste aspect een veel grotere prioriteit dan een of andere spirituele preoccupatie met het lichaam van de overledene. Met name in zogenoemde westerse samenlevingen wordt het gevaar of de afkeer van overledenen hoofdzakelijk gebaseerd op medisch-biologische opvattingen over hygiëne en de fysieke facetten van het ontbindingsproces van het lijk (zie *e.g.* Douglas 1966: 7; Hallam, Hockey & Howarth 1999: 126-131; Hallam & Hockey 2001: 132). Als we het controversiële boek *The American Way of Death* van Jessica Mitford (2000 [1963]: 43-44) mogen geloven, zijn Amerikanen zelfs zo geobsedeerd geraakt door de mythe van hygiëne, dat alle lijken zonder uitzondering routinematig worden gebalsemd, wat de begrafenisondernemer overigens een mooie duit oplevert. **[xxii]**

Besmetting & bescherming

Binnen de Afrikaans-Surinaamse context spelen vaak beide vormen van verontreiniging en bescherming een rol in de omgang met het lichaam, de lijkbezorging en de uitvoering van verschillende overgangsrituelen. Een en ander verklaart het langdurige proces waarmee de overgang van leven naar dood gepaard gaat. Het staat bovendien garant voor een bijzonder gemêleerde groep experts, die komt opdraven wanneer iemand overleden is. De commerciële begrafenisondernemer, gaan we nog zien, neemt daarbij een steeds prominentere plaats in. Maar het zijn nog steeds de *dinari* en enkele van hun 'collegae', zoals bijvoorbeeld de *dragiman* (draggers) en bij de *Busnenge* de *kelepsi* (grafpriester), *baakuma* of *oloman* (grafdelvers), die een belangrijke functie en een zeer divers takenpakket kennen. Bij hen vallen praktische handelingen en kennis ten aanzien van hygiëne en lijkbezorging vaak samen met uitvoerige rituele en spirituele zorg.

Toch worden hun werkwijzen en wijsheden lang niet altijd op prijs gesteld of boezemen ze op zijn minst wat angst in bij buitenstaanders – *dinari* en andere ingewijden staan volgens velen te dicht bij de doden, wat henzélf een zekere besmettelijkheid, zelfs ‘magische macht’ zou verschaffen.

Sommige manieren van omgang met het gestorven lichaam en vormen van lijkbezorging roepen onbegrip en zelfs afschuw op of zijn van oudsher bron van controverse – zeker wanneer men niet op de hoogte is van ‘afwijkende’ opvattingen over pollutie. Zo vormen het gebruik in het binnenland om het lijk voor bepaalde tijd ‘boven de grond’ te houden alvorens het te begraven en het felbetwiste ‘draagorakel’ voor velen – buitenstaanders én gevestigden – een weerzinwekkend idee (zie *e.g.* Kahn 1979 [1931]; Donice 1948; Legêne 1947; Price & Price 1991; Scholtens *et al.* 1992; Polimé 1998).**[xxiii]** Mogelijk contact met het dode lichaam en het lijkvocht wordt als uitermate onhygiënisch en ongezond beschouwd en geenszins (serieus) in verband gebracht met een symbolische zuivering van overledene en nabestaanden, hooguit met ‘zwarte magie’. De al vaker opgevoerde Donice (1948: 12) had er in ieder geval geen goed woord voor over:

De vreselijkste vorm van rouw bestaat hierin, dat de man (of bij de dood van een man, de vrouw) verplicht is [...] om dag en nacht zolang de dode niet begraven is, in zijn hangmat naast het lijk te liggen [...]

In hoofdstuk 4 heb al ik verschillende malen gerefereerd aan de afkeurende toon die in het verleden werd aangeslagen ten aanzien van lijkbezorging en rouwpraktijken bij Bosnegers en Creolen (Benjamins & Snellemans 1914-1917: 274; Kahn 1979 [1931]: 133-134; Donice 1948: 177, 182; Legêne 1947: 22; Veldhoek 1960: 6-7). Deze aversie behoort geenszins tot de voltooid verleden tijd. Ook tijdens mijn veldwerk liep ik tegen onbegrip en afkeuring op. Zo riep bijvoorbeeld de langdurige afzondering van rouwenden, met name partners van overledenen, flinke kritiek op. Het zetten van een *kabratafra* tijdens de *dede oso* (een ‘offermaaltijd’ voor de *yorka* en *kabra*), leidde eveneens regelmatig tot afkeurende of anders wel spottende reacties. En ook het werk, de methodes en daarmee verbonden opvattingen van *dinari* werden lang niet door iedereen gewaardeerd of serieus genomen.

Koelkast & migratie

Door de reeds besproken spanning tussen kruis en kalebas in hoofdstuk 3, maar ook door veranderende opvattingen over hygiëne, bepaalde maatschappelijke of

technologische ontwikkelingen en nieuwe spelers op de uitvaartmarkt zien we de 'traditionele' werkzaamheden van én de beeldvorming over experts als *dinari* veranderen. Een belangrijke, niet zo religieus (moreel) geladen verandering heeft betrekking op de duur die tussen overlijden en begraven zit. Vroeger werd iemand vaak nog op dezelfde dag of uiterlijk de dag na overlijden begraven. **[xxiv]** Tegenwoordig zit er met name bij Creolen en christelijke *Busnenge* (in Paramaribo en de kustdistricten) bijna een week, vaak nog langer, tussen iemands overlijden en diens begrafenis (of crematie). *Dinari* Henk deed in een interview heel kernachtig de twee oorzaken voor deze verschuiving uit de doeken: *Kijk, vroeger... als je vandaag kwam te overlijden, 's morgens, dan werd je dezelfde dag al begraven. Dat ding van... eigenlijk het lijk nog eventjes in de koelcel stoppen en wachten op familie, die moet overkomen, bestond niet.*

Zijn vriend en mede-*dinari* Andres voegde daaraan toe:

We moeten met de tijdgeest rekening houden, toch? Zo, vroeger was je dood, je wordt morgen begraven. Nu kan ik een lijk een jaar houden in de koelkast, hè. Nu kan ik een lijk niet eens in de vriescel houden, ik hou hem gewoon buiten, gewoon, kan ik... geen punt! Dus de wetenschap is verder... Ik was in het binnenland, ik heb een lijk afgelegd in het binnenland, ik was toevallig daar, met de primitieve middelen... Maar na een dag stinkt het... Toch, ik heb 'm drie dagen gehouden, met primitieve, traditionele middelen, omdat ik van andere dingen ingelicht ben om in het lijk te stoppen... ik ben daartoe in staat... en dat heb ik ze geleerd... Maar wat ik wil zeggen, door de wetenschap zijn er dingen verschoven.

Vroeger werd iemand vrijwel direct begraven. Sinds enige tijd kunnen er echter vele dagen, zoniet weken, tussen het overlijden zelf en de begrafenis zitten. Twee samenhangende ontwikkelingen spelen hier een belangrijke rol in. Door de behoorlijk massale migratie (zeker na de onafhankelijkheid in 1975) naar Nederland en andere contreien, zijn veel Surinaamse families 'gespleten'. Bij een overlijden dient derhalve gewacht te worden op 'uitlandige' familieleden, die bepaalde belangrijke ceremonies, zoals de begrafenis, in Suriname willen of 'moeten' bijwonen. Dit wachten is mogelijk gemaakt door de technologische vinding van de ijs- of koelkast, zoals veel Surinamers het noemen, ofwel de koelruimtes binnen de mortuaria.

Uiteraard is de koelcel zelf geen waanzinnige, recente noviteit te noemen. Vooral oudere *dinari* herinneren zich levendig het lijkenhuis van 's Lands Hospitaal, waar volgens patholoog anatoom professor Vrede sinds de jaren vijftig van de vorige

eeuw koelmogelijkheden zijn. Het Academisch Ziekenhuis volgde in 1965, waarna ook andere ziekenhuizen, maar ook bijvoorbeeld de Stuiversvereniging (het begrafenisfonds van de Hervormde Kerk met een eigen *dinari*-groep Comité Liefde), dit soort voorzieningen kregen. Aanvankelijk werd maar mondjesmaat gebruik gemaakt van deze middelen. Dat veranderde door de reeds genoemde migratie, waarin ook professor Vrede een keerpunt zag:

Het is echt doordat men dus steeds meer naar het buitenland ging, dat de situatie is veranderd. Familieleden die moeten terugkomen. Dus als je echt moest wachten op familie dan ging je naar het ziekenhuis. De koelcellen van het ziekenhuis waren in feite alleen bedoeld voor de mensen die in het ziekenhuis overleden. Nu hebben we drie instroommogelijkheden... voor de mensen uit het ziekenhuis, de gerechtelijken en de mensen van buiten. Van buiten bedoel ik dus die mensen die thuis zijn overleden.

Thuis opbaren was lange tijd de norm en vormde, door de tropische omstandigheden waaronder *dinari* hun werk moesten verrichten, niet zelden een behoorlijke uitdaging, waar zeker de oudgedienden me in geuren en kleuren over konden vertellen. Een van de lijkbewassers van het hierboven genoemde Comité Liefde beschreef het werk uit vroegere dagen bijzonder lyrisch. Vroeger, begon hij:

[...] had je niet zoveel mortuarium... dus koelkasten dus... we moesten eigenlijk aan huis iemand opbaren... vaak hadden we ook geen ijs, het was balsem van het natuur uit, dus met w'wiri [kruiden] moest je een persoon balsemen... En ik kan u vertellen, het was prachtig werk, heel prachtig.

De *dinari* in ruste Wanda Denz startte in een interview haar relaas over het afleggen eveneens met de wijze waarop in het verleden lijken thuis werden behandeld:

Het is zo in Suriname voorheen geweest, we hadden geen mortuarium, we hadden geen ijskast. Je had gewoon een lijkenhuis en dat was één lijkenhuis, dat was 's Lands Hospitaal aan de Gravenstraat. Maar alleen als je in het hospitaal was overleden, namen ze het lijk daar op. Als je thuis overleden was, dan moesten ze [dinari] thuis behandelen. En dan ging het zo, dan had je de lijkbewassers, die komen allemaal beginnen, vijf, zes, zeven stuks. Als het een vrouw was, werd ze door vrouwen behandeld, maar er kwamen ook twee broeders mee om te helpen om in die kist of op die baar te tillen, want het was zwaar voor die ouwe mensen. Dan gingen ze hun dingen, bijvoorbeeld zuuroranje, tabak, kruidnagelen, koffie,

dran en nog een paar dingen... dan maakten ze daarvan zo een massa en daar werd het lijk mee behandeld. Die massa werd gestopt in de neusgaten en in de oren, in de bil, dus overal waar een gaatje was, werd het erin gestopt. Nu geven ze je een spuitje [formaline] voor al die dingen, maar vroeger niet. En daarna, als ze daarmee klaar waren, maakten ze een kussentje van ijs, dus met een holletje in een blok ijs en daarin werd het hoofd gelegd en dan had je ijs aan de voeteinden, de knieën, de schouders... Dan werd het lijk ingewikkeld en dan bleef het zo. Dan bleef het zo de hele avond. Af en toe werd gekeken hoe de zaak in mekaar was, want soms heb je lijken met een beetje problemen. Misschien had die persoon suiker, dat er misschien wondjes zijn enzo. Die mensen behandelden die dingen zelf hoor! Vandaag heb je mortuarium, de dokter en dergelijke, maar dantijds hadden die ouwe mensen een kennis, zonder doktoren, en het lijk bleef goed. Je kon gewoon naast je lijk zitten. Er was geen reuk, geen echt nare reuk. En u ziet het, het lijk bleef tot de volgende dag, werd de volgende morgen of middag begraven.

Net als eerder aangehaalde lijkbewassers prijst *frow* Wanda de 'traditionele middelen' waarmee *dinari* in het verleden in staat waren lijken enige tijd te conserveren. Mensen werden daarmee ook wel 'langer boven de grond gehouden', dan de zesendertig uur waarbinnen formeel moest worden begraven. Naast een zorgvuldige behandeling met de (ook door andere afleggers) veelgenoemde zuuroranje, tabak, *dran* [rum], *w'wiri* [kruiden] en andere middelen, werd het lijk ook in ijsblokken gestopt, wat de ontbinding volgens de al eerder genoemde professor Vrede overigens alleen maar bevorderde. Niet alleen de koelkast, maar ook andere 'wetenschappelijke' ontwikkelingen, zoals *dinari* Andres het aanduidde, hebben veranderingen gebracht in deze behandelwijze. Vooral het gebruik van formaline ('het spuitje') heeft de bovengenoemde 'traditionele middelen' min of meer overbodig gemaakt. Dit neemt echter niet weg dat ook (jonge) *dinari* in het hier en nu nog steeds terugvallen op kennis en middelen van hun illustere voorgangers. Bijna elke aflegger heeft wel zijn of haar eigen, 'geheime' mix van ingrediënten, ook wel 'balsem' genoemd, om het lijk mee te wassen en behandelen. *Dran*, kamfer en formaline vormen hier meestal de hoofdbestanddelen van. In hoofdstuk 10 zullen we nog uitvoerig op de hedendaagse werkwijzen terugkomen. Op deze plek kunnen we in de woorden van prof. Vrede, zoals de patholoog anatoom door vele Surinamers respectvol wordt genoemd, in ieder geval constateren dat er vroeger "[...] een heleboel lukte, maar niet zozeer dat je dagen boven de grond kunt blijven, zoals nu".

Volgens de arts is er tegenwoordig “een gemiddelde van vijf tot tien dagen moeten wachten, voordat iemand begraven wordt”. In bijna alle gevallen worden overledenen naar het mortuarium gebracht en in een koelcel gestopt, waarmee de gewoonte van thuis (op ijs) opbaren grotendeels is verdwenen. [xxv]

Veranderende gebruiken...

Dit heeft allereerst consequenties voor de werkwijze van de *dinari*, die zich niet alleen meer hoeven te beroepen op ‘traditionele middelen’, en hun werkplaats grotendeels hebben zien verschuiven van het huis van de overledene naar het mortuarium. [xxvi] Er zijn echter ook andere implicaties. Uitstel van de begrafenis betekent ook uitstel van andere ceremonies zoals de *aitidei*. Daar waar een auteur als Suzuki (2000) binnen de sterk gecommmercialiseerde uitvaartindustrie van het hedendaagse Japan een toenemende compressie van rituele praktijken signaleert - zozeer zelfs dat “the rites of separation, transition, and incorporation take place in a single day” (Suzuki 2000: 91) - zien we in het Surinaamse geval het ‘tegenovergestelde’ plaatsvinden. Moderne ontwikkelingen op het gebied van lijkbezorging, maar bijvoorbeeld ook in de transport- en communicatietechnologie (‘uitlandige’ familieleden zijn in toenemende mate in staat om te komen), rekken als het ware een deel van het rituele proces uit of zorgen op zijn minst voor een ander verloop, een andere cadans. Dit laatste wil overigens niet per definitie zeggen dat er ook een voortschrijdende ritualisering zou plaatsvinden.

Uitstel van de begrafenis betekent ook dat het in principe elke avond *dede oso* is. Hoe langer er gewacht moet worden met begraven, hoe meer avonden er op rouwvisite gerekend kan worden, wat niet alleen een steun hoeft te betekenen, maar de nabestaanden ook behoorlijk op kosten kan jagen of op andere wijze belasten. Vandaar de mededeling ‘verzoeken geen rouwbeklag’ in sommige familieberichten, zoals we in hoofdstuk 5 zagen. Hoewel rouwende familieleden langdurig overspoeld kunnen worden door rouwvisite, staan ze er tegelijkertijd, volgens sommige informanten, meer en meer alleen voor. “Het lichaam is niet meer thuis, dan gaan we niet ook meer naar het huis van de familie om daar te helpen schoonmaken of wat dan ook”, kreeg ik van de zusters Dakriet te horen, wier ‘zwageres’ was overleden. “Alle schilderijen, spiegels en weet ik veel”, vervolgde de oudste van de twee, “allemaal moeten afgedekt worden door lakens... over de stoelen, zitbanken, overal moeten lakens overheen gelegd”. “Het is een gebeuren dat eruit is”, vulde haar jongere zus aan, “dat lijk is niet meer in

het huis, is direct naar AZ gegaan, niemand gaat die geest nog tegenkomen!”, waarop beiden het uitschaterden. Op een wat serieuzere toon besloot de oudste van het stel: “Verder ga je mij daar niet zien helpen, laat stáán betalen. Ik kom wat zitten, ga afscheid nemen in die kamer [het mortuarium] en ga naar die *beri* [begrafenis] gaan. Klaar... het is alleen wel niet zo gezamenlijk meer zo...”.

De dames gaven met hun uitspraken *en passant* een antwoord op de vraag waarom spiegels, schilderijen en dergelijke niet bedekt hoeven worden in het sterfhuis (de *yorka* zou er toch niet meer huizen), maar meer nog getuigden ze van een zekere afstandelijkheid of afkeer ten aanzien van de dood of het lichaam van de overledene. Op mijn vraag of ze thuis opbaren zouden prefereren, reageerden ze met flinke afkeuring, zelfs walging : “Meisje!”, riep de één uit, “Ik ga niet aan die bak zitten hoor, zoals op loge!”. “Dat is... *a doti*”, het is vies, vulde de ander aan. “Je weet toch hoe die boslandcreolen doen?”. De eerste reactie verwijst naar de nog steeds bestaande gewoonte binnen het ordewezen, bijvoorbeeld de *forestery*, om het lichaam de avond voor begraven in de tempel op te baren.

In het verleden, vertelde een goed ingewijde forester me, lag het lijk dan “op parade”, ofwel op een praalbed, in een zinken bak op ijs. [xxvii] Smeltwater en (mogelijk) lijkvocht werden regelmatig afgetapt middels een opening onderin de bak en afgevoerd in een emmer of teil, die buiten gelegegd werd. Sommige informanten spraken met lichte bevreemding over dit gebruik:

Toen mijn vader overleed, hij was forester, toen stond ik, nou, verbaasd... was ik verrast. Hij werd wel in de koelcel gelaten, maar toen mijn zusje overkwam uit Nederland, dat kon snel, dus ze kwam ongeveer na twee, drie dagen, toen werd mijn vader uit die cel gehaald. Want weet je? Wanneer foresters een dede oso houden hier in de Burenstraat [waar Court Charity is gevestigd], dan is het lijk lichamenlijk aanwezig op ijs, zoals dat dus jaren geleden, decennia geleden, gebruikelijk was... ik stond er een beetje verbaasd van, dat blijkbaar dáár nog waarde gehecht aan wordt, het lichamenlijk aanwezig zijn van dat lijk.

De verbazing is begrijpelijk. Ingewijden in het ordewezen zijn bekend met dit soort praktijken en zien er weinig bijzonders in. Veel buitenstaanders zijn echter niet meer zo vertrouwd met het opbaren van het lijk van de overledene tijdens een rouwbijeenkomst of wake en associëren de specifieke doodsgebruiken van logeleden regelmatig met onhygiënische toestanden of geheimzinnigdoenerij. Daarbij kampt het ordewezen, ondanks zijn populariteit onder veel Creolen,

sowieso met een behoorlijk imagoprobleem, dat niet in de laatste plaats gevoed wordt door de geslotenheid en mysterieuze houding van leden zelf.

Met name rondom de dood circuleren een hoop sterke verhalen. Bijvoorbeeld dat foresters altijd een lijk in het gebouw zouden hebben “om rare dingen mee te doen”, onder meer bij de initiatie van nieuwe leden. De nacht voor de begrafenis zouden foresters allerlei “geheimzinnige hokus pokus” uitvoeren met de overledene, waarbij gezang te horen is en het geluid van slepende kettingen over de vloer. Het opgebaarde lijk zou vervolgens ergens in een kamer achtergehouden worden, “is nu het nieuwe lijk geworden”, en nooit de begraafplaats bereiken, zoals een lid de fantastische ideeën van niet-ingewijden weergaf. Een ander broodje aap, vervolgde dit lid, betreft de “kletspraat” over het gebruik van lijkvocht bij bepaalde rituelen door logeleden. Datzelfde lijkvocht vormt eveneens een hoofdbestanddeel in de gruwel over “hoe die boslandcreolen doen”. Het idee dat lijken in het binnenland ongekoeld, “primitief, stinkend en lekkend”, zoals een van de bovenstaande dames het verwoorde, boven de grond worden gehouden, doet de nekharen van menig stadsbewoner rijzen. Sommige informanten spraken het vermoeden uit dat het lijkvocht opgedronken zou worden, teneinde de ‘spirituele krachten’ van de overledene over te nemen, of dat met het vocht *wisi* werd gepleegd. Anderen benadrukten alleen de ongezonde viezigheid ervan. Vooral het ‘gegeven’ dat nabestaanden in contact zouden staan met het ontbindende lijk werd daarbij gelaakt (zie ook Scholtens *et al.* 1992: 100)

...veranderende attitudes?

Stervenden, zo zagen we in het vorige hoofdstuk al, roepen in toenemende mate gevoelens van ongemak op; ze brengen de levenden meer en meer in verlegenheid en het wordt steeds vaker als passend beschouwd om mensen hun laatste levensfase door te laten brengen in de daarvoor bestemde instellingen. Bovendien, zo blijkt ook uit bovenstaande, lijkt men niet alleen (de afzichtelijkheid of onvermijdelijkheid van) het sterven zelf steeds slechter te verdragen, maar wordt eveneens de aanwezigheid van de dood in de vorm van het vergankelijke of levenloze lichaam (het lijk) minder geaccepteerd of in toenemende mate verbonden met iets afstotelijks of ongezonds. De Britse antropoloog Geoffrey Gorer (1965) nam dat in de jaren zestig van de vorige eeuw al waar binnen zijn eigen samenleving, waar daadwerkelijke aanrakingen en ervaringen met de dood steeds zeldzamer werden. Mensen worden steeds minder geconfronteerd met de aanblik van een lijk of de beleving van verlies, merkte de antropoloog op,

waardoor een relatief realistische kijk op de dood is vervangen door een voyeuristische, puberale preoccupatie met de dood. Gorer meende zelfs dat de dood de plaats van seks heeft ingenomen als grootste taboe en spreekt daarover als *the pornography of death*. Hij verbond daar de volgende, voorlopige conclusie aan (Gorer 1965: 175):

If we dislike the modern pornography of death, then we must give back to death - natural death - its parade and publicity, readmit grief and mourning. If we make death unmentionable in polite society - 'not before the children' - we almost ensure the continuation of the 'horror comic'. [xxviii]

Eerder plaatste ik al mijn vraagtekens bij zulke vergaande denkbeelden en consequenties ten aanzien van een toenemende verhulling, taboeïsering of, in Gorers woorden, pornografisering van de dood. De doden houden niet zomaar op te bestaan, zoals de filosoof Baudrillard (1993: 126) zelfs veronderstelde binnen een wel erg lineair paradigma:

There is an irreversible evolution from savage societies to our own: little by little the dead cease to exist, they are thrown out of symbolic circulation.

En hedendaagse samenlevingen zijn niet simpelweg geëvolueerd of getransformeerd in *death denying societies*, waarin de mens de dood niet meer verdraagt en hem derhalve ontkent, verdringt (Becker 1973) of taboeïseert (cf. Bauman 1992; Seale 1998; Bleyen 2005). Er zijn echter wel bepaalde verschuivingen waar te nemen, bijvoorbeeld op het gebied van *privacy*, comfort, hygiëne en opvattingen over besmettingsgevaar, waar Ariès als een van de eersten zijn vinger op wist te leggen. De dood wordt niet langer meer als een onafwendbaar lot omarmd of als iets 'moois', zoals de Franse historicus (Ariès 1987 [1977]: 492) het in eerdere periodes omschreef. Integendeel, de dood, zichzelf manifesterend in het vergankelijk lichaam, wordt in toenemende mate iets misselijkmakends, een walgelijk schouwspel, iets "[...] onfatsoenlijks, net als andere biologische handelingen van de mens en de uitscheidingsprocessen van zijn of haar lichaam" (Ariès 1987 [1977]: 595):

Het is ongepast er in het openbaar aandacht aan te geven. Men vindt het niet acceptabel zomaar iedereen in een kamer die naar urine, zweet, verrotting of vuile lakens ruikt, binnen te laten. De toegang is verboden, behalve voor een paar intimi, die in staat zijn hun afkeer te bedwingen en voor de onmisbare personen die de verzorging op zich hebben genomen. Er is een nieuw beeld van de dood in de maak: de lelijke en smerige dood.

Deze 'lelijke en smerige dood' heeft ook zijn intrede in de Surinaamse samenleving gedaan. Toch dienen we rekening te houden met de beperkingen die Ariès' generaliserende interpretaties opwerpen. Was zijn blik, bijvoorbeeld, niet vooral gericht op eliteverschijnselen, terwijl de doodsattitudes van de 'gewone man en vrouw' min of meer hetzelfde zijn gebleven (Munnichs 1998: 37)? Ariès' visie behoeft, met andere woorden, wat nuancering, waarbij sociaaleconomische klasse en cultureel-religieuze oriëntatie belangrijke graadmeters kunnen zijn.

Opmerkelijk is bijvoorbeeld dat de zogenoemde elite binnen mijn onderzoekspopulatie niet per definitie model staat voor 'verandering' of onomkeerbare ontwikkelingen ten aanzien van Afrikaans-Surinaamse doodsattitudes. Integendeel, de Creoolse *fine fleur* binnen de Afrikan-Srananman *kulturu* beweging staat eerder een zekere folklorisering, (re-)traditionalisering of anti-syncretisering van bepaalde beelden en gebruiken voor, wat we in hoofdstuk 2 reeds zagen. Deze trend lijkt zich voort te zetten onder minder expliciete pleitbezorgers uit de Afrikaans-Surinaamse midden- en bovenlaag. **[xxix]** Dit laatste valt uiteraard als een gewijzigde houding op te vatten, maar veronderstelt geenszins het noodzakelijkerwijs verdwijnen van bepaalde tradities en attitudes, zoals binnen het modelmatig denken á la Ariès nogal gebruikelijk is.

In het verlengde hiervan kunnen we ook onze vraagtekens zetten bij het eenduidige chronologische verloop dat Ariès' model suggereert. De alledaagse werkelijkheid blijkt namelijk veel grilliger te zijn, waardoor kenmerken van verschillende periodes en attitudes naast en door elkaar heen kunnen (voort)bestaan. Zo bestudeerde Badone (1989) doodshoudingen in het hedendaagse rurale Bretagne, die veel meer overeenkomsten vertonen met de kenmerken van Ariès' vroegmiddeleeuwse 'getemde dood' dan met die van de vermeende contemporaine verborgen 'wilde dood'. Studies als die van Merridale (2000), Leferink (2002), Bleyen (2005) en Ivanova (2005) laten eveneens zien hoe weerbarstig bepaalde doodsattitudes en tradities rondom overlijden, begraven, rouwen en herdenken kunnen zijn. Dit laatste wil trouwens niet zeggen dat 'oude' opvattingen en gebruiken niet van betekenis zijn veranderd of dat er geen 'nieuwe' elementen zijn verschenen of toegevoegd, maar dat bepaalde percepties en rituele praktijken op zijn minst bijzonder diep in de mentaliteit, levens- en doodsstrategieën of 'cultuur' verankerd kunnen zijn (Leferink 2002: 21). De observatie dat zoiets als de 'lelijke en smerige dood' een prominentere plaats heeft ingenomen in Afrikaans-Surinaamse doodsattitudes, veronderstelt daarom

niet dat deze doodshouding per definitie anderen verdringt of vervangt. Nabestaanden ervaren de scheiding van hun dierbare wellicht in toenemende mate als onaanvaardbaar, vrezend in Ariès' woorden de 'dood van de ander', en vertonen daarbij een groeiende afkeer van de fysieke aanwezigheid en dreiging van de dood (met name het lijk), tegelijkertijd dient de dood voor hen onverminderd samen te vallen met een zekere schoonheid en nabijheid. En dáár moet aan gewerkt worden: de dode, hoe bedreigend of afstotend deze kan zijn, moet hoe dan ook een mooie dode zijn. [xxx]

Hedendaagse lijkverzorging

We zagen deze wat ambigue houding al weerspiegeld in de wens van het 'ideale sterven' uit hoofdstuk 5 en vinden dit nu ook terug in de vraag hoe zou moeten worden omgegaan met het lichaam van een overledene. Thuis 'bewaren' en opbaren van de overledene is, in ieder geval in de urbane *setting* van Paramaribo, nauwelijks meer een optie. Maatschappelijke omstandigheden ('wachten op familie') en technologische ontwikkelingen ('de koelkast') hebben van het mortuarium een logischere plaats voor het verblijf van het lichaam van de overledene gemaakt. Zozeer zelfs dat bijna zonder uitzondering alle overledenen welhaast routinematig naar een van de lijkenhuizen van *foto* worden overgebracht, ongeacht waar zij hun laatste adem hebben uitgeblazen. De aanraking met de dood en in het bijzonder het lijk is hiermee niet plotsklaps verdwenen of verminderd, maar heeft zich voor een deel wel verplaatst, wat consequenties heeft voor denkbeelden over hygiëne en 'besmetting'. Door het gebruik van de koelcel is de dode bijna nooit meer fysiek aanwezig in de *dede oso*, wat gruwelreacties als die van de eerder opgevoerde dames Dakriet begrijpelijk maken. [xxxi]

Tegenwoordig dient mogelijke fysieke pollutie binnen de 'veilige' koele muren van het mortuarium met 'wetenschappelijke' middelen bedwongen te worden. Voor veel nabestaanden is dat een vanzelfsprekend en geruststellend idee, doch voor de betrokken *dinari* of medewerkers van het mortuarium is dit lang niet altijd een sinecure te noemen. De Federatie van Afleggersverenigingen (zie ook hoofdstuk 10) is zich hiervan bewust en organiseerde in 2003 een speciale bijeenkomst om te praten over de nieuwe moeilijkheden en besmettingsgevaaren (bijvoorbeeld door aids), die het lijkbewassen met zich meebrengt. Aflegwerk levert gevaar op voor de aflegger, was de breedgedragen opvatting. "De afleggers moeten [daarom] weten welke balsems ze moeten gebruiken om zichzelf te beschermen.

U gaat naar huis, heeft misschien lange nagels, u weet niet wat u mee opneemt”, waarschuwde de *dinari* (en *duman*) Ro Faria. **[xxxii]** Hoe betrokkenen zich wapenen tegen deze risico's zullen we in de beschrijving van het *dinariwroko* ('aflegwerk') in hoofdstuk 10 verder zien. De verantwoordelijkheid van de lijkbewassers blijft ondanks de veranderende omstandigheden hoe dan ook onverminderd groot. Dat was althans de boodschap van velen die 'in het werk zitten', zoals Harry Kensmil. Deze ervaren dienaar gaf in ettelijke interviews en gesprekken herhaaldelijk aan dat de lijkbewassers hedentendage nog steeds een van de belangrijkste actoren zijn in de lijkverzorging en daarbij verantwoordelijk zijn voor een goed verloop van het rituele proces. Ook vandaag de dag wordt na een overlijden nog altijd de hulp van een of meerdere *dinari* ingeroepen, aldus Kensmil:

Die familie die roept dan de dominee. Soms... soms niet... soms heb je mensen die ver van de kerk afstaan... Wat altijd geroepen wordt, is een bekende aflegger. In het geval waarbij men het sterven heeft zien aankomen, wordt alvast iemand gezegd: 'luister, moesje... moesje ligt niet goed, dus houdt u zich... als het moment daar is, gaan we bellen'. En dan moet die persoon met twee of drie mensen komen [...] en zeggen 'u hoeft zich geen zorgen te maken', soms zeggen ze 'u zou dit en dit en dit moeten hebben', een fles dram, een paar spulletjes die men nodig heeft, lakens enzo... In ieder geval, we komen en we zorgen dat die persoon in een koelcel wordt geplaatst. Traditionele verenigingen reinigen dan het lichaam meteen, voordat het lijk de vrieskast in gaat.

Bepaalde *dinari*-groepen, bijvoorbeeld de foresterverenigingen Eldaah en De Samaritaan waar deze informant vooral bekend mee is, treffen zelfs voorzieningen om de overledene die thuis is gestorven naar het mortuarium te brengen. Aldaar "hebben zij dan direct de reiniging van het stoffelijk overschot", gaf Kensmil aan. "Sommigen doen dat niet", vervolgde hij, "die brengen de overledene gewoon naar het mortuarium en stoppen 'm daar in de koelcel... Dat is niet zoals het hoort, want het lichaam moet meteen gereinigd worden - ontwaaien heet dat", liet hij me weten: **[xxxiii]**

Dus je moet dat lichaam níet zoals die persoon overleden is in de koelcel stoppen. Eerst moet je goed reinigen, goed wassen, met een viertal mensen. Nagels knippen, scheren, helemaal klaar en dan gaat het de koelkast in, in lakens gewikkeld gaat het in de koelkast. Sommige mensen beschouwen dat eigenlijk als het echte werk, want dat is echt goed schoonmaken, reinigen van die mensen. Bijvoorbeeld overtollig vocht in de buik d'r uit, al dat soort dingen. Bijna zou je

kunnen zeggen, nou als dat gebeurd is, dan is wat over drie dagen, over een week aan de orde komt, is alleen maar nette kleren aantrekken en in de kist leggen en mooi maken. Het echte werk van de lijkbewasser is het wassen van het lijk en daarom zegt men ook wel eens: sommige mensen zijn lijkafmakers... kleden aan, de sokken aan, ondergoed, de handschoenen, ga zo maar door, hemd en broek, maar de echte lijkbewassers zijn de mensen die het lijk kláármaken. In de oude tijd toen men snel, eerder begroef was het een voorfase, het ontwaaien, meestal op de dag van overlijden en op de volgende dag klaarmaken voor de kist. Nu is er een hiaat d'r tussen, want vaak is het gelijk, baf!, koelkast en dan na een week of een paar dagen het werk en de begrafenis.

Veel *dinari* verplaatsen, volgens Kensmil, tegenwoordig het bewassen naar de dag van de begrafenis, wanneer het lijk gekleed, gekist en mooi gemaakt moet worden en de familie afscheid komt nemen. Afleggers willen dán wel eens voor onaangename verrassingen komen te staan - nogmaals Harry Kensmil:

Men haalt dan de lijken van die morgen, die worden dan gewoon in de zaal gelegd om te ontdooien... Drama is dan als je komt en het blijkt dat men vergeten is om het lijk eruit te halen... dat je dan gewoon, ja, dan heb je een bevroren lijk... en die moet je dan klaarmaken...

Er wordt van *dinari*, met andere woorden, heel wat kundigheid en improvisatie verwacht om de overledene en nabestaanden naar tevredenheid te bedienen. Verscheidene malen ben ik aanwezig geweest bij de activiteiten van verschillende lijkbewassersgroepen en ik heb vaak met bewondering de zorg, toewijding en deskundigheid van bepaalde *dinari* gade geslagen. Verderop in het rituele proces, op de dag van begraven, zullen we nog uitgebreid getuige zijn van hun specifieke werkzaamheden of *wroko* zoals ze het zelf noemen.

Laten we op deze plek even teruggaan naar zuster Josephine, die zich met een heel ander probleem geconfronteerd zag in het lijkenhuis. We hebben haar daar aan het begin van deze paragraaf achtergelaten met een 'onwillige' overledene, zoals ze het later omschreef: "*a no wani*" ("hij wilde niet"). Ik trof s'sa Josephine en haar inmiddels gearriveerde mede-*dinari* wat verslagen rond het lichaam van opaatje. Op het moment dat ik binnenkwam, hoorde ik de zuster hem streng toespreken waarop het ontklede, in lakens gewikkelde lijk met vereende krachten de koelcel in werd geschoven. Wat was hier aan de hand? vroeg ik me uiteraard af, maar voordat ik die vraag ook daadwerkelijk kon stellen, kwam Josephine al op me toesnellen. Omstandig gaf ze me de uitleg bij het door mij aanschouwde

tafereel. Met de lijkwagen van de begrafenisonderneming Poesa was ze samen met de overledene naar het mortuarium gekomen. Ze had twee bevriende *dinari* gebeld om haar daar bij te staan. Gedrieën hadden ze het lijk lichtjes gewassen. Met de familie was afgesproken dat ze de rest van het werk op de ochtend van de begrafenis zouden doen. Het was nog niet duidelijk wanneer er begraven zou worden, maar het kon wel even duren, aangezien er familie uit Nederland moest overkomen. De overledene had echter wel eens de wens geuit om zo snel mogelijk, vanuit huis begraven te worden en hier begonnen, volgens één van Josephine's bevriende *dinari* Ro, de problemen.

Opaatje had angst voor de ijskast en weigerde daar in te gaan. S'sa Josephine kon zich niet geheel in die lezing vinden. Volgens haar bevinding was het de *yorka* van opaatje, die nog niet erg van zins was om het aardse bestaan te verlaten en daarom niet die kast in wilde. Vandaar haar straffe uitspraak - "*Yu no musu kon drai baka!*" ("Je moet niet meer terugkomen!") - "want die geest moet gaan gaan, *tok?*", lichtte ze toe. Hoewel Ro en Josephine het niet helemaal eens met elkaar konden worden en Ro vooral het *yorka*-deel uit Josephine's uitleg niet slikte ("je moet geen *afkodrei* praten!"), hadden ze beiden wel de weerstand van het lijk ervaren. Zelf kwam ik net te laat om hun ervaring metterdaad te delen, maar soortgelijke voorvallen zijn me vaker ter ore gekomen. De wens van de overledene werd dan vaak aangevoerd als mogelijke oorzaak van de wat ongewone gebeurtenis. "In een enkel geval gebeurt het nog dat het lijk thuis blijft. Je hebt sommige oude mensen die zeggen van ik wil niet in de kast gaan, ik wil zo snel mogelijk begraven worden" vertelde een andere lijkbewasser me bijvoorbeeld. En ook *frow* Carla uit het vorige hoofdstuk kwam met een soortgelijke ondervinding op de proppen toen ze haar relaas deed over het overlijden van haar kweekmoeder:

Wat ik ook ervaren heb, is dit... Ze wilde, ze had ons altijd gezegd als ik vandaag doodga, moeten jullie me gelijk begraven... dus op de dag zelf, die dag moesten we d'r begraven. Maar ja, ze ging in de ochtend, zaterdag op zondag, dood. Begraven ging niet... dus om nou om d'r in die... koeler te krijgen... kan ook zijn dat het een beetje, dat onze nervositeit werkte op die mensen [van het mortuarium], maar het ging maar niet, het ging maar niet en het ging maar niet. Dus toen zei mijn oudste pleegzus tegen d'r: 'maar je begrijpt toch dat we je niet... dat we je op ijs moeten zetten. Je wilde dat niet, maar we móeten je op ijs zetten en we moeten ook nog morgen alles gaan regelen...'. Nou, toen ging het gelijk, inderdaad, in die koeler. Nadat we gesproken hadden, ging het in die

koeler.

Van 'spirituele interventie' wilde ook *frow* Carla - "Ik ben niet bijgelovig" - overigens weinig weten. Toen we wat later weer eens op het overlijden van haar geliefde pleegmoeder terugkwamen, nam ze echter ongeveer dezelfde woorden als *s'sa* Josephine in haar mond om te expliceren dat "*dede sma no musu kon drai baka*" oftewel dat de doden niet terug moeten keren en liever niet thuis, maar in het mortuarium 'klaargemaakt' dienen te worden. Of deze boodschap nu nadrukkelijk betrekking had op de *yorka* van overledenen of een meer algemene beschouwing, een (nieuwe) 'volkswijsheid' betrof, is me niet geheel helder geworden. Wat me wél al snel duidelijk werd, is dat vanaf het moment van overlijden diverse betrokkenen bijzonder actief bezig zijn met het (gradueel) scheiden van de overledene, zodat deze rust zal krijgen én rustig zal blijven. Daarbij wordt 'het gesprek' met de overledene niet gemeden. Integendeel, we zagen zowel *s'sa* Josephine als *frow* Carla's pleegzus zich nadrukkelijk verbaal tot hun overledenen richten.

Ongeacht geloof in de *yorka*, is dit praten tot de overledene een veelvoorkomend verschijnsel, met name bij een van de belangrijkste scheidingsrituelen op de dag van begraven, de *prati* of *teki afscheid*, waar nabestaanden vaak met klem worden aangemoedigd (door *dinari*) nog wat woorden tot de overledene te richten (*taki mofo*), teneinde het hart te luchten, mogelijke geschillen te beslechten en aan te dringen op afscheid en zorgeloos vertrek. Voordat dit moment kan aanbreken, moet er echter, zoals Carla's zus onomwonden aangaf, nog van alles geregeld worden, opdat de overledene daadwerkelijk zijn of haar rustplaats kan vinden. Een belangrijk onderdeel van die 'regelgevingen' is nu het registreren van het overlijden en het in orde maken van de begrafenis.

Een lijkpenning kopen: begrafenisfondsen & ondernemingen

Nu het lichaam van de overledene aan de zorg van *dinari* is overgelaten en/of zijn tijdelijke plaats in het lijkenhuis heeft gevonden, staan de naaste familieleden voor een serie uiteenlopende voorbereidingen. Publieke, private, seculiere, religieuze en ('bovennatuurlijke') *kulturu* praktijken lopen hierbij door elkaar heen (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979), doch hebben alle tot doel het naderend afscheid en vertrek zo voorspoedig mogelijk te laten verlopen. Sommige activiteiten zullen georganiseerd worden op verzoek van de overledene of bepaalde nabestaanden, andere zijn geboren uit 'traditie' of *nowtu*, en weer andere 'moeten gewoon gebeuren'.

Zo dient het overlijden officieel geregistreerd te worden bij de Burgerlijke Stand, wat in het geval van een uitvaartverzekering door een begrafenisondernemer kan worden gedaan, maar in veel gevallen door een familielid wordt afgehandeld. Verder zullen er afspraken op de begraafplaats of het 'kerkkantoor' gemaakt moeten worden om een graf ('kuil' of 'kelder') te regelen en de uitvaartdienst op de dag van de begrafenis op poten te zetten. Afhankelijk van de religieuze oriëntatie van overledene en nabestaanden zal een priester, dominee of voorganger (of heel zelden een leek) deze dienst leiden. Ook worden er vaak afspraken gemaakt met de *dragiman* (draggers) van de desbetreffende begraafplaats en wordt er eventueel onderhandeld over het al dan niet 'dansen met de kist'. Dikwijls behoort een bezoek aan het mortuarium eveneens tot het repertoire, hoewel dit tegenwoordig ook onderdeel van het takenpakket van de begrafenisondernemer kan zijn. Het mortuariumpersoneel dient op de hoogte gebracht te worden van de dag van begraven, zodat het lichaam 'vrijgegeven' kan worden, de *dinari* eventueel de gelegenheid krijgen aan de slag te gaan met het lijk in de daarvoor bestemde *kamra* (kamers), en familie langs kan komen voor het afscheid. Wanneer de familieberichten nog niet geregeld zijn, zal er nog een bezoek aan een favoriet radiostation gebracht worden om het overlijden niet alleen middels de *mofo boskopu* te laten verspreiden, maar ook via de ether kracht bij te zetten. In deze gang kan tegelijkertijd het overlijdensbericht bij een van de veel gelezen dagbladen, *De Ware Tijd* of *De West*, worden bezorgd. Het overlijden dient immers, zo zagen we in het vorige hoofdstuk, op gepaste wijze aan de goegemeente bekend gemaakt te worden. Tot slot zal er een 'lijkpenning' gekocht moeten worden bij een begrafenisfonds of uitvaartonderneming, opdat de overledene op zijn minst verzekerd is van een 'fatsoenlijke' begrafenis. Het fonds of de onderneming kan, afhankelijk van gemaakte afspraken, wensen en middelen, dan zorgen voor de lijkbezorging (inclusief het regelen van lijkbewassers en dragers), het transport, de bekendmakingen, de huur van het mortuarium, een lijkst, en eventuele andere benodigdheden, zoals rouwlakens, kandelabers, kaarsen, condoleanceregister, gedenkboekjes en liedbundels. Een en ander kan flink in de cijfers lopen. **[xxxiv]**

In hoofdstuk 4 lazen we reeds over de opwinding en ergernis omtrent de enorme kosten die een begrafenis in de slavenkolonie met zich mee kon brengen. Zo sprak de al eerder geciteerde Mr. Lammens zich behoorlijk kritisch uit - "Bij het begraven maakt men algemeen te veel kosten, niettegenstaande de korthed des tijds, die er verloopt tusschen het sterven en het ter aarde bestellen [...]" - en

onderstreepte hij deze observatie met een uitgebreide “opgave van de begrafenis-kosten te Suriname” (in De Bruijne 1982: 66-70). Ver na Lammens’ *Bijdragen tot de kennis van de kolonie Suriname* (tijdvak 1816 tot 1822), waaruit bovenstaande passage afkomstig is, vinden we diverse studies die eveneens melding maken van de aanzienlijke uitgaven die gepaard gaan met het uitgebreide Afrikaans-Surinaamse doden- en begrafenisritueel (e.g. Buschkens 1973: 161-163, 255-257; Pierce: 1971: 70-72; Helman 1977: 268-276; Brana-Shute & Brana-Shute 1979; Schoonheym 1980: 85-87). In tegenstelling tot de geagiteerde Lammens en de zijnen doen de auteurs van deze geschriften echter een wat serieuzere poging om een of andere rationale achter de vaak “disproportionele kosten” (Buschkens 1973: 161) te zoeken. Zo stelt Pierce (1971: 70-71) in zijn studie onder meer dat:

Urban Nengre consider it extremely important to make adequate provisions for ceremonies and activities that occur at death. A proper burial is necessary to the maintenance of the status of the deceased and his kinship group. Improper burial brings shame to the deceased and to the members of his kinship group, and can also cause displeasure on the part of ancestral yorka who will then cause misfortune to befall the living members of the kinship group. Proper burial involves a considerable expense, and is beyond the financial means of most Nengre at any particular time.

Andere auteurs doen soortgelijke uitspraken en wijzen daarbij op de rol van “voorouderverering” en een “‘survival’ van Afrikaanse cultuurelementen” (Buschkens 1973: 256; Helman 1997: 269). Buschkens (1973: 256) verwijst daarbij onder meer naar Herskovits (1964: 63):

The elaborateness of funeral rites in the area is cast in terms of the role of the ancestors in the lives of their descendants, and because it is important to have the assurance of the ancestral good will, the dead are honored with extended and costly rituals. In all this region, in fact, the funeral is the true climax of life, and no belief drives deeper into the traditions of West African thought.

In de hoofdstukken 2 en 3 heb ik dit verleidelijke, doch simplistische *survival*-denken al genuanceerd en ook hier is een kritische noot op zijn plaats. Toegegeven, de Surinaamse levendedoden hebben, zoals ik in hoofdstuk 4 met Mbiti (1999 [1969]) aangaf, een ‘Afrikaanse’ evenknie. “Het uitvoerig en kostbaar ritueel wordt dan ook niet alleen om prestigeredenen gegeven, maar geeft blijk van een geheel eigen complex van ideeën over het voortbestaan na de dood”

beweert Helman (1977: 269) in zijn beschrijving van de Creoolse doodscultuur om die reden. Dat “eigen complex van ideeën” is echter, anno nu, te vergelijken met een rijkelijk gevulde *moksi patu*, waaruit op bijzonder eclectische wijze genast en gesnaaid kan worden (cf. ‘Religieus eclecticisme’, hoofdstuk drie). De levende-dode heeft daardoor vele gezichten gekregen en geeft uitdrukking aan verschillende onsterfelijkheidconstructies (cf. Lifton & Olson 1974). *Kulturu* speelt daarbinnen zijn inmiddels bekende dubbelzinnige rol – zeker wanneer we kijken naar die zogenoemde “Afrikaanse cultuurelementen” in de percepties en praktijken rondom dood en rouw. Helman (1977: 269) geeft dat, wederom, bijzonder treffend weer:

Bij veel gezinnen is echter de invloed van de oude Afrikaanse religie nihil. Menigeen keert zich dan ook tegen wat zij noemen ‘afgodische’ zaken, hoewel we zien dat sommigen van deze ‘agnostici’ (en niet alleen personen uit de volksklasse) in tijden van crisis tot de Afrikaanse religie terugkeren.

We zagen *frow* Carla, in deze, al wat draaikonten. En we zullen gedurende de beschrijving van het rituele proces nog regelmatig zien hoe mensen (moeten) manoeuvreren “in tijden van crisis” of geval van *nowtu*, waar een sterfgeval (of ziekte) niet zelden op uitdraait. Wat de motieven van nabestaanden nu ook precies moge zijn, één ding staat namelijk vast: “Men spreekt er schande van als mensen hun doden onvoldoende eer betonen”. En dat alles leidt ertoe dat de uitgaven rond een overlijden flink uit de hand kunnen lopen en men zich niet zelden in de schulden moet steken om alles te kunnen bekostigen. Dat was in het verleden al zo en tijdens mijn veldwerk geschiedde niet veel anders. [xxxv]

Fonsu

Uiteraard heeft men manieren gezocht om zich (gedeeltelijk) vrij te waren van kosten bij het overlijden van familieleden. Vanouds bestaan er daarom begrafenisfondsen (*fonsu*), die tevens vaak ziekenfondsen zijn. Al in de slaventijd verenigden slaven zich in zogenoemde begrafenisfondsen en -verenigingen om zich tegen de kosten voor begrafenissen te kunnen dekken. Volgens Buschkens (1973: 161) vormden deze fondsen waarschijnlijk zelfs de eerste grote organisatiestructuren onder slaven (zie ook Bijnaar 2002: 46). En ook elders in het Caraïbisch gebied en de Verenigde Staten wordt melding gemaakt van dit soort begrafenisfondsen (e.g. Frazier 1965: 375-376 in Buschkens 1973: 256). De fondsen hadden naast een financiële verzekeringsfunctie ook een meer sociaal ‘zorgend’ karakter. In hoofdstuk 3 zagen we al hoe tijdens de slavernij, met name

binnen de evangelische broedergemeente, een structuur van helpers/helpsters en dienaars/dienaressen kon ontstaan, de *dinari*, die zich richtte op bijvoorbeeld ziekenbezoek en 'herderlijke verzorging'. Hieruit kwamen vervolgens de eerste zieken begrafenisfondsen tot stand.**[xxxvi]** Maar met name na de emancipatie werd een groot aantal 'Maatschappijen ter Onderlinge Steunverlening' opgericht. Ex-slaven zagen zich vooral toen bij een sterfgeval in de familie voor aanzienlijke kosten geplaatst, omdat hun vroegere eigenaren niet meer voor een begrafenis betaalden (Buschkens 1973: 162). Tal van begrafenisfondsen en verwante organisaties zagen daardoor het leven, welke overigens vaak snel weer verdwenen of voor andere plaats moesten maken.

De bekendste en standvastigste begrafenisfondsen zijn gelieerd aan verschillende kerkgenootschappen, zoals het Jubileumfonds van de evangelische broedergemeente, het Heilig Verbond van de rooms-katholieke kerk, de Stuiversvereniging van de hervormde kerk en Vrede en Arbeid van de lutherse gemeenten (zie ook Buschkens 1973: 162, 258; Helman 1977: 270).**[xxxvii]** Deze fondsen waren tijdens mijn veldwerk nog steeds actief, ook al hebben ze inmiddels vooral een symbolische functie gekregen. Daarnaast ontstonden ook kleinere christelijke, oecumenische en onafhankelijke fondsen, zoals het zieken- en begrafenisfonds van de Vrije Evangelisatie, dat in 1905 te Wanica in het leven werd geroepen, of het begrafenisfonds Liefde bij Elkaar, dat in 1912 in Saramacca door katholieken en mensen van de broedergemeente werd opgericht. Artikel 2 van laatstgenoemd fonds vermeldt onder meer dat "Leden zoowel Bestuursleden zijn verplicht op de bijeenkomst zich te gedragen als het past in christelijk samenzijn". Terwijl artikel 4 van diezelfde vereniging expliciet ingaat op de verzekeringstaak van het fonds: "Het lijktoestel waaronder wordt verstaan Gueridons, lijkbakken etc. zal door de contributiegelden worden aangeschaft". De contributie voor mensen boven de achttien was 20 cent, tussen tien en achttien jaar 16 cent, tussen de drie en tien 12 cent en van zes maanden tot drie jaar bedroeg de contributie 5 cent per maand. Sommige verenigingen legden zich op heel specifieke taken toe, zoals de Lijkkisten Vereniging Lucina (van Welgedacht A in het district Wanica), die in 1909 werd opgericht met als doel: "personen in het district woonachtig of werkzaam in de gelegenheid te stellen bijtijds voor een lijkstaf en kruis of paal te zorgen". Ook ontstonden (later) beroepsgelieerde begrafenisfondsen, zoals het Marktfonds voor marktkooplieden, het militaire- en politiebegrafenisfonds, en kwam het ordewezen met zijn eigen fondsen, zoals, in 1936, het zieken- en begrafenisfonds De Forester.**[xxxviii]**

Binnen deze ontwikkelingen kunnen we de opkomst, organisatie en institutionalisering van het lijkbewasserswerk plaatsen, het *wasi dede* of *dinariwroko*. Deze 'organisaties van liefdewerk' ontstonden als aparte verenigingen of als onderdeel van de reeds opgerichte (kerkelijke) begrafenisfondsen. Tegen betaling van een maandelijks bedrag konden leden zich zo verzekeren van deugdelijke zorg voor de overledene. De specifieke organisatiestructuur en subcultuur van de talloze afleggersverenigingen zullen in de volgende hoofdstukken nog verder aan bod komen. Alhier richten we ons vooral op het 'kopen van de lijkpenning', een wat vreemde uitdrukking, die slaat op de organisatorische en financiële rompslomp rondom lijkbezorging en uitvaart. Begrafenisfondsen en ondernemingen kunnen in deze beslommingen een belangrijke ondersteunende rol spelen, maar soms ook een extra zorg vormen in de rituele organisatie en calculaties.



Afbeelding 7. Openbare begraafplaats Rusthof met monument ter herdenking van de vliegtuigramp bij Zanderij in 1989 (Foto van der Pijl)

Openbare begraafplaats Rusthof met monument ter herdenking van de vliegtuigramp bij Zanderij in 1989 (Foto: Yvon van der Pijl)

Hoge kosten... maar geen lantiberi!

Voor de leden van de hierboven beschreven fondsen wordt per lid van het gezin (naast entreegeld) een contributie geheven, waarvan de hoogte, zoals we al zagen, naar leeftijd verschilt. De bedragen waren, aanvankelijk, aan de lage kant, vandaar ook een naam als Stuiversvereniging (zie ook Buschkens 1973: 162). Later werd de contributie hoger, hoewel veel fondsen verzuimd hebben inflatiecorrecties toe te passen, waardoor de laatste jaren tal van organisaties en leden in de problemen zijn gekomen. Sommige commerciële begrafenisondernemers, zo zullen we zodirect zien, zijn daar met hun

uitvaartverzekeringen handig of iets minder handig op ingesprongen. Ondanks de relatief lage contributie was het bedrag dat een groot huishouden maandelijks aan deze verenigingen moest betalen al met al niet gering. Volgens de bevindingen van Buschkens (1973: 162-163) had negenenveertig procent van de Creoolse huishoudens in Paramaribo uit zijn onderzoek zich desondanks verzekerd voor ziekte en/of begrafenis kosten. Daar veel fondsen ook uitkeerden bij ziekte en bevalling, diende de nuttige functie niet onderschat te worden, aldus Buschkens:

Zij voorkomen vaak, dat een huishouden in een te grote financiële nood geraakt. Hoewel veel leden bij de fondsen in het krijt staan, wachten zij er zich in het algemeen voor als lid geroyeerd te worden. Zich verzekerd te weten van een 'goede' begrafenis is uiterst belangrijk voor de leden van de Volkscreoolse cultuur [...]

Zo besluit de auteur zijn beschouwing over 'Uitgaven voor ziekte en begrafenis' - de 'goede begrafenis' staat voorop. Wanneer er geen andere middelen voorhanden zijn, voegt hij nog toe, verzorgt het ministerie van Sociale Zaken de uitvaart. Een dergelijke begrafenis voor de allerarmsten (de *tye poti*) is voor velen, hoe hulpbehoevend ze ook mogen zijn, echter geen optie. Sterker nog, het wordt in het algemeen als een schande voor en door de nabestaanden ervaren. In het verleden vonden deze *lantiberi* ('staatsbegravenissen') namelijk met weinig ceremonieel op Veldrust, een begraafplaats voor behoeftigen, plaats. Deze dodenakker wordt in de volksmond ook wel *pkintiki* genoemd, vanwege de kleine paaltjes of stokjes die als enig gedenkteken de armelui's graven sieren of, zoals een van mijn informanten het uiteenzette:

De mensen die daar begraven werden, waren mensen die geen geld hadden, die konden het niet zelf betalen, zwervers... Maar er was wel een eis: als ze geen geld hadden, mochten ze geen grafsteen bouwen, dus er kwam op het graf alleen maar een kort stokje, met de naam van die persoon en datum van de begrafenis en dat ding was vol kleine stokjes... pkintiki...

Tegenwoordig voltrekt dit soort begrafenis zich op de openbare begraafplaats Rusthof, waarbij het ministerie een goedkope, eenvoudige kist zonder opsmuk ter beschikking stelt en zich verder zonder al teveel rituele plichtplegingen van de (anonieme) overledene ontdoet. Rusthof heeft volgens diezelfde informant echter wel een iets ander imago dan Veldrust:

Rusthof is die algemene begraafplaats, vandaar ook dat daar het monument is

voor de slachtoffers van de vliegtuigramp... is een nieuwe pkintiki, want pkintiki was vol... Maar bij Rusthof kan je tegenwoordig wel gaan, hoor... Pkintiki deed je vroeger niet, was een schande voor de familie... dat was echt, echt zwervers en dat soort mensen, mensen die vermoord waren of opgehangen, mensen die je niet wilde aankijken, maar bij Rusthof gaan gewone mensen ook. Als iemand nergens kan, dan gaat hij naar Rusthof, maar gewone mensen ook... Ik vind dat een heel stukje mooie socialisering van die samenleving, dat men af is van dat hoog-laag...

In weerwil van dit enthousiasme over het vervagen van klassenverschillen in begraven, want dat was wat deze informant bedoelde, zijn rangen en standen niettemin nog steeds duidelijk zichtbaar op de verschillende *beripe* van Paramaribo, wat we in hoofdstuk 11 nog zullen zien.

Bovendien is voor de meeste Creolen en Marrons een *lantiberi*, net als ten tijde van Buschkens' onderzoek, nog steeds een gruwel, want bijzonder ontierend voor de overledene en zijn of haar rouwende familieleden. 'Staatsbegrafenissen' komen derhalve, ondanks het positievere imago van Rusthof, ook tegenwoordig weinig voor, hetgeen Nadia Poesa, medewerkster van de begrafenisonderneming Poesa, wist te bevestigen:

Ja, lantiberi hebben we veel bij Brazilianen... Verder... het gebeurt zelden meer, een staatsbegrafenis is, jaaaaaaa, voor zwervers, die echt niemand hebben, want bepaalde mensen hebben wel familie... dan heb je zo'n opsporing in de krant en dan misschien na een maand of twee heb je wel contact met de familie... en dan doen ze toch hun best om op zo'n goed mogelijke manier zo'n persoon te begraven. Staatsbegrafenissen hebben we van de gouddelvers vooral. Die halen we op uit het binnenland. Dan heb je geen gegevens, dan kan je niemand contacten, als je niet weet hoe die persoon heet, dan kan je niks doen... [xxxix]

Symbolische functie & ondersteuning

Voor mijn onderzoeksgroep vormde de 'staatsbegrafenis' kortom een uitzondering. Aangezien een 'fatsoenlijke', 'goede' begrafenis een van de meest achtenswaardige daden is die familieleden voor hun overledene kunnen stellen, besparen de meeste nabestaanden kosten noch moeite hier zorg voor te dragen. Begrafenisfondsen hebben dit van oudsher helpen mogelijk maken. De historische functie van deze *fonsu* werd me daarom niet zelden met een zekere trots door informanten uiteengezet. Mildred, een veertigjarige onderwijzeres, reageerde bijzonder geestdriftig op mijn vraag naar de huidige werking van de fondsen:

Goed systeem! Het verhaal wil dat in het begin van deze eeuw, na de afschaffing

van de slavernij, dat de Creolen zo arm waren... ze waren op een gegeven moment zo arm, dat ze de planken van hun huis moesten losgooien om de doodskist van hun echtgenoot of wie dan ook te betalen... en uit die nood is ontstaan van laten we het met elkaar gaan proberen om elke week centen bij elkaar te zetten, zodat in geval van nood wij elkaar kunnen ondersteunen en van daaruit is het fondswezen gegroeid en gefloreerd en het functioneert nog steeds!

Mildreds enthousiasme moest op dit punt echter wat getemperd worden. Uit gesprekken met begrafenis-ondernemers en andere informanten was me inmiddels duidelijk geworden dat vele 'oude' begrafenisfondsen niet meer in staat waren de kosten voor begraven te dekken. De contributies waren nooit echt aangepast aan de stijgende kosten noch aan de ernstige devaluaties die de Surinaamse gulden door de tijd heen heeft gekend, wat Mildred in tweede instantie ook wel onderkende:

Dus dat fonds floreert nog wel, want je hebt een heleboel mensen die in de tijd zijn ingeschreven en nu gepensioneerd zijn en nog recht hebben, vooral in de kerkgenootschappen, op een begrafenis. Maar is groot deel symbolisch nu, toch... Die familie gaat veel bij moeten betalen als ze op dat kerkkantoor komen...

In de praktijk gaat men daarom nog wel (met het overlijdenscertificaat van een arts of een verklaring van een geestelijke) naar het begrafenisfonds van de overledene, maar men weet bij voorbaat dat de uitkering van het fonds bij lange na niet zal voldoen of anders komt men snel genoeg tot die ontdekking. Allereerst moet bij het fonds worden nagegaan of de overledene überhaupt wel trouw contributie betaald heeft. Zo niet, dan zal het achterstallige lidmaatschapsgeld aangezuiverd moeten worden (zie ook Timmer 1999: 11). Maar dan zijn de nabestaanden er nog niet. Ook wanneer wel trouw aan de betalingsverplichtingen is voldaan, zal blijken dat de toegezegde financiële steun van de fondsen niet meer toereikend is. Vandaar dat mensen tijdens mijn onderzoek vooral de symbolische functie van de fondsen benadrukten, want 'immateriële' ondersteuning kan er (voor enkelen) nog steeds gevonden worden.

Zo kunnen bijvoorbeeld kerkfondsen en fondsen van het ordewezen nabestaanden enigszins ontlasten door een deel van de organisatie van de uitvaart voor hun rekening te nemen of bieden ze op zijn minst nog bepaalde privileges, zoals een gratis plaats op de begraafplaats. Verder kan een beroep gedaan worden op de eigen dragers en lijkbewassers, hoewel ook aan deze diensten tegenwoordig een aardig prijskaartje hangt. Het Jubileum Fonds van de broedergemeente, onder

andere, ondervindt daarom ook de nodige kritiek. Bepaalde (ex-) bestuursleden zijn zelfs behoorlijk ontevreden met de gang van zaken:

Eigenlijk zou het [fonds] een begrafenisonderneming moeten zijn, maar dat zijn ze niet. Dat komt omdat de opeenvolgende besturen te lamlendig zijn geweest. Want wat ze nu doen... ze zorgen voor niets! Dus als je komt, zeggen ze alleen je mag begraven worden, d'r zullen dragers zijn en... en eigenlijk voor de rest moet je naar een begrafenisondernemer.

Voorals trouwe helpers en helpsters uit de kerk en ingewijden uit de subcultuur der *dinari* lijken daarom tegenwoordig nog veel baat en steun te vinden in de fondsen. Het werk voor de kerk en binnen de fondsen vormt, zo zullen we verderop ook nog zien, een belangrijk onderdeel van hun bestaan of identiteit en verschaft een aanzienlijk sociaal netwerk, dat vooral bijzonder van pas kan komen in tijden van nood.

Ordewezen & fonso

Binnen het ordewezen zien we soortgelijke ontwikkelingen. De foresters en mechanics, bijvoorbeeld, hebben een lange traditie van weldadigheids-, zieken- en begrafenisfondsen. Ook hier is de financiële ondersteuning echter van ondergeschikt belang geraakt. Zo worden leden niet (standaard) meer 'op ziekingeld gesteld', maar kan er in geval van ziekte en ziekenhuisopname hoe dan ook gerekend worden op een hart onder de riem, aandacht en bezoek (en een geldelijke geste als de nood echt hoog is). De caritas, ook al is het in toenemende mate symbolisch, spat vaak letterlijk van de loge- en courtgebouwen af, wat we kunnen lezen in de vaak klare namen die de verschillende afdelingen sieren: Court Charity of Humaniteit. Maar er is meer.

Een van de eerste zaken die bijvoorbeeld in het oog springt bij een bezoek aan het populaire Court Humaniteit van de mechanics in het centrum van Paramaribo, is het mededelingenbord, dat een prominente plek inneemt op de binnenplaats van het courtgebouw. Leden (en niet-leden) die elkaar hier regelmatig treffen voor een praatje, een koelfrisse Parbo of een bord eten worden op deze wijze, via een krijtbord, op de hoogte gehouden van het wel en wee van hun medebroeders en -zusters. Zo staat er te lezen wie er ziek zijn en waar ze zich bevinden ('ziek thuis' of 'in het ziekenhuis' gevolgd door een naam) en kunnen we zien wanneer iemand aan de beterende hand is ('uit het ziekenhuis ontslagen'). Ook personen die anderszins in de penarie zitten, worden vermeld ('behoefte broeders') en sterfgevallen, uitvaartvergaderingen, begrafeningen en *dede oso* worden eveneens

op deze wijze gecommuniceerd. Verder is, onder meer bij de foresters, een belangrijk agendapunt in de vergaderingen de bekendmaking van het 'ziekenrapport', waarmee door 'bestuursleden die belast zijn met de weldadigheid' de toestand van 'zieke en behoeftige broeders en zusters' bekend gemaakt wordt. Met luidde stem wordt het rapport voorgedragen: "in het Academisch Ziekenhuis opgenomen broeder die en broeder die, die, die, die en die... De toestand van broeder die is verbeterd, ziek thuis zijn...." enzovoorts. Aanwezige leden worden vervolgens opgeroepen om deze personen op te zoeken en bij te staan. Er zijn hiervoor zelfs speciale ziekenbroeders aangesteld, *woodwards* in foresterterminologie, die een bezoekerspasje hebben van alle ziekenhuizen in Paramaribo. Stervenden en overledenen krijgen eenzelfde aandacht. In tegenstelling tot het weldadigheids- en ziekenfonds kan het begrafenisfonds bovendien (met zijn aantrekkelijke faciliteiten en opvallende, onderscheidende symboliek **[xI]**) ook hedentendage, mits de leden hun premies bijtijds hebben bijgesteld, nog een substantiële bijdrage leveren aan de kosten van begraven, hoewel ook hiermee nog lang niet alle uitgaven rondom een overlijden gedekt zijn. Wanneer de nood echt hoog is, tenslotte, worden er voor bepaalde, behoeftige leden soms eenmalige inzamelingen gehouden.

Het court oefent hierdoor nog steeds een bijzondere aantrekkingskracht op mensen uit, waarop ik in hoofdstuk 3 ook al wees. Volgens sommige ingewijden gaat deze zuigkracht echter te ver. Een *ex-chief ranger* zag zelfs grote risico's. "We moeten het court niet maken tot alleen maar een zieken- en begrafenisfonds", dat verzwakt de cohesie en leidt maar tot valse verwachtingen, schetste hij:

Je hebt die mensen, die komen alleen hun contributie betalen om verzekerd te zijn van ziekgeld en dat ze een goede begrafenis krijgen. Heeft ook tot ellende geleid, want sommige mannen vertelden thuis van ik ben forester, dus als ik dood ga, het enige wat je moet doen, je moet gaan naar de Sophie Redmondstraat [Loge Volharding] en dan kwam die weduwe of de kinderen en die hoorden: neeeeeeeeeee... we willen jullie wel bijstaan, maar dat fonds van ons voorziet er niet in dat wij die man begraven met alle kosten... We leveren een bijdrage, we staan u bij, we lopen voor u [draggers], we zorgen voor lijkbewassers, we zorgen voor dingen, maar u moet weten dat fonds voorziet niet in het begraven van de overledene.

"Maar voor veel mensen is dat toch belangrijk", relativeerde de man zijn

waarschuwing, waarop hij de niet-financiële kanten van het lidmaatschap belichtte:

Tegenwoordig is het vooral de geestelijke ondersteuning, die men geeft [bijvoorbeeld in het leiden van een dede oso]... Mensen worden gedreven door het ceremoniële karakter, de functie van het lopen in processie op straat, het dragen en dansen door die Sherwoodbrothers [dragers van de forestery], dus om mensen te laten zien... Dan kunnen de mensen zeggen: ik vind het leuk hoe die mensen gekleed gaan, deftig, zwart-wit met al die proepsproepsproepsdingen, daar wil ik bij horen!

En daar valt volgens velen ook wel wat voor te zeggen. In de wens van een eervolle begrafenis speelt uiterlijk vertoon een niet onbelangrijke rol en daar voorziet de ordetraditie heel aardig in. 'Courtbegrafenissen' worden wel tot de meest spectaculaire gerekend en dat spreekt aan, hoewel er ook de nodige kritiek is op bepaalde rituelen en praktijken. Sommige nabestaanden vertelden me bijvoorbeeld dat ze zich totaal buitenspel gezet hadden gevoeld door de logebroeders en -zusters, die het rituele proces rondom het begraven, inclusief het afscheid en de *dede oso* die daaraan vooraf gaan, totaal naar zich toe hadden getrokken. In de volgende hoofdstukken komen we vanzelf nog bij deze personen terecht.

Lidmaatschap & identiteit

Bepaalde *fonsu* blijken tegenwoordig hoe dan ook, ondanks hun vaak zwakke financiële draagkracht, nog heel wat leden aan zich te binden. Naast bovengenoemde symbolische redenen, heeft dat ook met een zekere continuïteit en vanzelfsprekendheid te maken. Enkele decennia geleden was de levensverwachting een stuk lager en kon de dood "elk moment aan je deur kijken", zoals de bejaarde doch krasse *frow* Sleur me met een grote grijns uitlegde. De meeste mensen hadden daarom, vervolgde ze, "de dood voorgeorganiseerd" en hadden in ieder geval "een stel rouwkleding" in de kast hangen, wat ik zeker bij de oudere mensen binnen mijn onderzoek nog steeds aantrof. Lidmaatschap (passief of actief) van een begrafenisfonds en/of *dinari*-vereniging lag daarom ook voor de hand. Bovendien werden de meeste mensen automatisch lid van het begrafenisfonds van de kerk waar ze toe behoorden. Een kerkelijke, dat wil zeggen christelijke begrafenis werd sowieso bijzonder belangrijk gevonden, zeker binnen de *opo yu kleur*-gedachte van vóór de jaren zestig, zeventig van de vorige eeuw, dus bij een fonds als het Jubileum Fonds of

het Heilig Verbond zat je op de goede plek. “We hadden ook niet het idee dat we uitgebuit werden, het was de kerk die die zaak reguleerde, dus dat vonden we prettig. Dat kan een jongeling nu niet meer schelen”, besloot *frow* Sleur stellig ons gesprek over de fondsen. En daarmee had ze aan een paar belangrijke ontwikkelingen gerefereerd.

De verschillende fondsen ‘floreren’ namelijk óók nog, omdat hun ledenbestand voor een groot deel bestaat uit oude van dagen, die ooit uit (financiële) noodzaak en/of vanzelfsprekendheid lid zijn geworden. Kerkidentiteit en fondsidentiteit vielen daarbij veelal samen. Hedentendage zijn ziekte en dood minder apert aanwezig, ligt de levensverwachting in ieder geval een stuk hoger, en zijn jongere generaties weliswaar nog steeds grotendeels christelijk te noemen, maar zijn hun identificaties minder vaststaand, meer fluïde geworden en niet meer zo totalitair verbonden aan een bepaalde (traditionele) kerk. **[xli]** Door verbeterde medischhygiënische omstandigheden en voorzieningen is de mortaliteit gedaald en de levensverwachting gestegen, waardoor in zekere zin, om in Ariès’ termen te spreken, de ‘getemde, eigen dood’ wat uit het zicht is verdwenen. Tezamen met de hiermee gepaard gaande, al eerder gesignaleerde en beschreven processen van medicalisering, institutionalisering en privatisering van de dood, worden mensen tegenwoordig ‘minder’ of op een alternatieve wijze geconfronteerd met het eigen levenseinde of dat van de ander. De dood komt simpelweg niet meer zo vaak aan de deur kijken, zoals *frow* Sleur het zo treffend uitdrukte. Secularisering, in de vorm van ontkerkelijking, alsmede een toegenomen aanbod en dito consumentisme op de religieus-spirituele markt hebben ertoe geleid dat het in sommige gevallen eeuwenoude instituut van begrafenisonderzoek ten lange leste aan belang zal inboeten. Tenzij de fondsen gaan opereren als begrafenisondernemingen, wat een hierboven opgevoerde informant in feite opperde. De vraag is echter of de oude *fonsu* de inhaalslag met reeds actieve, commerciële ondernemingen nog zouden kunnen (en willen) maken. Deze relatief nieuwe spelers op de uitvaartmarkt hebben onder het gesternte van bovenstaande processen namelijk snel aan terrein kunnen winnen. Naast ontwikkelingen ten aanzien van doodshoudingen en religieus-spirituele oriëntaties heeft een sterk veranderend financieel landschap hierin een rol gespeeld. Veel nabestaanden zijn, zo zagen we al, nog steeds bereid om flinke kosten, zelfs schulden, te maken ter eer en meerdere glorie van hun dierbare overledene, maar zoeken daarin, als weleer, de voordeligste weg.

Begrafenisondernemingen

Commerciële begrafenisondernemingen zijn in tegenstelling tot de traditionele fondsen wat beter met het economische tij (prijsstijgingen, inflatiecorrecties) en bepaalde trends op uitvaartgebied meegegaan, waardoor ze veelal op een efficiëntere, goedkopere en flexibelere wijze kunnen inspringen op de wensen van een groeiende cliëntèle. Ze bieden verscheidene uitvaartpakketten en verzekeringen aan, die zonder al teveel binding (voor de cliënt) afgestemd kunnen worden op de uiteenlopende (rituele) eisen en financiële mogelijkheden van de uiterst gemêleerde Surinaamse bevolking.

Paramaribo telde ten tijde van mijn onderzoek drie van dit soort professionele, commerciële ondernemingen, te weten de firma's Hennep, Hamdard en Poesa. Dit zijn met recht 'de grote drie' te noemen. Daarnaast opereerden diverse semi-professionele fondsen en een paar individuele ondernemers, die zich primair op een bepaalde tak van de uitvaartverzorging richtten, zoals de onder mijn onderzoekspopulatie bekende kistenmakers Venoaks en Pinas. Deze laatste timmerde overigens hard aan de uitvaartweg en regelde, als beginnend ondernemer, steeds meer begrafenissen voor de (groeierende en derhalve commercieel interessante) Marrongemeenschap in de stad, waar hij zelf ook toe behoorde. De grote drie zijn alle familiebedrijven, welke langzaam uitgegroeid zijn tot de veelzijdige uitvaartondernemingen die ze nu zijn. **[xlii]** De onderneming Hennep claimt hierbij de oudste te zijn, daar grootvader Hennep, medeoprichter van de hierboven genoemde Stuiversvereniging, reeds in 1890 grafkisten leverde aan de hervormde gemeente. De firma Poesa heeft eenzelfde soort geschiedenis. Opa Poesa, vertelde kleindochter Nadia Poesa me in een interview, verrichtte bij sterfgevallen vanuit zijn meubelmakerij werkzaamheden voor met name familie- en gemeenschapsleden. Zijn zoon, de vader van Nadia Poesa, breidde de dienstverlening uit en schafte onder meer lijkwagens aan. Halverwege de jaren tachtig van de vorige eeuw, na het overlijden van Nadia's vader, heeft de daadwerkelijke formele oprichting van de uitvaartonderneming Poesa plaatsgevonden. De onderneming Hamdard, wat in het Sarnami zoveel betekent als 'Ik voel pijn', is eveneens een familiebedrijf dat zich na de oprichting in 1959 toelegde op de productie van lijkkisten en allengs de verzorging heeft uitgebreid naar de hedendaagse 'complete uitvaart' met 'moderne lijkenwagen en volgauto's voor naaste familieleden'. **[xliv]**

De firma's bedienen, ongeacht hun etnische achtergrond, ongeveer een evenredig

deel van de Creoolse stadspopulatie. Hennep zegt hierin enigszins groter te zijn, terwijl Poesa de meeste Marronbegrafenissen verzorgt. Dit laatste wordt wel verklaard door de relatief lage prijzen die deze onderneming in vergelijking met de andere twee zou hanteren, maar ook de “klantvriendelijkheid, *service* en kwaliteit”, speelt volgens Nadia Poesa een rol, net als reeds bestaande afspraken.



„Afbeelding 6: Funeral car“ (Carlo Jeffrey)

‘Funeral car’ (Foto: Carlo Jeffrey)

Zo blijkt Poesa de beste contacten en overeenkomsten te hebben binnen de Bosnegergemeenschap en haar (lijkbewassers)verenigingen of andere instanties. **[xliv]** En dat is iets waar andere ondernemers met een zeker venijn of afgunst over praten:

Wat is gaan gebeuren? Bestuursleden zijn bij Poesa geweest en daar hebben ze geregeld dat ze steeds naar hun toebrengen... We hebben ze een aantal keer gesproken, maar ze blijven daar [...] Want we zien ook... wij transporteren de overledenen naar het mortuarium toe als ze komen te overlijden in het Diakonessen Ziekenhuis of ergens en we geven ze een kaart [visitekaartje] dat ie terug moet komen, we nemen adres en dergelijke, en als we terugbellen of... als we ze in het mortuarium ontmoeten of ze komen ons vervoergeld betalen, dan zeggen ze [de nabestaanden]: ‘vereniging heeft al geregeld’... Dus negentig procent gaat naar Poesa.

De competitie liegt er wat dat betreft niet om, zoals ook moge blijken uit de klaagzang van een van de geïnterviewde ondernemers, die de werkwijzen van de concurrenten, op zijn zachtst gezegd, niet echt bejubelde:

De manieren waarop zij dus het bedrijf promoten... waar ik voor pas hoor... Wanneer meneer [X] heeft gehoord dat die en die is overleden, en vooral als het een bekende persoonlijkheid is, staat hij voor de deur bij de mensen om te vragen

of hij de begrafenis mag regelen... Dat doe ik absoluut niet! [...] En waarom ze ook de gewone man krijgen, dat komt door het mortuarium... Ik heb het idee dat ze dus de mensen daar betalen... als de mensen daar [in het ziekenhuis] zijn overleden en ze komen naar achteren [het mortuarium] dan wordt de familie opgevangen door die mortuariumknechten daar... en die adviseren je dan...

De waarheid is in dit soort zaken vaak moeilijk te achterhalen, niet in de laatste plaats omdat roddel en achterklap, de *mofokoranti*, of een zeker wantrouwen binnen de Surinaamse uitvaartindustrie evenals in de *dinari*-subcultuur, waar veel van mijn informanten uit kwamen, geen ongewone fenomenen zijn. Toch kwamen de vermoedens over steekpenningen (*tyuku*) me van verschillende zijdes ter ore. Zo werden bepaalde ondernemers er serieus van beschuldigd middels 'giften' bijzonder warme contacten met onder meer de politie te onderhouden en op die wijze de nodige clientèle binnen te slepen.

Verzekeren? Shoppen!

Het bleek dan ook niet eenvoudig te zijn een evenwichtige, betrouwbare klantenkring op te bouwen. Uiteraard heeft deze bedrijfstak altijd werk[**xlv**], maar stabiliteit door bijvoorbeeld afgesloten verzekeringen is (nog) niet gemakkelijk gerealiseerd. Hoewel de grote ondernemingen sinds eind jaren tachtig van de vorig eeuw gestart zijn met het verzorgen van uitvaartverzekeringen is dit, anders dan het vroegere lidmaatschap van een of ander begrafenisfonds, nog geen vanzelfsprekendheid onder de (Afrikaans-) Surinaamse bevolking. De commerciële ondernemingen zijn weliswaar in de gaten gesprongen die de *fonsu* hadden laten vallen, maar kunnen potentiële klanten vooralsnog minder goed aan zich binden. "In Suriname zijn ze niet verzekerings-*minded*... ab-so-luut niet verzekerings-*minded*" beklemtoonde een der ondernemers in een interview en hij had een hard hoofd in spoedige, radicale veranderingen op dit gebied. "Ze hebben niet zolang geleden pas leren werken met giraal geld!" smaalde hij ietwat.

Vooraf Creolen met hun weinig spaarzame *carpe diem*-houding, vervolgde hij, zouden nauwelijks te porren zijn voor het geregeld afdragen van premies. Zij zijn ook degenen die gaan *shoppen* wanneer ze geconfronteerd worden met een sterfgeval binnen de familie. "Creolen zijn moeilijk" verzuchtte hij. Met name de firma Hennep, in handen van een Creoolse familie, zou hier onder te 'lijden' hebben. "De Hindostanen zouden dus nooit hier komen voor de begrafenis", legde ondernemer Hennep me in deze uit:

Laat me niet zeggen nooit... maar het is te verwaarlozen... die gaan dus naar Poesa of Hamdard. En dat geeft dus aan de eenheid onder de bevolkingsgroepen... bij ons [Creolen] is er... dat is los zand... en bij de Hindostanen is... is het echte eenheid.

De boodschap van dit verhaal? Poesa en Hamdard, beide Hindostaanse familiebedrijven, kunnen altijd rekenen op hun (gedeelde) etnische netwerk, terwijl Hennep maar moet zien waar zijn klanten vandaan komen. Toch besloot de ondernemer lachend zijn beklag, want de “business” legde hem en zijn collega’s zeker geen windeieren. Zelfs met de uitvaartverzekeringen ging het de laatste tijd wat beter:

De mensen die nu hier komen, die hebben pas in de naaste omgeving een begrafenis gehad en die hebben gezien wat de kosten daarvan zijn... en om het zo één, twee, drie ergens vandaan te halen, ja, dat valt ook niet mee... Dan komen ze wel, dan komen ze wel...

Zeker sinds ondernemingen zijn gaan werken met kapitaal- en valutaverzekeringen trekt deze markt iets aan, maar het is nog steeds geen vetpot. Het vertrouwen of een besef van ‘nut en noodzaak’ ontbreekt bij veel burgers simpelweg - en niet onterecht. Vóór de introductie van bovengenoemde verzekeringen, we spreken over eind jaren tachtig van de twintigste eeuw, bood de Stichting Hamdard Uitvaartverzekering namelijk zogenoemde natura uitvaartverzekeringen aan, waarmee het bedrijf én zijn verzekeringhouders flink in de problemen zijn gekomen. Tegen betaling van een maandelijkse premie realiseerde men een vaste koopsom, waartegen Hamdard een volledige verzorging garandeerde. De Surinaamse politiek en economie beleefden echter bijzonder turbulente, ongunstige tijden (binnenlandse oorlog, ‘telefooncoup’), waardoor de Surinaamse munt in een vrije val terecht kwam. Hamdard was, zoals ongeveer het hele verzekerings- en bankwezen, onder toezicht gesteld, kon niet over voldoende waardeverste buitenlandse valuta beschikken en zag de bankrekening in Surinaamse guldens door voortdurende devaluaties slinken en slinken. Totdat het bedrijf niet meer in staat was de koopsombeloftes na te komen. In 1993 zijn er maatregelen genomen. De toenmalige polissen werden gekapitaliseerd, hetgeen betekende dat de naturaregeling werd omgezet in een kapitaalregeling en niet langer meer de gehele uitvaart zou worden verzorgd, maar uitsluitend het verzekerde bedrag bij overlijden zou worden uitgekeerd (dat opgeschroefd was naar Sf 4.500,- of zo’n twee euro). Verzekerden zijn hiervan

middels een brief en advertenties in de krant op de hoogte gesteld, waarop een deel hiervan het erbij gelaten heeft, niet gereageerd heeft of over is gegaan op de kapitaalverzekering.

De geldontwaarding heeft zich echter voortgezet en het gros van de verzekeringhouders heeft sindsdien weinig koers- en prijsaanpassingen in de premie laten doorvoeren. Het gevolg is dat de meeste polishouders nu met een oude verzekering en een kapitaalbedrag zitten “waar je nog net een *dyogo* [een literfles Parbobier] van kan kopen”, zoals een verontwaardigde cliënte stelde. **[xlvi]** Hamdard heeft echter (wel) geleerd van het verzekeringsdebacle en keert nu alleen nog maar de verzekerde bedragen uit in Surinaams courant (de kapitaalverzekering van S f100.000,- tot Sf 3.000.000,- oftewel van vijftig tot zo’n 1.400 euro) of US-dollars (de valutaverzekering van \$ 250,- tot \$ 2.000,-). Voor vijftigplussers heeft het bedrijf een speciale koopsompolis, waarbij de premie in één keer betaald wordt. Uitvaartonderneming Hennep hanteert eveneens kapitaalverzekeringen en keert bij overlijden uitsluitend het verzekerde bedrag uit (“de verzekerde heeft het recht op volledige verzorging van een uitvaart voor rekening van Hennep tot het verzekerde bedrag”). Nadia Poesa was de enige die aangaf niet in kapitaalbedragen uit te keren, maar een begrafenis te leveren:

Als de persoon dat bedrag voldaan heeft, dan hoeft de persoon bij het overlijden niet meer te betalen, maakt niet uit hoeveel jaren verstreken zijn... Het is niet goed dat je dan meer gaat vragen, want mensen rekenen d’r op, daarom sluiten ze zich aan...

Op mijn vraag naar de risico’s in verband met stijgende koersen en geldontwaarding reageerde ze laconiek:

Ja, neeeeeeeee, kijk, dat is allemaal all in the game, is een risico die jij neemt [...] én wij werken met Surinaams [courant]... in Suriname verdien je toch geen valuta? Je moet Surinaams betalen, want je verdient Surinaams en wij werken niet met de koers van, ja, dagkoers ofzo, wij verdienen ook in Surinaams, dus wij werken met Surinaams geld.

Het mag allemaal niet veel baten. Het gros van de populatie verzekert zich niet. Achterdocht en onzekerheid omtrent de Surinaamse economie, het eigen inkomen en het verzekeringswezen leeft daarbij in alle lagen van de bevolking. De heer Radjali van Hamdard hierover:

Alles is door gaan devalueren, dus het vertrouwen van een uitvaartverzekering is alleen maar naar beneden gegaan... Dat merk ik ook, want vroeger konden we

heel wat verzekeringen afsluiten. Nu zeggen ze van nee, we gaan niet verzekeren of ik wacht even en dergelijke, of men wisselt z'n geld in valuta en houdt het vast en als het dan zover is, dan wordt het gebruikt... De meeste mensen nemen niet een uitvaartverzekering, die hebben geld als het zover is, dan betalen ze. Het deel die zich willen laten verzekeren, ambtenaren, ze komen niet uit met hun geld. Anderen... het bedrijfsleven verzekeren hun niet, ze hebben een pakket van begrafeniskosten... maar is helemaal kielekiele, het lukt niet... Dus meestal wachten mensen op familie vanuit Nederland die dan een push geven...

Naast dit wantrouwen merkte deze ondernemer ook nog het volgende op: *Kijk, in Suriname, mensen zijn zo gewend van ze gaan zelf hun dingetjes regelen, de advertenties... Meestal, het grootste deel... ok, nu begint het anders te worden. Een kist, een vervoer, mortuariumkosten, begraafplaats dat wel... maar verder springen families bijeen: ik ga de advertentie voor je verzorgen, ik heb connecties daar, of ik ga een bus voor je regelen of ik heb een tante die een afleggersvereniging heeft, dus dat ga ik inschakelen om dingen te doen...*

De andere ondernemers beaamden dit. Met name Marrons, zo hoorden we Hennep al in het vorige hoofdstuk zeggen, gaan meer voor de basics: "een kist, een transport en de begraafplaats. *That's it*". De rest regelen ze veelal zelf. Creolen uit mijn onderzoek opteren de laatste jaren, zeker als ze binnen bijvoorbeeld een kerkfonds geen privileges hebben, voor een iets vollediger pakket.

Het prijskaartje...

De firma's Poesa en Hamdard lieten weten de meest simpele begrafenis (lijkkist, begraafplaatskosten en dragers, mortuarium en lijkwagen) voor zo'n 'anderhalve á tweeënhalve ton Surinaams' (€ 70,- tot € 120,-) te kunnen regelen, maar gaven zelf al aan dat dit behoorlijk kielekiele was en hooguit te realiseren viel met de eenvoudigste kist en een achterafkuil, die hooguit gemarkeerd zou worden door een houten paaltje of kruisje, op de goedkoopste dodenakker (de openbare begraafplaats Rusthof). In de ogen van menig Afrikaans-Surinamer behoorlijk respectloos en dus geen optie. Na enig doorvragen en rekenen bleek deze prijs ook niet logisch meer te zijn, gezien alleen al het totaal van een graf (op welke begraafplaats dan ook) en een kist gemakkelijk een ton (€ 50,-) overschreed. **[xlvii]** Een wat reëlere prijs lag rond de drie á vier ton (€ 140,- á € 180,-), daarvoor zou je volgens respectievelijk Poesa en Hamdard een redelijke begrafenis kunnen hebben. Henneps goedkoopste begrafenis begon bij Sf

540.000,- (€ 250,-), waarmee kist, transport, mortuarium- en begraafplaatskosten, dragers, 'zandgraf' en de overlijdensberichten in de krant en op de radio waren gedekt. "De meest noodzakelijke dingen voor de begrafenis", aldus Hennep. Alles wat daarnaast komt, zoals condoleanceregisters of zangbundels, is optioneel en kan bijgekocht worden. Dit geldt ook voor het ritueel bewassen (door *dinari*), het dansen met de kist en begeleiding tijdens de begrafenis door een bazuinkoor. Dit zijn zaken, zo zullen we verderop nog zien, die de familie meestal zelf regelt.

Zelfs een hele basale begrafenis, die hooguit "de meest noodzakelijke dingen" inhoudt, loopt dus al in de tonnen (honderden euro's) en is voor menigeen een rib uit het lijf. Toch hadden veel families - voor de uitvaart alleen al - nog veel hogere kosten dan hier geschetst. Een ruw geschat gemiddelde lag tijdens mijn veldwerk rond de 'acht ton Surinaams' (€ 360,-) dit was dan vaak inclusief betalingen aan *dinari* en dragers, die tijdens de begrafenis dansen met de kist. Veelal slokte vooral de kistkeuze een groot deel van het budget op. We zagen in hoofdstuk 5 al dat Bosnegers liever niet op de lijk-kist besparen en voor veel Creolen geldt hetzelfde: de kist moet groot zijn en een luxueuze uitstraling hebben. We zullen vooral binnen het onderdeel *beri* (hoofdstuk 11) in dit verlangen Veblens *conspicuous consumption* herkennen, maar ook gaan we nog zien dat een behoorlijke kist het mooi en 'hoog' opbaren van de overledene waarborgt. En dat is niet onbelangrijk, want de kist dient ten alle tijde open te zijn, opdat een ieder goed afscheid kan nemen van een prachtig opgebaarde overledene. Verder dient de kist, met name bij Marrons, ook nog de nodige ruimte te bieden voor bepaalde spullen die aan de overledene 'op weg naar het dodenrijk' worden meegegeven. Hamdard springt in zijn advertenties en brochures handig op dit soort wensen in: *Eén kenmerk hebben alle kisten van Hamdard gemeen, ze zijn ruim van vorm en afsluiting, zodat stijlvolle opbaring goed mogelijk is.*

Begravenissen en in het bijzonder 'het type kist' kunnen *talk of the town* zijn en in de keuze voor het beste van het beste overschrijden niet weinig nabestaanden hun feitelijke begroting. Wat nabestaanden als eerste proberen te voorkomen is dat hun overledene zal worden begraven in een 'platte kist', dat wil zeggen een simpele kist bestaande uit een bodem, twee zijden en plat daarop een deksel van inferieur hout zonder versierselen of ornamenten:

Een gewone recht-toe-recht-aan platte kist, dat heeft in Suriname de klank van mensionwaardige begrafenis, dus als men zwervers vroeger op straat dood had aangetroffen dan gingen ze inderdaad in een platte kist begraven worden. Nou,

een schande voor de familie, ze hebben niet eens een kist voor die man... Spaanplaat, dat is ook waar Surinamers veel moeite mee hebben. Je zal het wel hebben gezien, mensen die bijna niet eens te eten hebben, die vinden die kist hoor, het moet toch wel een beetje een kist zijn hoor, jaja... Ik heb wel eens kisten gezien in het mortuarium, het is zonde van het geld! We vinden een kist moet waardig zijn.

Op zijn minst wensen nabestaanden een kist van een beetje degelijk (massief) hout met een bewerkte, verhoogde deksel of kap ('Duitse kap') en een stijlvolle kistbekleding (kant of satijn). Binnen de broedergemeente is de traditionele witte begrafenis, de *anitriberi*, nog steeds erg geliefd en daar hoort een mooi gelakte witte kist bij, bij voorkeur een 'fiddlebox' ofwel een kist die net als een viooldoos aan de voet smal is, dan aan de borsthoogte breed uitloopt en naar het hoofd toe weer smaller wordt. Verder is naast de gangbare 'Napoleon' de al eerder genoemde 'Kennedykist' bijzonder populair. Deze 'Amerikaanse kist' is niet alleen vernoemd naar de vermoorde president Kennedy, maar zou ook hetzelfde model hebben als de kist waarin het legendarisch staatshoofd is begraven. Een zelfde soort status hebben de 'Lincoln' en de 'King George', die in de duurste prijsklasse zitten. **[xlviii]** We moeten dan al gauw aan enkele tonnen (honderden euro's) denken. Zoals hierboven al aangegeven, profileert vooral Hamdard zich met zijn doodkisten op de uitvaartmarkt:

Wist u dat drie van de acht uitvaartkisten in Suriname van Hamdard afkomstig zijn? Ons basisassortiment kisten bestaat uit 35 modellen. Deze worden gemaakt van massief hout tot exclusieve handgemaakte exemplaren. Door verschillende soorten grepen, sluitingen en bekleding te combineren leveren we in totaal 35 modellen. Dat bedoelen wij dus met 'Hamdard biedt meer keuze'.

Ook hier is een felle concurrentiestrijd gaande of wordt er wat modder tussen de begrafenisondernemers heen en weer gegooid. "Ik denk dat de prijzen dichtbij elkaar liggen" gaf een van de ondernemers aan. "Maar als je kijkt naar de kwaliteit van die kist", vervolgde deze op iets minder minzame toon:

Zij zetten altijd een kleed d'r overheen, dus eigenlijk zie je die kist niet. Dus als daar een rommel van wordt gemaakt, je ziet het niet. [X] bekleedt ook meestal die kisten met zo een randje goud, een reepje versiering, maar men denkt dat het versiering is, maar het is om die spleet te bedekken! We denken dat het moimoi is, versiering, maar dat komt door de rommel... [slechte] kwaliteit. Bij ons zal je dat nooit tegenkomen, dan krijg je een perfecte kist... maar kwaliteit moet wel

betaald worden.

En dat is bepaald geen sinecure voor veel families die plotsklaps geconfronteerd worden met een sterfgeval. Intussen wordt men door de uitvaartindustrie verleid met steeds meer keuze en *moimoi sani* [mooie zaken/dingen], vooral naar 'Amerikaans model' want dat spreekt behoorlijk tot de verbeelding in het hedendaagse Suriname. Wanneer nabestaanden dan ook hun 'lijkpenning gaan kopen' bij een fonds of begrafenisonderneming, maken ze niet zelden keuzes die (achteraf) ver, veel te ver over de schreef gaan. In veel gevallen wordt de hoop dan op familieleden uit Nederland gevestigd. Vaak, zo zullen we nog zien, is er de verwachting dat zij met hun harde Nederlandse guldens (euro's) voor een groot deel van de kosten rondom een overlijden kunnen en willen opdraaien, wat vervolgens tot de nodige spanningen of onenigheid kan leiden. Behalve uitvaartkosten zijn er namelijk nog een serie andere uitgaven.

Met deze voorbereiding is het namelijk nog niet gedaan. Zodra de meest belangrijke (officiële, financiële) zaken rondom het overlijden, afleggen en begraven geregeld zijn, zien bepaalde familieleden zich geconfronteerd met verscheidene andere verplichtingen (en kosten!) in de rituele organisatie. Terwijl de rouwvisite, gevraagd of ongevraagd, elke avond het sterfhuis en erf bevolkt, en voorzien moet worden van een hapje en een drankje, trachten deze nabestaanden hun zaken op orde te krijgen. De familie dient in behoorlijke rouwkleding (voor de begrafenis) te worden gestoken en regelmatig moeten voorbereidingen en afspraken getroffen te worden met terzakekundigen, zoals *duman* en *dinari*. Zij zullen de nabestaanden eventueel begeleiden of advies geven bij een *wasi gron* en een *wasi prati* of *prati watra*. Niet alleen dienen deze experts gecontact te worden, er zullen ook speciale spullen, drank en etenswaren gekocht moeten worden voor het (ritueel) bewassen van het lijk, het afscheid van de overledene (*prati*) en de *dede oso* voorafgaand aan de dag van begraven. Eén of meerdere gangen naar de Centrale Markt of Ren naar Glens *kulturuwenkri* zijn in deze onvermijdelijk. Deze separatie- en overgangsrituelen spelen een belangrijke rol in het proces rondom overlijden, begraven en rouw, en zijn niet zelden bron van financiële of religieus-spirituele spanningen en uitpattingen. Ze vereisen op zijn minst de nodige zorg, tijd en inspanning van verschillende actoren, vóórdát er uiteindelijk overgegaan kan worden tot het begraven, waar in deze paragraaf al zoveel aandacht aan is besteed. Nu eerst zullen we uitgebreid stilstaan en aanwezig zijn bij de zo belangrijke wake en rouwbijeenkomst aan de vooravond

van de begrafenis: *dede oso*.

NOTEN

i. Wanneer je dood bent, ben je dood... Wanneer je weg bent gegaan, ben je weggegaan.

ii. We kennen dit fenomeen natuurlijk ook als de doden-, avond- of gebedswake die onder verschillende benamingen wereldwijd na het overlijden en/of aan de vooravond van de begrafenis plaatsvindt. Veelal hebben we dan te maken met een meer of minder gesyncretiseerde bijeenkomst, waarin christelijke (katholieke) en verscheidene volksreligieuze elementen samenvallen, zoals bijvoorbeeld in het mediterrane Zuid-Europa (zie e.g. Danforth 1982; Badone 1989), Latijns-Amerika (zie e.g. Leferink 2002: 190ff.) en Ierland (zie e.g. Davies 1997: 43; Grainger 1998). Ook Noord- en Midden-Europa, waaronder Nederland, zijn er bekend mee. Het Funerair Lexicon (Kok 2000: 75) meldt hierover: "Het waken 's nachts bij een dode is van voorchristelijke oorsprong en was ook de gewoonte onder de Germaanse volkeren van Noord- en Midden-Europa. Na de kerstening bleef het gebruik bestaan en werd er van kerkelijke zijde een andere inhoud aangegeven. Als de vesper had geluid gingen familie en vrienden bij de kist zitten. Er werd eerst gebeden, maar naarmate de nacht verstreek en er meer gegeten en vooral gedronken werd, werd het dikwijls een luidruchtige bijeenkomst. Men zong liederen, deed wilde spelen, vertelde onbetamelijke grappen en danste zelfs om de dode heen. Men wilde de geest van de gestorvene vermaken om hem met zijn lot tevreden te doen zijn".

iii. De antropoloog liet, net als zijn tijdgenoot Hertz, juist op overtuigende wijze zien dat de rites de passage zowel rituelen voor de doden als voor de levenden zijn, waarbij ze vaak samenvallen of op bepaalde momenten elkaars pendant vormen (zie e.g. Van Gennep 1960 [1908]: 147).

iv. Er wordt daarom ook wel het onderscheid gemaakt tussen enerzijds rituelen voor de doden (doodsrituelen) en anderzijds rituelen voor de nabestaanden (rouwrituelen) (zie e.g. Hoogbergen 1998).

v. Het is overigens nogal opmerkelijk dat deze aitidei zo langgerekt was. Overgangsrituelen blijken hedentendage niet alleen in toenemende mate 'samengedrukt' te worden, zoals Suzuki (2000: 91) opmerkte, maar soms ook 'uitgerekt'.

vi. Vrij vertaald: "Deze mensen zijn heidens, maar wij? Geen 'offertafel voor de voorouders', niks! Als je die tafel niet zet, kunnen ze [geesten] ook niet komen vreten [langskomen en voor narigheid zorgen]. Alleen maar familie, schatje. Daar

zul je het mee moeten doen!”.

vii. De odo Fredeman ede no e broko werd ook wel vertaald met ‘beter een levende lafaard dan een dode held’.

viii. ‘Geen sribineti?’ hoorde ik eens een teleurgestelde oma vragen tegen sluiting van een dede oso. ‘Maar laten we ‘t gezellig doen’, drong ze aan, toen niemand er echt oren naar leek te hebben. Later vertelde ze me dat ze zich grote zorgen had gemaakt om haar dochter, de weduwe, die zonder wakende (‘slapende’) bigisma wel eens onverwacht bezoek zou kunnen krijgen van haar overleden echtgenoot.

ix. Zo werden dwalende yorka of zoiets als kunu (‘eeuwige vloek’) wel verbonden aan wetenswaardigheden uit de regressietherapie, en doken er regelmatig leentermen uit het hindoeïsme en boedisme op in de zelfduiding van rouwenden en nabestaanden.

x. Dit is geenszins een ‘achterhaalde’ observatie of een relict uit de ‘klassieke antropologie’, zoals bijvoorbeeld de studies van Danforth (1982), Conklin (1995) en Suzuki (2000) tonen.

xi. Met name Hertz presenteerde in zijn tijd een belangwekkende zienswijze op het lichaam, die door latere generaties met het begrip embodiment benoemd zou worden (cf. Davies 2000: 97).

xii. Overgangsrituelen op Surinaamse wijze.

xiii. De inleider van Van Genneps publicatie uit 1960, Solon T. Kimball, vermeldt bovendien dat de behoefte aan geritualiseerde uitingen van de overgang van de ene naar de andere status geenszins is afgenomen in een gesecculariseerde urbane wereld. Ik sluit me graag aan bij deze observatie, die de reikwijdte en actualiteit van het denken van Van Gennep toont - óók in hedendaagse laatmoderne, gemonialiseerde samenlevingen, zoals ik met mijn eigen studie wil aantonen.

xiv. Palm is de merknaam van suikerrietrum met een enorm alcoholpercentage. Het sterke goedje wordt ook wel dran (daan) of sopi genoemd en, net als jenever, vaak gebruikt voor rituele doeleinden en plengoffers.

xv. Een van mijn onderzoeksactiviteiten bestond uit het optekenen van herinneringen en belevingen van nabestaanden omtrent het overlijden van een dierbaar familielid, geliefde of vriend. Ik liet ze daartoe hun levensgeschiedenis vertellen met een sterke nadruk op de gebeurtenissen en emoties ten aanzien van het betreffende sterfgeval. Dit noemde ik aanvankelijk ‘sterfbiografieën’. Ondanks de door mij gekoesterde samenstelling doodleven (sterf-bio) in het woord, leek het me later geen juist gekozen term, daar de gesprekken zich niet zozeer richtten op een beschrijving en beleving van iemands leven, maar van iemands sterven. Vandaar dat ik de term ‘thanatografie’ heb bedacht.

xvi. De kleuren wit, zwart en rood spelen hierbinnen een belangrijke rol. Zij hebben volgens sommige auteurs een universeel karakter binnen de rouwkleurensymboliek (zie e.g. Turner 1967: 89; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 62).

xvii. Van Genneps nadruk op separatierituelen is waarschijnlijk terug te voeren op zijn wat eenzijdige aandacht voor begrafenissen en begrafenisrituelen in zijn beschouwing van de overgang leven-dood (zie Van Gennep 1960 [1908]: 11; 146-166). Deze rituelen staan inderdaad een duidelijke scheiding van de levenden en de doden voor, hoewel ze in andere gevallen net zo goed, zoals Hertz laat zien, tot de zogenoemde incorporatierituelen gerekend kunnen worden. Zeker in het geval van secondary burial of herbegravenissen zijn de hierbij uitgevoerde rituelen zowel in termen van separatie als incorporatie te begrijpen.

xviii. Zo wordt voor een clanhoofd of anderszins respectabel persoon, zoals bijvoorbeeld de gaama van de Surinaamse Bosnegers (zie e.g. Scholtens et al. 1992), alles uit de kast getrokken, terwijl bijvoorbeeld kinderen - als niet geïnitieerden - zonder al te veel plichtplegingen hun laatste rustplaats vinden. Soms wordt de liminale periode van de ziel een permanente toestand, dit is het geval bij dood onder 'verdachte omstandigheden', zoals kraamsterfte en overlijden door blikseminslag of zelfmoord, de zogenoemde slechte dood. Zulke zielen betreden soms nooit het dodenrijk en zijn gedoemd eeuwig rond te spoken.

xix. Het belang dat de Dayak aan het ontbindingsproces, the flesh and bones, hechten, is overigens verre van exceptioneel. In uiteenlopende samenlevingen, zoals de Kantonese (zie e.g. Watson 1999 [1982]) en de Madagassische (zie e.g. Bloch 1971), vinden we in de (her)begrafenisrituelen een zekere preoccupatie met het vlees en de beenderen van het lijk terug. Dichterbij huis kennen we de ruraal Griekse opgravingrituelen, waarbij na verloop van tijd de botten en schedel van een overledene worden opgedolven en bijgezet in het plaatselijke knekelhuis (zie Danforth 1982). Europa wemelt sowieso van dit soort ossuaria. Vooral in de Middeleeuwen werd op het behoud van de beenderen hoge prijs gesteld (zie e.g. Kok 2000: 144, 201).

xx. Het hier genoemde symbolische domein is vergelijkbaar met dat wat Durkheim (1912) sacrale dimensie of tijd noemde. Deze dimensie verliest zijn betekenis overigens niet in een (vermeende) gesecculariseerde wereld, gezien ook daarin nog steeds behoefte bestaat aan (collectieve) 'religieuze' en geritualiseerde uitingen. Dit laatste zag Durkheim zelf al in. Hij noemde onder meer nationalisme (de sentimenten en symbolen daaromheen) als mogelijke 'vervanger' van religie.

xxi. Dit wordt vaak als de werkelijke overgangsfase beschouwd (zie ook Douglas 1966: 114; Turner 1995 [1969]: 94ff.). We moeten hierbij echter wel onthouden dat de drempel maar een deel van de deurpost (en het huis) is en dat er vóór en ná de overgang ook allerlei rituelen plaatsvinden. Van Gennep maakt naast bovengenoemd onderscheid daarom ook nog een andere driedeling, namelijk die van de preliminaliteit, liminaliteit en postliminaliteit (Van Gennep 1960 [1908]: 20-21, 25). Deze terminologie valt samen met het onderscheid separatie, liminale transitiefase en incorporatie, en ik gebruik ze derhalve, net als andere auteurs door elkaar heen.

xxii. Naast een obsessie met hygiëne lijkt er vooral een commercieel motief van de uitvaartindustrie achter deze praktijk te steken, zoals Mitford ook aantoonde. Laderman (2003: 6ff.) gaat verder in op dit aspect van de 'commodificatie van de dood', dat eveneens het brandpunt vormt van Suzuki's studie *The Price of Death* (2000). Het onderwerp wekt overigens ook in toenemende mate de belangstelling van een steeds breder publiek. De populaire Amerikaanse tv-reeks *Six Feet Under* over een familie van Californische begrafenisondernemers en andere televisieprogramma's rondom het uitvaartwezen bewijzen deze groeiende interesse.

xxiii. Eenzelfde soort aversie lijkt te bestaan tegen het overlaten van het lichaam aan de natuurlijke elementen of aaseters (zie e.g. Barley 1996: 139-143), wat bij Busnenge in geval van een slechte dood ook wel eens plaatsvindt, en het consumeren van de doden (zie e.g. Conklin 2001).

xxiv. De Surinaamse wetgeving ordonneerde dat wanneer een persoon kwam te sterven zijn stoffelijke resten tussen de achttien en zesendertig uur volgend op het tijdstip van overlijden, ter aarde besteld diende te zijn (Buschkens 1973: 257; Helman et al. 1977: 269). Deze regel is reeds achterhaald.

xxv. Ik spreek hier uiteraard over de Afrikaans-Surinaamse onderzoekspopulatie in de stedelijke context van Paramaribo, waar er voldoende koelmogelijkheden zijn. Buiten het district Groot-Paramaribo, en de aanliggende districten Wanica en Commewijne, wordt het al een stuk moeilijker, hoewel bijvoorbeeld Coronie sinds enige jaren ook een mortuarium kent en Nickerie met een eigen hospitaal ook voorzien is. Buiten mijn eigen onderzoekspopulatie gelden sowieso vaak andere gebruiken. Zo prefereren Islamitische Javanen uit religieuze overwegingen nog immer zo snel mogelijk te begraven en wachten daarom vaak niet op 'uitlandige' familieleden. Thuis afleggen en opbaren komt ook vaker voor. Binnen het ordewezen, bijvoorbeeld de *forestery*, worden leden regelmatig op locatie, namelijk in de 'tempel', opgebaard. Ik zal hier later nog op terugkomen.

xxvi. Als een persoon een natuurlijke dood is gestorven en er geen obductie gepleegd hoeft te worden, komen dinari overigens ook nog wel thuis bewassen. Deze eerste handelingen nemen in het algemeen een kwartier tot een half uur in beslag. Daarna wordt het lichaam naar het mortuarium vervoerd.

xxvii. Ook bij opbaring thuis gebruikte men deze 'parade', ofwel een houten (of zinken) bak die op schragen staat en bedekt wordt met een zeskantige kap. Om de schragen en over de kap werd een laken gelegd. Dit geheel vormde de 'parade'. In de tijd dat thuis opbaren gewoon was, werd er aan deze 'parade' de gehele nacht gewaakt totdat de dinari 's morgens kwamen om het lichaam te kisten en de overledene die middag werd begraven. mechanics, foresters en andere broederschappen maken nog steeds gebruik van deze opstelling en volgens onderzoek van Stellema (1998) onder Creoolse Surinamers in Nederland maakt men daar ook weer 'parades' en proberen sommige dinari het gebruik weer in ere te herstellen.

xxviii. Met horror comic verwees Gorer (1965: 173) naar de gewelddadige dood, die wordt aangeboden in de vorm van onder meer thrillers, science fiction, oorlogsdocumentaires, detectives en bloeddorstige griezelstrips, de horror comics. Naarmate de natuurlijke dood wordt gesmoord in preutsheid, zou deze gewelddadige dood een groeiend aandeel vormen in de fantasieën van de massa's, aldus de socioloog. Met enige voorzichtigheid zouden we hier tegenwoordig de vele video games en computerspelen aan toe kunnen voegen, die niet alleen angstaanjagend echt lijken, maar ook werkelijk meer bieden dan louter vermaak. Zo bekwamen chirurgen er hun techniek mee en stoomt het Amerikaanse leger er zijn rekruten mee klaar (zie e.g. 'Ook de duivel is dol op spelletjes' in NRC van vrijdag 12 augustus 2005, door Jos de Mul). De computerspelen worden, overigens, ook als nieuw instrument op het gebied van geweldloos verzet tegen wrede dictators en militaire junta's ingezet (zie 'Computerspel in de strijd tegen dictatuur' in NRC van 27 februari 2006, door Thalia Verkade)

xxix. Uiteenlopende motivaties liggen aan deze folklorisering, (re-)traditionalisering of anti-syncretisering van doodscultuur ten grondslag. Eerder genoemde fenomenen als roots-zoektocht, heimweetoerisme, show-off en schuldgevoel kunnen hierbij een rol spelen en zullen verderop nog nader verkend worden.

xxx. De mooie dood kon volgens Ariès als nieuwe attitude opdoemen door een veranderende religieuze oriëntatie binnen het christendom. In de loop van de negentiende eeuw werd steeds minder in het bestaan van de Hel geloofd. In plaats hiervan kwam de toekomstige hereniging met overleden familieleden in de

Hemel steeds centraler te staan. Daardoor werd de dood, ondanks alle pijn en verlies, steeds begerenswaardiger. Door het terugwijken van het Kwaad en de gerichtheid op hereniging in het hiernamaals viel de dood meer en meer samen met schoonheid. Echter, waarschuwde Ariès, “[...] achter deze apotheose moeten we wel de tegenspraak blijven zien die erdoor wordt verhuld: deze dood is niet meer de echte dood, maar een kunstuiting”. Hiermee is volgens de historicus een begin gemaakt met “het verdoezelen van de dood”. Ondanks alle schijn van openheid wordt de dood “weggestopt achter schoonheid” (Ariès 1987 [1977]: 492). Dit verdoezelen is in de Afrikaans-Surinaamse context niet per definitie aan de orde, eerder kunnen we de mooie dood letterlijk nemen: de overledene moet er fraai en verzorgd uitzien. “Wij verzorgen het lichaam alsof het naar een bruiloft gaat” (hoofdstuk 10) plachten dinari dan ook wel te zeggen, wanneer zij het belang van hun werk benadrukten.

xxxii. De kerken en hun geestelijk leiders waren overigens bijzonder ingenomen met de in gebruik name van mortuaria. Men meende of hoopte dat het houden van wakes, ofwel de dede oso, hierdoor zou afnemen, omdat de overledenen niet meer thuis werden opgebaard (zie Helman 1977: 276). We zullen evenwel zien dat deze voorspelling grotendeels op ijdele hoop beruste.

xxxiii. Zie ‘Aflegwerk levert soms besmettingsgevaar op: nieuwe ziekten oorzaak’ in De Ware Tijd van 18 augustus 2003.

xxxiiii. ‘Ontwaaien’ is waarschijnlijk een verbastering van de (oude) term ontwaden, ofwel het wassen en afleggen van het lijk (cf. Scholtens et al. 1992: 65). Als zodanig is het begrip ook in oude statuten van lijkbewassersverenigingen terug te vinden (zie e.g. het artikel ‘Wasi dede dinari’ in De Ware Tijd van 24 september 1988).

xxxv. De brochure van begrafenisonderneming Hamdard, ‘Hamdard biedt meer keuze’, vermeldt de volgende zaken die deze onderneming kan verzorgen: uitvaart en kist, begraafplaats (graf, indien gewenst kelder en betegelen hiervan), crematorium, crematiehoop en -benodigdheden, rouwwagenvervoer, volgauto’s en busvervoer voor familie en andere nabestaanden, uitschrijven burgerlijke stand, mortuariumkosten en afleggen van de overledene, rouwboekjes, condoleanceregister, advertentie in de krant en op de radio, grafkransen en grafstukken. Andere commerciële ondernemingen bieden een soortgelijk ‘pakket’. Begrafenisfondsen zijn vaak minder toegerust en werken in toenemende mate samen met dit soort professionele uitvaartbedrijven.

xxxvi. Schoonheym (1980) spreekt in zijn studie over enkele duizenden guldens. Het is niet helemaal duidelijk of hij het over Surinaamse of Nederlandse guldens

heeft, maar dat maakt niet erg veel verschil. De wisselkoers voor Sf 1,- bedroeg toentertijd tussen de f 1,36 en f 1,30 (€ 0,62 - € 0,59). Ik zal verderop nog een ruwe berekening uit de tijd van mijn veldwerkperiode geven.

xxxvi. In 1815 werd het instituut der “Helpers” en “Helpsters” in het leven geroepen (zie Steinberg 1933: 114). In 1844 kwam, binnen anitri, het eerste zieken- en begrafenisfonds tot stand.

xxxvii. Van deze twee laatste verenigingen kunnen ook personen lid zijn, die geen lidmaat zijn van het aan het fonds gelieerde kerkgenootschap.

xxxviii. Deze informatie is grotendeels afkomstig uit het krantenartikel van Vernooij ‘Wasi dede dinari’ in De Ware Tijd van 24 september 1988. De auteur beroept zich daarin op Het Alfabetisch Statutenregister 1886-1973 van de bibliotheek van het Centraal Archief (Ministerie van Justitie en Politie, Paramaribo) en meldt verder in het artikel ook nog de oprichting van de fondsen Onze Lieve Kanan (1914), het fonds Soli Deo Gloria (1917) te Coronie, de gebedsvereniging, zieken- en begrafenisfonds De Goede Herder (1928), een algemeen begrafenisfonds (1954) te Leiding 7a, Wanica, een Creools begrafenisfonds te Uitkijk, Paramaribo (1957), het algemene begrafenisfonds Antim Sanskaar Sabha (1964) en de dragersvereniging tevens zieken- en begrafenisfonds Wi de Vanodoe Ala Se in Nickerie (1972).

xxxix. Nadia Poesa wijst hier vooral op (geliquideerde, illegale) Braziliaanse goudzoekers, die hun goudkoorts niet zelden moeten bekopen met een anonieme dood in het Surinaamse binnenland. Hun lijken worden maximaal drie maanden in het mortuarium bewaard om, middels ‘opsporingsberichten’ in de kranten en de Braziliaanse ambassade, familieleden of andere nabestaanden nog in de gelegenheid te stellen contact op te nemen. Vaak tevergeefs. Dan neemt de staat een begrafenisonderneming, zoals de firma Poesa, in de arm om het niet geïdentificeerde of niet opgeëiste lichaam te begraven op de algemene begraafplaats Rusthof. Nadia Poesa: “Helemaal achterin wordt het gedaan [...] het lijk wordt daar gebracht en dan gelijk in de grond”. Naast deze gouddelvers, vallen ook paupers als zwervers of andere geïsoleerden en verstotenen, bijvoorbeeld drugsverslaafden of aidspatiënten, wel een lantiberi ten deel.

xl. Zo heeft de forestry een eigen begraafplaats, René’s Hof, een gemeenschapscentrum aan de Waakhuizenlaan in Paramaribo, een eigen lijkwagen, twee afleggersverenigingen, namelijk Eldaah en De Samaritaan, en een goed geoliede, attractief ogende dragersvereniging, de Sherwoodbrothers. De dede oso en beri kennen bovendien naast een christelijke en kulturu invulling ook nog een heel eigen “ritualistiek”, zoals verschillende ingewijden me enigszins

geheimzinnig toevertrouwden. In de volgende hoofdstukken zullen we hiermee nog nader kennismaken.

xli. We kunnen hier Pocornie's opmerking "Creolen? 99 procent christen en 100 procent winti" uit hoofdstuk nogmaals in herinnering roepen. Nog steeds beschouwen, voelen of noemen de meeste Creolen zich christelijk (bij Marrons ligt dat anders). Zelf ben ik maar een aantal 'echte anti-syncretisten' tegengekomen, ofwel mensen die zich binnen hun kulturu vooral beriepen op winti 'goden en geesten' en niets wilden weten van een samenspel of synthese met een christelijke God noch van andere christelijke overeenkomsten of invloeden. Verder liep ik tijdens mijn zeventien maanden veldwerk welgeteld één overtuigd atheïst tegen het lijf: "Ik ben geen zevende dag adventist, maar een absentist" (nota bene: ik ben niet expliciet op zoek gegaan naar niet-gelovigen). Desalniettemin vinden mensen in toenemende mate de vrijheid, zoals we in hoofdstuk 3 hebben kunnen lezen, om buiten, naast of vermengd met het christendom ander spiritueel-religieuze oriëntaties te verkennen of te omarmen of, op zijn minst, het bevoogdende (voor zover dat het geval is geweest) christelijke juk van zich af te leggen.

xlii. De hiervolgende informatie is afkomstig uit de interviews, die ik in juni 2000 heb mogen afnemen met de al genoemde Nadia Poesa van de firma Poesa en de heren Hennep en Radjbali van respectievelijk de uitvaartondernemingen Hennep en Hamdard. Ik dank hen voor hun medewerking.

xliii. De onderneming Hamdard draagt, in tegenstelling tot de firma's Poesa en Hennep, niet de naam van de familie die het bedrijf in handen heeft. Met de naam Hamdard willen de eigenaren aangeven dat ze meeleven, meevoelen met de nabestaanden aan wie ze hun diensten verlenen. 'Ham' betekent in het Sarnama Hindostani (het 'Surinaams-Hindostaans' of Surinaamse Hindi) 'ik' en 'dard' is Surinaams-Hindostaans voor 'pijn'.

xliv. Zo verzorgt Poesa ook de meeste transport van en naar het binnenland (lijkwagens, volgauto's en/of busvervoer voor nabestaanden). We zagen overigens in het vorige hoofdstuk dat juist onder Marrons bij een sterfgeval geld geen rol speelt of mag spelen en dat door collectieve inzameling elke overledene van een eervolle begrafenis, in de duurste kist desnoods, wordt voorzien (met uitzondering van bepaalde overledenen, die een slechte dood kennen of van wisi of iets dergelijks worden beschuldigd). Financiële overwegingen zijn derhalve in de keuze voor een bepaalde onderneming lang niet altijd doorslaggevend.

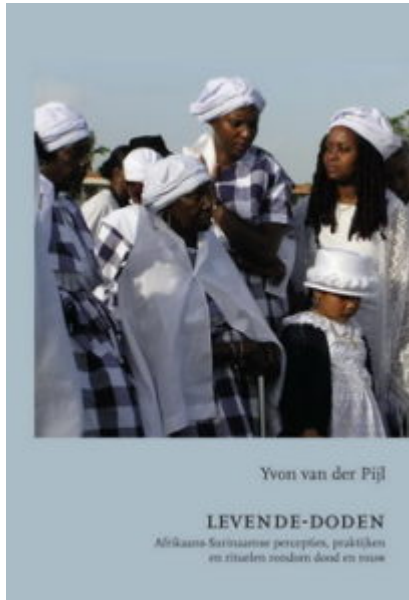
xliv. Begrafenisondernemers hebben het vaak stervensdruk is een van de standaardgrappen.

xlvi. Deze dame was te horen in het opinieprogramma Radiofoon van Radio Apinti (19 juli, 2000), waar dhr. Radjbali van de firma Hamdard zijn nieuwe verzekeringsstelsel uiteenzette en onwetende, geërgerde, zelfs boze luisteraars reageerden op Hamdards onfortuinlijke verzekeringsgeschiedenis. Zoveel jaar na dato zat het debacle een deel van de gedupeerden nog aardig dwars, bleek in deze uitzending.

xlvii. De prijzen voor een graf variëren per begraafplaats en de meeste mensen hebben, ondanks hun lidmaatschap van een bepaalde kerk, niet automatisch kosteloos recht op een plaats. De rooms-katholieke begraafplaats staat als duurste bekend, gevolgd door Mariusrust van de evangelische broedergemeente en het hervormde Annette's Hof, het algemene Rusthof is veruit de goedkoopste. Verder kan de prijs worden bepaald door de plaats op de dodenakker (straatzijde, vooraan of achteraf) en is er een groot verschil in de kosten voor een 'kuil' ('zandgraf') of (betegelde) 'kelder'. De kosten voor een (onbetegelde) kelder op lomsu (rk-begraafplaats) werden me berekend op zo'n Sf 440.000,- (€ 200,-), maar ik heb ook bedragen van een miljoen Surinaamse guldens (€ 450,-) gehoord voor een kelder aan de straatzijde van een begraafplaats.

xlviii. De 'King George' is overigens niet, zoals velen denken, naar de Engelse koning genoemd, maar naar de vader van de gebroeders Hennep, die nu het familiebedrijf leiden.

Levende Doden ~ Achtergrond & actualiteit



III - Dede oso

*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.



Gereed voor rouwvisite (Foto: Louis Noorlander)

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).**[i]**

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 rouwenden 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'sa* 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 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'. **[ii]** 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. **[iii]** 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 owktu*' 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 hebben *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 sombertjes wegzakt. Naarmate de avond vordert, wordt er minder aandacht aan de oude dame besteed. 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. **[iv]**

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 tientallen 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 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!".**[v]**

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.**[vi]** 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* (ochtendgloren).**[vii]**

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 kleinkinderen, 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 begrafenkosten, 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, dinges 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 "musudei". Elly komt echter direct tussenbeide en stelt de 'sluiting' van de *singi neti* 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-kalebass. 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 sleutelinformanten 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 Kwiintivrouw, 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 ontwikkelingen 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 ontlading, 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, sukту, 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 *trowstusingi* (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 sili*” (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).**[viii]** Dit boek bevat een verzameling Afrikaans-Surinaamse rouw- of troostliederen (*dede oso-singi*, *trowstusingi*), 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 hulppredikant 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 endan 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 trowstusingi...

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 *dinariwroko*, *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 rouwenden, 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. **[ix]** Met name *dinari*, *dragiman* en bepaalde courtleden zijn bijzonder 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". **[x]**

Fitz-James is niet de eerste geweest die (een deel van) de *dede oso-singi* gebundeld heeft. **[xi]** Zijn inspanningen zijn echter wel exemplarisch voor de retraditionaliseringsgolf die door een 'Creoolse intelligentsia' uit Nederland en Suriname geïnitieerd wordt. **[xii]** "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 parabels) in allerhande boekjes uit te geven (De Drie

1985; SIL 1995 [1980], 1997 [1983]) en door winti als 'Afroamerikaanse godsdienst' (e.g. Wooding 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 *trowstusingi* 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 lawaaiige 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 weeklagen 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 slapeloozen nacht". Even zo vaak stuitte ik (met of zonder mijn informanten van de begraafplaats en uit het mortuarium) op gezelschappen die gezeten op gehuurde jardinstoelen tot op straat uiting gaven aan hun rouwbeklag. En telkens weer bood dit samenzijn en zingen, ongeacht de exacte invulling of vorm, *krakti nanga*

prisiri (kracht en plezier) aan een gemêleerd 'publiek' van nabestaanden, schuinsmarcheerders, notoire *dede oso*-gangers en niet te vergeten de levende-doden die verhuld of onverhuld oorzaak en onderwerp zijn van de rouwbijeenkomsten.

Krakti nanga prisiri: diversiteit en eenheid in het sterfhuis

De *dede oso* aan de vooravond van begraven, waarin samen zingen, rouwen en plezier maken centraal staan, is een wijdverbreid en bijzonder aanwezig fenomeen, dat volgens mijn bevindingen door alle lagen en religieuze gezindtes van de Creoolse bevolking en de (gekerstende) Marronpopulatie heen gevierd wordt. Toch is enige nuancering hier op zijn plaats. Zo wordt van oudsher een onderscheid gemaakt tussen rouwbijeenkomsten van mensen met een *anitri*-achtergrond (de 'zwarte, zingende volkskerk') en van nabestaanden met een *lomsu*-signatuur. De twee 'soepclubvrienden' Andres en Henk wisten me hier het volgende over te vertellen:

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

A: *De katholieken waren strenger.*

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

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

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

Het onderscheid waar beide heren op wijzen is zeker waarneembaar, maar ook hier wordt de soep niet zo heet gegeten als hij wordt opgediend. Inderdaad worden de *dede oso*-traditie en de hieraan verbonden liederen, net als (andere) *kulturu*-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 was nu eenmaal de eerste kerk die, zo zagen we in hoofdstuk 3, massaal kon bekeren onder de Afrikaans-Surinaamse populatie, en *anitri* stond 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. **[xiii]** 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.

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.**[xiv]**

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 ze deze buiten de kerk kennen en vormt voor velen het zenit op de christelijke kalender, waar veel aandacht aan wordt besteed.**[xv]**

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.**[xvi]** 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 herrnhutterzendelingen 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 ellenlange *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*.**[xvii]** 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.

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 universelere 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 [xviii]

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". [xix]

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.

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: *krieë* of *kria*), het wassen van het lijk (in het Hebreeuws: *rechietsat hameet* of *tahara*)[xx] 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 dénken 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.[xxi] 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*, 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 *singineti*’. 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 *konkru* (roddel, kwaadspreken) op de hals halen: door zich in Gladys’ woorden respectievelijk *bigifasi* (arrogant, verwaand, hoogmoedig) en afgodisch te gedragen. [xxii] 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 bakra* (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 opleveren. 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. [xxiii] “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, bevreesde 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...

Tegelijkertijd waren er ook bepaalde *kulturusma* 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 kulturu*] gaf *dinari*-informant Andres Denz me aan, "vind je van alles". Het is een kwestie van goed kijken en van interpretatie:

Winti... kulturu 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 álles!

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 *kulturu-* 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. **[xxiv]**

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 Baumans 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)vinding 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).

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 informant 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 bari*’... 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. **[xxv]** Bruma kreeg een staatsbegrafenis 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. **[xxvi]** 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 standardeinde: 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 oude 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 zoveel 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 broedergemeente 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...[xxvii]

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”. Zogenaemde *blakabakra* konden eveneens regelmatig op dit soort classificaties rekenen.

Blakabakra

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

Jerrel is niet de enige. Veel van deze *blaka bakra* bleken met een opvallende

gretigheid te willen praten over mijn onderzoeksthematiek. De geijkte grappende introductie van André, vaste gast van Orlando's coffeeshop, "voor doodgaan moet je bij Vonne zijn" leverde me gegarandeerd serieuze reacties op van nog 'niet ontgooide' (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) 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...". [xxviii]

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* (guldens), 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.

Rouwbijskomsten 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 rouwbijskomsten 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”. [xxix] Dit soort reacties is 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 rouwavonden 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, bepaálde 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 vereniging-sverband 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; Ilich 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 ontkenkend 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. [xxx]

"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 nog maar eens in ons gesprek over de naamsverandering van de *dede oso*. "Maaaaaaaaaaaaaaaar" 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 kruiskalebasachtige 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*, *brokodei*, 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 geweest. 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 mensen 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". [xxxii] Het is dus niet ongewoon 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 betreuenswaardige 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 *dinariwroko*, 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 spiritualien) 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...

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. [xxxii] 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 neti*", 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. Neeeeeeeeee, 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 lieden. 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 *tori*). 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.

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 zoiets... aftands aan het worden ook... Dan, het is ook een beetje aan het verschuiven... zakelijker... ook individueler... 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?!]”.**[xxxiii]** 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):

[...] 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.

NOTEN

i. 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.

ii. 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 begrafenis en verzoeken soms nadrukkelijk in de familieberichten om op de begrafenis in traditionele dracht te verschijnen (zie verder hoofdstuk 11).

iii. Ik sprak al eerder over de krofaya (houtschool) 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 houtschool gezet, vooral bij kinderen... eten ze pap, dan moet er houtschool bij [...] Je hebt mensen die naar een dede oso of beri gaan en in hun zak een stuk houtschool hebben... Dat is een stuk bescherming tegen geesten."

iv. 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.

v. 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 grootse rouwbijeenkomst, waarbij winti komt kijken. En daar lijkt ze niet zo'n voorstander van.

vi. 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

cremeren uitgevoerd worden”, waar ze aanvankelijk niets van wilde weten.

vii. 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.

viii. Het artikel is getiteld ‘Zingen geeft troost en hoop: Nanga Palm’ en verscheen 27 oktober 1999 in Weekkrant Suriname.

ix. 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).

x. 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.

xi. 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 Humaniteit is samengesteld. Daarnaast is het internet natuurlijk een dankbare bron.

xii. 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.

xiii. 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.

xiv. 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 kulturu-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 ongeloof. Vrij vertaald: de bijbel is een verhalenboek en Jezus' opstanding is ook een verhaal... ik ben een man van 'de cultuur' (winti).

xv. De viering van Goede Vrijdag vormt, in het multireligieuze Suriname, zelfs een jaarlijks terugkerend nieuwsitem 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.

xvi. 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 oppervlakkige, multiculturele "red boots parading" dan werkelijk multirelationeel denken (zie Baumann 1999; Ghorashi 2003).

xvii. In Omhoog: weekblad voor kerk en samenleving in Suriname van 5 september 1999, jaargang 46 (35).

xviii. 'Joodse dingen & Joodse kerken (synagoge)'.

xix. 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 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..."

xx. 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.

xxi. 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 wintiwoord 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."

xxii. Een tyuri is een zuigend of smakkend geluid dat met de lippen wordt gemaakt om uiting te geven aan irritatie, afkeur of minachting.

xxiii. 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).

xxiv. De sterke drank (sopi) wordt overigens niet alleen gebruikt om te wassen en te plengen, maar ook als een geliefde en probate 'hartversterker'. Tijdens verschillende overgangsfasen, zoals de dede oso, het afleggen, het afscheid en de begrafenis, kan door nabestaanden en dienaren daarom ook flink ingenomen worden. Ook hier geldt weer een zekere dubbelzinnigheid: de drank versterkt het innerlijk gemoed en werkt als 'ontsmettingsmiddel'. Dit laatste zien we trouwens terug in legio doodsculturen. Zo meldt Kok (2000: 75) bijvoorbeeld in zijn lexicon over de dodenwake en sterfhuistradities: "Een verdere bijzonderheid is dat er altijd jenever in ruime mate als medicijn tegen de doodsbacillen werd gebruikt".

xxv. 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 broedergespeculaties 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.

xxvi. 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.

xxvii. 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.

xxviii. 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.

xxix. 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).

xxx. 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 duaal 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 vierden (cf. Seale 1998: 62-63).

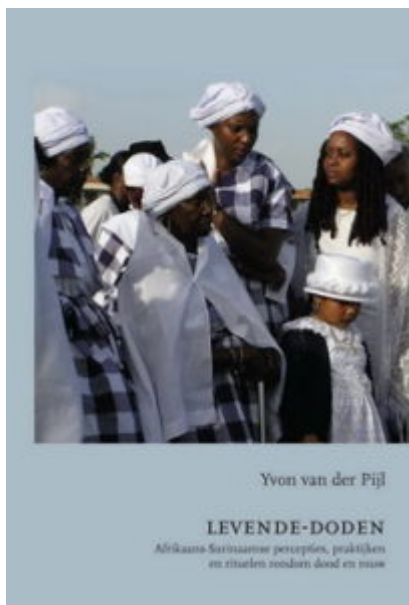
xxxi. Helaas heb ik deze illustere persoon niet ontmoet tijdens mijn veldwerk. In 2004 is hij overleden.

xxxii. 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.

xxxiii. 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 *kabratafra*) vergenoegd en geëerd willen worden.

Levende-Doden ~ 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 konkrut'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 verleden 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. **[i]**

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 goegemeente, 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 van deze tekst via de elektronische snelweg aangereikt. Terwijl ik mijn veldwerk-aantekeningen 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. **[ii]**

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. **[iii]** 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 . was overleden, belde Alex Goedhoop me de middag voor diens *dede oso* op. Zuster C. 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 C. hield namelijk véél van *sopi* (sterke drank) en er zou dan ook veel *sopi* zijn. Dit nieuws had overigens niet alleen 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 C. 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 zelve, 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 zevendertigjarige 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 niet was, maar zijn bloedeigen zus!**[iv]** 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*-dragers 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* alom bekende hoofddelver van de katholieke begraafplaats (zie hoofdstuk 11), kon rekenen op een zingende bijdrage van zowel *lomsu*- als Mariusrustdragers. 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.

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.**[v]** 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.**[vi]**

Het zou echter van weinig respect en inzicht getuigen om activiteiten als die van Plein simpelweg af te doen als een ordinaire hoesel, 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 genadeloos 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 vloede 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. **[vii]** 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 vergoeding 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

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 *f'furman* (dieven, oplichters), *nyanman* (uitvreeters, profiteurs) of (de nieuwe) *dede oso alata* (sterfhuizratten). [viii] Vooral als er vooraf vage of zelfs helemaal geen afspraken zijn gemaakt, kunnen rouwende 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.



Afbeelding 16: Dragiman bij 'Kasje' (Foto: Yvon van der Pijl)

Dragiman bij 'Kasje' (Foto: Yvon van der Pijl)

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 (om over die *bakra* 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 aanspreken[**ix**], 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 jeugdvriend 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 persoontje, 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.

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, mí [ík]? 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.[x]

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.[xi] 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 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 overlijden"), 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 dáárvóór luisteren, hoor, om acht uur [naar de familieberichten op Radio Apinti]”. 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. **[xii]** 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

Singiman en dede oso-leiders nemen hun taak én zichzelf vaak behoorlijk serieus.

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

Je moet het zo zien, dat dus de dede oso en die leiding... heeft een bepaalde functie. Je moet er vanuit gaan als dus er niemand zou komen op zo'n avond en alleen maar de naaste familie daar zit... Ze hebben eigenlijk allemaal steun nodig... ze zitten elkaar een beetje hulpeloos aan te kijken... en om dat een beetje te breken, die sfeer van elkaar hulpeloos aankijken, machteloos aankijken, heb je derden bij nodig, anderen bij nodig, vrienden, kennissen, voormannen, weet ik veel, noem maar op, omdat iemand een beetje sfeer kan scheppen, waarbij degenen waarvoor het onvermijdelijke dat straks komt, het afscheid nemen, beginnen te accepteren, te verwerken... Daar zijn ze achteraf dankbaar daarvoor... het is moeilijk om die laatste uren [alleen met familie door te komen], terwijl wanneer er anderen bij waren het eigenlijk ongemerkt kan passeren... van zo, nu moeten we ons klaarmaken 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 twaalven huilen en krijsen. 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. **[xiii]** Daar waar Andres zich 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 Kwakoegron (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 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 osobijeenkomsten* 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 lossier. **[xiv]**

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:

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 *siksiwiki* - 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 gecompriemd 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 siksiwiki... 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 gecompriemd.

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. **[xv]** De bijeenkomst wordt hiertoe onderverdeeld in tijdsblokken of fases waarbij 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 geserveerd.

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: **[xvi]**

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 ondubbelzinniger 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. **[xvii]** 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 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).**[xviii]** 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.**[xix]** 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 overál 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 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 ondervraagden 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 wordt, 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 symbóól [...] 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 Samuel, 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 Samuel 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 Zamuel 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 Zamuel 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 Zamuel 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 Zamuel 1999: 73). Eén van de vragen die Zamuel 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 Zamuel 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: *daneti 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... [xx] 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 verlostte 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 forestry 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 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 dingetjes.

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. **[xxi]**

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 C. tot me. “En na twaalven hebben we *yorkaberi*”, voegde een broeder daar lachend aan toe. **[xxii]** 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 gekleed[xxiii], becommentarieerden gemoedelijk de daaropvolgende berichten, 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 voorging in gebed. De *dede oso* was geopend.

NOTEN

i. 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.

ii. 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 doodsboodschap 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.

iii. 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 voordat 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 hielden 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.

iv. 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.

v. 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.

vi. 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 hoesel, 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.

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

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

ix. 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.

x. 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.

xi. Toch bleek ze niet erg strak in de leer. Integendeel, Esther vormde, in woord en daad, een van de vele voorbeelden van het gewieber tussen kruis en kalebas. In hetzelfde interview gaf ze aan zich zelf te baden met bepaalde w’wiri [kruiden]: “De dag waarop ik me niet lekker voel, wanneer ik een off-dag heb en ik merk dat het dagenlang duurt, dan pluk ik bloemen uit de natuur. Ik ben bijzonder gelovig, ik pluk bloemen op m’n erf, bladeren op m’n erf, ik neem wat korsu w’wiri [heester, lantana camara], want dat ruikt heerlijk, en eh dan eh dan baad ik

ermee, ik laat het even, dan baad ik ermee en het zijn krachten van de natuur. Ik ben eeeeeeh ik ben christelijk, heel standvastig... maar ik ben daarnaast ook reiki en bij reiki, van reiki heb ik geleerd dat alles wat in de natuur is die goddelijke energie heeft en die goddelijke energie, dat vind ik terug in de planten en in de bloemen en dan baad ik". Graag sprak ze in termen van "Goddelijke en negatieve energieën" en zo bleek ze in datzelfde interview ook ogri ai te vertalen, waar ze wel, net als haar buurtgenoten, in geloofde: "dat is iets van onze traditie [...] daar geloof ik wel in, ja". Ze vertelde zelfs uitvoerig hoe ze die ogri ai bij haar dochter had weggewassen. Tenslotte heeft ze zich samen met andere nabestaanden door een met de familie bevriende duman op het achtererf laten wassen na de aitidei van haar overleden zus (prati watra, zie hoofdstuk 12).

xii. 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.

xiii. 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 paper (Van der Pijl 2005) over dinariwroko en dede oso-singi tijdens The Social Context of Death, Dying and Disposal Conference (Bath, Engeland september 2005) bevreedde 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.

xiv. In Paramaribo woonde ik twee brokodei van Marrons bij. In Commissariskondre, een Matawaidorp vijftien minuten varen van het eerder genoemde Kwakoegron, 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.

xv. 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).

xvi. 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).

xvii. 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).

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

xix. 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).

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

xxi. 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).

xxii. 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 ('geestenbegravenis') 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.

xxiii. 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 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.