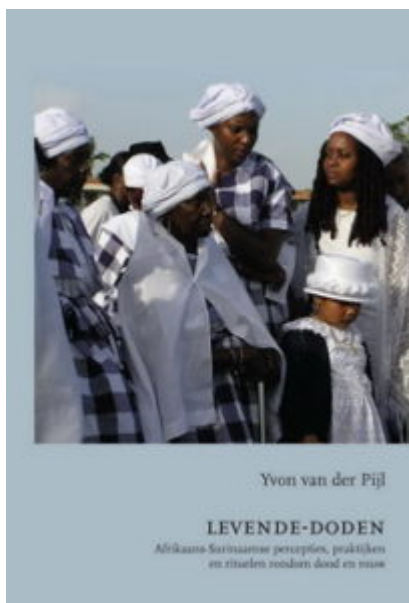


Levende-Doden ~ Rituele organisatie & zorg



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 *mofu boskopu* overige familieleden, vrienden, buren 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 overgangsrituelen 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* (overgangsrituelen 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 begrafenisfondsen, 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 geïstitutionaliseerde 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 siste:

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 ‘geknaakt’. “*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 burens 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 besmettingsgevaaren. 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 rondlolende *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 dóóóóóóó! De burens hebben de dokter gebeld, maar hij was dóóóóóóó. [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 dinges gaan regelen.

Dinges 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. "Dinges 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 onderhavig 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 begrafeniseritueel 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 benodigdheden 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 overgangsrutuelen. 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 'verzoeke 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. [xxviii] 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 lichamelijk 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 lichamelijk 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 vergankelijke 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 doodshoudingen, 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 opaasje. 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.

Opaasje 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 opaasje, 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 'regeldinges' is nu het registreren van het overlijden en het in orde maken van de begrafenis.

Een lijkenpenning 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 *mofu 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 levendode 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 ziekenen 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 HeiligVerbond 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; Helman1977: 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 lijктоestel 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 lijk kist 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 begrafenissen 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 lamblig 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 & fonsu

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, begrafenissen 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 **[xl]**) 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-chieft 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 ziekingeld 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 [dragers], 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 religieusspirituele markt hebben ertoe geleid dat het in sommige gevallen eeuwenoude instituut van begrafenisfondsen 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 doodsattitudes 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 (groeiende 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 lijkkasten en allengs de verzorging heeft uitgebreid naar de hedendaagse 'complete uitvaart' met 'moderne lijkenwag 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.

Vooral 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 waardevaste 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 Radjbali 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 mensonwaardige 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. **[xlvi]** 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 uitvaarkisten 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 uitspattingen. 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 geseclariseerde 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, gemondialiseerde 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 begrafeniserituelen 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 herbegrafenissen 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 bliksemslag 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)begrafeniserituelen 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 forestry, 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 gebruikt 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, oorlogsdokumentaires, 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.

xxxv. 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 toevertrouwd. 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.

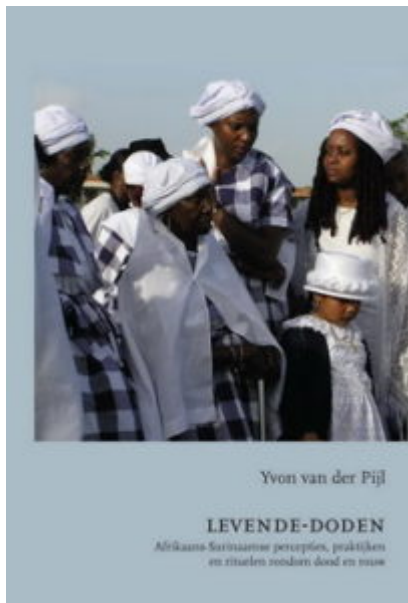
xliv. Begrafenisondernemers hebben het vaak stervensdruk is een van de standaardgrappen.

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 sterfhuislieden) 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 omljsten, 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 avonden 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 begrafenis-kosten, die in het vorig hoofdstuk zijn besproken, maar een deel vormen van de totale uitgaven rondom een sterfgeval. "Ay mi gudu, te wan sma dede, tu bari e bari..." wierp oom Glen me toe, toen hij de zaak enigszins gesust had en hoofdschuddend wegbeende. "M'n schat, wanneer iemand doodgaat, roept men twee keer". Zoiets had oom Glen létterlijk 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 peinen. 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... Saaan, 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*,

suktu, bari). Door onder andere samen te bidden en te zingen (*begi nanga singi*) worden dit soort gevoelsreacties geritualiseerd en gekanaliseerd of, andersom, juist aangewakkerd en geïnspireerd. Een belangrijke rol hierin spelen de speciale *dede oso-* of *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 parabellen) in allerlei 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 betekent een slapelozen 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* stónd aan de wieg van bijvoorbeeld een bloeiende *dinari*-cultuur. Het is dan ook niet verwonderlijk dat juist deze geloofsgemeenschap een behoorlijke stempel heeft kunnen drukken op de doodscultuur van haar gelovigen en dat deze gelovigen op hun beurt de Surinaamse kerkcultuur ten aanzien van overlijden, begraven, rouwen en gedenken hebben gekleurd. De al eerder genoemde 'witte begrafenis' (*anitriberi*), het wit sowieso als kleur van diepe rouw, de gelijkvormige graven met korte, sobere grafschriften en het bazuinkoor bij de uitvaart zijn allen te plaatsen in de christelijke herrnhuttertraditie. **[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 informant van uiteenlopende christelijke gezindtes juist eerder het overkoepelende 'typisch' Creoolse of (Afrikaans-) Surinaamse karakter van de *singineti* of *brokodei*. Sommigen hadden daarbij nog wat universele pretenties en verwezen ook naar Joodse tradities in Suriname, die naast de Europees-christelijke gebruiken en opvattingen invloed zouden hebben op de aard en vorm van de *dede oso* of andere rituelen rondom de dood.

Dyu-sani & dyukerki [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 richtingstrijd 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, bevreemde 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 twaalven, 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 Bauman's 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 informanten te gebruiken, de ‘gebruikelijke *dede oso*’ redelijk pragmatisch en sober bescheiden invullen. Kenner Vernooij omschreef het eind jaren tachtig reeds in een van zijn vele krantenartikels:

Het kost veel en het wordt steeds duurder. Vele mensen voelen er niet meer voor,

niet voor de onkosten en voor de vele traditionele rituelen.

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

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

In dit laatste geval speelt aanzien een grote rol. De *dede oso* fungeert als een soort statussymbool en identificatiemiddel, wat overigens van alle tijden lijkt te zijn. Zo troffen we in hoofdstuk 4 beschrijvingen uit de koloniale tijd met bijvoorbeeld observaties als “[...] de negers [zijn] zeer veel op uiterlijke ceremoniën en pragt gesteld”. In het contemporaine Suriname zetten bepaalde nabestaanden de rouwbijeenkomst niet alleen luister bij door materieel flink uit te pakken en prestige af te dwingen door middel van opzichtig uiterlijk vertoon, maar wordt de grandeur eveneens ingegeven door ‘respect voor traditie’ – ook al is deze nog zo *reinvented*. Deze prestigieuze, traditiegevoelige behoeften kunnen vooral (maar niet uitsluitend) toegeschreven worden aan de zogenoemde ‘elite’ ofwel de intellectuele midden- en bovenklasse, de *gudusma* en *blakabakra* waar ik al eerder over sprak. Ook hier geldt vaak weer dat kosten noch moeite gespaard worden, zelfs wanneer bepaalde (financiële) grenzen ver overschreden moeten worden: ‘*te wan sma dede, tu bari e 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 ouwe zwarte elite. Zelfs Bruma... Niemand moet je vertellen dat Bruma een volksjongen was. Dat is natuurlijk de mythe die is ontstaan: de volksjongen die meester werd. Dat is niet waar. Hij kwam niet uit een lichtgekleurde maatschappelijke elite, maar hij kwam wél uit de zwarte kerkelijke elite [...] Wat mijn punt is... het grappige van het geval is... het probleem zit 'm niet 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”. Zogenoemde *blakabakra* konden eveneens regelmatig op dit soort classificaties rekenen.

Blakabakra

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

Jerrel is niet de enige. Veel van deze *blaka bakra* bleken met een opvallende gretigheid te willen praten over mijn onderzoeksthematiek. De geijkte grappende introductie van André, vaste gast van Orlando's coffeeshop, "voor doodgaan moet je bij Vonne zijn" leverde me gegarandeerd serieuze reacties op van nog 'niet ontdooide' (net gearriveerde) vakantiegangers, die de populaire pleisterplaats Orlando's regelmatig aandeden tijdens hun verblijf in *switi* Sranan. Zij bleken bijzonder gewillige gesprekspartners, legden een grote belangstelling aan de dag voor 'Afrikaans-Surinaamse doods- en rouwrituelen', en dan vooral voor de (vermeende) 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-principle*' (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* (gulden), maakten de situatie er niet beter op. Elfriede verschool zich meer en meer achter apathie en schijnbare desinteresse, waarop familieleden haar (stilletjes achter haar rug om of hardop) “Hollandse arrogantie” verweten.

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

Opkoers, nieuwe actoren, andere geluiden

Een paar pagina’s terug refereerde de socioloog Jap-A-Joe aan de persoon van Kensmil, niet toevallig een van mijn sleutelinformanten, die om de haverklap wordt “ingehuurd” om *dede oso* te leiden, omdat de desbetreffende nabestaanden, “de zwarte elite” zoals Jap-A-Joe ze regelmatig noemt, “het ritueel niet kennen”. Kensmil kent het ritueel klaarblijkelijk wel en dat wekt niet zelden

verbazing op, aangezien hij in zekere zin deel uitmaakt diezelfde elite. In de vele gesprekken en interviews die ik met Harry Kensmil heb mogen hebben, kwam dit regelmatig ter sprake. Zo vertelde hij me eens over een *dede oso* in het SPA-centrum, waar hij als aanjager en leider van de avond had opgetreden. Na afloop waren een paar mensen op hem afgekomen, onder wie een militair in burger, die hem wat stamelend met de volgende woorden aansprak: “Meneer Kensmil, ik had het nooit van u [verwacht], ik wist dit allemaal niet, dat u dit ook...”. Ook Carlo, een van mijn trouwe informanten die me na vertrek uit het veld via e-post op de hoogte is blijven houden, sprak (schreef) zijn verbazing uit nadat hij bij de *singineti* van de overleden Johnny Kamperveen in (wederom) het SPA-centrum was geweest en verslag deed: “Yvon, ik wist nooit dat Harry Kensmil ook *dede oso*-zanger is”.**[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, bepáalde 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; Illich 1975; Blauner 1976; Elias 1984; Hockey 1990; Moller 1990; Giddens 1991; Little-wood 1993; Ter Borg 1993; Ballard 1996; Hallam, Hockey & Howarth 1999; Mitford 2000 [1968]). Of nog radicaler: hebben we te maken met een leven dat de dood tracht te vergeten (cf.

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

Reflexieve dood

Ariès' getemde dood, waarin de stervende of overledene centraal staat, is in zekere zin vervangen door de moeilijk grijpbare *mort inversée*, waarin nabestaanden en andere levenden, hoe onbeholpen dan ook, steeds meer het middelpunt van de belangstelling vormen. Daarbij geeft evenwel hun verdriet of kwetsbaarheid juist weer ruimte voor (eigentijds) rouwbeklag alsmede het onuitroeibare *memento mori*. "De mens staat er zelf voor, ook bij het sterven", maar tegelijkertijd is het "sterven van 'mijn' ander [...] voor mijn intieme 'ik' van veel groter belang geworden", merkt de auteur Munnichs (1998: 38: 38; cf. Giddens 1992) op in zijn duiding van hedendaagse laatmoderne doodsattitudes. Hetzelfde zouden we kunnen zeggen over rouwen: de mens staat er zelf voor, ook bij het rouwen, maar tegelijkertijd is het rouwen van 'mijn' ander voor mijn intieme 'ik' van veel groter belang geworden. Tezamen met de 'opkoers' van alles wat te maken heeft met die *dede dede sani* (dingen over de dood), zoals een andere informant het eens formuleerde, kunnen we stellen dat de dood, al dan niet incognito, aanwezig is gebleven in de nieuwerwetse *singineti*, waarin het zingen voor de nabestaanden in woord en daad zo benadrukt wordt. [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*. "Maaaaaaaaaaaaaaaaaar" 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 gewezen. Bovendien zien we wat in deze context zoal de gevolgen zijn van bepaalde technologische ('koelkast') en maatschappelijke ('uitlandige familieleden') ontwikkelingen, die ook in het vorige hoofdstuk al aan de orde kwamen. Uitstel van de begrafenis betekent uitstel van de *dede oso* of *singineti* aan de vooravond van de begrafenis, waardoor deze rouwbijeenkomst, eventueel onder druk van een hernieuwde *death awareness* of 'traditiedrang', zorgvuldiger en grootscheepser ingericht en gevierd kan worden. Hiermee wordt vervolgens het hele rituele proces beïnvloed. Zo is ook het karakter van bijvoorbeeld de *aitidei* veranderd, "want de 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". [xxxix] 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 betreurenswaardige ontwikkeling, daar het leiden van een *dede oso*, net als veel andere rituele praktijken rondom de dood, liefdewerk behoort te zijn en te blijven. "Noem mij ouwe stempel, *ma so a de, so a tan!* [maar zo is het, zo zal het blijven!]" besloot mijn verontwaardigde gesprekspartner dan ook koppig zijn beklag, hoewel hij wel wist dat dit soort ongewenste ontwikkelingen waarschijnlijk niet meer te keren zouden zijn.

Tijdens mijn veldwerk bleek dat verscheidene *dinari*, lijkbewassers en dragers steeds vaker geneigd waren flinke prijzen voor hun werkzaamheden te vragen. En hoewel er veelal afkeurend werd gesproken over deze commercialisering, met name die van *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*:

Hoeho 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*:

Aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaah!!!! 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. Peper 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 vieren (cf. Seale 1998: 62-63).

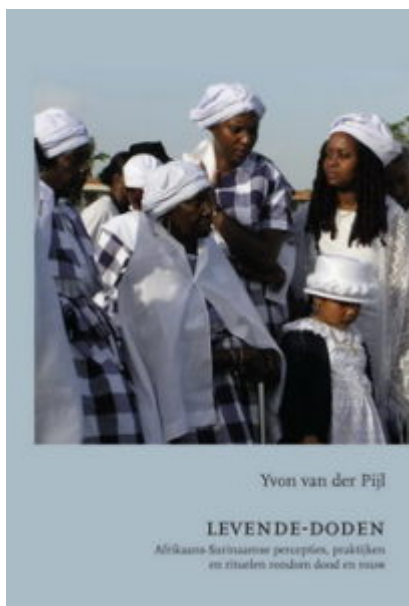
xxxii. Helaas heb ik deze illustere persoon niet ontmoet tijdens mijn veldwerk. In 2004 is hij overleden.

xxxiii. 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.

xxxiiii. 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 *mofu 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 zeventigjarige leeftijd overleden (slechte dood). Wellicht waren dit ook niet erg uitnodigende gegevens voor Bru's mededragers. Bru zelf leek zich er niet zo over op te winden, in tegenstelling tot een oudere dorpsgenoot

en *kompe* (kameraad). Naar diens mening kon het echt niet dat de dragers niet waren komen opdagen. Het getuigde van weinig respect en vriendschap en de man vroeg zich af hoe goed ze het eigenlijk met Bru voorhadden. Als het nu nog een *dede oso* voor zijn overleden vrouw of nicht was, maar zijn bloedeigen zus!**[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*-draggers eensgezind haar *dede oso* te verzorgen en werd er zelfs wat geld ingezameld voor de familie van broeder Seymonson, die nog maar net actief was als *dragiman* binnen het Heilig Verbond. Ook de sobere *dede oso* van Nolly, de onder de *dragiman* alom bekende hoofddelver van de katholieke begraafplaats (zie hoofdstuk 11), kon rekenen op een zingende bijdrage van zowel *lomsu*- als Mariusrustdraggers. Broederschap en kameraadschap vormen dus geen keiharde garantie, maar in de meeste gevallen weten rouwende families zich toch wel gesteund door dit soort netwerken en loyaliteiten. Sterker nog, zelfs wanneer nabestaanden helemaal niet rekenen op een *dede oso*-bijdrage van deze heren, kunnen ze zomaar op de avond van de plechtigheid verschijnen en hun diensten (tegen vergoeding) aanbieden.

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 vloeide 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 bevreemde 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 15: 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 onbepaalde 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 gevechten 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 dáárvoor 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, waaaaaaat! 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 rouwendenden. 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 kriesen. Wanneer dit niet gebeurt, dan is de *dede oso* volgens hem niet geslaagd.

Stijlen, attitudes & motivaties

Elke voorzanger of leider heeft zo zijn of haar eigen aanpak of stijl. **[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 Kwakoe Gron (een Matawaidorp ruim zeventig kilometer ten zuid-westen van Paramaribo), met wie ik naar de bovenvermelde *dede oso* was gegaan, nuanceerde een aantal zaken. Haar motivatie de *dede oso* voor haar overleden neefje te bezoeken, relativeerde bijvoorbeeld de trots bezongen verbondenheid onder Marrongroeperingen. Wonny vertelde dat ze het heel belangrijk vond dit soort *dede oso* bij te wonen, omdat juist de 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, betaald 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 gecomprimeerd 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 gecomprimeerd.

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

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

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

Men maakt daar een heleboel trammelant om iets wat bij die mensen helemaal niet leeft. De mensen hebben altijd gehoord van er moet een glas op tafel en er moet een kaars aangestoken worden. Nou een kaars dat steek je aan bij, bij... als iemand dood is, dan steek je een kaars aan. Waarom? Weet niemand. Dus steek je een kaars aan. Maar in de kerk steek je ook een kaars aan, nou dus dat hoort dan bij de kerk en misschien heeft het met God te maken en met het geloof, nou steek een kaars aan! Ik bedoel, dit is wat er bij die mensen omgaat. Nou en als jij als voorganger, bijvoorbeeld, daar... dan kun je zeggen: nee mensen dat moet je niet doen, want het heeft niks, kaarsen en dood heeft niks met elkaar te maken enzo... geef het een invulling! En dan ben je bezig om... maar d'r is óók een manier van creoliseren dat je gaat zeggen van nou ik ga aanpassen aan het denken van de mensen en ik ga dingen van hen overnemen en als je niet oppast neem je ook inhoud over... wat dan weer allerlei problemen kan geven...

Zamuel zit met een dilemma. Hij blijkt, ook op andere momenten in ons gesprek en eigen publicaties (e.g. 1993, 1999), enerzijds wel open te staan voor wat in hoofdstuk 3 de surinamisering, creolisering of bosnegerisering van de kerk werd

genoemd, doch heeft daarbij anderzijds slechts één richting voor ogen: de vermeende 'lege' *kulturu*-praktijken dienen een christelijke invulling te krijgen. De route andersom, dat wil zeggen winti-opvattingen (op gelijkwaardige wijze) integreren in de christelijke leer, stuit hem overduidelijk tegen de borst: dat kan alleen maar weer problemen geven. Hiermee staat 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 bovennatuurlijke 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 beweest:

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 dingen.

Die affiniteit, zelfs een zekere obsessie met de dood is onmiskenbaar en manifesteert zich niet alleen in allerlei geheimzinnige rituelen en symbolische handelingen, maar ook in het alledaagse straatbeeld van Paramaribo, waar de dragers van de forestry, de Sherwood Brothers, regelmatig doorheen marcheren. De *show* die deze mannen dan ten beste geven, oefent wellicht grotere aantrekkingskracht uit dan alle ingewikkelde, mysterieuze wedergeboortesymboliek. **[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 twaalfen 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 houden zich met dede sani bezig) ook grote aantrekkingskracht uitoefende op bijvoorbeeld opgeschoten jongens, die altijd in de buurt van deze mannen te vinden waren. Alert en dienstbaar stelden zij zich als een soort gezellen beschikbaar aan de dragers, in de hoop opgenomen te worden in hun werk en groep.

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 gangstaberri (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 geserveerde cacao in te verzamelen en mee te nemen. Men noemt hen dede-oso alata, sterfhuisratten”. Met dit ‘hongerig gedrag’ zullen we in het volgend 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 ('geestenbegrafenis') 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 schijnbegrafenis van geesten of 'spoken' rond middernacht. Het woord wordt, net als anitriberi, ook wel gebruikt voor begrafeningen 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.

Wouter Veenendaal ~ Smallness

And Status Debates In Overseas Territories: Evidence From The Dutch Caribbean



While non-sovereignty is often presented as a rational and pragmatic political status option, this paper asserts that the smallness of overseas territories in various ways obstructs and distorts the formation of an informed local public debate about this political status. Due to personalistic politics, patron-client relations, excessive executive dominance, and the lack of professional media, which all are consequences of a small population size, the extent to which citizens of overseas territories are involved and represented in status debates is limited. The paper uses the 2010 political reforms of the Dutch Caribbean islands as an illustrative case study, to show how the smallness of these islands has obstructed a balanced consideration of status options among the population.

Full text: <http://www.tandfonline.com/>

Emily Gordon ~ ‘We Are Nobody’s Diaspora’ — How Caribbean Culture Has Been Preserved



Photo: en.wikipedia.org

The art of storytelling is widely regarded as the oldest form of education, entertainment and cultural preservation.

In fact, some assert society can be transformed by storytelling.

Christopher Laird's keynote address at the 18th Annual Africana Studies Student Research Conference and Luncheon explored this notion in Bowling Green State University's Olscamp Hall Friday.

In his address "Nobody's Diaspora? Africa in the Moving Picture Memory of the Caribbean," the film producer, director and writer discussed how Caribbean culture has been preserved and shared through a digital archival process that has helped record aspects of Caribbean culture and politics and project it across the world.

The address's title was inspired by Trinidadian author and activist Marion Patrick Jones, who spoke out against the concept of "being someone's diaspora," a scenario in which the effects of European and American colonialism and imperialism frames Caribbeans as "overseas" Europeans, Indians, Chinese and Africans.

Read more: <http://www.sent-trib.com/we-are-nobody-s-diaspora>

How China Studies Started In The Dutch East Indies



Universiteit
Leiden

Leiden University has traditionally been the seat of knowledge about South and Southeast Asia. Every year many students graduate here in the languages and cultures of China, Japan and Korea.

Sinologists

But how did this knowledge come to Leiden? To find the answer we have to go back to the Dutch East Indies, Koos Kuiper explains. His PhD defence on 16 February is based on an extensive archive and literature study of the early Dutch sinologists - or China experts.

As early as the colonial period, hundreds of thousands of Chinese people lived in the Dutch East Indies. They played an important role in the economy and indirectly swelled the coffers of the Dutch treasury. This also earned them some privileges. For example, the Chinese were to a certain degree governed by their own elders, and the Chinese council was responsible for registering marriages and funerals, and also dealt with minor civil and penal cases among the Chinese inhabitants.

Read more: <https://www.universiteitleiden.nl/dutch-east-indies>