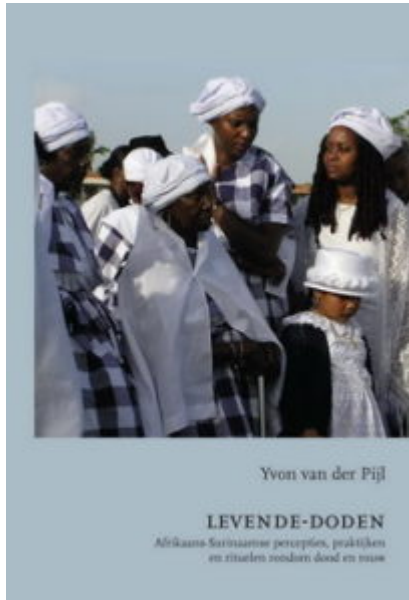


Levende-Doden ~ Wasi dede & afscheid



IV. Prati & beri

Wij verzorgen het lichaam alsof het naar een bruiloft gaat.

De broeders en zusters van Eldaah worden verzocht om 9.00 uur in het mortuarium aanwezig te zijn... De broeders en zusters van Liefdekring worden langs deze weg dank gezegd voor hun troost bij de dood van... De broeders en zusters van Samaritaan...

In hoofdstuk 6 stond ik al stil bij de functie en betekenis van de familieberichten, die enkele malen per dag door verschillende radio-omroepen de ether in worden gestuurd. Ze maken een overlijden bekend en berichten over de datum en plaats van de *dede oso* en begrafenis. Daarnaast bevatten ze regelmatig een oproep of dankbetuiging aan bepaalde *dinari* of afleggersverenigingen, waarvan bovenstaande berichtfragmenten een voorbeeld zijn. *Dinariverenigingen*, ook wel *wasi dede*-organisaties, lijkbewassers- of afleggersverenigingen genoemd, zijn net als de familieberichten zélf een bijzonder bekend en prominent fenomeen binnen de (Afrikaans-)Surinaamse samenleving en doodscultuur. Veel nabestaanden maken gebruik van de diensten van de verenigingen en hun werk wordt over het algemeen zeer gewaardeerd en bewonderd. Maar ook hier vinden we enige weerstand die - het zal ons inmiddels niet meer verbazen - veelal afkomstig is van kerkelijke zijde. Buschkens (1973: 258) stond in zijn onderzoek nadrukkelijk stil

bij deze aversie:**[i]**

Hoewel de lijkbewassers bij de bevolking doorgaan voor gerespecteerde lidmaten der kerkgenootschappen, houden zij door de adviezen die zij aan nabestaanden geven, een aantal praktijken in stand, waar de kerkelijke overheden zich niet mee kunnen verenigen en die door hen als 'afgodisch' worden gekenmerkt. Dit geldt met name voor de lijkbewassers der volkskerken, de Evangelische Broeder Gemeente en de Rooms Katholieke Kerk. Zij suggereren aan de buitenwereld over bepaalde esoterische kennis te beschikken. Zo 'horen' zij de geest van de overledene bij hen thuis 'aankloppen'. Zij gaan dan naar een afgesproken punt om vandaar zich tezamen naar het sterfhuis te begeven.

Wederom stuiten we op een verzet tegen *kulturu*-percepties en praktijken, die uitgaan van een duidelijke verbinding in plaats van een waterdichte scheiding tussen 'onze en de bovennatuurlijke wereld'. Tot op de dag van vandaag speelt deze kwestie, die zo ongeveer een 'schoolvoorbeeld' is van de kruiskalebaswrijving waarmee we ons gedurende het gehele rituele proces geconfronteerd zien. In het specifieke geval van *dinari*-werk, dat zo'n belangrijk onderdeel is van de nu volgende fase van separatie, spelen daarbij verscheidene, soms botsende opvattingen en vertogen over het (dode) lichaam een rol. De lijkverzorging door *dinari* kenmerkt zich namelijk door uiteenlopende fysiek-natuurlijke, religieus-spirituele en sociaal-culturele dimensies. Deze zijn op hun beurt onlosmakelijk verbonden met 'de constructie van het lichaam' (als biologisch, religieus-spiritueel, en sociaal-cultureel gegeven) en de 'lotsbestemming' van zowel de overledene als zijn of haar nabestaanden.

Om samen met de overledene, de rouwende familieleden en andere nabestaanden een volgende stap te kunnen zetten in hun *rite de passage*, en deze overgang zo goed mogelijk te begrijpen, zal ik in dit hoofdstuk alle facetten van *dinariwroko* beschrijven en duiden. Daartoe wil ik eerst kort stilstaan bij de manieren waarop het (dode) lichaam en verschillende vormen van besmetting benaderd kunnen worden. Dit zal ik allereerst vanuit een beknopt weergegeven theoretisch-conceptueel debat doen, waarbinnen de specifieke Afrikaans-Surinaamse opvattingen en praktijken dan geplaatst kunnen worden, in het bijzonder die van het *dinari*-werk. Om dit werk daadwerkelijk in al zijn aspecten te vatten, zal ik vervolgen met een korte historisch-organisatorische schets van *dinariwroko* alsmede de criteria en motivaties die de werkzaamheden karakteriseren. De lijkbewasser (m/v) zal hierbij als liefhebber en als *professional* naar voren treden.

Aan de hand van de (retorische) vraag “*suma na wi?*” (“wie zijn wij?”) maken we vervolgens kennis met de *dinari*-subcultuur, die het aflegger-zijn voor velen extra *schwung* geeft en de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur van een belangrijk stempel voorziet. Daarna zullen we ‘in de kamer’ aanwezig zijn, waar het lichaam wordt klaargemaakt, de familieleden afscheid komen nemen, en gescheiden worden van de overledene (*prati*). Na een afsluitende reflectie op het liefdewerk kunnen we dan op weg naar de begraafplaats in het volgende hoofdstuk, alwaar *dragiman*, geestelijken en begrafenisgangers de rituele zorg van de *dinari* overnemen en de overledene verder zullen begeleiden naar het graf (en dodenrijk of hemels bruiloftsfeest).

Lichaam & lijkverzorging

Op verscheidene plekken in dit boek heb ik al aangegeven dat de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur het best te begrijpen valt in termen van Rebhuns (1999: 3) multitemporele heterogeniteit waarin “traditions have not yet disappeared and modernity has not completely arrived”. Ik zou daaraan willen toevoegen dat in veel gevallen de moderniteit allang ‘aangekomen’ is, wat onder meer duidelijk is op te merken in bepaalde opvattingen en praktijken rondom ziekte, gezondheid en lichamelijkeheid, die op hun beurt de dood zelf weer ‘belichamen’ en vormgeven (zie Csordas 1994). In hoofdstuk 3 zagen we dat de mens, binnen een gesyncretiseerde *kulturu*-oriëntatie, deels als biologisch/vergankelijk en deels als geestelijk/onvergankelijk begrepen wordt. Het lichaam, als een soort tijdelijke verblijfplaats van de *kra* (ziel) en *yorka* (geest), is daardoor zowel een natuurlijke als culturele entiteit, vaak zonder duidelijke grenzen tussen deze twee. Dit laatste sluit aardig aan bij de inzichten van zogenoemde sociaal constructionisten als Armstrong (1983), Good (1994), Lupton (1994) en Turner (1992, 1996), die in hun analyse van het lichaam een rigide materialistische en dualistische benadering afwijzen. **[ii]**

Chatterjee (2002: 329) juicht deze afwijzing (net als ikzelf) toe en laat aan de hand van Indiase Hinduvertogen rondom lichaam en dood zien dat het meer dan raadzaam is om afstand te nemen van het vrij dominante (vermeend westerse) biologisch essentialisme. We moeten evenwel oppassen niet in een volgende valkuil te stappen, namelijk die van een overdreven culturalisme. In dit laatste geval bestaat namelijk de neiging zogenoemde mystieke, bovennatuurlijke interpretaties evengoed op een bijzonder reïficerende, essentialiserende wijze uit te vergroten, wat ten koste kan gaan van bepaalde biomedische opvattingen en

werkelijkheden, die hoe dan ook en waar dan ook een enorme invloed hebben. In het werk van de Afrikaans-Surinaamse lijkbewassers zou ik daarom zowel de fysieke aspecten als de spiritueelculturele en sociale dimensies willen bekijken in hun omgang met het dode lichaam. Leferink (2002: 26) benoemt deze elementen ook wanneer ze de 'beschermende dimensie van doodscultuur' bespreekt. Maar ook zij maakt, op vergelijkbare wijze als Chatterjee (2002), een erg sterk onderscheid tussen het westerse denken over de dood, het lijk en pollutie enerzijds en andere culturen anderzijds. In het eerste geval zouden een biomedisch begrip van hygiëne en de fysieke kant van het ontbindingsproces leiden tot een grote afkeer van lijken, wat vervolgens een scala beschermende handelingen oplevert:

Het dode lichaam is een bron van verrotting, bacteriën, giften en stank. Er zijn allerlei praktijken om het contact met het lijk te minimaliseren (handschoenen, gesloten kist) of het ontbindingsproces tijdelijk uit te stellen (koelen, balsemen) totdat het dode lichaam veilig en hygiënisch is opgeborgen (begraven of bijzetten) of vernietigd (cremeren).

Daartegenover staat dan de niet-westerse preoccupatie en de mogelijke symbolische bezoedeling door het lijk, "waarbij hygiënische risico's van ondergeschikt of geen belang zijn". Pollutie, merkt Leferink (2002: 26) verder op, "is dan van relationele en spirituele, niet van fysieke aard", wat ze onderstreept met de geijkte verwijzingen naar onder meer het werk van Hertz (1960 [1907]), Douglas (1966) en Huntington & Metcalf (1979). Ook ik heb hier uitvoerig bij stilgestaan. In hoofdstuk 4 en 6 besprak ik zelfs de veelvuldig geuite afkeer ten aanzien van bepaalde traditionele vormen van lijkbehandeling en sommige Afrikaans-Surinaamse rouwpraktijken, waarbij onwetendheid over, ongeloof in of zelfs sterk verzet tegen bepaalde afwijkende opvattingen over pollutie een rol zouden spelen. En in een van de eerste kennismakingen met het *dinari*-werk, middels de activiteiten van *s'sa* Josephine, eveneens in hoofdstuk 6, wees ik al op de rol die lijkbewassers hebben in het beteugelen van eventuele spirituele of symbolische verontreiniging. Ik heb daarbij evengóed willen aangeven dat dit maar een van de aspecten is van *dinariwroko* en dat juist verschillende vormen van pollutie en bescherming aandacht en zorg vragen in de omgang met het lichaam, de lijkbezorging en uitvoering van verscheidene overgangsrituelen. De rol van *dinari* is namelijk drieledig: ze richten zich op de fysiek-hygiënische verzorging van het lichaam, waarbij biomedische aspecten vrij overheersend kunnen zijn; ze bekommeren zich over de spirituele en symbolische toestand van

zowel overledene als nabestaanden; en ze begeleiden en ondersteunen rouwende familieleden en hun overledene in de zo belangrijke (emotionele, pijnlijke) separatie- en overgangsfase in het rituele proces.

Het zou van 'ethnografische blindheid' getuigen en een zeker parochialisme, folklorisme of exotisme, waarvoor antropologen als Fabian (1973), Danforth (1982) en Robben (2004b) waarschuwen (zie hoofdstuk 4), de praktijken van *dinari* louter uit te leggen in spirituele termen met een eenzijdige nadruk op het niet-natuurlijke vertoog rondom het lichaam en de dood. Dit gebeurde in het verleden maar al te vaak en een herhaling hiervan, hoe belangrijk deze dimensie ook moge zijn, zou onrecht doen aan de intenties van de lijkbewassers zelf alsmede de overledenen en nabestaanden in kwestie. De al eerder besproken, op zich niet zo schokkende technologische innovaties in de lijkenhuizen van Paramaribo (met name 'de koelkast' en 'het spuitje') hebben *dinari* bijvoorbeeld in staat gesteld hun lijken op moderne, wetenschappelijke zoals *dinari* Denz het eerder uitlegde, wijze te behandelen en conserveren. Ook Afrikaans-Surinaamse lijkbewassers gaan of moeten simpelweg met hun tijd mee. Lichamen noch het denken hierover en de behandeling hiervan zijn met andere woorden te isoleren van omvattendere ontwikkelingen en contexten. Hierdoor bevindt men zich, als onderzochte en onderzoeker, in een situatie waarin traditionele (bovennatuurlijke) gebruiken en opvattingen zich gewenst of ongewenst vermengen met hedendaagse moderne (westerse, biomedische) handelingen en percepties (cf. Selket 2005). Bepaalde hygiënische beschermings- en conserveringsmaatregelen die bijvoorbeeld Leferink (2002) in bovenstaand citaat noemt, vinden we daarom logischerwijs ook in de Surinaamse lijkenhuizen. Andere zaken, zoals de gesloten kist, vinden geen doorgang, omdat andere opvattingen en wensen prevaleren. Verder zijn er natuurlijk langbestaande *dinari*-wijsheden en praktijken, die zich 'vanuit de traditie zelf' in eerste instantie richten op bescherming tegen 'pollutie van fysieke aard'. Opvallend daarbij is dat juist in Nederland werkzame *dinari* van bepaalde zaken niet (meer) op de hoogte zijn. Zo tekende Stellema (1998: 59) in haar onderzoek naar Creools-Surinaamse lijkbewassers in Nederland het volgende op:

In Suriname weten dinari's dat ieder mens na de laatste adem nog een allerlaatste keer ademt en dat deze ademstoot zeer giftig is. Voorkomen moet worden dat deze laatste ademstoot in iemands gezicht wordt geblazen. De persoon die deze ademstoot in het gezicht krijgt, zou het namelijk niet overleven. Het probleem wordt opgelost door een kalebas koud water over het ontzielde

lichaam te gooien. Dit heeft een samentrekking van de spieren tot gevolg en zodoende wordt de laatste adem uitgeblazen. Tijdens dit gebeuren staan de dinari's met hun rug naar de overledene gekeerd. Wanneer er een doek op de mond van de overledene ligt, is dit om te voorkomen dat de vrijkomende gassen dinari's zouden besmetten en ziek maken.

De *dinari* beseffen uiteraard terdege dat hun werk fysiek besmettingsgevaar kan opleveren. Zozeer dat 'nieuwe ziektebeelden' en 'infectueuze doodsoorzaken' een aantal jaren geleden reden was om de afleggersverenigingen in een seminar bijeen te roepen (zie ook hoofdstuk 10).**[iii]** Tijdens die bijeenkomst stond de boodschap centraal dat aflegwerk, hoewel liefdewerk, gevaren voor de aflegger zelf kan inhouden en werden er instructies gegeven op het gebied van veiligheid, gezondheidstechnieken en bepaalde ziekteprocessen. Zo liet panellid Cynthia Rozenblad, directeur van 's Lands Hospitaal, de aanwezigen weten dat lijken met een rood lintje of een rode stip op het laken worden gemarkeerd, zodat mortuarium medewerkers en ook lijkbewassers kunnen zien dat er sprake is geweest van een infectieziekte. Ook stelde ze bepaalde *dinari*-gebruiken ter discussie, zoals het zingen in een gesloten ruimte, omdat dit het gevaar van het inademen van ziekmakende stoffen zou vergroten. Er werd eveneens gewezen op de op handen zijnde ziekenhuisvoorschriften aan afleggers, zoals het dragen van handschoenen, mond- en neuskap om fysiek contact met bloed en 'gevaarlijke gassen' te vermijden.

De *dinari* Ro Faria wierp daarbij wat prangende kwesties op:

Wat is liefde vandaag de dag? Welke tradities moeten wij in ere houden, welke loslaten? We zingen in een gesloten ruimte, drinken soms ook in gesloten ruimten, zonder veiligheidsvoorschriften, zonder neuskap, handschoenen. Sommigen zeggen: ik doe het zonder deze voorschriften, want het is liefdewerk. Niks kan me overkomen. Maar onze opdracht is en blijft het lichaam in eerste instantie in zodanige staat te brengen, dat de familie tevreden is.

Een van die tradities waar Faria het over had, betreft het gebruik van bepaalde bewassings- en conserveringsmiddelen, ofwel de 'balsems' zoals de meeste *dinari* deze noemen. "De afleggers moeten weten welke balsems ze moeten gebruiken om zichzelf te beschermen", sprak deze *dinari* dan ook. Het gebruik van het desinfectiemiddel formaline ('sterk water') is daarbij overigens zo ongeveer standaard geworden. We hoorden lijkbewasser Ro Faria in hoofdstuk 6 nog nostalgisch verhalen over het gebruik van *w'wiri* [kruiden] oftewel "balsem van

het natuur uit” en ook dienares Wanda Denz ging in datzelfde hoofdstuk in op traditionele gebruiken: “nu geven ze een spuitje, maar vroeger niet”. Deze *dinari* spraken evenwel over het werk eertijds bij de mensen thuis. In de lijkenhuizen van Paramaribo, waar de meeste bewassingen tegenwoordig plaatsvinden, hebben afleggers volgens de patholoog anatoom Vrede altijd al formaline gebruikt.**[iv]** Meestal vermengen ze dit met andere ingrediënten, zodat elke *dinari* of elke vereniging wel zijn of haar specifieke balsem heeft:

*De afleggers van de verenigingen hebben dus hun eigen mengsel van tabak en alcohol en verscheidene andere zaken, maar het balsemen van lijken, zoals wij dat doen en noemen, is er altijd geweest [...] We zijn wel méér gaan balsemen, omdat meer Surinamers naar Nederland zijn vertrokken, op grond waarvan je dus een situatie hebt dat men moet wachten op familieleden die uit Holland moeten komen of dat de overledene naar Holland vervoerd moet worden. Verder is het zo dat het verkeer van het binnenland naar Paramaribo en omgekeerd [toeneemt]. Mensen die bijvoorbeeld in het binnenland wonen en terug willen gaan naar hun dorp om begraven te worden... het lijk blijft langer boven de grond, dus adviseren we om het lichaam te balsemen. Ik denk dat die situatie nou wel wat verandert, dat men wat meer op hygiëne is gaan letten of de rituelen voor de overledene is gaan modificeren, is gaan veranderen of helemaal verlaten heeft [...] Dus ik kan alleen maar zeggen dat er een toename is van het aantal balsemingen op basis dus van veranderde omstandigheden, maar in principe werd het altijd al gedaan... met formaline. In het buitenland is het zo dat men wel nog meer, andere stoffen dus instopt, maar wij zijn niet in staat om dat te doen, het zou te duur worden voor de mensen hier...**[v]***

Prof. Vrede wijst ons met zijn uitspraken op het samengaan van relatief recente ontwikkelingen (toegenomen mobiliteit, rol van hygiëne) en reeds langer bestaande afleggebruiken (binnen het ziekenhuis/mortuarium) waardoor traditie en moderniteit of natuurlijke en synthetische stoffen zich (letterlijk) hebben laten mengen. Deze ‘hybride balsem’ vormt niet zelden de trots van menig *dinari* (zie ook Bot 1998: 96). Velen hebben een eigen geheim recept: over de exacte samenstelling wordt vaak nogal raadselachtig gedaan. Zo laat de journalist Rob Bruntink (1997: 22) in *Het Uitvaartwezen*, een Nederlands vakblad voor de uitvaartbranche, weten dat iedere Creools-Surinaamse afleggersorganisatie haar ‘eigen geheim van de smid’ heeft om het lichaam zo lang als nodig is goed te kunnen houden. “Behalve formaline - de stof die ook bij de ‘westerse’ thanatopraxie wordt gebruikt - komen tal van specerijen en kruidenextracten aan

te pas, zoals parfum, alcohol en kaneel”, stelt hij. Vervolgens laat hij aflegger Strijk van de Amsterdamse vereniging Sakafasi aan het woord. “Lijkbewassing is in theorie te minimaliseren met een water gedoopt washandje” zegt deze, maar vervolgt hij:

[D]e Surinaamse wijze is veel uitgebreider. Wij verzorgen het lichaam van de overledene alsof het naar een bruiloft gaat, of alsof hij zelf de bruid is. Hij krijgt dan ook de mooiste kleren aan. Het appelleert aan gevoelens van respect die wij voor de overledene hebben.

De uitspraak ‘wij verzorgen het lichaam alsof het naar een bruiloft gaat’ kwam me in Suriname ook regelmatig ter ore en drukt niet alleen het respect voor de overledene uit, zoals Strijk aangeeft, maar ook zoiets als dienstbaarheid aan de nabestaanden. “[O]nze opdracht is en blijft het lichaam in eerste instantie in zodanige staat te brengen, dat de familie tevreden is”, stelde Ro Faria niet voor niets. Daarnaast refereert dit soort uitspraken impliciet of expliciet aan het eergevoel van de lijkbewassers, hun plezier in en liefde voor het werk.

Dood & huwelijk, begrafenis & bruiloft

De bruiloft of het huwelijk is een belangrijke metafoor in de ervaring en omgang met de dood (cf. Danforth 1982: 33, 74ff.). Zowel Van Gennep (1960 [1908]: 152) en Hertz (1960 [1907]: 81) hebben gewezen op de overeenkomsten tussen begrafenis en bruiloften. En dat is niet zo vreemd: net als de dood wordt het huwelijk gemarkeerd door een uitgebreide serie overgangsrituelen, waarin separatie (bijvoorbeeld het verlaten van het ouderlijk huis) een belangrijk element is. De overeenkomsten zijn in sommige culturele contexten, zoals op het Griekse platteland, zo groot dat bepaalde (klaag)liederen zowel tijdens begrafenis als bruiloften worden gezongen. De antropoloog Danforth (1982) laat dat overtuigend zien. “You can sing it as a funeral lament, and you can also sing it as a wedding song” wordt er volgens hem over deze liederen gezegd (Danforth 1982: 74). Zo’n sterke inwisselbaarheid heb ik niet aangetroffen in mijn onderzoekscontext, maar we kunnen in de door de *dinari* gezongen *trowstusingi* wel regelmatig de bruiloftsmetafoor tegenkomen. Deze heeft dan niet zozeer de betekenis van een pijnlijke scheiding, waar Danforth (e.g. 1982: 33) onder meer op wijst, maar juist het (christelijk) feestelijke vooruitzicht op het eeuwige leven, zoals in het lied ‘Vorbij is nu haar/zijn levensbaan’:

Vorbij is nu haar/zijn levensbaan. Zij/hij is tot God nu opgegaan. Bevrijd van angsten, zorg en druk zal zij/hij genieten Gods geluk.

*Wij dragen haar/hem naar haar/zijn graf: Gods opdracht heeft zij/hij nu volbracht.
Wij leggen haar/hem ter ruste neer: Zij/Hij zal nu juub'len voor de Heer!
Zij/Hij zal nu staan dicht bij Gods troon, en heeft de hemel nu als loon. Zij/Hij is
bij de Vader, Zoon en Geest: Voor eeuwig viert zij/hij bruiloftsfeest.*

Dat de *dinari* dikwijls gebeurtenissen als de dood en het huwelijk bij elkaar brengen, is dus niet zo verwonderlijk. Tijdens hun werkzaamheden bezingen ze deze zaken soms letterlijk, maar bovenal vormen de thema's separatie en transitie belangrijke, zelfs noodzakelijke onderdelen van hun activiteiten. De lijkbewassers zijn in zekere zin te beschouwen als bemiddelaars tussen leven en dood, tussen hier en ginder, en verlenen de betrokkenen daarbij steun en troost. Hun toewijding en zorg voor het lichaam, in fysieke, biomedische en cultureel-spirituele zin, zijn onlosmakelijk verbonden met deze positie en de taak 'het lichaam te verzorgen alsof het naar een bruiloft gaat'. Het liefdewerk heeft daarbij een lange historie.

Dinariwroko

Paramaribo telt naar schatting een kleine zestig afleggersverenigingen. Anno 2003 waren 41 verenigingen officieel geregistreerd bij de Landelijke Federatie van Surinaamse Afleggersverenigingen (LFSA).**[vi]** In 2005 telde dit overkoepelend orgaan 44 afleggersgroepen. Zij hebben hun eigen rechtspersoonlijkheid. Daarnaast opereren nog zo'n vijftien 'buitenverenigingen' en wemelt het van de *dinari* die, zoals *s'sa* Josephine uit hoofdstuk 6, het werk voor de gelegenheid met wat medebroeders en zusters doen. Het is daarom niet eenvoudig om echt betrouwbare cijfers te geven.**[vii]** Nieuwe verenigingen zijn zo 'opgericht', bestaande samenwerkingsverbanden kunnen plotsklaps opgeheven worden. Splitsingen zijn niet ongewoon - denk aan de uitspraak uit hoofdstuk drie "er zijn meer verenigingen dan Creolen!" - en wanneer nabestaanden besluiten hun lijk te laten afleggen door wat bijeengeroepen familieleden of deskundige *birtisma*, dan kunnen deze zich gewoon voor het werk in het mortuarium melden.**[viii]** "Je kan ze niet weigeren, d'r is geen regel, er is geen wet daarop, die het kan verbieden" vertelde prof. Vrede, die ten tijde van mijn veldwerk ook als beschermheer van bovengenoemde federatie optrad. Toch zou het te gemakkelijk zijn om te spreken van een wanordelijke toestand.

De *dinari*-verenigingen of *wasi dede*-organisaties hebben hun wortels in de slaventijd. In hoofdstuk 3 zagen we hoe de herrnhutters op de plantages en in de stad werden bijgestaan door bepaalde leden uit de slavengemeenschap, de

zogenoemde (nationaal) helpers/helpsters, dienaarbroeders/-zusters, dienaren/dienaresen oftewel *dinari*. Zij fungeerden vanaf die tijd als intermediair tussen zendelingen en hun achterban, en stonden de gemeenteleden bij in hun lichamelijke, geestelijke en (later) financiële noden (Lenders 1996: 273). Deze positie werd door de dienaren, vooral het vrouwelijk deel daarvan, als een erefunctie beschouwd (zie Lenders 1996: 272-274). Er werden vele initiatieven ontplooid en er was al vrij snel sprake van een zekere structuur, hetgeen zich onder meer uitte in de oprichting en organisatie van talloze *begi* (gebeds- en zanggroepen), weduwen- en wezenkassen, en zieken- en begrafenisfondsen (zie Steinberg 1933: 65, 113-114, 138; Buschkens 1973: 161-162, 256-258; Lenders 1996: 256, 272-274; Stellema 1998: 24). Met name deze laatste fondsen, zo lazten we in hoofdstuk 7, kenden een enorme bloei, waarbij ook steeds meer oecumenische en onafhankelijke, dat wil zeggen niet-kerkelijke fondsen het leven zagen. Het lijkbewasserswerk (in verenigingsverband) was aanvankelijk vaak aan deze kerkelijke en niet-kerkelijke fondsen gelieerd. Veel van de huidige verenigingen opereren zelfstandig, ofwel los van een kerk, fonds, court, loge of andersoortige institutie. Hoewel de organisatiegraad nogal varieert, heeft ook het gros hiervan rechts- en handelingsbevoegdheden en eigen statuten.

Wasi dede is met andere woorden van oudsher al behoorlijk geïnstitutionaliseerd. We zien dit aanvankelijk uitdrukkelijk terug bij de joden in Suriname. In 1775 werd de Vereeniging Gemiloeth Chasadim opgericht. In 1790 volgde Hesed We Emeth (Waarachtige Liefde). Het zijn waarschijnlijk de eerste geregistreerde 'organisaties van liefdewerk voor doden'.**[ix]** In 1893 meldt het Alfabetisch Statutenregister van het Centraal Archief de oprichting van het Comité tot Lijkbewassching oftewel Liefdevereniging. Het doel was, volgens Artikel 1 van deze vereniging: "om de lijken van leden der Hervormde en Lutherse gemeenten, zoomede de kinderen die bij gemelde gemeente gedoopt zijn, kosteloos te ontwaden". Comité Liefde, zoals deze afleggersvereniging tegenwoordig wordt genoemd, is nog steeds actief als onderdeel van begrafenisfonds de Stuiversvereniging van de hervormde kerk en wordt als oudste (Creoolse) *dinari*-vereniging aangemerkt. Het Comité had volgens het register 75 mannelijke en 75 vrouwelijke leden, die niet beneden de dertig jaar mochten zijn. Er werd een wekelijks rooster gemaakt en het was de bedoeling dat het ontwaden kosteloos gebeurde (liefdewerk). Het Statutenregister heeft na deze vereniging nog vele oprichtingen en organisaties te melden, met allen hun eigen reglementen en bevoegdheden.**[x]**

De traditie van dit min of meer georganiseerde dienst- of liefdewerk heeft zich tot op de dag van vandaag voortgezet en er komen nog steeds nieuwe verenigingen bij. Zozeer zelfs dat bepaalde personen, zoals de leden of zegspersonen van de eerder genoemde Federatie van Afleggersverenigingen, een en ander aan banden willen leggen (en nabestaanden zich beklagen over broddelwerk of uitbuiting door sommige *dinari*-groepen). Vrede hierover in een interview: “We willen een stop, omdat het een beetje teveel wordt [...] we hebben ook allerlei voorstellen gedaan om te komen tot een meer constant betalingssysteem, constante werkwijze, ook scholing in feite aan de mensen die dus bezig zijn met bewassing”. Ten tijde van mijn veldwerk wilde het echter nog niet erg vlotten met dit soort initiatieven, wat de professor zelf ook moest toegeven: “het is nu dus weer eeeeeh ja verwaterd... waardoor het niet goed loopt”. Ondanks (of juist dankzij) de rijke historie en een zekere organisatiegraad van het *dinari*-werk, was het aanvankelijk niet eenvoudig om mijn weg te vinden in de *potpourri* van *wasi dede*- en *dinari*-groepen, lijkbewassers- en afleggersverenigingen (AV) met prachtige, soms niets verhullende namen als AV Gedenk de Dood, Pro Morte, Liefde Werk, Vergeet Ons Niet, Kroon der Liefde, Klop na Doro, God Weet Alles, Libi Draï, Eri Ati en Mensenvriend. Ook de meer bijbelse namen als afleggersvereniging Ruth, Ebenezer, Jozua, Emanuel, Zacheus, Hebron en Samaritaan spraken behoorlijk tot de verbeelding. Na enige tijd begon ik wat lijn te ontdekken in de wirwar van AV's.

Categorisering, criteria & motieven

Zo is een eerste ‘categorie’ verenigingen gelieerd aan de verschillende kerkgenootschappen, zoals het al eerder genoemde Jubileumfonds van de evangelische broedergemeente, het Heilig Verbond van de rooms katholieke kerk en Comité Liefde van de hervormde kerk. Ook bepaalde gemeenten binnen de kerkgenootschappen, zoals de broedergemeente Saron, hebben soms hun eigen lijkbewassers. Een tweede ‘categorie’ wordt gevormd door de verenigingen uit het ordewezen. De bekendste zijn de reeds genoemde afleggersverenigingen Eldaah en de Samaritaan van de foresters (zie ook Mulder 2006). Ook de mechanics hebben hun eigen verenigingen of leden die werkzaam zijn binnen bepaalde verenigingen. Een andere ‘categorie’ kan gevonden worden in de organisatie van *dinari*, die verbonden zijn aan een van de nietkerkelijke begrafenisfondsen zoals genoemd in hoofdstuk 7. Bepaalde instellingen, zoals bejaardentehuizen, hebben eveneens eigen afleggersgroepen. In Huize Asiana (met eigen koelcellen en een ‘kamer’ voor het werk) is bijvoorbeeld de

lijkbewassersgroep Gloria actief. Tenslotte zijn er de onafhankelijke verenigingen, die niet gelieerd zijn aan een kerkgenootschap, broederschap, fonds of instelling. Deze laatste samenwerkingsverbanden vormen een grote en nog steeds groeiende 'categorie'. Toch staan deze verenigingen niet totaal los van kerkgemeenschap of ordewezen, zoals sleutelinformant, herrnhutter, forester, lijkbewasser en medeoprichter van de Samaritaan Kensmil me uitlegde:

Het werk van lijkbewassers is steeds meer uit handen van de kerk, als gemeente, gehaald, waarvoor de term dinari gereserveerd was. Dus die dinari's in de kerk, die wrokomans (werkers, helpers) in de kerk, schuiven steeds meer vanuit de gemeente naar de verenigingen. De verenigingen bestaan dan voor het overgrote gedeelte uit mensen met een ebg-traditie en een groot aantal van die lijkbewassers in verschillende verenigingen zijn of uit de forestry of uit het mechanisme.

Er bestaat met andere woorden een behoorlijke overlap tussen de genoemde 'categorieën', waarbij het regelmatig voorkomt dat *dinari* actief zijn in drie, vier verschillende verenigingen. In sommige gevallen richten ervaren lijkbewassers vanuit een bestaande vereniging een nieuwe groep op en nemen ze hierin wat bekende broeders en zusters mee. Zo had Heilig Verbond-dienaar Bru tijdens mijn verblijf in Suriname een nieuwe afleggersgroep geformeerd, waarin hij samen met wat *lomsu*-broeders werkte. Niet weinig *dinari* werken bovendien voor de gelegenheid of ad hoc buiten hun eigen vereniging om of zijn in ruste, maar pakken bij uitzondering nog wel eens een klus aan om bijvoorbeeld familieleden, bekenden of buurtgenoten uit de brand te helpen. *Dinariwroko* verleer je nooit en de liefde voor het werk blijft onverminderd bestaan, verzekerde een oude rot in het werk me. En zo kunnen we bij het mortuarium regelmatig 'oudgedienden' zien langskomen, die wat *tori* komen praten en een kijkje komen nemen in de kamer, waar het aflegwerk plaatsvindt. Binnen de kortste keren hebben ze zich in een witte jas gestoken om 'hun' broeders en zusters met groot genoegen een handje te helpen. Ook nemen *dinari* regelmatig hun werktenu mee als ze op vakantie gaan naar Nederland. Daar is evengoed werk te doen: familieleden zijn daar of oud-broeders en zusters en die zouden wel eens kunnen overlijden. **[xi]** Andersom heb ik ook meegemaakt dat in Nederland werkzame *dinari*, die voor langere tijd op familiebezoek waren in Suriname, hun diensten aanboden bij een afleggersvereniging. We zullen verderop nog zien dat hier een strenge ballotage aan vooraf kan gaan, voordat zo'n persoon mee kan werken.

Voor *dinariwroko* gelden sowieso een aantal min of meer algemene criteria en regels, die overigens altijd weer bijzonder onderhandelbaar blijken te zijn. Elke vereniging heeft in ieder geval een eigen erecode en zeker in de kamer bestaat vaak een sterke hiërarchie. Elke (ingewijde) aanwezige vervult een eigen taak of functie tijdens het werk. De *gran brada* (hoofdbroeder) of *gran sisa* (hoofdzuster) heeft een leidende rol in het geheel. Deze personen, die ook wel kamerbaas of -bazin worden genoemd, staan aan het hoofd van een afleggersvereniging (zie ook Bot 1998: 94; Stellema 1998: 50). De grootte van de verenigingen kan nogal variëren. Sommige, onafhankelijke, groepen bestaan maar uit zo'n vijf, zes personen. Vooral de oudere *dinari*-verenigingen, die verbonden zijn aan een kerk, orde of gewoonweg een lange traditie en goede staat van dienst hebben, tellen met gemak twintig leden of meer. Deze *dinari* zijn overigens, zo zullen we in de volgende paragraaf zien, (bijna) nooit allemaal aanwezig bij een bewassing. Ad hoc-groepen bestaan meestal uit een klein aantal *wrokoman*. Sommige *dinari* zijn lid van of werken voor verschillende verenigingen. Toetreding tot een vereniging geschiedt op verschillende wijzen, maar voordat iemand zich volwaardig lid kan noemen, vindt altijd een inwijding plaats.

Een van de toelatingscriteria betreft leeftijd. De leeftijd waarop men *dinari* kan worden, ligt rond de vijftig jaar (zie ook Stellema 1998: 65). Althans dat was het criterium dat traditiegetrouw of vroeger werd gehanteerd (hoewel de statuten uit 1893 van Comité Liefde een leeftijdsgrens van dertig jaar vermelden). Tegenwoordig wordt er wat losser met deze leeftijds-grens omgegaan en heb ik ook jongere broeders en zusters het werk zien doen. Om wildgroei in verenigingen tegen te gaan, heeft de federatie in 2003 evenwel (opnieuw) een leeftijdsgrens voorgesteld van rond de 49 jaar. **[xii]** In de praktijk voeren de verenigingen hierin echter hun eigen beleid. De opvatting dat afleggersverenigingen uitsluitend uit *bigisma* bestaan, komt in ieder geval niet (meer) overeen met de werkelijkheid, net zomin als *dinari* louter "eenvoudige mensen, uit het volk" zouden zijn, zoals Kensmil ons vertelt. Hoewel het nog steeds enige verbazing en grappenmakerij kan opwekken - "Kensmil is óók lijkbewasser, hij is een lijkenmepper!" - hebben steeds meer Creolen uit de midden en hogere klassen het liefdewerk ontdekt. Het beeld van lijkbewassers met "een paar gaten in hun gebit, een beetje ongeschoren,

een beetje zo rauwe figuren" moet volgens Kensmil, net als in het geval van de *dede oso*-leiders en *singiman*, ernstig bijgesteld worden. "De laatste tijd heb je

ook veel onderwijzers, een directeur, leraren... dat het niet iets is dat gebonden is aan het opleidingsniveau... je maatschappelijke positie”, bleef hij maar benadrukken. In hoofdstuk 8 konden we lezen dat de meningen over deze ontwikkeling nogal verschillen, waarbij vooral de vraag zich opdringt of de traditie er nu mee gered wordt of juist verloren gaat... Wat leeftijd betreft, speelt deze kwestie op vergelijkbare wijze. Enerzijds is jong bloed nodig om de traditie levend te houden, iets wat ook sterk in Nederland lijkt te spelen (zie Bruntink 1997; Bot 1998; Stellema 1998). Anderzijds kunnen de *dinari* uit respect voor de overledene ook weer niet te jeugdig zijn.

In principe, wordt wel gezegd, dienen lijkbewassers namelijk ouder te zijn dan de overledene. In de praktijk is dit echter vaak niet realiseerbaar. Tjon A Ten (1998: 25) beschrijft hoe dit probleem kan worden opgelost. Wanneer de overledene op leeftijd is en de lijkbewassers eigenlijk te jong zijn, werken zij uit “respect voor het schaamtegevoel van de dode” onder een wit laken, dat aan vier punten wordt vastgehouden door de jongste lijkbewassers. De oudsten bewassen en kleden het afgedekte lichaam. Zelf heb ik deze wijze van bewassen niet zien plaatsvinden, maar *dinari* wisten me er wel over te vertellen. Veelal bleek leeftijd *an sich* niet allesbepalend te zijn, maar speelden vooral gevoelens van onbehagen en respect ten aanzien van het naakte lichaam, in het bijzonder de geslachtsdelen van de overledene een rol in eeneventuele terughoudendheid of verhulling. Een Samaritaan-*dinari* vertelde me hierover:

*Bij het wassen, aankleden, mogen niet alle juniormensen aanwezig zijn... Soms kan je hebben dat iemand zegt: ooooooh... maar deze man is zo oud en hij is zo bekend... dan heb je dat mensen werken onder het laken. Heb je dat meegemaakt? [YP ontkent, geïnterviewde lacht:] Onder het laken is eigenlijk meer een naam dan wat anders, want wat ze daar doen dat is... sowieso ligt het lichaam onder een laken en als ze gaan werken heb je vier mensen die de hoekpunten van het laken vasthouden, beetje strak, en daar zijn dan die *dinari* bezig het onderlichaam van de overledene te reinigen en dat doen ze totdat het ondergoed is aangetrokken en dan gaat het laken weer weg. Het is meer iets van privé tegenover... de vooral oudere vrouwen... bij mannen heb je het ook... maar soms heb je dan dat vrouwen alleen met die [overleden] vrouw zijn, dan komen zeker niet... de man niet aan te pas.*

Het is me tijdens de verschillende bewassingen, waarin ik participeerde of die ik bijwoonde, inderdaad opgevallen dat geslachtsdelen vaak enigszins bedekt

blijven. Een andere, hieraan gerelateerde 'regel' is te vinden in de laatste opmerking die de hier geciteerde *dinari* maakt, namelijk dat vrouwen door vrouwen en mannen door mannen bewassen zouden worden. Buschkens (1973: 258) sprak zich hierover in zijn onderzoek behoorlijk gedecideerd uit: "Zowel mannen als vrouwen verrichten dit werk. In het algemeen wast men alleen lijken van de eigen sexe". Twintig jaar later hoorde Bruntink (1997: 23) in Nederland zeggen: "Vrouwen worden veelal door vrouwen afgelegd, terwijl mannen zowel door mannen als vrouwen worden verzorgd". Tjon A Ten (1998: 25) formuleert het, tenslotte, als volgt:

Verschillend wordt gedacht over de sekse van de lijkbewassers. Volgens sommigen is de sekse van de dode bepalend voor de persoon die de bewassing uitvoeren: is de dode een man, dan voeren mannen de bewassing uit; is de dode een vrouw dan is de bewassing de taak van vrouwen. Heel vaak maakt echter de sekse van de lijkbewassers niets uit.

En dat laatste is ook mijn bevinding. Vaak maakt het niets uit, hoewel bij bepaalde rituele handelingen (tijdens de *prati* bijvoorbeeld) en het wassen van geslachtsdelen nog wel onderscheid wordt gemaakt. Regelmatig maakte ik mee dat mannelijke of vrouwelijke *dinari* zich op bepaalde momenten even uit 'de kamer' teruggetrokken. Totaal gescheiden bewassing en verenigingen zijn in ieder geval zeldzaam. Dienares Wanda Denz hierover:

Meestal is het gemengd, dan komen ze beiden binnen [in de kamer], dan bidden ze, dan doen ze bij het begin iets en zodra ze verder gaan werken bij de schaamdelen van de vrouwen, dan gaan de mannen naar buiten. En ook precies zo als je bij de schaamdelen van de mannen bent, dan gaan de vrouwen naar buiten. Dus voor een zeker eerbied hè, dan ga je naar buiten. Bij het mortuarium hebben ze [medewerkers] daar niks mee... dat is gewoon... man maakt vrouw klaar, vrouw maakt man klaar, maar dat is het mortuarium... maar bij de verenigingen hebben ze nog dat onderscheid... Dat is respect, hoe je het aanvoelt, toch?

De gevoelsfactor (eerder dan strakke regels en traditie) blijkt in dit soort kwesties doorslaggevend (cf. Bruntink 1997: 23). Dat geldt eveneens voor andere seks- of seksegerelateerde taboes. Zo mogen afleggers een overledene niet bewassen als zij in het voorafgaand etmaal seksueel contact hebben gehad en jonge vrouwen kunnen geen werkzaamheden verrichten als ze menstrueren. Bepaalde zaken zijn echter niet gemakkelijk te controleren en worden aan de verantwoordelijkheid en

het eergevoel (een woord dat veelvuldig voorkomt in het vertoog van de *dinari*) van de broeders en zusters zelf overgelaten. Deze autonomie vinden we, ondanks de vaak hiërarchische organisatie en soms strikte taakverdeling, ook terug in de wijze waarop de *dinari* hun werk uitvoeren. “Iedereen doet het op haar manier” vertelde Wanda Denz me, waarbij ze met plezier, trots en een zekere autoriteit uit eigen ervaringen putte:

Want ik heb in verschillende kamers gewerkt, dus je gaat daar en je moet nooit zeggen, die persoon doet het verkeerd, moet je nooit zeggen [...] hooguit het resultaat moet goed zijn. Als de familie komt, moet de familie naar zijn lijk kunnen zien, zo als het ware bevredigt het de familie dat ze zeggen: ay boy, ja kijk daar...

Belangrijkste is dat de overledene ten allen tijde zonder aanzien des persoons wordt afgelegd, en rustig uitziend opgebaard kan worden, zodat de familie op een harmonieuze en bevredigende wijze, zoals *frow* Wanda aangaf, afscheid kan nemen. Hierin ligt, drukten vele *dinari* me op het hart, een belangrijke taak waar ze vervolgens hun eigen trots uit putten en hun vakmanschap mee tonen. Rot in het vak Kensmil sprak hierover:

De familie moet gepowerd worden, ondersteund worden... We proberen de nadruk te leggen op de ondersteuning die je kan geven aan de familie, in de wijze waarop het lichaam wordt klaargemaakt... Ja, bapbap, kijk hem, ja. De trots van een lijkenbewassersvoorzitter is als die mensen komen en ze kijken naar die moeder of die vader en dan hoor je die mensen zeggen hij slaapt, [fluisterend:] dat is... Dan ben je als lijkenbewasser, hè hè, voldaan [...] Het mooiste is, dat als de familie komt, moet de familie zeggen: ja, moeder slaapt. Dat is een soort van proef van bekwaamheid, als dat kan. En dieptepunt voor een lijkbewasser is als de mensen komen, je ziet ze zo mekaar stoten, en zeggen: oh God, wat is ze zwart geworden, ze was zo licht gekleurd [dat is] de verkeerde, verkeerde!!! Vooral bij balsemen van lijken kan dat gebeuren... niet goed behandeld... niet te herkennen.[xiii] Nou, dat is niet goed voor een lijkenbewassersvereniging. Je ziet het zo aan die mensen, die komen... Goed is: ooooooh... wat is ze mooi gekleed en opgemaakt [...] Want als de mensen komen, moeten ze de overledene zien liggen als een iemand die slaapt. Dat is voor de verwerking erg belangrijk.

Elke lijkbewasser die ik bezig zag of sprak, benadrukte het belang van een zorgvuldig bewassen, afgelegd en verzorgd lichaam. Ze beschouwden het zelfs als een van hun belangrijkste taken om het lichaam zo mooi mogelijk te maken, zodat de scheiding tussen overledene en nabestaanden minder zwaar hoeft te zijn en de

familie een goede herinnering behoudt (cf. Bot 1998: 94). De meeste lijkbewassers stellen het zichzelf dan ook als taak de overledenen ten allen tijde in een open kist te kunnen opbaren. Een gesloten kist, is hun eer te na... "No matter what", sprak een *dinari* van afleggersvereniging Iris dan ook vastberaden: *Je hebt gevallen soms, gevallen waarbij mensen een lang ziektebed hebben... en, en, en... een ziekte hebben waarbij ze lichamelijk heel erg achteruit zijn gegaan. En soms denk je dan... nou, dan moeten we maar die kist niet openmaken... Mensen zijn hier gewend... als die kist niet opengaat in Suriname dan is iets niet goed... Dus, dus we zijn gewend om die kist open te laten... En, en mensen maken zich soms zorgen als iemand door de ziekte, een afmattende ziekte heeft gehad, dan zijn ze zeer blij als ze bij de overledene komen, bij het stoffelijk overschot in de kist, dat ze toch bijna de persoon zien zoals die geweest is... in betere dagen.*

Goed werk biedt troost aan de rouwenden en getuigt natuurlijk van het meesterschap van de lijkbewassers in kwestie. Zij gaan daarom vaak vol overgave en met geestdrift voor reacties als onderstaande [Carlo Jeffrey naar aanleiding van het afscheid van Miguel Grep † april 2002, overleden na een auto-ongeluk]: *Hij was jong. Hij was echt mooi te zien in de kist. De afleggers hebben hem goed afgelegd. Zalig oom Paul [een Jubileum Fonds-dinari] zou zeggen: den man polijst en bun [de mannen hebben hem goed 'gepolijst'/verzorgd].*

De ijver in het 'polijsten' van het lijk is opmerkelijk, net als het enthousiasme en de bevlogenheid waarmee *dinari* hun liefde voor het werk beschrijven. De al eerder opgevoerde Alex Goedhoop kon er geen genoeg van krijgen: *Elk lijk is anders en dat maakt het werk zo mooi! Ay!!! Je weet nooit wat je gaat krijgen en elke keer leer je weer iets bij, het is nooit saai, je kan het nooit op routine.*

Straks lig je er bovendien zelf, motiveerden niet weinig lijkbewassers hun toewijding. "Het geeft *dinari*'s een rustig gevoel te weten dat wat men nu voor de ander doet, uiteindelijk ook voor hen gedaan zal worden", schrijft Stellema (1998: 66) en dat is ook precies wat veel van 'mijn' *dinari* aangaven. De liefde kan bij enkelen, ook jongeren, zo ver gaan dat ze niet weg te slaan zijn bij het lijkhuys. Zo vertelde een verbaasde mortuarium medewerker me eens:

Er zijn mensen die ik in het mortuarium hier heb meegemaakt en ik verbaasde me, want die mensen verdienen niks, maar die komen iedere morgen op hun fietsje, die zetten hun fietsje neer en ze komen, zeggen 'zo baas' en baas zegt 'ok, begin jij daar, begin jij daar'. Ze zijn vrijwilligers en die zijn daar tot drie uur en

ze zijn blij als ze een biertje krijgen en soms komt een familie met een potje eten... maar verder, ze zijn niet in dienst, niet in loondienst van het Academisch Ziekenhuis...

Dinariwroko wordt al met al door generaties lijkbewassers als dienend en als een liefdewerk ervaren. Zij verzorgen vaak met grote toewijding zowel de overledene als de nabestaanden en dat bevredigt alle partijen, niet in de laatste plaats de *dinari* zelf. Toch kunnen we ook (in toenemende mate) minder lyrische, kritische geluiden horen.

Dienstbaarheid & ondankbaarheid

Niet langer gebeurt het werk per definitie kosteloos, zoals 'de traditie' voorschrijft en vaak nog in de oude statuten van tal van verenigingen is terug te lezen. [xiv] Integendeel, tegenwoordig verlangen bepaalde *dinari*-groepen, net als sommige *singiman* uit hoofdstuk 8, steeds vaker een fikse financiële vergoeding voor hun diensten. Zeker wanneer de kosten voor het werk de compensatie van bijvoorbeeld een busrit, wat versnaperingen en de aanschaf van enkele benodigdheden voor het bewassen overschrijden, kan dit tot veel irritatie bij nabestaanden en collega-*dinari* leiden. Andersom heb ik ook verscheidene *dinari* horen urmen over het onbegrip van bepaalde nabestaanden. Zo vertelde de ons al bekende Bru me dat hij erg van het werk hield. "Het is een mooi werk, Yvonne, een goed werk, maar ook een ondankbaar werk. Die familie heeft altijd wel iets te klagen en vindt het altijd te duur", liet hij me wat misnoegd, zelfs licht teleurgesteld weten. De wildgroei aan verenigingen en samenhangende ontwikkelingen als toenemende concurrentie, commercialisering, tanende kennis van 'de traditie' en (een vermeend) gebrek aan toewijding met name onder een nieuwe generatie (jonge) afleggers, die de hoesel zouden laten prevaleren boven de liefde, leiden tot een zekere dissonantie van verwachtingen en motieven. Wrijvingen tussen *wrokoman* enerzijds en nabestaanden anderzijds, maar ook beroering binnen de gemeenschap van *dinari* zijn hiervan enkele consequenties, waar ik in de afsluitende reflectie van dit hoofdstuk nog op terug zal komen. *Dinariwroko* is kortom, ondanks zijn mooie, dienstbare kanten, om deze en andere redenen zacht gezegd lang niet altijd een pretje. Ro Faria gaf daar bijzonder plastisch blijk van:

Het is 27 jaren dat ik bezig ben als lijkbewasser. En als lijkbewasser begon het met liefde... Mijn vereniging is van de Hervormde Gemeente, dat men Stuiversvereniging noemt, en het was eigenlijk liefdeswerk, vanaf toen hebben ze

me in dienst genomen... [...] En ik moet u zeggen, de eerste keer was het niet voor mij een pretje, want het was iemand, die helemaal door... laten we zeggen, die geen overlaag meer had, verdronkeling. Het was uit een zak te halen en alle velletjes waren weg... En het was geen pret, want ik kon u zeggen wat je daar zag... [daarna] kon ik maanden geen soep meer gebruiken... Ja, wat je allemaal daar zag [...] dat je gewoon iemand ziet als een witte varken, helemaal wit, het onderlaag is krijtwit... de zolen van het onderste, die gaat weg, de zolen van de vingers, de vingers, die gaan weg. En ik moet u zeggen, het was mijn eerste ontgroening, was hard, maar met genade ben ik toch gebleven.

Naast de liefde en genade, was er voor Faria ook nog een andere drijfveer om het werk te (blijven) doen. “Zeg Faria, wilt u ook wel lijkbewasser worden?”, was hem gevraagd. “Door respect voor ouderen” voelde hij zich gemotiveerd om ‘in het werk te gaan’ en: “het was geen opdracht, het was geen dwang, het was wel een eervol verzoek”. “Bij zwakke momenten” gaf Faria verder te kennen, liet hij zich ondersteunen door de broeders die hem “verzocht hadden”. Jezelf onderdeel te weten van een “mooi werk” én lidmaat te zijn van een soort familie van *dinari*, verschaffen kracht en een welkome stimulans bij het verrichten van het aflegwerk, lieten Ro Faria en andere lijkbewassers me weten. Dat geldt zeker bij moeilijke momenten, twijfel of onbehoorlijk gedrag van ontevreden nabestaanden – Ro Faria nogmaals:

Je krijgt altijd mensen die beginnen uit te schelden, ik word ook de dupe ervan, beginnen mij uit te schelden, terwijl ik gestuurd ben door de Stuiversvereniging... ik ken de overledene niet, ik ken de familie niet, maar je krijgt al die spanning en dan krijg je nog meer op je... en je moet gewoon jezelf zijn om geen antwoord te geven... echt waar, want je wordt van je moeder tot je vader uitgescholden... Waar doe je het voor?

Suma na wi?

“Waar doen ze het voor?”, heb ik me ook herhaaldelijk afgevraagd tijdens mijn veldwerk. Belangrijke persoonlijke motieven, zoals liefde en een soort technische passie voor het werk, dienstbaarheid of een mooie hoesel, zijn reeds genoemd. Maar er is meer en dat ‘meer’ overstijgt de vraag naar louter individuele drijfveren; het bevraagt de sociale rol en positie van de lijkbewassers, die het werk tegelijkertijd als ambacht, vak en liefhebberij ervaren. *Dinari* spelen van oudsher, als deskundige amateurs (dus geen prutsers, maar liefhebbers), een behoorlijk dominante rol in de *physical procedures of separation*, zoals Van

Gennep (1960 [1908]: 148, 164) dat noemde. Tegenwoordig wordt hun werkveld mede bevolkt door een relatief nieuwe categorie actoren als diplomeerde begrafenisondernemers en mortuarium medewerkers. Een *dinari* doet evenwel niet onder voor deze hedendaagse *professional*. Allen stellen zich als belangrijk doel om, *backstage* achter de coulissen (Goffman 1959), niet alleen zorg te dragen voor het lijk *an sich*, maar ook voor een betekenisvol contact met het lichaam van de overledene. Door goed aflegwerk te leveren, construeren zij een visuele representatie waardoor nabestaanden, ondanks de noodgedwongen scheiding, in de gelegenheid gesteld worden zich (opnieuw) te verbinden met het 'dode subject' en zijn of haar sociale identiteit, bijvoorbeeld in de vorm van een mooie herinnering of *memory picture* (Hallam, Hockey & Howarth 1999: 126):
[...] the cadaver is an object which is 'worked on' by professionals. However, their work can be seen as a negotiation with the bereaved which has the aim of producing a meaningful and recognisable social being.

Dinari blijken heel kundig te zijn in de realisatie van dit 'dubbele doel'.**[xv]** Daarnaast hebben ze niet zelden een belangrijke positie in de emotionele ondersteuning van rouwenden in hun omgang met het verlies. Ook hier vervullen ze regelmatig een expertrol. Afleggerswerk, beweerde Kensmil bijvoorbeeld, "is deel van een stuk verlichting van de nood van de mensen [...] het geestelijk verwerken van de rouw". Verliesverwerking en troost worden vaak tot het terrein van "pastorale zorg door voorgangers, pastorale werkers [gerekend]... maar kan ook vanuit de lijkbewassersvereniging gedaan worden", aldus deze *dinari* en expert. Kensmils samenvatting van *dinariwroko*, de rol lijkbewassers en afleggersverenigingen is daarom een treffende en een redelijk omvattende:
Lijkbewassersverenigingen en de lijkbewassers hebben een grote rol in het kader van rouwverwerking, zowel in het technische, wat ze doen, het verzorgen van het stoffelijk overschot, tot en met het zorgen dat die persoon in de kist ligt alsof die slaapt... verbonden met de woorden die gesproken, gezongen worden en gebeden, het opvangen van de mensen en ze begeleiden bij de confrontatie met de overledene. Is dat geen liefdewerk?

Dit liefdewerk is vervolgens nog beter te begrijpen, wanneer we de *dinari*-rol, taken en motieven beschouwen vanuit een wat bovenindividueel perspectief, namelijk lidmaatschap van een bepaalde, exclusieve gemeenschap. 'Erbij willen horen' betreft natuurlijk een heel persoonlijke drijfveer, maar 'erbij zijn' geeft ook blijk van een groter (min of meer normerend) geheel.

Subcultuur

Eerder sprak ik al van een subcultuur van *dinari* en *dragiman*. Deze cultuur uit zich in het *dinariwroko* bijvoorbeeld in het bestaan van de genoemde 'erecode', die elke vereniging heeft, en de 'geheimen' omtrent afleggrituelen, lijkverzorging en conserveringstechnieken waarin de lijkbewassers worden ingewijd (zie ook *e.g.* Buschkens 1973: 258; Bot 1998: 94; Stephen 2002b: 67). Het afleggerswerk is bovendien niet alleen een familietraditie - lijkbewassers hebben dikwijls veel *dinari* binnen de eigen familie[xvi] - maar de afleggers beschouwen vaak hun vereniging en broeders en zusters van andere groepen eveneens als *famiri* (familie). *Dinari* onderscheiden zich daarbij soms nadrukkelijk: ze begroeten elkaar met de hun kenmerkende *kosi*, met speciale gezangen ('*Odi, odi, odi, wrokoman!*') en bepaalde uitspraken als "*famiri, fa?*" ("familie, hoe gaat het?").

Dinariwroko appelleert, met andere woorden, aan gevoelens van verbondenheid en creëert deze andersom ook. "Toen heb ik ervaren wat het is om samen te eten, samen te zingen en samen te bidden" vertelde een oudere *dinari* bijvoorbeeld in Stellema's (1998: 65-66) onderzoek over zijn herinneringen aan *dinariwroko* in het Suriname van zijn jeugd. "[...] De vele contacten en de saamhorigheid die er heerst", schrijft Stellema (1998: 71) verder, blijken lijkbewassers (in spé) bijzonder te bekoren en aan te trekken, wat ik ook sterk bemerkte bij de *dinari* die ik sprak over hun werk en die ik volgde in hun activiteiten. Sterker nog, het *dinariwerk* en het *dinari*-zijn vormden een belangrijk onderdeel van hun sociale, alledaagse leven. Veel lijkbewassers brengen een groot deel van hun tijd door in de verschillende lijkenhuizen en op de verscheidene dodenakkers die Paramaribo kent. Daarnaast kennen we ze als fervente *dede oso*-bezoekers en zijn ze altijd wel weer te vinden in een of ander sterfhuis. Een deel van deze *dinari* is gepensioneerd en kan zich deze (vrije) tijdsbesteding (niet zelden een dagtaak)veroorloven. Anderen, zo zagen we al, creëren in zekere zin hun eigen flexibele arbeidstijden ten behoeve van het werk en verwante activiteiten. De zeven-even landsdienaren, taxichauffeurs, nachtwakers, hosselaars en huisvrouwen, maar ook afleggers in hogere posities, zoals leraren, hoge ambtenaren, directeuren, knijpen er vaak tussenuit om zich te melden op het mortuarium en *beripe*. Sommigen voelden zich daarbij geroepen om de grenzen van hun "gemeenschap van dienaren", zoals een mij bekende lijkbewasser het eens plechtig formuleerde, zo nu en dan duidelijk (veilig) te stellen.

"*Dinarikulturu* = subcultuur" schreef ik dan ook in mijn veldwerkaantekeningen,

toen ik terugkwam van een flink uitgelopen begrafenisbezoek op Rusthof, Paramaribo's algemene begraafplaats. Die middag was er een jonge vrouw begraven. De *dragiman* van Vrede en Arbeid zaten wat na te praten met een paar opgetrommelde collega-dragers van het Jubileum Fonds en enkele *dinari*, die de overledene hadden bewassen. Een vrouw uit de vertrekkende rouwstoet naderde enthousiast het gezelschap. Ze bleek aflegster te zijn van AV Morgenster, de vereniging waar een paar aanwezige dragers ook lid van waren. "*Mi e sari en*" ("ik heb medelijden met haar"), zei de vrouw, "zo jong overleden". "*Maaaaaaaaaaa... a beri ben de moi*" ("maaaaaaaaaaar... de begrafenis was mooi"), vervolgde ze. "*Unu e sabi poku!*" (letterlijk "jullie weten muziek"), riep ze uit, waarmee ze aangaf dat de dragers mooi gedanst hadden met de overledene. Vervolgens richtte ze zich tot het stel vrouwelijke afleggers dat zich bij de dragers gevoegd had. Streng vroeg ze: "wie heeft het werk gedaan, *suma* (wie)?" En wat retorische vraag, want de Morgensterdienaress kon weten dat de door haar aangesproken dames van afleggersvereniging Hebron, wat op de 'broederschapmedaille' op hun borst te lezen was, hier waarschijnlijk verantwoordelijk voor waren geweest. Uit het gesprek dat daarop volgde, bleek (echter) dat zij bij waren gestaan door een lijkbewaster uit Nederland. Blijkbaar kon dit zomaar niet, want later die avond ben ik met de ons reeds bekende Alex Goedhoop en de hoofddrager van Vrede en Arbeid, Blankie, naar het huis getogen waar de aflegster in kwestie verbleef.

Ballotage & wij-gevoel

De vrouw was aanwezig en begroette de mannen licht verrast en een beetje gespannen met het gebruikelijke kniebuiginkje. We mochten plaatsnemen in de *foroisi* (woon-/zitkamer) van het huis, waarop de vrouw verdween om terug te komen met een dienblad waarop een fles whisky, een fles jenever, ijs en een paar glazen gezet waren. Ze gaf aan dat we ons konden inschenken, maar Alex en Blankie stonden erop dat zij zou schenken. Weifelend pakte ze een fles, draaide de dop eraf en schonk een glas vol. Alex greep direct in, nam de fles van haar over, schonk de dop vol met whisky en gooide de inhoud achterover zijn schouder. Wist ze niet dat altijd eerst een dopje geplengd moest worden?, beet Alex de vrouw zo ongeveer toe. Vervolgens werd ze aan een strenge ondervraging onderworpen, waarbij ze als eerste werd bekritiseerd op het hebben van veel te lange nagels (wat net als het dragen van sieraden tijdens het werk 'tegen de regels' is). De rest van het kruisverhoor richtte zich vooral op haar activiteiten als lijkbewaster in Nederland. Zat ze al lang in het werk? Zeven jaar, was het

antwoord. Vooral in Nederland? Ja, vooral in Nederland, luidde haar respons, maar ze wilde ook graag in Suriname werken. De twee mannen gaven aan, inmiddels wat minder streng, dat ze daarvan op de hoogte waren en vroegen wie haar had ingewijd in het werk. Een Jubileum Fonds-*dinari* had de vrouw de kneepjes van het vak bijgebracht, maar ze bleek niet formeel ingewijd noch aspirant-lid van een of andere vereniging te zijn. Blankie en Alex wezen haar erop dat ze zich bij werkelijke interesse toch zou moeten laten inwijden bij een vereniging, overigens zonder een suggestie te doen of aan het werven te slaan.

Na deze opmerking veranderde het gesprek vrij abrupt van karakter, familieleden schoven bij, de dingen van de dag werden besproken en de ondervraging leek ten einde - Alex en Blankie hadden hun punt gemaakt, verzekerden ze me later. "*Suma na wi?*" ("wie zijn wij?") vroeg Alex zich daarbij hardop, wat mysterieus af - wederom een retorische vraag? Iedereen kan het werk doen, maar zolang een *wrokoman* nog geen ingewijd lid is, is deze toch geen "*èkte brada [of sisa]*", verduidelijkten de heren hun gedrag. Bovendien moeten *dinari* van 'onbesproken gedrag' zijn, lichtten ze hun bezoek en daaropvolgend kruisverhoor verder toe. Voordat iemand toegelaten en ingewijd wordt, gaat men daarom eerst na of iemand betrouwbaar is en een deugdzaam levenspatroon heeft - wat dit dan ook precies moge zijn (zie ook Stellema 1998: 68-69). Men komt er niet zomaar bij en dat, gaven sommige van mijn informanten direct of indirect aan, leidt tot een prettig gevoel van exclusiviteit. *Dinariwroko* is met andere woorden bijzonder, want het is niet aan iedereen voorbehouden.

Het wij-gevoel dat de *dinari* op deze wijze vieren, wordt behalve door ballotage, toelating, initiatie en erecodes, ook op andere minder geheimzinnige wijzen gevoed. Het werk betekent simpelweg samenwerken en hier gaat veel gemeenschappelijke arbeidstijd inzitten. **[xvii]** Daarnaast kennen niet weinig *dinari* ook een behoorlijk intensieve gezamenlijke vrijetijdsbesteding. We zagen al dat bepaalde dienaren, *dragiman* en afleggers, zo hun eigen pleisterplaatsen en drinkwinkels kunnen hebben, waar ze elkaar regelmatig, soms dagelijks treffen ('Kasje' bijvoorbeeld). Verder worden lustra of jaardagen van verenigingen en de *bigiyari* (kroonjaardagen) van leden trouw, en masse en veelal zingend door *dinari* gevierd. **[xviii]** Een dienaar vertelde me hier opgetogen over:

Als iemand jarig is of de vereniging jarig is... in ieder geval als er reden is om iets te gedenken, dan zingen we een lied... en dat is alleen voor dinari. Dat wil zeggen als dat lied gezongen wordt en je bent niet ingewijd, mag je niet meezingen

[zingt]: *Dinari na yu dei tide... En dat twee, drie, vier keer herhalen en onder dat zingen wordt gedanst en dan antwoordt de andere groep [zingt wederom]: Dinari na yu dei tide... Eigenlijk, letterlijk vertaald: het is de dag van de dinari vandaag.*

Wanneer afleggers speciaal bij elkaar komen om iets te vieren, spreekt men wel van *dinaridei* (*dinari*-dag). Vooral in het verleden was het voor buitenstaanders verboden zo'n *dinaridei* te bezoeken. **[xix]** Het fenomeen kent zelfs een geïnstitutionaliseerde versie. Jaarlijks, en wel de laatste zondag van november, wordt namelijk *Dinaridei* of de 'Dag van de Afleggers' collectief gevierd. Er wordt dan onder meer een dankdienst gehouden, waarin de Almachtige wordt bedankt voor de begeleiding in het afgelopen jaar en Hem wordt gevraagd de afleggers ook het komend jaar weer te begeleiden. Traditiegetrouw vindt deze bijeenkomst plaats in de Rust en Vredekerk van de evangelische broedergemeente. Sinds enige tijd worden hierin ook andere kerkgenootschappen betrokken. Zo togen de *dinari* in 2005 naar een rooms katholieke kerk in de wijk Flora. "Binnen de federatie [die medeverantwoordelijk is voor deze *dinaridei*] zijn er meer EBG'ers, maar het moet niet zo zijn dat andere religieën niet aan bod komen", verklaarde de voorzitter van de federatie, Yvonne Linger, de omwenteling. Het lijkt erop dat de *dinari*-verenigingen, in het bijzonder 'hun spreekbuis' LFSA, met dit soort acties bepaalde vaste patronen willen doorbreken om een breder draagvlak te creëren voor het liefdewerk dat zij verrichten. Dit zien we eveneens terug in de wens van regulering en professionalisering alsmede pogingen het werk en de mensen hierachter transparanter en zichtbaarder te maken. **[xx]**

Bewust of onbewust wordt hiermee eveneens een poging ondernomen *dinariwroko* of *wasi dede* uit de sfeer van 'geheimzinnigheid' te halen. De vraag is of afleggers nu wel zo'n voorstander zijn van dit streven naar openheid, want juist die 'geheimzinnigheid' draagt voor velen in belangrijke mate bij aan het 'wij-gevoel'.

Inwijding: horen, zien & zwijgen

Zo was het motto 'horen, zien en zwijgen' een van de zaken waarin *dinari* mij als eerste 'inwijdden', als we over het werk spraken. Hiermee wordt bedoeld dat niets mag worden verteld van wat er in de kamer plaatsvindt: "wat je ook ziet, je mag het niet verder vertellen". Elke *dinari* die lid is van een afleggersvereniging legt een eed van trouw af, waarbij deze belofte gedaan wordt. **[xxi]** De toezegging is vooral bedoeld om de privacy van de te bewassen overledene en zijn of haar familie te beschermen. Sommige afleggers winden zich daarom nogal op over het

beeld dat bij 'de buitenwacht' bestaat over *dinariwroko*. De *dinari* zouden zich bezighouden met allerlei mysterieuze, zelfs duistere praktijken en niet zelden wordt gezinspeeld op de raadselachtige 'esoterische kennis' van dienaren of zaken als *afkodrei* en *wisi*. Volgens de Nederlands-Surinaamse lijkbewasser Strijk gaat het echter niet om geheimzinnigheid, maar om geheimhouding (in Bruntink 1997: 22):

Er gebeuren absoluut geen rare dingen tijdens het afleggen, er is geen reden om geheimzinnig te doen. Maar het is uit eerbied voor de overledene dat de lijkbewassing niet toegankelijk is voor buitenstaanders en dat afleggers niet over hun werk praten. Zoals een arts of psycholoog een beroepsgeheim heeft, zo houdt ook een aflegger zijn mond over wat tijdens het afleggen ziet.

Mijn Surinaamse *dinari* bevestigden deze opvatting, maar ontkrachtten daarmee niet de exclusiviteit van hun werkzaamheden: alleen voor ingewijden. Ofschoon *dinariwroko* volgens de lijkbewassers normaal is en bij het leven hoort, is het niet zomaar toegankelijk voor een ieder. "Een van de groepen heet God Weet Alles", besloot Vernooij een van zijn vele artikels in het dagblad *De Ware Tijd* over *wasi dede*, en daaraan verbond hij de volgende overdenking: **[xxii]**

De mens weet niet zoveel en we weten ook niet alles over kamra wroko en de wasi dede dinari, want ze leggen er een sluier van geheimhouding overheen.

En deze "sluier van geheimhouding" lijken veel verenigingen immer te koesteren, onder andere door hun 'schimmige' toelatingsbeleid en initiatieritueel. Geïnteresseerden kunnen zich zelf melden bij een vereniging of gevraagd worden. Maar hoe dan ook, zal eerst de levenswandel van een potentieel lid worden nagetrokken. Daarna kan een gesprek plaatsvinden met de *gran brada* of *-sis*a van de vereniging, die bijgestaan wordt door enkele andere *dinari* of een hele delegatie van verenigingsleden. De aard van deze gesprekken kan nogal variëren, van bijzonder luchtig tot kruisverhoorachtig. Wanneer de kandidaat bevalt, kan deze als aspirantlid toegelaten worden. Vaak wordt het nieuwbakken lid de opdracht gegeven wat attributen aan te schaffen, zoals een afleggerstenu, wat kalebassen, een fles *dran* en een pincet of iets. Deze spullen dient een lijkbewasser bij zich te hebben bij een (eerste) bewassing. Zelf bewassen mag het aspirant-lid nog niet. Na toelating en het afleggen van een gelofte of eed van trouw, moet de nieuweling namelijk nog ingewijd worden.

De inwijding vindt plaats in de kamer waar een overledene bewassen zal worden.

Normaliter is dit de eerste keer dat het aspirant-lid de kamer betreedt en geconfronteerd wordt met een daar aanwezig lijk. Eenmaal vertelde een *wrokoman* in sp e me dat hij alleen werd opgesloten in de kamer. Het was geen prettige ervaring en de jongeman in kwestie heeft verder afgezien van zijn aspiraties. In de meeste gevallen worden de te initi eren personen begeleid en blikken ze met een ‘speciaal gevoel’ terug op hun inwijding. Eerder omschreef *dinari* Ro Faria zijn ontgroening, zoals hij het noemt, als hard, maar hij heeft er ook nog andere herinneringen aan:

Mijn ontgroening was heel plechtig... je werd met een lied naar binnengehaald, met twee assistenten en het was een lied van: Alleen kan men het leven niet aan, alleen zou men het niet kunnen, maar alleen door de Almachtige, de genade... Zo werd je binnengehaald. En dan stond je voor iemand, die heen is gegaan, het leven eigenlijk naar de Almachtige heeft begeven, het ontzielde...

Faria’s beschrijving komt overeen met ervaringen van andere *dinari*, dat wil zeggen dat initiatie in het werk een eerste kennismaking met een bewassing van een overledene in de kamer inhoudt. **[xxiii]** ‘Plechtig’, ‘indrukwekkend’, ‘dankbaar’ en ‘ernstig’ zijn veelgebruikte woorden waarmee lijkbewassers deze gebeurtenis omschrijven. Meestal krijgt het in te wijden lid  en of twee *dinari* toegewezen, die hem of haar begeleiden. Verder wordt de persoon in kwestie opgedragen vooral goed te kijken en te luisteren. Vanaf dat moment participeren de nieuwe leden in een leerproces, waarbij ze (stap voor stap) deelgenoot worden gemaakt van de specifieke rituelen en ‘geheimen’ van de vereniging. De geheimen hebben onder meer betrekking op specifieke lijkverzorgings- en conserveringstechnieken (‘geheime balsem’). Aangezien ingewijde leden een geheimhoudingsplicht hebben, waar de meeste verenigingen bijzonder streng in zijn, kan ik over dit soort zaken weinig loslaten.

De zwijgplicht, de particuliere erecodes en het algemene afleggersdevies ‘horen, zien en zwijgen’ karakteriseren de beslotenheid waarmee afleggersverenigingen hun taken en rituelen uitvoeren, maar betekenen niet dat er niets naar buiten gebracht mag worden over het ‘kamerwerk’. “*Suma na wi?*” sprak een bijzonder toegewijde en ervaren *dinari* uit, toen ik hem deze kwestie voorlegde. Zolang de privacy van de overledene en de nabestaanden gewaarborgd wordt, mag men weten wat voor “een goed en dankbaar werk wij doen daar in die *kamra*”, gaf hij te kennen. Na een kleine inwijding was het dan ook geen enkel probleem aanwezig te zijn en te participeren in de kamerwerkzaamheden. Ik heb tal van

bewassingen mogen observeren en ben in de gelegenheid geweest mee te werken met verschillende *dinari*-groepen. Ook mijn aanwezigheid bij de afscheidsrituelen, waarin nabestaanden van de overledene actief betrokken worden, vormde vaak geen enkel probleem. Hierdoor heb ik van bijzonder dichtbij kunnen aanschouwen en leren begrijpen hoe het rituele proces, in het bijzonder de separatiefase, een vervolg krijgt in de kamer. **[xxiv]**

Kamrawroko: dinari in het lijkenhuis

's Lands grootste mortuarium is te vinden bij het Academisch Ziekenhuis van Paramaribo, AZ in de volksmond. Dit lijkenhuis telt ook de meeste *kamra*, oftewel de kamers waarin de *dinari*-verenigingen hun werkzaamheden verrichten. Er wordt in plaats van *dinariwroko* daarom ook wel van *kamrawroko* (kamerwerk) gesproken. **[xxv]** Vanaf een uur of zeven, acht in de morgen maken de lijkbewassers hier hun opwachting voor het werk dat hen gevraagd is te verrichten. Hoewel een mortuarium typisch een plek is waar het leven (of eigenlijk de dood) altijd maar doorgaat, vormt de vroege morgen het moment waarop de activiteiten flink toenemen. In de regel wordt er 's middags vanaf een uur of drie, vier begraven, wat betekent dat *dinari* de ochtenduren gebruiken voor het afleggen en kisten van de overledene. Tijdens of na dit werk kunnen de nabestaanden dan langskomen voor een (ritueel) afscheid. Een groot bord boven de ingang van het lijkenhuis geeft aan dat er tussen tien en twaalf uur 's morgens gelegenheid is tot afscheid nemen (van het 'kouwe lijk' in het mortuarium). Voor en na deze tijd wemelt het echter net zo goed van de familieleden en andere nabestaanden die, mits toestemming van de kamerbaas/-bazin, vrijelijk toegang hebben tot de *kamra* waarin de *dinari* bezig zijn. We zullen daarom nog zien dat er meerdere momenten zijn dat er afscheid genomen wordt van de overledene en dat het een komen en gaan is van familieleden en andere betrokkenen. Naarmate de ochtend vordert, neemt de drukte in en om het lijkenhuis al met al behoorlijk toe.

Voor de ingang van het lijkenhuis is onder een afdak, langs een koele muur, een lange bank te vinden. Aan de overzijde hiervan bevinden zich op rij de vijf *kamra*, oftewel de paar vierkante meter die het werkterrein van de lijkbewassers vormen. Wachtend op een afspraak of in gesprek met mortuariummedewerkers, *dinari* of nabestaanden, heb ik hier heel wat uurtjes verpoosd en het menselijk gedoe rondom de dood aan me voorbij zien trekken. Onder meer op deze plek was ik getuige van zowel het open als het gesloten karakter van Afrikaans-Surinaamse

doodsattitudes, van rouw, verliesverwerking, verdriet en wat dies meer zij. Roemer (1992 in Stellema 1998: 35-36) wijst, binnen een Creoolse context, nadrukkelijk op deze tweedeling. Enerzijds geeft ze aan dat een ieder direct en openlijk met de dood wordt geconfronteerd en daarnaar kan handelen. Het open karakter geeft de “betrokken buitenwereld”, in Stellema’s (1998: 35) woorden, de gelegenheid deze confrontatie en vooral de rouw of droefheid over iemands heengaan met directe nabestaanden te delen. Anderzijds wordt een overlijden ritueel ‘afgehandeld’ en verwerkt binnen de beslotenheid van het familienetwerk. Dit gesloten karakter komt in belangrijke mate voort uit en manifesteert zich in bepaalde *kulturupercepties* en praktijken van rouwende familieleden, die het sterfgeval (en de doodsoorzaak) doorgaans niet uitsluitend als een natuurlijk gebeuren ervaren. De rituele en spirituele zorg voor de (*yorka*) van de overledene bijvoorbeeld, alsmede een goede begeleiding en scheiding hiervan zijn in eerste en laatste instantie een familiekwesie. Afscheid en separatie (en later incorporatie) vinden dan ook veelal plaats binnen de beslotenheid van het netwerk van bloedverwanten en andere directe nabestaanden, zoals de partner van de overledene. Deze familieactiviteiten voltrekken zich, nog concreter beschouwd, binnen de vier muren van de kamer waar de overledene bewassen en opgebaard wordt.

De openheid en beslotenheid die in en om de kamers soms gelijktijdig zijn op te merken, kunnen ook in Ariès’ (1974; 1987 [1977]) termen begrepen worden. De omgeving van het lijkenhuis vormt een belangrijk (observatie)punt waar verschillende doodsattitudes bij elkaar komen of kruisen. Zo zijn hier zowel manifestaties van de contemporaine ‘verborgen dood’ - ‘niet waar de kinderen bij zijn!’ (cf. Gorer 1965: 175) - als die van de getemde dood waar te nemen (cf. Badone 1989). Overpeinzingen en gesprekken over die verschillende houdingen vonden niet zelden in de letterlijke aanwezigheid van de dood plaats. Vanaf ‘mijn’ bank bij de ingang van het mortuarium heb ik, of ik nu wilde of niet, vrij onverbiddelijk de vele gezichten van Fedi kunnen gadeslaan. Net als we al bij het sterfhuis zagen en later nog op de begraafplaats zullen zien, komt de dood ook hier niet zelden zonder de lach en wisselen luchtigheid, geanimeerd gekeuvel en heftige emoties zich voortdurend, soms in strak tempo af. Allesoverheersend daarbij is de continue stroom mensen, lijken en vervoersmiddelen. Het AZlijkenhuis vormt, ondanks de (voor mij) morbide bestemming, een bijzonder levendige onderzoeksplek met een heel eigen hectiek. Na elk mortuariumbezoek startte ik mijn aantekeningen met een beschrijving van het ‘schouwspel’ dat ik

hier had waargenomen. Onderstaande bankmomenten bieden wellicht een kijkje op deze specifieke, roerige wereld van de levende dood:

Alles krioelt door elkaar heen: zusters en broeders van de lijkbewassersverenigingen, mortuariummedewerkers die met lijken heen en weer rijden, nabestaanden in supernette, hippe rouwsetjes, anderen in hun alledaagse kloffie, een groep Bosnegers die druk in de weer is met een stapel pangi en het stukscheuren van lakens, en gewoon mensen die even een kijkje komen nemen en een babbeltje maken met hun makkers, broeders en zusters op het mortuarium. Dat alles veelal onder het genot van een koelfrisse Parbo of iets sterkers. Tussendoor rijden de lijkenauto's af en aan om lijkenkisten af te leveren en lijken op te halen. Een lijkenauto komt een heel klein doodskistje afleveren en daarna rijdt een ambulance binnen, waaruit een groene plastic teil met een overleden baby tevoorschijn komt. Tegelijkertijd wordt er een lijk binnengereden met daar achteraan een stoet nabestaanden. Uit kamer twee klinkt gekrijs. Vlakbij de oprit van het mortuarium, bij een boom, brengen wat mannen een plengoffer: uit een plastic cup wordt Palm gegoten, er wordt rustig bij gesproken. Hierop verdwijnen de offerbrengers, zes in totaal, weer in de kamer, dezelfde waaruit eerder het schel geschreeuw klonk. De familieleden van wijlen Gotschin zijn intussen teruggekomen met de spullen voor de afleggers: kleding, drank en ijs. Ik wordt binnengeroepen voor de bewassing.

Veranderende technieken, andere woorden, blijvende zorg

De bewassing is een serieuze klus. Vaak wordt het lichaam zelfs twee keer bewassen door *dinari*. De eerste bewassing vindt dan plaats direct na het overlijden. De lijkbewassers, schreef ik al in hoofdstuk 7, komen dan naar het sterfhuis of het lijkenhuis om de overledene te balsemen. In het verleden was dit de belangrijkste behandeling. Het lichaam moest zowel van binnen als van buiten grondig gereinigd worden. Buschkens (1973: 259) beschrijft deze bewassing, zoals hij dat in de jaren zeventig van de vorige eeuw aanschouwde en optekende als volgt:

Het is hun taak om het lijk zo toonbaar mogelijk te maken. Ze moeten het tevens dusdanig conserveren, dat het niet vóór de begrafenis tot ontbinding overgaat; een taak, die in de vochtige tropen niet eenvoudig is. Het lijk krijgt via de mond een halve liter formaline ingegoten. Het wordt ook met formaline gewassen en in een met deze vloeistof nat gemaakt laken gewikkeld wat men het 'balsemen' noemt. De lichaamsopeningen worden dichtgestopt met tabak, die in rum is geweekt of met in formaline geweekte watten. De mond van het lijk wordt met

een zogeheten kinnelap dichtgebonden.

Veel is er niet veranderd, althans niet in de hier beschreven werkwijze. Ook toen werd er al veel met formaline gewerkt in plaats van louter met “balsem van het natuur uit”, zoals bijvoorbeeld Ro Faria aangaf het werk te hebben geleerd. Het desinfectiemiddel heeft volgens kenners nu eenmaal een goede reinigende werking. Een klein aantal oudere *dinari* zweert evenwel, met lichte weemoed, bij het traditionele recept. Hoofdbestanddeel hiervan is het sap van de zuuroranje (*citrus aurantium*), dat wordt vermengd met *dran* (rum), bladtabak, zout en kamfer. Deze basisingrediënten kunnen nog aangevuld worden met bijvoorbeeld koffie, kruidnagels en bepaalde *w'wiri* (kruiden).**[xxvi]** Elke *dinari* heeft zo zijn of haar eigen geheime (soms door voorouders overgedragen) samenstelling, waarvan een ‘massa’ wordt gemaakt om onder meer lichaamholtes te ‘stoppen’. Naast deze stevige substantie, is er ook balsem in vloeibare vorm om mee te wassen en voor interne reiniging.

Sommige *bigisma* geven vóór hun overlijden nog de wens te kennen afgelegd te worden middels dit oranjewerk, zoals het wel genoemd wordt. Enkelen weigeren ook de ijskast in te gaan, zoals we in hoofdstuk 6 zagen. Ze willen traditioneel bewassen, hooguit ‘op ijs gezet’ en zo snel mogelijk begraven worden. Ook sommige *dinari* kunnen zich moeilijk vinden in nieuwe technieken en middelen: “er zijn oude lijkbewassers, die zijn tegen de nieuwe methodes van het lichaam in de koelkast stoppen”, wist een goed ingevoerde mortuariummedewerker me te vertellen. Zij vormen echter een uitzondering. De ijskast wordt door het gros beschouwd als een prima conserveringsmiddel en oranjewerk is intussen grotendeels vervangen door formalinewerk (mijn term). De meeste lijkbewassers houden niettemin hun eigen werkwijze en ‘geheime balsem’, want aan de formaline worden nog steeds allerlei bestanddelen toegevoegd, waarbij men overigens met liefde en een zekere eerbied put uit de receptuur van het ‘oranjewerk’ (bijvoorbeeld door het gebruik van kamfer en *dran*).

De koelmogelijkheden en de mogelijkheid of noodzaak om lichamen langer te bewaren, hebben wel tot gevolg gehad dat de nadruk steeds meer is komen te liggen op de tweede bewassing vlak voor begraven. Volgens informanten wordt het lijk steeds vaker rechtstreeks uit het zieken- of sterfhuis de ‘ijskast’ ingeschoven. Als er *dinari* aan te pas komen, richten zij zich op een lichte, snelle bewassing om de rest van het werk te bewaren voor de dag van het afscheid en de begrafenis, wanneer ook de meeste nabestaanden zich verzameld hebben. Het

staat in ieder geval vast dat de lijkbewassers nauwelijks meer in het sterfhuis zelf bewassen, waarmee niet alleen hun werkterrein is veranderd, maar ook de dood zelf (deels) een andere plaats heeft gekregen: achter de koele deuren van het mortuarium. Een opmerkelijke broeder zag met deze verandering een gelijktijdige (discursieve) ontwikkeling:

Nu de lichamen worden gekoeld in mortuaria, ziekenhuizen, Academisch Ziekenhuis, heb je ook mensen die bijna professioneel bezig zijn en die zijn niet langer lijkbewassers, maar afleggers. Het verschijnsel conserveren is anders... en woorden hebben een andere betekenis gekregen... of als aanduidingmiddel zijn ze gaan veranderen. Men praat nu veel vaker niet over een lijkbewassersvereniging, maar een afleggersvereniging en de mensen worden dan ook afleggers genoemd. Men noemt ze niet meer zo graag lijkbewasser...

Net als de vertoogwijziging ten aanzien van de rouwbijeenkomst en wake - van *dede oso* naar *singineti* - zien we ook hier een niets verhullend woord (lijk) verdwijnen. Bepaalde (nieuwe generatie, hoger opgeleide) *dinari*, maar ook bijvoorbeeld begrafenisondernemers prefereren de benamingen afleggen, afleggers en afleggersverenigingen. Ook op deze manier wordt de dood, zoals de Ariès en Kübler-Ross canon het verkondigde, in zekere zin verhuld. Jessica Mitford (2000 [1963]: 51-53) geeft een mooie beschrijving van deze ontwikkeling, te weten "to avoid using the word 'death' as much as possible, even when such avoidance may seem impossible":

Dale Carnegie has written that in the lexicon of the succesful man there is no such word as 'failure'. So have the undertakers managed to delete the word 'death' and all its associations from their vocabulary.

Ze geeft hierbij voorbeelden uit speciale woordenlijsten van "In and Out words", "phrases" en "substitutes", die in de loop der tijd (door begrafenisnemers) zijn ontwikkeld:

'[P]repare body' for 'handle corpse' [...] 'body' is Out and 'remains' or 'Mr. Jones' is In [...] 'service, not funeral; Mr., Mrs., Miss Blank, not corpse or body; preparation room, not morgue; casket, not coffin [...] deceased, not dead' [...] a death certificate should be referred to as a 'vital statistics form'.

Enzovoort, enzovoort... de alternatieven lijken onuitputtelijk en Mitford weet hier treffend de vinger op te leggen. Hoewel zij haar kritische pijlen richt op de Amerikaanse begrafenisindustrie en *The American Way of Death*, zien we ook in Suriname soortgelijke trends. Alle veranderingen in conserveringstechnieken,

werkplekken en taalgebruik ten spijt, zien we evengoed een duidelijke constante, namelijk in de goedbedoelde pogingen om pollutie tot een minimum te beperken en de nabestaanden tegemoet te komen in hun wensen, die zich paradoxaal genoeg concentreren op zowel scheiding (fysiek en spiritueel-symbolisch) als binding (sociaal). 'In de kamer' kunnen we daar als geen ander getuige van zijn. Hier dragen de *dinari*, net als andere actoren in de uitvaartindustrie, onverminderd zorg voor zowel het biologische (dode) lichaam als de sociale ('levende') identiteit van de overledene. Hallam, Hockey & Howarth (1999: 126ff.) hebben dit laatste helder onder woorden gebracht:

While the experience of the self may arise from life, its interconnectedness with other minds means that upon death the body does not immediately lose its social identity. Instead it continues as a site for meaningful relationships between the living and the dead. This perception is central to the work of the undertaker and embalmer for whom the corpse is, initially at least, an object, and moreover, a polluting object. In preparing it for viewing, they seek to decontaminate it while recreating the deceased's personal identity, and to present the body in a lifelike fashion.

*In de kamer: wasi dede, kleden & kisten***[xxvii]**

De kamer vormt op de dag van de begrafenis het centrum van de *dinari*-werkzaamheden. Bij aankomst op het mortuarium begroeten de *dinari* elkaar met de welbekende kniebuiging, terwijl ze de hand schudden en elkaar aanspreken met *brada*/broeder en *sis*a/zuster. De grootte van de groep kan, zoals gezegd, variëren en telt meestal tussen de vier en twaalf personen. Alle aanwezigen hebben zich in hun speciale afleggerstenuë gehuld. De vrouwen dragen een witte verpleegstersjurk of schort en hebben het 'hoofd gebonden' met een witte *angisa*, die voor deze gelegenheid soms speciaal gevouwen is in rouwstand: met de punten naar beneden. De mannen gaan veelal gekleed in een witte of donkere (zwarte) broek en een wit overhemd of shirt, in ieder geval niet te schreeuwende kleuren, daaroverheen dragen ze een witte doktersjas. Op de borst hebben de broeders en zusters soms het insigne van de vereniging geborduurd of gespeld. De kleding moet goed verzorgd zijn. Daarnaast hebben *dinari* zich aan bepaalde hygiënische voorschriften te houden. De nagels moeten kort geknipt zijn en het is verboden sieraden te dragen tijdens het bewassen. Voordat lijkbewassers de kamer betreden, worden ze vaak gecontroleerd. Bij een misstap kunnen ook hier weer flinke *butu* (boetes) vallen, vaak uit te keren in een geldbedrag of drank dat ten goede komt van de vereniging (zie ook Stellema 1998: 50). Voor aanvang van

het werk vindt 'inspectie' plaats. Een tweetal *dinari* gaat kijken hoe de overleden persoon erbij ligt. Het is volgens ervaren lijkbewassers belangrijk om eerst polshoogte te nemen en vervolgens de groep *wrokoman* voor te bereiden: het is namelijk nooit zeker wat men aan zal treffen. **[xxviii]**

De overledene is al in de kamer of wordt uit de centrale ruimte van het mortuarium hier naar toe gebracht. Voordat het *dinariwroko* echt kan beginnen, wachten de lijkbewassers op bepaalde benodigdheden, die ze de familie hebben gevraagd langs te brengen: kleding en persoonlijke bezittingen van de overledene, lakens, alcoholische dranken, wat eten en eventueel afscheidsgeschenken. Soms komt een enkel persoon deze spullen even vlug-vlug afgeven. In andere gevallen verschijnt direct een hele delegatie nabestaanden om afscheid te nemen. Het kan zijn dat dan al uitvoerige scheidingsrituelen plaatsvinden. In de meeste gevallen roepen de *dinari* de nabestaanden hiervoor op een later moment terug. **[xxix]** Als het lichaam nog in het mortuarium is, begeven familieleden zich soms naar die plek om de overledene te bekijken en afscheid te nemen van het 'kouwe lijk'. Veelal worden ze dan bijgestaan door een mortuariummedewerker of een meegekomen aflegger in deze vaak emotionele confrontatie. *Dinari* Kensmil vertelt hoe hij deze momenten van het werk ervaren heeft:

*Dan komen ze in die ruimte en sommige mensen, die schrikken als ze dat lijk zien liggen. Dus je moet ze begeleiden. Mijn ouwe leermeester Mijns **[xxx]**, die zei als jullie binnenkomen gaan jullie je moeder of je vader zien, maar je gaat het niet zien zoals je hem normaal gekend hebt... Hij is in de koelkast geweest, het lijk is stijf of het is... Het is een koud lijk wat je gaat zien, dus je bereid de mensen daar op voor... Dat is ook het moment waarop mensen vaak heel hard huilen, die uitbarsten, want dan zien ze die dode persoon... anders als ze die persoon hebben gezien toen hij in het ziekenhuis doodging...*

Wanneer het lichaam al in de kamer is, nemen de *dinari* de familieleden altijd graag even mee voordat ze beginnen met de bewassing, zodat nabestaanden kunnen zien hoe de *dinari* de overledene hebben aangetroffen. Het lichaam is nu nog onverzorgd, naakt in een laken gewikkeld. Na bewassing kunnen de familieleden dan het verschil in uiterlijk zien, en opmerken hoezeer de *dinari* zich hebben ingespannen de overledene zo mooi mogelijk te maken. "Als de mensen later terugkomen voor het afscheid voor de begrafenis en om het lijk op te halen", zei een lijkbewasser hierover, "dan moeten ze het verschil zien tussen het koude

lichaam en het opgemaakte voor de begrafenis, het opgemaakte lichaam". Na dit samenzijn worden de nabestaanden weer weggeleid. Zij zijn immers niet ingewijd (cf. Stellema 1998: 51). Ze blijven buiten wachten of gaan weer naar huis om een paar uur later voor een tweede keer terug te komen.

De *dinari* trekken zich nu echt terug in de kamer. Voordat men deze ruimte betreedt, dient eerst op de deur geklopt te worden. Ook (of juist) als alleen de overledene zich in de *kamra* bevindt. Met een speciale klop vragen de *dinari* of zij binnen kunnen komen. Dit gebeurt uit respect voor de overledene, werd me uitgelegd. Er zijn ook andere of aanvullende verklaringen voor dit gebruik. Zo leeft onder bepaalde lijkbewassers het idee dat de *yorka* van de overledene aanwezig is en rondom het lichaam zweeft - een kleine waarschuwing kan dan geen kwaad. Sommige lijkbewassers betreden de kamer onder het zingen van een lied met de tekst:

Di da siki ben kon tranga, masra dede kon, dede kon a taki brada [Toen de ziekte ondraaglijk werd, bracht God verlossing door de dood].

In de kamer scharen de *dinari* zich rond de wastafel waarop het lijk is geplaatst, en reikt men elkaar soms de hand. De kamerbaas of *gran sisa* gaat vervolgens voor in gebed. Men bidt het Onzevader of zegt een vrij gebed op, waarbij Gods kracht en zegen wordt gevraagd om het werk tot een goed einde te brengen. Hierna wordt vaak een lied gezongen zoals: **[xxxi]**

Kon wi de go (2x)

wi wrokoman.

Wi sa wroko,

Te wi Masra kon

[Kom laten we gaan,

wij als werkers/dienaren.

Wij zullen alles in het werk stellen,

tot de Heer in ons midden verschijnt.]

Of:

Te wi de begin fu du wan wroko

nanga begi a mus' de

Gado blesi fosi wi mus' suku.

[Als we geen slecht werk willen leveren
zullen we bij aanvang van het werk
de Here bidden moeten vragen
ons nabij te zijn en te zegenen.]

Hierna laat de *kamrabasi* (kamerbaas) veelal een kalebas met 'balsem' rondgaan of een ander mengsel van bijvoorbeeld water, formaline en een scheut *dran*, waarmee de *dinari* ter bescherming hun handen wassen. In veel gevallen desinfecteren zij de handen alleen met pure *dran*. De rum (en andere *sopi*) wordt ook wel gedronken om tegen de lijkvlucht bestand te zijn of 'de inwendige mens te beschermen'. Meestal voorziet de familie van de overledene in deze drank. Soms wordt er tijdens het bewassen flink ingenomen. Hieraan hebben *dinari* ook wel hun reputatie als *drunguman* (dronkelappen, drinkebroers) te danken. Buschkens (1973: 259) merkte op dat veel lijkbewassers "na het werk enigszins beschonken waren". Ik kan dit niet geheel ontkennen, maar wederom ben ik nooit getuige geweest van onbesuisd gezuip, waar de broeders en zusters wel eens van beschuldigd worden. De meeste *dinari* gebruiken een eigen kleine kalebas om uit te drinken. Voor aanvang wordt vaak een toast uitgebracht op de overledene en het te verrichten werk. Gedurende de bewassing en in de pauzes worden de kalebasjes nog regelmatig aan de mond gezet.

De bewassing

Het bewassen zelf kent vele varianten. Soms wordt alleen (nog) de buitenkant van het lichaam gereinigd, waarbij eventuele doorligplekken met talkpoeder worden behandeld. Hierbij gebruikt men naast de balsem ook wel floridawater of een ander parfum, dat de familie heeft afgegeven. In andere gevallen (wanneer er nog geen eerste bewassing heeft plaatsgevonden) start men met interne reiniging. De kamerbaas of -bazin neemt hierin de leiding. Er wordt begonnen met het hoofd. De eventuele kinnelap wordt verwijderd. **[xxxii]** Daarop wordt de vloeibare balsem via mond en neus naar binnen gebracht. Bij deze handelingen hebben *dinari* een eigen taak. De *kamrabasi*, die veelal aan het hoofdeinde staat, heeft de leiding en deelt zo nu en dan commando's uit. Meestal zijn de *dinari* zo goed op elkaar ingespeeld dat het reinigen als vanzelf gaat, zoals de volgende aantekeningen laten zien: **[xxxiii]**

*De kamerbaas goot een flinke scheut balsem in de mond van de vrouw, waarna hij het hoofd omhoog hield en de vloeistof door de strot duwde. Dit herhaalde hij een paar keer. **[xxxiv]** Hierna ging Glen met watten aan de slag. Hij stopte de strot vol*

met in balsem gedrenkte watten en stopte daarna diep de neusgaten, dat ging gepaard met heel wat watten. Ook de vagina en de anus werden volgestopt. Hiervoor werden de benen door een andere broeder hoog opgetild en ver naar voren gebogen. De benen werden als het ware gekraakt, net zoals de armen, om te ze wat soepeler en werkbaarder te maken. Een zuster stond Glen bij om hem te voorzien van de gebalsemde watten. Op deze manier, zei ze, zouden er geen nare luchtjes vrijkomen en er straks geen vliegen op het lijk afkomen. Het balsemen ging in een behoorlijk vlot en geroutineerd tempo. Nadat dit balsemen was voltooid zette de kamerbaar een lied, een bekende dede oso-singi, in:

Heimli kondre switi presi, ma a farawe (2x).

Kanti a no kanti, faste gron a de.

Te a doro yanda, drape da krown sa de.

[De Hemel is een mooie plaats, maar het is heel ver.

Het is niet ongevaarlijk, er zal vaste grond zijn.

Wanneer wij daar aankomen, zal de kroon daar zijn.]

Soms worden nog wat liederen gezongen, zoals het al eerder opgenomen 'Ga je mee? Het was op een dag bij het meer', en danst en zingt men om de overledene heen. Het lichaam wordt afgedekt met een laken en men neemt een kleine pauze: sigaretje, drankje, babbeltje. Het kan gebeuren dat enkele *dinari* naar een andere kamer vertrekken, waar ze nog een overledene hebben te verzorgen of hen bekende afleggers gaan groeten en eventueel bijstaan. Na een korte onderbreking pakken de *dinari* de werkzaamheden weer op en wassen ze de buitenkant van de overledene - een impressie:

*Voor het wassen namen de zusters een handdoek, die in de vuilniszak met kleding en lakens (om de kist op te vullen) voor 'oma' zaten. Ze scheurden de handdoek en maakten de doek vochtig met het reinigingsmiddel dat in de plastic teil zat. Hiermee wasten ze het lijk; van gezicht, ledematen, borst, buik, vagina, benen tot en met de voeten. Daarna legden ze het lijk op een zij om de achterkant te wassen. Hierna werd met een andere, droge doek het lichaam afgedroogd. De zwaar ingevallen buik werd tenslotte opgevuld met lakens en er werd ook een flink stuk laken samengepakt in het kruis gelegd. Vervolgens werd een lendendoek gevouwen en omgedaan, alles werd met een reep laken samengebonden, waarna de dame haar directoire kon worden aangetrokken. Ze kreeg drie hemden over elkaar heen. Geen bh. 'Ga daar niet naar op zoek in die zak, die moest ze niet', had de familie de *dinari* nadrukkelijk medegedeeld.*

Kleden & opmaken

De bewassing lijkt zo soepel over te lopen in de volgende fase van het afleggen, te weten het kleden van de overledene. Ook dit stadium wordt evenwel gemarkeerd en omlijst met speciale liederen, bijvoorbeeld het lied dat de zusters en broeders inzetten nadat ze 'oma', zoals de overledene liefkozend werd genoemd, haar directoire en hemden hadden aangetrokken (*cf.* Stellema 1998: 54):

Lobi sisa e weri krin krosi
fu go miti Jezus da Lam.

[Lieve zuster draagt schone/mooie kleren
om Jezus, het Lam Gods, tegemoet te treden.]

Soms wordt er bij elk kledingstuk gezongen. Het kleden kan daarom nogal wat tijd nemen en kent net als het bewassen een behoorlijk strakke uitvoering, zelfs regie. Elk kledingstuk wordt eerst over de schouder van een van de werkende *dinari* gelegd om vervolgens doorgegeven te worden aan een volgende broeder of zuster, die het ritueel herhaalt. Uiteindelijk trekt een laatste *dinari* het betreffende kledingstuk bij de overledene aan. Deze wijze van kleden gaat bij sommige verenigingen gepaard met het commando 'magazijn' (zie ook Stellema 1998: 54). Bij elk bevel - 'magazijn!' - wordt een kledingstuk op de schouder van een *dinari* gelegd en moet deze de kleedopdracht uitvoeren, eventueel met hulp van een andere broeder of zuster. Elk stuk kleding, van ondergoed tot stropdas, wordt op deze wijze doorgegeven, op de schouder gelegd of om de hals geslagen. Wanneer één persoon kleedt, moeten alle aanwezige *dinari* op zijn minst de kledingstukken hebben aangeraakt. **[xxxv]** *Dinari* maken zelf dus nogal een werk van het kleden, maar zijn daarbij vaak ook duidelijk door de familie van de overledene geïnstrueerd, zoals we in bovenstaand vignet bijvoorbeeld zagen. **[xxxvi]** Openknippen van kleding, een veel voorkomende tijdbesparende praktijk in afleggersland, is bovendien onder *dinari* ten strengste verboden. Bijna elke lijkbewasser die ik ontmoette, sprak zijn of haar afkeuring uit over deze respectloze handeling, die vooral de *bakra*-begravenisondernemer wordt toegedicht. "Hoe kan je met een kapotte jas gaan?", vroeg een verontwaardigde zuster me eens. Daar had ik niet van terug.

Ná het kleden komt het veelal aan op *fingerspitzengefühl* en cosmetische handigheid. De overledene moet mooi, vreedzaam en herkenbaar worden opgebaard, dus wordt er veel aandacht besteed aan het gezicht. Het haar wordt

gekamd, gezichtshaar wordt geschoren, eventueel wordt het kunstgebit ingezet, het gelaat wordt mooi gemaakt met crème, make-up of balsem en sieraden worden omgedaan. Hier komen we ook 'het spuitje' tegen, waaraan al enkele malen is gerefereerd. Veelal neemt de kamerbaas of -vrouw in deze fase nadrukkelijk het heft in handen, zoals ook het geval was bij het verzorgen van de hierboven gewassen en geklede 'oma': [xxxvii]

Nu nam de moeder [gran sisa] volledig de leiding. Het handdoekje werd van het gelaat genomen en ze opende de mond van het lijk om deze nog verder op te vullen met watten gedrenkt in Palm. Hierbij werd ze terzijde gestaan slapen, waardoor deze wat voller werden. Vervolgens stopte ze met een pincet wat in Palm gedrenkte watten onder de oogleden en sloot ze de ogen. Het gezicht werd wat gekneed en opgeklopt en met balsemwatten ingewreven. Wenkbrauwen en haren werden gekamd. Zo veranderde het ingevallen gezicht in no time in een rustig gelaat, alsof het sliep.

Het gaat niet altijd zo gemakkelijk. En dat kan behoorlijke frustraties opleveren, zoals bij kamerbaas X, een ervaren aflegger die een eigen familielid behandelde. "Probleem" noteerde ik in mijn aantekeningen:

De mond kon niet gesloten worden. Er stonden inmiddels tien broeders om het lijk en er werd op aanraden nog wat meer Palm en nog meer balsem gebruikt, maar het mocht niet baten. Ook de neus was niet goed. X begon te flippen en te tieren. Mortuariummedewerkers hadden, voordat het lijk in de ijskast was gestopt, volgens hem teveel formaline gebruikt, waardoor het gezicht niet meer goed te behandelen was. X was in alle staten: 'Zo zag .. er niet uit, ze hebben het gedaan om mij te pesten!' Intussen probeerden wat zusters er het beste van te maken, maar het wilde niet erg lukken. De mond bleef openvallen, de neus werd opgevuld met massa's in Palm gedrenkte watten. X had er intussen een verantwoordelijke mortuariummedewerker bijgehaald, die zich verontschuldigde met de mededeling dat het lijk al niet meer in al te beste staat verkeerde toen het het lijkenhuis binnen was gekomen. Nul op rekest. Als allerlaatste middel werd uiteindelijk lijm gebruikt. De lippen werden geplakt en de doek werd weer om de mond gebonden. De tijd begon te dringen en er moest nog gekist worden, voordat de familie kwam voor de prati.

Kisten

Het kisten vormt de laatste fase in het afleggen. Ook nu wordt geen half werk geleverd. De kist wordt dikwijls gezien als het nieuwe huis (oso) van de

overledene, waarin hij of zij zich goed thuis moet kunnen voelen (cf. Bot 1998: 98; Stellema 1998: 54, 66). Als eerste worden daartoe de kleren, die de overledene bij leven droeg, onderin de lijkstap gelegd. Sommige *dinari* houden er een uiterst secure systematiek op na: keurig opgevouwen kledingstukken worden deels over elkaar van het hoofdeinde naar het voeteneinde toe in de kist gelegd en aan de zijkanten worden opgerolde kledingstukken gestoken. Ook deze klus kan weer gepaard gaan met gezang. Men zingt nu bijvoorbeeld:

O wanneer, o wanneer zal ik zijn bij mijnen Heer? Heer mijn God, bij U wil ik wonen, zalig, zalig zal dat zijn.

Vaak worden ook mooie (geborduurde) handdoeken, *pangi* en lakens in de kist geplaatst of worden deze gebruikt om over de kledinglagen te spannen. Wanneer de kist netjes gevuld is, verzamelen alle *dinari* zich rondom de kist en wijden deze zingend in. Veel *kamrabasi* vragen de Almachtige in een kort gebed de overledene rust en vrede te schenken in zijn of haar nieuwe *oso*. Vervolgens wordt het lichaam in de kist gelegd ("we gaan haar nu in haar huis zetten"). De overledene ligt zo pontificaal bovenop zijn of haar garderobe en is dus altijd hoog opgebaard in de lijkstap. 'Mooi hoog opbaren in een open kist' is sowieso een belangrijk credo binnen de *dinari*-wereld en daarom wordt vaak nog een extra kussen in de kist gezet. Niet alleen moet de overledene zich prettig voelen, maar de nabestaanden moeten ook een goed, laatste zicht gegund worden op hun dierbare gestorvene (*memory picture*).

Als het lijk naar tevredenheid in de kist ligt, worden een aantal persoonlijke bezittingen, die door de familie van tevoren aan de *dinari* geleverd zijn, rond de overledene gezet. Veel voorkomende zaken zijn een lees- of zonnebril (inclusief koker), een pakje tabak, met pijp en aansteker, een sigaar of een pakje sigaretten, een kam, een tandenborstel, een horloge, een etuitje make-upspullen, een zakje snoep, een extra stropdas, een pet, wat zakdoeken, een flesje parfum, aftershave of floridawater. Men zet kortom vooral kleine praktische spulletjes, waar de overledene op gesteld was, hoewel ik ook wel eens een flinke hengel de kist in heb zien gaan. En bij het kisten van een Aukaanse overledene zag ik familieleden een flinke stapel bankbiljetten in de handen van het lijk stoppen. **[xxxviii]** Alles kan, behalve het dagtekstenboekje dat zich een keer tussen de persoonlijke bezittingen van de overledene bevond. Het boekje lag al bijna in de kist toen de kamerbaas ingreep: "*no Gado wortu na ini na kisi, a no kan!*" ("geen woorden van God in de kist, dat mag niet!"). Gods woorden mogen niet begraven worden,

lichtte hij toe, hetgeen de hem omringende *dinari* beaamden. Een voor de hand liggende verklaring voor het meegeven van bepaalde attributen kunnen we vinden bij klassiekers als Van Gennep (1960 [1908]: 153-154):

[S]ince the deceased must make a voyage, his survivors are careful to equip him with all the necessary material objects [...] which will assure him a safe journey or crossing and a favorable reception, as they would a living traveler.

Ook het idee dat “the world beyond the grave” – het hemels hiernamaals of dodenrijk (*dedekondre*) – min of meer gelijk zal zijn aan het aardse leven, “but more pleasant, and of a society organized in the same way as it is here” (Van Gennep 1960 [1908]: 152) past binnen het ‘meegeefgebruik’: de spullen zouden ‘daar’ wel eens goed van pas kunnen komen. Toch stuitte dit soort opvattingen bij veel van mijn informanten op ongeloof of onbegrip. Zo reageerde Henry, zelf lijkbewasser, schaterlachend op mijn verhaal over de hengel die in de kist werd gestoken:

Wát, gaan zij daar ook hengelen? Ik heb wel gezien dat mensen schoenen meegeven in de kist, gewoon aan het voeteneinde zetten ze schoenen in die kist. Ze zeggen: ‘deze meneer was een modoman [dandy, pronker], die houdt van mooie kleding en een beetje rondhangen met een mooie wandelstok, dus die wandelstok gaat ook in de kist... Heel raar, want eigenlijk gebeuren er twee dingen. Ene is men denkt dat die persoon naar de hemel gaat, aan de andere kant praat men ook erover dat die persoon nog, als ware hij in leven, nog zal gaan wandelen...

Een duidelijk beeld van een of ander hiernamaals, de hemel of *dedekondre*, bleek vaak niet te bestaan, noch van de reis hier naartoe. **[xxxix]** Waarom dan toch die spullen? Vaak riep deze vraag de inmiddels welbekende dooddoener ‘het is traditie’ of ‘uit respect voor de overledene’ op. Maar na wat doorvragen, kwam alsnog een andere uitleg bovendrijven: het wordt gedaan om te voorkomen dat de (*yorka* van de) overledene op een later moment terug zal komen om de spullen alsnog op te halen (*cf.* Bot 1998: 98).

In verschillende hoofdstukken schreef ik al over de rol die *yorka* (en *kabra*) kunnen blijven spelen in het aardse leven. Vooral de angst dat dit een negatieve rol is, bijvoorbeeld in het geval dat de overledene zich niet kan verzoenen met zijn of haar (slechte) dood, en de *yorka* blijft dwalen en familieleden zal komen lastigvallen of, erger, wreken, leidt ertoe dat bepaalde gebruiken in ere worden gehouden. Van Gennep (1960 [1908]: 161) schreef het al: “[...] dead without

hearth or home sometimes have an intensive desire for vengeance". Het meegeven van persoonlijke bezittingen wordt daarom beschouwd als een eerbetoon, traditie of *handsome ritual*, maar omvat ook een preventieve daad, die vooral bij Creolen ingegeven wordt door angst of op zijn minst de wens de overledene te behagen en zo toekomstige *nowtu* te voorkomen. Veelal kunnen we in dit soort gevallen dezelfde baat-het-niet-dan-schaadt-het-niet houding waarnemen als bij de inrichting van de *dede oso* en het zetten van de *kabratafra*.

Wat de opvattingen en overwegingen nu precies mogen zijn, we zien in deze laatste praktijken hoe dan ook een duidelijk overgang in *dinariwroko* en de rol van de nabestaanden hierin. De aandacht verschuift in deze fase van het werk namelijk steeds meer van allerlei fysiekhygiënische (reinen, conserveren) en sociale (*memory picture*) aspecten naar een meer symbolisch-spirituele dimensie van lijkverzorging, en daarmee het vermijden van mogelijke (toekomstige) gevaren en verontreiniging op dit gebied. De (*yorka* van de) overledene moet geen reden zien om terug te komen, legden bepaalde lijkbewassers me ernstig uit. Hij of zij moet niet wederkeren voor een paar beminde spulletjes, nóch voor de nabestaanden waar hij of zij mee verbonden is, vervolgden ze vaak hun uitleg. **[xI]** De uitspraken "*Te yu dede, yu dede... Te yu gowe, yu gowe*" ("Wanneer je dood bent, ben je dood... Wanneer je weggaat, ga je weg/ben je weggegaan") en "*Yu no musu kon drai baka!*" ("Je moet niet meer terugkomen!") zijn we al verschillende malen tegengekomen en worden ook regelmatig op dit soort momenten of bij de *prati* door *dinari* in de mond genomen. Velen zien het als hun taak de sociale identiteit van de overledene zo goed mogelijk visueel te (re)presenteren en de nabestaanden daarmee van een mooie herinnering te voorzien, maar realiseren zich tegelijkertijd dat de banden tussen de overledene enerzijds en zijn of haar rouwende familieleden anderzijds moeten worden verbroken. De (*yorka* van de) dierbare overledene dient te vertrekken. En de nabestaanden moeten, op termijn, weer door kunnen gaan met hun eigen leven, zónder de overleden zoon/dochter, broer/zus, vader/moeder, oma/opa of echtgenoot/echtgenote. Er moet andersgezegd een scheiding plaatsvinden en dat gebeurt overduidelijk in de nu volgende rituelen rondom afscheid en *prati*.

Teki afscheid & prati

Het afscheid(en) van de overledene in het lijkenhuis kan op verschillende manieren en verschillende momenten plaatsvinden, en bestaat welbeschouwd uit twee delen of aspecten (zie ook Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 68-69). Als

eerste is er het afscheid waarbij familieleden een laatste gelegenheid krijgen om direct met de overledene te praten, bepaalde zaken bij te leggen, zich wederzijds te verzoenen met het heengaan en hem of haar te verzoeken rustig te vertrekken. Dit 'praten' wordt wel *tak'mofo* genoemd en het geheel wordt veelal aangeduid met de term *teki afscheid* oftewel afscheid nemen. [xli] Dit afscheid vindt soms 's morgens vroeg al plaats, vóórdat de *dinari* beginnen met hun werk (afscheid van het 'kouwe lijk'), of direct ná de bewassing. De familieleden komen dan later terug voor het tweede onderdeel, de *prati* oftewel het ritueel scheiden van de overledene en directe nabestaanden, wat dan ná het bewassen of kisten en (net) vóór vertrek naar de begraafplaats geschiedt. Vaak worden deze twee onderdelen ook in elkaar geschoven en vinden *teki afscheid* en *prati* tegelijkertijd plaats, bijvoorbeeld nadat de *dinari* gereed zijn met hun aflegwerkzaamheden. Ik zal de scheidingsrituelen, die allen plaatsvinden binnen Roemers (1992) besloten familienetwerk en de vier beschermende muren van de lijkbewasserskamer, op deze laatste in elkaar geschoven wijze weergeven. In de regel is het dan rond een uur of twaalf in de middag (wat wel aangeeft dat *dinari* behoorlijk de tijd kunnen nemen voor het wassen, kleden en kisten van de overledene).

Een belangrijk aspect van de separatierituelen, die onder begeleiding van de *dinari* plaatsvinden in de kamer, is het harmonieus verbreken van de banden tussen overledene en directe nabestaanden, dat wil zeggen familieleden en mogelijke partners. [xlii] Een van de opvattingen hierbij is dat, na of door bewassing, de ziel (*kra*) of de geest (*yorka*) van de overledene buiten het lichaam blijft zweven en nog enige tijd in de omgeving van de nabestaanden kan zijn. Over de duur van deze periode verschillen de opvattingen. Veelgehoord is dat ziel/geest acht dagen na begraven van de overledene vertrekt (dit valt dan samen met de tweede rouwbijeenkomst, de *aitidei*); een foresterdienaar hierover: *Mensen gaan altijd praten tot dat lichaam, want die ziel gaat niet meteen op weg... die blijft rond het lichaam, in het huis, om het huis van de overledene... Het meest gangbare is... tot na de begrafenis, want zeggen mensen... wanneer dat lichaam in de grond, kelder wordt gestopt... dan is eigenlijk de woonplaats van de ziel is dan echt weg.*

Na veertig dagen of zes weken komt deze dan in het dodenrijk of iets dergelijks aan (wat samenvalt met de derde rouwbijeenkomst, *siksiwiki*). "De ziel is dan bij de Here Heiland" wist een van mijn informanten te vertellen. Stephen (2002b: 27) verwoordt het op de volgende wijze:

De siksiwiki vindt plaats op de dag dat de geest van de overledene voorgoed afscheid neemt van de aarde. Het is niet toevallig dat dit moment zes weken na de begrafenis is. Ook Christus bracht immers na zijn opstanding nog zes weken op aarde door.

Afhankelijk van de religieus-spirituele oriëntatie zijn er verschillende percepties en termen te vinden, waarnaar vervolgens naar eer en geweten gehandeld wordt. Opvallend is het gebruik van de begrippen ziel en geest. Binnen een meer christelijk vertoog spreekt men vooral van ziel (en gebruikt men zelden de *kulturu*-term *kra*). *Kulturusma* spreken eerder in termen van *yorka* of de geest van de overledene. Vaak lopen de termen en betekenissen door elkaar heen en zien we syncretische constructies á la Stephen. Voor de vorm van de rituelen maakt het veelal niet zoveel uit, ofschoon nabestaanden en *dinari* wel vaak een verschillende betekenis geven aan het afscheid en de *prati*. In enkele gevallen verschillen de kruis-/kalebaspercepties wél teveel van elkaar, wat tot serieuze botsingen kan leiden tijdens het afscheid. Zeker herboren pentecostalisten kunnen nogal wat opschudding in de kamer veroorzaken, wat verderop nog uit een kleine casus zal blijken.

Ongeacht de precieze duur van het verblijf van de ziel, *kra*, geest of *yorka* en de bestemming hiervan, bestaat bij veel *dinari* en nabestaanden de (vage) overtuiging dat de overledene niet gelijk of zomaar vertrekt. **[xliii]** Bovendien kan het vertrek bemoeilijkt worden wanneer er teveel binding blijft bestaan, hetgeen emotioneel, psychisch en/of symbolisch-spiritueel kan worden begrepen. *Teki afscheid* en *prati*-rituelen moeten daarom niet alleen de overledene verzoenen met zijn of haar heengaan, maar de nabestaanden moeten zich eveneens neerleggen bij het verlies en de gestorvene loslaten (voor het zielenheil van de overledene en de eigen gemoedsrust, zie *e.g.* Brana-Shute & Brana-Shute 1979). “*Teki prati* is voor de zielenrust van de overledene”, legde een broeder me eens na het kamerwerk uit, “daarom moet die familie ook geen *trobi* [ruzie] maken”, want voegde hij eraan toe:

Mensen geloven dat als je niet op een correcte wijze afscheid hebt genomen... als je, als jij geen afscheid neemt... de overledene geen afscheid van jou zal nemen en aan jou zal blijven verschijnen in dromen, in huis, in allerlei situaties...

Yorka fyofyo & ongewenste binding

En dat kan allerlei onplezierige ervaringen opleveren. In het ergste geval blijft de familie in kwestie geplaagd worden door problemen, noodlot en onheil. Zo trof ik

tijdens een van mijn mortuarium bezoeken een jonge man aan op 'mijn' bank. We wisselden een blik van herkenning, want we hadden elkaar vaker gezien... in het lijkenhuis. Zo raakten we aan de praat. Het was acht uur in de morgen, maar al een drukte van belang die grotendeels teweeggebracht werd door de familie van de man naast me op de bank. Hij had zich even losgemaakt van alle toestanden. "Ik ben met die mensen hier *fu teki afscheid*", startte hij het gesprek, waarna hij een diepe zucht slaakte. Hij hoopte dat dit voorlopig de laatste dode zou zijn, daar in zeer korte tijd acht familieleden waren overleden. "*Yorka fyofyo nyan den sma*" ("*Yorka*-ziekte heeft die mensen gegeten") legde hij me uit. **[xliv]** Grote problemen in de familie, iedereen praat slecht over elkaar, gunt elkaar het licht in de ogen niet, zet dingen voor elkaar (*wisi*), en door alle ellende, de onwil of het onvermogen er iets aan te doen, valt de ene dode na de andere binnen de familie, vatte de wat ontstemde man de situatie samen. Waarna een opsomming van doodsoorzaken volgde: ziektes, ongelukken, een drugsslachtoffer en een zelfmoordgeval (zus in Nederland) - allemaal het gevolg van die vervloekte *fyofyo*! Er moest hoognodig iets aan gedaan worden, besloot de man zijn relaas: een *wasi* zou in ieder geval op zijn plaats zijn. **[xlv]**

In de hoofdstukken 1 en 3 gaf ik al aan wat de consequenties kunnen zijn van een slecht afscheid, een onverwerkt verlies of incomplete scheiding. In het ergste geval volgt op de ene (slechte) dood de andere, zoals de man hierboven aangaf. Een ander veel genoemd en ervaren probleem is dat de (*yorka* van de) overledene voortdurend aan de nabestaanden blijft verschijnen. Vooral partners van overledenen zeggen hier last van te hebben. Ze worden nog regelmatig bezocht (in dromen) door hun gestorven echtgenoot/echtgenote. Met name jonge vrouwen hebben daarbij vaak het gevoel of de ervaring gemeenschap te hebben met hun overleden man. Deze seksuele beleving is meestal onplezierig en kan gepaard gaan met pijn (zie ook Stephen 2002b: 59-60). **[xlvi]** Er bestaan, zo zullen we direct zien, speciale rituelen en handelingen om dit te voorkomen. Ook kan achteraf nog actie ondernomen worden, teneinde een halt toe te roepen aan ongewenst nachtelijk bezoek. Verschillende *duman* en *dinari* gaven in interviews aan (alsnog) ingeschakeld te worden bij 'problemen in de seksuele sfeer'. Zo vertelde een mij goedbekende lijkbewasser eens over een jonge vrouw die vóór de begrafenis van haar overleden man niet met hem wilde praten of op een andere manier afscheid wilde nemen. Ook niet na aandringen en met de hulp van de *dinari* in kwestie. Kort na de begrafenis kwam de overledene met grote regelmaat 's nachts bij haar om "te seksen", zoals de dienaar het omschreef. Uiteindelijk

kwam de dame met haar klachten weer terug bij de lijkbewasser. Ze heeft toen alsnog afscheid genomen van haar overleden partner, waarna zijn nachtelijke escapades afgelopen waren, aldus de lijkbewasser die haar terzijde heeft gestaan. Maar voorkomen is beter dan genezen, voegde deze ervaren *dinari* eraan toe.

Een goed afscheid is, wil ook deze *dinari* maar zeggen, noodzakelijk (of soms een noodzakelijk kwaad) voor de spirituele, symbolische, emotionele en/of psychologische 'ontbinding' van overledene en nabestaanden. Deze pretentieuze rij adjectieven kan niet de uitvoerige aandacht krijgen die hij verdient, daar mis ik nu eenmaal de expertise en ruimte voor, maar dient op zijn minst genoemd te worden. Binding, verlies en scheiding kennen namelijk vele fases en dimensies (e.g. Bowlby 1981; Corr, Nabe & Corr 1997: 215-251), waarbij vermeend westerse psychologisch-emotionele aspecten en Afrikaans-Surinaamse symbolisch-spirituele elementen naast of door elkaar heen kunnen bestaan (cf. Stephen 2002b: 9-10). Het rituele losmakingproces, de separatie in Van Genneps (1960 [1908]) en Hertz' (1960 [1907]) termen, staat derhalve in dienst van of kan ten goede komen aan zowel de zielenrust van de overledene als de verliesverwerking en het rouwproces van de nabestaanden. En dit zijn op hun beurt weer onvermijdelijke voorwaarden voor de uiteindelijke, volledige incorporatie van de overledene in een of andere wereld "beyond the grave" (Van Gennep 1960 [1908]: 152), en van de familieleden in het normale leven van alledag, de 'gemeenschap der levenden'. Aan de slag dus maar.

Tak'mofo

Alle aanwezige familieleden worden de kamer binnengehaald voor het afscheid en *pratiritueel*. De *dinari*, met in de hoofdrol de *kamrabasi*, begeleiden dit proces min of meer. Vaak stellen ze de rouwende familieleden eerst op hun gemak en leggen ze uit wat er gaat gebeuren.

Daarna gaat de *gran brada* of *-sisa* voor in gebed, veelal het Onzevader of *Wi Tata na hemel*. Ook kan een lied gezongen worden, dat bijvoorbeeld de pijnlijke scheiding die moet plaatsvinden, aanroert:

Tru da moro hebi sani,
disi de fu miti wi.
Dati de na Gado wani,
disi wi sa go prati.

[Het ergste dat ons kan overkomen,
is van elkaar te moeten scheiden door de dood.
Wat pijnlijk is het toch
om dat te zien als de wil van God.]

Hierna worden de familieleden een voor een bij de kamerbaas of bazin gehaald, die aan het hoofdeinde van de overledene staat. Zij moeten hun handen wassen in een kalebas of teil met een mengsel van bijvoorbeeld rum, water, desinfectiemiddel en kamfer (en sieraden afdoen wanneer dit nog niet gebeurd is), waarop ze de handen boven het gezicht houden, op het voorhoofd of tegen de slapen van de overledene drukken. Nu is het moment om nog enige woorden tot de overledene te richten en vaarwel te zeggen. Soms nemen de nabestaanden de tijd voor een uitgebreid persoonlijk en liefdevol verhaal, zoals de oude man die zijn overleden zus vertelde hoezeer het hem speet dat hij nu nog als enige over was en haar zo zou missen, dat het hem verdriet deed, maar dat het goed was dat ze was gegaan. Ze zou nu haar rust vinden, vervolgde hij in een steeds emotionelere en luidere woordenstroom, het moest zo zijn dat ze niet meer samen konden zijn, maar het was goed, het moest zo zijn. “*A bun sisa, waka bun*”, “het is goed zus, het ga je goed/rust in vrede”, besloot hij afscheid, terwijl hij zijn tranen niet meer kon bedwingen. Hierop snelden direct twee zusters op de man af om hem te ondersteunen en met een zakdoek zijn tranen op te vangen.

Dinari moedigen de nabestaanden dikwijls aan hun emoties te laten gaan: *bari puru*. “[T]o cry and get it out of their systems”, zoals Brana-Shute & Brana-Shute (1979: 68) opmerken. Maar ze proberen ten allen tijde te voorkomen dat eventuele tranen in de kist of op de overledene vallen. Tranen kunnen namelijk een ongewenste verbinding met de (geest van de) overledene tot stand brengen. Wanneer dit gebeurt, kan de (*yorka* van de) overledene niet vertrekken en blijft deze maar verschijnen in hallucinaties en dromen van de ongelukkige nabestaande, die zijn of haar tranen onverhoeds heeft laten stromen (*cf.* Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 69; Bot 1998: 98; Stellema 1998: 55-56; Stephen 2002b: 21-22). De *dinari* staan overigens niet alleen met hun zakdoeken klaar, maar ook met een bemoedigend woord en vaak een fles *dran* of cognac en een *cup* of kalebasje, voor het geval dat iemand na heftige emoties een versterking nodig heeft. **[xlviii]** Na het persoonlijke afscheid dienen de handen weer gewassen te worden en wast de *kamrabasi* eventueel de nek, hals en het voorhoofd. De nabestaande in kwestie wordt meegenomen door een zuster of broeder een sluit

zich aan de andere kant van de kist weer aan bij zijn of haar familieleden. Hierna is het de beurt aan een volgend familielid. In de meeste gevallen geschiedt het afscheid van 'groot' naar 'klein', oftewel de oudste (en meest directe) bloedverwanten nemen als eerste afscheid, waarna men de rij afgaat.

Dezelfde handelingen herhalen zich, ofschoon de manieren van afscheid kunnen verschillen. In sommige gevallen komt een familielid met een anekdote, waarmee de belangrijke rol van de overledene in iemands leven wordt aangegeven. Vaak sluit men af met een korte groet of wens: '*waka bun*', '*sribi switi*' ('het ga je goed', 'rust zacht'). Naast de meer persoonlijke heilwensen, worden ook wel een soort vaste 'spreuken' met een boodschap uitgesproken, zoals '*wai maka yu na pasi/wai maka dyi wi na pasi*' ('verwijder de doornen op onze weg/laat al het kwade voor ons uit de weg gaan'), '*meki yu winti wai yu bun*' ('laat je *winti* goed voor je zorgen') of '*yu mus' du san Gado wani*' ('je moet doen wat God wil'). Soms krijgt de *taki mofo* het karakter van een waarschuwing of streng verzoek. Er wordt dan bijvoorbeeld bij de overledene op aangedrongen te vertrekken en de nabestaanden met rust te laten: '*no kon sreki en/unu moro*' of '*no kon ferferi en/unu*' ('kom hem of haar/ons niet meer lastig vallen') en '*yu no musu kon drai baka/fu kon dyaso baka*' ('je moet (hier) niet meer terugkeren'). Vaak worden dit soort uitspraken door *dinari* ingegeven (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 68; Bot 1998: 96-98; Tjon A Ten 1998: 26; Stephen 2002b: 20-21). Dit laatste gebeurt vooral wanneer iemand niet in staat is om zelf iets te doen.

Soms zijn nabestaanden teveel door emoties overmand, soms weten ze simpelweg niet wat te zeggen, ze willen niet of ze zijn bang. In dit soort gevallen komen de *dinari* tussenbeide. Ze helpen, bemiddelen en spreken dan uit naam van een nabestaande. Zeker jongere familieleden weten soms niet goed raad met zichzelf en de situatie. Een broeder of zuster kan danachter hem of haar gaan staan en wat woorden voorzegggen. Wanneer het echt niet gaat, neemt de broeder of zuster zelf het woord en richt zich tot de overledene: "Tante Tientje, hier is Clifford, hoor. *A kon taki yu odi* [hij komt u groeten/afscheid nemen]". Soms wordt iets verteld over de relatie die de overledene had met degene die afscheid neemt. "Oma, u vroeg altijd naar hem, want *yu lobi a pkin* [u hield van dat kind]", om af te sluiten met: "*no kon ferferi en, no span en*" ("kom hem niet meer lastig vallen").

Hoe kleiner de kinderen, hoe meer begeleiding ze krijgen. Vaak doen de *dinari* de *taki mofo* voor hen; zeker in het geval van een overleden moeder (zie ook Tjon A

Ten 1998: 26). Vanaf een jaar of vijf, zes worden ze aangemoedigd zelf te praten. Eerst worden ze gerustgesteld: “kijk eens hoe oma daar mooi slaapt”. Dan wordt duidelijk gemaakt dat de overledene weg zal gaan en wordt het kind aangespoord nog eens goed te kijken en iets te zeggen: “zeg maar *a bun* oma, daaaaaaag oma!”. Soms wordt een aantal kinderen op rij gezet, met de handen op elkaars schouders, en nemen ze als het ware in serie afscheid. De allerkleinsten worden opgetild door een *dinari* en driemaal over de overledene heengetild. Volwassen kinderen stappen soms ook driemaal over het lichaam van de overleden moeder of vader heen. Er wordt wel gezegd dat vooral kleine kinderen een zeer sterke geest hebben of erg kwetsbaar zijn voor de geest van de overledene, waardoor extra handelingen verricht moeten worden. Een overledene die kinderen of kleinkinderen achterlaat krijgt in de regel een katoenen lintje of touwtje in de lengte van elk kind in de kist. Een *dinari* spreekt voor ieder kind/lintje iets als: “Hier is ..., je moet hem/haar niet meer komen zoeken, speel maar hier met hem”. Ook voor (klein)kinderen die niet aanwezig kunnen, bijvoorbeeld omdat ze in Nederland wonen, wordt een lintje in de kist gedaan. Bij kinderen in de kamer wordt na het afscheid het blauwkatoenen rouwbandje van de pols geknipt en in de kist gestopt (*cf.* Stellema 1998: 55; Tjon A Ten 1998: 26).**[xlviii]**

Scheiden, scheuren, geuren

Sommige *dinari* scheiden alle familieleden van de overledene door middel van het scheuren van een reep stof (van een wit laken). Na elk persoonlijk afscheid wordt het afgescheurde deel op de buik van de overledene in de kist gelegd. Het ritueel is een beetje uit gebruik geraakt. Kenner Kensmil wist hierover te vertellen:

Vroeger was dat altijd, niet alleen kinderen, bij oudere mensen ook... reepjes katoen, zogenaamde ongebleekte katoen [...] Ze trokken reepjes en eigenlijk werden die reepjes getrokken over het lijk... Dat werd eigenlijk bij alle mensen gedaan. Dus als het bijvoorbeeld een overleden vader was... vader heeft drie kinderen... [doet voor:] Ik neem prati van Sjaak, prrrrrrrrrrrrrrrrrrrrrrp [het geluid van een reepje katoen dat boven het lijk wordt gescheurd], ik neem prati van Marietje, prrrrrrrrrrrrrrrrrps, en Jetje kon niet komen, die zit tot in Duitsland, maar we nemen ook voor haar, prrrrrrrrrrrrrrrrrrts... Iedereen was een reepje. Laatste tijd doet men dat vooral met kinderen, kleinkinderen enzo.

Kamerbaas Bru heb ik het wel een aantal keren zien doen, wellicht speelt zijn Paraanse afkomst een rol in het vasthouden aan dit gebruik.**[xlix]** Vooral wanneer

nabestaanden niet aanwezig kunnen zijn, is het volgens hem een probate manier om te scheiden. Eenmaal kwam een zus van een overledene na de *prati* weer terug in de kamer met de vraag aan Bru of er ook afscheid kon worden genomen voor een aantal zussen in Nederland. Samen gingen ze nogmaals aan het hoofd van het lijk staan, waarbij ze tot de overledene praatten. De vrouw vertelde via Bru aan de overledene hoe de afwezige zussen heetten, dat ze weliswaar niet konden komen, maar dat ze evengoed afscheid kwamen nemen. Bij elke zus herhaalde Bru de naam en scheurde een reep stof, waarbij hij de overledene te kennen gaf dat zij nu ook gescheiden werd van de in Nederland verblijvende zussen en niet “naar daar” moest gaan om hen lastig te vallen. [1]

De *prati* tussen echtgenoten krijgt speciale aandacht. Vaak vindt het ritueel pas plaats ná alle andere scheidingsrituelen. De partner van de overledene blijft dan alleen achter bij de *dinari* in de kamer. Soms begeleiden alleen de kamerbaas of -moeder respectievelijk de weduwnaar of weduwe (deze laatste laat zich ook wel eens vergezellen door een goede vriendin). Vanwege het intieme karakter van dit specifieke *prati*-ritueel wordt er wel eens een beetje geheimzinnig over gedaan. Waar het op neer komt, is wederom dat de overledene zijn partner met rust moet laten en in het bijzonder “geen bezoeken met seksuele bedoelingen mag brengen”, zoals een lijkbewasser het uitdrukte. Hiertoe wordt vaak een kledingstuk met de geur van de partner in de kist bij de overledene gestopt. Vaak is het ondergoed dat de partner in kwestie nog onlangs gedragen heeft. Ook worden wel watten, een stuk stof of zakdoek gebruikt. Deze worden dan eerst nog in de mond gehouden of onder de oksels en langs de geslachtsdelen van de partner gewreven. Soms houdt een *dinari* de lap stof, watten of slip eerst nog even bij het gezicht van de overledene om hem of haar te laten ruiken en spreekt daarbij woorden uit als: “als je je vrouw zoekt, dan is ze hier bij je”. Het is namelijk de bedoeling dat de overledene door de geur van zijn of haar partner het idee heeft, dat deze bij hem is of blijft en hiermee kan voorkomen worden dat de (*yorka* van de) overledene later de weduwe of weduwnaar nog opkomt zoeken (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 69; Bot 1998: 100; Stellema 1998: 56).

De uitvoering kan wat variëren. Soms stoppen partners zelf de stof met hun geur in de kist, bijvoorbeeld met de bezwerende woorden: “je bent mijn vrouw niet meer”. In andere gevallen zijn ze niet aanwezig en zet een *dinari* de speciale doek of slip, bijvoorbeeld in het kruis van de overledene onder de broek: “ik zet deze doek, dit is je vrouw, *no kon suku yu frowmoro* [kom je vrouw niet meer zoeken]”.

Bij achtergebleven vrouwen ziet men meestal strenger toe op dit gebruik dan bij mannen. En daar is niet elke weduwe even blij mee... Zo nam weduwe Jessica me eens in vertrouwen en vertelde me dat de familie van haar overleden man haar had opgedragen een speciale *blueblack*-doek in haar slip te dragen. Zelf zag ze het niet erg zitten en ze wilde eigenlijk niets weten van die “*voodoo-stuf*”. Ze had met haar overleden echtgenoot jaren op Curaçao en later in de Verenigde Staten gewoond en stond naar eigen zeggen mijlenver van al het gedoe rondom het overlijden en begraven van haar echtgenoot. Tot haar frustratie werd ze wel tot bepaalde handelingen ‘gedwongen’, zoals het dragen van die doek. Een noodzakelijk kwaad, naar haar mening, waar ze hooguit aan meewerkte om de lieve vrede binnen de familie te bewaren en omdat haar man zaliger het waarschijnlijk ook had gewild. Toen het *prati*-ritueel in de kamer eenmaal achter de rug was, dacht ze van haar rituele verplichtingen verlost te zijn. Een paar dagen na de begrafenis zou ze sowieso vertrekken. De familie stond echter al klaar met nog een stapeltje blauwe doeken, die ze nog veertig dagenlang zou moeten dragen. Ze heeft zich er niet tegen verzet, maar later schreef ze me dat ze direct bij aankomst op het vliegveld te Zanderij naar de wc is gegaan, de doek uit haar broek heeft gehaald en de hele handel in de prullenbak heeft gekieperd. Jessica is niet de enige in haar weerzin. Ook van expertzijde is kritiek op dit gebruik - weliswaar om een andere reden, maar toch. Zo heeft *dinari* en *duman* Ro Faria grote bezwaren “om een *munduku* [maandverband] in de kist van de overleden persoon te stoppen”. “Een lapje...”, verklaarde hij zich bedachtzaam nader, “als je hem drie dagen draagt, heeft het een bezweting, heb je daar geur aan aangebracht [...] die *duku* houdt vast, zorgt ervoor dat mensen [partners] juist verbonden blijven en dat is niet de bedoeling”.

Harmonie & solidariteit

De opvattingen en wensen kunnen nogal eens uit elkaar lopen. *Dinari* dringen er niettemin altijd op aan eventuele meningsverschillen over de (rituele) gang van zaken, maar ook mogelijk langer spelende conflicten, bij te leggen of in ieder geval niet tot uitdrukking te brengen bij het afscheid in de kamer. Onenigheid binnen de familie, zo is een veelgehoorde opvatting, is desastreus voor de zielenrust van de overledene en staat derhalve een succesvolle scheiding in de weg. Deze preoccupatie met harmonie binnen de beslotenheid van de familie, draagt ertoebij dat de doodsrituelen bijna automatisch de Durkheimiaanse functie hebben verstoring te herstellen en/of de cohesie te bevorderen. Maar het gaat niet altijd vanzelf goed. Vooral wanneer de religieuze (kruis-kalebas) opvattingen

van familieleden te ver uit elkaar liggen, kan dat tot serieuze fricties en pijnlijke situaties in de kamer leiden.

Eenmaal maakte ik een *prati* mee, waarbij een deel van de familie, een viertal zussen, besloot niet deel te nemen aan de scheidingsrituelen zoals hierboven beschreven. De overledene was een jonge vrouw, gestorven aan *takru siki* (kanker). Nabestaanden hadden grote moeite met haar tragische ziekbed en vroege heengaan. Het ging er behoorlijk emotioneel aan toe in de kamer. Een van de broers kon zijn gevoelens niet bedwingen en stortte zich bijna in de kist. Een zus wierp zich krijsend op de grond en begon 'als een bezetene' te rollen. **[li]** De *dinari* kwamen bijna handen tekort en hadden moeite de tranen uit de kist te houden. Een veertienjarige dochter weigerde afscheid te nemen, maar een tante, bijgestaan door een lijkbewaster, wist haar toch te overtuigen met de woorden: "het is toch je mama, je moet hier afscheid nemen, straks kan het niet meer...". Het kind prevelde haastig wat afscheidswaarden en stortte zich daarna huilend in de armen van de lijkbewaster, die haar probeerde te troosten. Zo nu en dan kwam een van de buiten gebleven zussen polsen hoe het ervoor stond. Toen de allerkleinsten in het gezelschap over het lichaam van de overledene waren heen getild en op deze wijze afscheid hadden genomen, kwamen de vier dames de kamer binnen. Een van hen nam het woord en zei dat ze "het niet op die manier wilden doen". Ze gaf daarbij aan dat ze respect hadden voor het werk van de *dinari*-broeders en -zusters en dat ze geen problemen wilden in de kamer. Ze wilden het alleen anders doen, daar ze van mening waren dat de ziel van hun overleden zus allang bij de Here was en vóór hun alleen nog maar een lichaam lag: "hier dit lichaam is een leeg omhulsel". Ze hoefden dus nergens meer afscheid van te nemen: de ziel was bij de Heer, Hij had nu alles in handen, net zo goed als Hij het overlijden in handen had gehad. Hierop nam de zus haar bijbel en las ze wat voor over de herrijzenis van Jezus, waarop ze samen met de andere drie zussen twee stichtelijke liederen zong. De overige aanwezige familieleden hielden zich stil, maar zetten daarna een *dede oso-singi* in het Sranantongo in, die luidkeels werd meegezongen.

De dochter die aanvankelijk het afscheid had geweigerd, had zich inmiddels bij de vier zussen gevoegd. Ze hielden zich wat afzijdig van de rest van de familieleden. Het meisje werd door hen duidelijk hoorbaar, berispeld toegesproken: hadden ze haar niet gezegd níet mee te doen? Het kind leek zich behoorlijk ongemakkelijk met de situatie te voelen, zeker toen een aantal andere familieleden zich er ook in

mengde. Er werd een opmerking gemaakt over Volle Evangelie *kerki* die “niet moest bemoeien”. Wat vervolgens kwaad bloed zette bij de vier zusters, die lid bleken te zijn van deze kerk. Uiteindelijk stonden verschillende familieleden letterlijk over het lijk heen te ruziën. De kamerbaas wist zich even geen raad met de situatie, maar al snel herpakte hij zich en riep zijn broeders en zusters om de kist. Er werd een Onzevader en een Weesgegroet gebeden, waarna hij alle familieleden opdroeg zich rustig op te maken voor de *beri* die later die middag zou plaatsvinden. “*Mi e aksi unu, no mandi a dede moro*” (“ik vraag jullie, maak de overledene niet meer boos”), sloot hij het samenzijn af, waarna de familieleden de kamer stilletjes verlieten. Nadat het lichaam was opgehaald door de lijkwagen, kon hij zich even ontspannen met een *sopi*. We bepraatten de gebeurtenis en hij gaf aan dat hij niet gerust was op de situatie. Vertwijfeld vroeg hij zich hoe het nu verder moest met de *bere* (familie).

Ruzie tijdens de *prati* wordt vaak beschouwd als een slecht teken, net als tranen in de kist. Brana-Shute & Brana-Shute (1979: 69) schrijven over de moeizame rituele verwerking van een slechte dood onder meer het volgende: “His tears fell into the coffin, another bad sign. Wilhelmina mumbled that she hoped this ritual parting (*teki prati*) would work”. Als de *prati* niet goed is verlopen en de overledene nog om een of andere reden gebonden is aan het leven van de nabestaanden, ‘moeten’ vaak later, soms ver na begraven, nog bepaalde scheidingsrituelen worden uitgevoerd (zie hoofdstuk 12). Nabestaanden en *dinari* willen dus graag dat het werkt. Vooral deze laatsten dringen er bij dwarse, onwillige nabestaanden vaak op aan toch goed afscheid te nemen. Zij zien het als belangrijk onderdeel van hun werk. En het kan zo zijn vruchten afwerpen.

Zo was een sturse jongen van een jaar of achttien tijdens het afscheid van zijn overleden moeder nergens toe te bewegen. Hij was vooral boos en zag het nut van al die toestanden rondom het lichaam van zijn moeder niet in: het zou haar niet terugbrengen. De *dinari* lieten hem maar een beetje begaan en mokken in een hoek van de kamer. Toen alle familieleden afscheid hadden genomen, vroeg de kamerbaas hen de kamer te verlaten en nam hij de jongen bij zich. Samen hebben ze uiteindelijk nog een tijd bij het lichaam van de overleden moeder staan praten, heeft de jongen haar haar gekamd en haar gegroet: “*tan bun, m’ma*” (“het ga je goed/tot ziens, mama”). Later, buiten de kamer, vroeg de kamerbaas de jongen hoe hij zich voelde. Met een opgeluchte lach antwoordde jongen dat hij zich nu wel goed voelde, “*trafasi*” (“anders”). De kamerbaas zei hem dat hij toch ook

beloofd had, dat hij zich na de *prati* anders, beter zou voelen. Met veel omarmen en schoudergeklop beaamde de jongen dit.

Dit soort momenten vormen de krenten uit de pap voor *dinari*, net als de tevreden, soms opgetogen reacties van nabestaanden wanneer ze, na de confrontatie met het 'kouwe lijk', het zorgvuldig afgelegde, gekiste en opgebaarde lichaam komen bekijken. Zeker wanneer de *prati* al in eerder stadium heeft plaatsgevonden, kan de metamorfose van het lijk een enorme, aangename verrassing voor familieleden zijn. "Ooooooooooooooh Tientje, tante! Zo was ze, zo was ze, hoor!", riep een nabestaande blij verrast uit, toen ze haar dierbare tante netjes opgebaard zag liggen in de kamer. Twee kleinkinderen konden hun ogen niet afhouden van oma en er vloeiden wat traantjes. Een zichtbaar tevreden zuster werd gevraagd hoe het toch kon, dat tante nu zo vredig sliep. De *dinari* werden bestookt met complimenten.

Afsluiting

Het aflegwerk wordt voltooid met het versieren van de kist en/of een laatste inspectie: ligt de overledene er goed en mooi hoog bij, glimt het gezicht niet teveel of te weinig, is alles goed gerangschikt? Er worden eventueel nog wat kleurige (kanten) zakdoeken tot waaiers gevouwen en in de rand van de vastgespelde kistbekleding of het rouwkleed gestoken. Dikwijls hebben familieleden dit al gedaan. Het is een vrij gangbare manier om afscheid te nemen, vooral ook voor niet-aanwezige nabestaanden, die een sterke band hadden met de overledene (zie ook Bot 1998: 98; Tjon A Ten 1998: 25). Familieleden plaatsen dan bij wijze van afscheidsgeschenk een mooie zakdoek van de afwezige in de kist (met daarop soms een persoonlijke geschreven of geborduurde groet). De *dinari* hoeven de handel dan alleen nog maar een beetje te schikken. Eveneens kunnen kunstbloemen of verse exemplaren, in de lievelingskleur van de overledene, tussen de zakdoeken geprikt of rondom de overledene geschikt worden. Sommige lijkbewassers zijn hier echter faliekant tegen. De bloemen, net als het buitenissig gebruik van parfum of aftershave, zouden het lijk sneller tot ontbinding doen overgaan, wat een schadelijke werking op het *dinari*-werk zou hebben (cf. Tjon A Ten 1998: 26). Wanneer de laatste puntjes op de i gezet zijn, kan er worden afgesloten. Alle *dinari* verzamelen zich hiervoor bijvoorbeeld voor een laatste maal rondom de kist, waarbij ze elkaar de hand reiken. Met de *gran brada* of *-sisa* aan het hoofd van de overledene wordt er nogmaals gebeden of een slotlied gezongen, terwijl de broeders en zusters licht wiegend de armen op en neer

bewegen:

Vrede moet er bij ons zijn, vrede moet bij ons blijven!

Soms wordt er rond de kist gedanst, hetgeen overigens ook (al) in bijzijn van of samen met de familie van de overledene kan gebeuren. De deuren en ramen van de lijkbewasserskamer staan nu meestal wagenwijd open en regelmatig voegen *wrokoman* uit andere kamers zich, uit respect voor de overledene en zijn of haar nabestaanden, bij het zingende en dansende gezelschap. Na het laatste lied danken de *dinari* de Almachtige (voor de geleverde bijstand): “dank, dank, dank den Heer”. Ze wrijven de handen boven het lijk af, schudden elkaar met een *kosi* de hand en geven mekaar een *brasa* (omhelzing). De kist kan nu gesloten worden. **[lii]** Hierna reinigen de *dinari* zich door hun handen, hals, nek en gezicht te wassen met *dran*. Soms vindt nog een kleine evaluatie van het werk boven de gesloten kist plaats, maar in de meeste gevallen ontdoen de broeders en zusters zich (na de opmerking “dienst af”) van hun werkkleding en attributen (zie ook Stellema 1998: 55).

Het is tijd voor de maaltijd, die meestal door de familie van de overledene verzorgd is. Traditioneel bestaat deze uit brood (witte puntjes) met kaas, maar tegenwoordig gaat een lekkere *bami*, *tjauw min* of *roti* er ook wel in. Ook ontbreken de (gekoelde) dranken veelal niet: bier, *soft* en *sopi*. Soms worden de lijkbewassers als dank op een flinke doos sigaren getrakteerd. Sommige *dinari* schromen niet om hun wensen op dit gebied nadrukkelijk kenbaar te maken. Deze vrijpostigheid kan nabestaanden in het verkeerde keelgat schieten. Dit laatste geldt nog meer voor de fikse bedragen die de afleggersverenigingen of bepaalde individuen kunnen vragen voor geleverde diensten. Ik kom hier in onderstaande afsluitende reflectie nog even op terug. Eerst verlaten we nu met de *dinari* de kamer. Voordat de lijkbewassers weggaan uit deze ruimte dienen ze nog wel ‘de eed’ af te leggen: ‘horen, zien en zwijgen’. Maar dat schiet er, door een hongerige maag, nog wel eens bij in. In andere gevallen vraagt de volgende fase in het rituele proces alweer de aandacht, de *beri*, waar veel *dinari* (zeker in hun dubbelfunctie als *dragiman*) ook hun opwachting zullen maken.

Dinariwroko, liefdewerk?

Dinariwroko heeft van oudsher een belangrijke functie in de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur en de specifieke *rites de passage* hierbinnen. De lijkbewassers, die zich al dan niet kerkelijk hebben verenigd, vervullen een belangrijke taak in het beperken van verschillende vormen van verontreiniging en

spelen vooral een opvallende, veelal complexe rol in de separatiefase van het rituele overgangsproces van zowel overledene als nabestaanden. We zien in dit werk verschillende vertogen, opvattingen (omtrent het lichaam, de ziel en geest) en motieven samenkomen. Over het algemeen wordt *dinariwroko* omschreven en (traditioneel) beschouwd als liefdewerk, wat niet alleen betekent dat de broeders en zusters een enorme passie hebben voor alle aspecten van het werk en de subcultuur waarin ze zich vaak bewegen, maar ook dat de werkzaamheden kosteloos of tegen een symbolische vergoeding verricht worden. Op dit terrein en aanpalende gebieden hebben zich echter nogal wat veranderingen voorgedaan, die niet door iedereen even enthousiast toegejuicht worden.

Allereerst zien we dat het karakter van de verenigingen en het profiel van de *dinari* is veranderd. *Dinarikulturu* heeft zijn wortels in de herderlijke zorg van de 'traditionele kerken', met name de broedergemeente. Al snel ontstonden echter ook allerlei niet-kerkelijk gelieerde lijkbewassersgroepen, bijvoorbeeld vanuit het ordewezen of particulier initiatief. Een andere ontwikkeling is dat het lijkbewasserswerk niet langer meer (louter) met een lage klasse van 'volkscreolen' geassocieerd kan worden. Kenner Kensmil, medeoprichter van forestervereniging De Samaritaan en zelf vertegenwoordiger van een hogere maatschappelijke klasse, is van deze trend goed op de hoogte:

Dat is in de tachtiger jaren van de grond gekomen... dat onderwijzers, ingenieurs... juristen... tot directeuren toe... geïnteresseerd raakten en knepen van het vak hebben geleerd. Geleerde jongens, maar vaak van Frimangron, Land van Dijk ['typische volkswijken'] ... daar in de buurt waren hele prominente mensen hoor, die voelen zich eigenlijk nog steeds minder thuis in het [presidentieel] Paleis dan ergens op een erf onder een manya-boom met een paar kerels zitten domino spelen en sterke verhalen vertellen... Dat zijn die nieuwe afleggers geworden...

Deze 'nieuwe generatie' *dinari* kan, net zoals we zagen bij de inrichting van *dede oso/singi neti*, hier en daar een wat andere visie hebben op de vorm en vooral inhoud van het werk. Vanuit deze hoek lijkt bijvoorbeeld een zekere professionaliseringsimpuls uit te gaan. Samen met bepaalde technologische processen en een institutionalisering van sterven en lijkverzorging (minder thuis sterven en bewassen, grotere rol ziekenhuizen of mortuaria), lijkt hierdoor de dood steeds meer uit het publieke leven en de vertogen rondom overlijden en begraven te verdwijnen. Opmerkelijk hierin is de voorkeur van de relatief nieuwe

spelers op de uitvaartmarkt voor benamingen als afleggen en afleggersvereniging in plaats van lijkbewassen (*wasi dede*) en lijkbewassersvereniging. Bijzonder expliciete termen worden welbeschouwd á la Mitfords (2000 [1963]) *American Way of Death* vervangen door nieuwe uitdrukkingen, die de dood min of meer verhullen of verpakken in een zweem van deskundigheid.

Money making bussiness...

Het woord 'markt' is gevallen en daarmee kan een verwijzing gemaakt worden naar een volgende, vrij recente ontwikkeling, namelijk die van de 'commercialisering van het afleggerswerk', zoals velen het noemen. De symbolische vergoeding voor *dinariwroko* is door niet weinig verenigingen en individuen allang vervangen door een behoorlijke materiele (eten, drank en benodigdheden voor het werk) en financiële bijdrage. Tijdens mijn veldwerk werd er gemiddeld zo'n 50.000 Surinaamse gulden gevraagd, maar ook bedragen van boven de Sf100.000 zelfs Sf200.000 kwamen voor (€ 50,- tot € 100,-). Bij nabestaanden was meestal wel enig begrip voor het vragen van een onkostenvergoeding. Iedereen was zich meer dan bewust van de beroerde situatie waarin 's lands economie zich bevond. De dagelijkse stroom berichten over voortdurende geldontwaarding of wéér een prijsstijging en de pijnlijke effecten hiervan, werden immers door de gehele samenleving vernomen en gevoeld - van *tye poti* tot *elite* (zie hoofdstuk 1). Sommige *dinari* gingen echter te ver en verlaagden het liefdewerk tot een *money making bussiness*, zoals het dan verontwaardigd werd genoemd. Een jonge vrouw, die onlangs haar puberzoon verloren had en zelf ook enige tijd als beginnend aflegster actief was geweest, reageerde fel toen we hierover spraken:

Wat nou liefdewerk? Ik begrijp het wel hoor. Het is zwaar werk en natuurlijk het kost geld. Je moet je dingen hebben en die groeien niet meer als vroeger aan de boom, die moet je kopen, en vroeger kon buurvrouw je die geven, maar dat is nu ook niet meer zo, want je moet alles zelf kopen. En er moet veel gedronken worden, want je weet dat uit die lijken gassen komen en die komen naar binnen door je mond en door je neus. Die patholoog had gezegd dat afleggers nu van die doekjes voor hun mond moeten doen, maar ja... Sommige verenigingen zuigen hoor! Die maken veel geld, véél geld...

Het (kleine beetje) begrip slaat in sommige gevallen om in totale minachting of boosheid, wat dikwijls gebeurde bij bepaalde *kerkisma* die het *dinari*-werk vooral associeerden met *kulturusani* en *afkodrei*. Zo vertelde een fanatieke

broedergemeentepastor me over een jonge weduwe uit haar kerk. Ze had een goede *prati* gewild, omdat haar man was verongelukt (slechte dood) en was daarvoor bij een stel lijkbewassers terecht gekomen, die flink wat geld had gevraagd. Later kwam ze met haar verdriet en problemen bij de zielenherder in kwestie, die haar had gevraagd:

Maar waarom ben je niet naar je pastor gegaan? Ja [antwoordt die vrouw], die weet niets van dit soort dingen... Ik zeg ok, maar hoe voel je je nu? Beroerd [is het antwoord], ik heb nog steeds last van allerlei dingen... Dus kijk [concludeerde de pastor met verbeterde toon], dat geld is weggegooid, er is niets gebeurd... Crimineel vind ik dat!

Ook *dinari* zelf zijn vaak niet erg te spreken over de verwording van hun werk tot een *money making business*. Niet in de laatste plaats omdat zij de woede en frustraties van de nabestaanden, die het allemaal niet meer kunnen bekostigen, over zich heen krijgen. We lazen al hoe lijkbewasser Ro Faria werd uitgescholden door nabestaanden. Veel afleggers zien evenwel maar al te goed hoe gemakkelijk het soms is om ietsje meer uit het werk te slepen. Kensmil legde me bijzonder levendig uit hoe deze “ontsporing” bij bepaalde lijkbewassersverenigingen in zijn werk ging:

Origineel was het echt liefdewerk... zelfs de attributen en de benodigdheden werden door de mensen zelf [afleggers] bekostigd, maar tegenwoordig, als je een lijkbewassersvereniging inschakelt, dan zeggen ze ja, U weet, we doen liefdewerk, geen betaling... maaaaaaanaar we hebben wel wat dingen nodig! En dan... zegt men nou, dat kan wel. Een fles dran, we hebben kaarsen nodig, we hebben kamfer nodig, dan noemen ze vijf of zes dingen... En dan de mensen zijn in de rouw gedompeld, dus ze vragen is dat alles, moeten we niet... Oooooh zegt men, nou, dat is voor het werk... ach, die broeders drinken wel iets hoor, als ze werken, dus als we een flesje... Maar wat drinken die mensen? Nou, d'r zijn die drinken whisky en soms, soms... [lacht] het gaat zo van... ik wil niet, maar alsjeblieft... geef me toch maar, zo gaat dat gesprek. Oh, d'r zijn broeders die drinken dat en ook broeders die bier drinken hoor, na het werk hebben ze dorst... Ja, soms willen die zusters ook een glas wijn... Oh [zeggen nabestaanden tegen elkaar:] schrijf maar op, die mensen moeten ook een fles wijn... Wijn, whisky... oh ja, en een cognac! Cognac! Voordat je het weet, je kent die mensen, de hele partij drinkt sopi... En dan is er natuurlijk altijd nóg een ding en dat is de mensen willen nog wat eten na het werk [...] En dat is dan gegaan van drank, eten, naar weer een andere betaling... [Imiteert een lijkbewasser in onderhandeling:] Jaaaaaaa,

ach... en u weet tegenwoordig... transport... vervoer... a diri [het is duur]... En zo, zo dikt dat ding uit, ik heb de indruk dat tegenwoordig... nogal es veel geld, heel veel geld d'r bij komt kijken...

Het 'overvragen', beweert Kensmil in zekere zin, gaat bijna vanzelf of wel heel gemakkelijk, waarbij bewust of onbewust misbruik wordt gemaakt van de 'emotionele crisis' of rouw, waarin nabestaanden zich bevinden, of de druk die familieleden voelen om er een succesvolle *prati* én groots eerbetoon voor de overledene van te maken, wat we zo sterk bij Marlon zagen in hoofdstuk 7. Maar bij de *dinari* bestaat tegelijkertijd begrip voor de situatie: de tijden zijn nu eenmaal veranderd. Zelfs de nostalgisch aangelegde Faria geeft dit aan:

Vroeger, vroeger, had die mens liefde voor het werk. Maar nu verbreek je eigenlijk zo'n liefdeskracht. Als iemand ziek was, was het gemakkelijk om te zeggen... ik word opgeroepen yongu! Ik ga iemand afleggen, ik ben dinari! Het was prettig, maar je werd er niet voor betaald... Dus het was puur, puur liefde. Wat je nu ziet is het geld, maar ik verkwelijk niemand, omdat de tijden ook dan anders zijn. Je moet met een taxi naartoe, twee keren betalen, je verliest de hele dag en... ja, dan moet er toch een tegemoetkoming zijn, van dat ze [nabestaanden] een wederzijds dank brengen... het is ook geen betaling, het is een, hoe noem je dat? Een vergoeding, een bijdrage wat je krijgt. Sommige mensen [nabestaanden] die worden echt blij, die geven je toch ietsje naast wat... maar daardoor is het geen liefdewerk meer, zeggen ze... Men doet het wel, maar nu is het zakelijker geworden... Vroeger was het een blesi [zegening]... nu is het nog steeds een blesi, maar met vergoeding erbij...

Ondanks de groeiende kritiek, worden de veranderingen telkenmale, ter relativering of vergoelijking, in hun context geplaatst, te weten de slechte financiële condities waaronder veel mensen gebukt gaan, aldus een Samaritaan-*dinari* :

Ik zou durven schatten, dat het samenhangt met de sociaal... economische toestand in het land... Kijk, vele van die lijkbewassers... zijn gepensioneerd, die hebben weinig... anderen hebben geen inkomen, alleen een hossel...

Het vermoeden bij veel ingewijden en buitenstaanders is dan ook dat om deze reden de afleggersverenigingen de laatste jaren als paddestoelen uit de grond schieten. Oudgediende Wanda Denz raakte de tel zelfs een beetje kwijt:

Je hebt nu zovéél verenigingen... vroeger had je de hervormde, de rooms-katholieke, dan had je de lutherse vereniging, dan had je ebg... die had je, vier.

En dan had je enkele mensen die zelf een klein verenigingetje hadden enzo. Maar nu, er zijn meer verenigingen dan lijken hoor.

Maar ook zij kon “de mensen” wel begrijpen:

Ja, het is nou een money bussiness gaan worden hoor, vroeger was het een liefdewerk. Maar nu niet meer. Kijk, ik neem de mensen niet kwalijk, maar ze hoeven niet zoveel geld te vragen, want kijk, alles is nu duur. Vroeger had je geen bussen, men liep, maar nu moet je bus, taxi gaan nemen. En, kijk die alcohol, dat moet je hebben, want dat is desinfectans voor je handen en daar is geen beter ding voor desinfecteren dan alcohol, dat is het beste [...] en dat kost...

Wat de meeste *dinari* evenwel betreuren is dat de groei van verenigingen en de lucratieve kanten van *dinariwroko* ertoe geleid hebben dat de sfeer zakelijker is geworden, zoals Faria reeds aangaf, en vooral dat de concurrentie tussen groepen *dinari* groter en soms bijzonder grimmig is geworden. “Nou is het een complete *business*... ze buiten anderen uit om een lijk af te leggen”, lichtte een *dinari* in ruste de huidige situatie wat getormenteerd toe. Maar, veerde de man op, gelukkig was het nog niet zo erg als in *P'tata*, want dáár wisten ze pas echt geld te maken, beweerde hij. **[liii]**

Patholoog anatoom Vrede, in zijn rol als beschermheer van de LFSA, zag de ‘piraterij op de afleggersmarkt’ met lede ogen aan. Er is daarom ook wel wat bemoeienis geweest vanuit ‘de federatie’:

En we hebben er dus d'r op gewezen van je kan het beste zeggen, op een gegeven moment, dat ze [de familie] zoveel moeten betalen en dat jullie [lijkbewassers] zelf voor jullie eten en drinken zorgen dan de familie te belasten. Maar sommigen doen het samen, doen beide dingen: ze vragen en de eterij en de drankerij en daar bovenop nog gelden voor de zaak, want d'r moet een bus betaald worden om de verschillende mensen op te halen, enzovoort... En ook voor die zaak hebben we dus getracht een regeling te vinden, om dat een beetje te ordenen, maar ja, waarschijnlijk niet krachtig genoeg, want d'r is niet veel van terecht gekomen.

Een aantal jaar later, tijdens het seminar in de Olifant, stond de commercialisering weer op de agenda. Lijkbewassen in georganiseerd verband mocht geen *money making business* zijn, werd aldaar gesteld. Waarop professor Vrede met het voorstel kwam de beloning voor het werk te bepalen op maximaal 250.000 gulden (€ 115,-), “als reële kosten voor materiaal zoals balsem en alcohol”. Vrede benadrukte dat het aflegwerk “zuiver” moest zijn:

Het gaat erom aandacht te schenken aan het lichaam van degene die er niet meer is. Maar dit werk mag niet met mystiek omkleed worden; het is een kwestie van medemenselijkheid.

De vraag is echter of het hierop volgende pleidooi voor “standaardisatie van de tradities” van de directeur van 's Lands Hospitaal, Rozenblad, zoden aan de dijk zal zetten. Binnen de *ala kerki bun*-gedachte zullen zowel lijkbewassers als nabestaanden hun eigen invulling blijven geven aan *dinariwroko*. Dientengevolge zullen verschillende interpretaties en onenigheden over de rituele gang van zaken blijven bestaan – er is geen standaard. Over een aantal elementaire zaken zijn de *dinari*, enkele charlatans daargelaten, het niettemin eens. Stelregel is dat het lichaam van de overledene zo goed en respectvol mogelijk verzorgd moet worden – alsof het naar een bruiloft gaat. Hierbij nemen de liefhebbers, want dat blijven ze ondanks alle professionaliseringspogingen en commercialiseringstendensen, (indirect) een bijzonder ingewikkelde taak op de schouders. Het lichaam is binnen *dinariwroko* namelijk zowel een fysiek object als een sociaal en spiritueel subject, dat op uiteenlopende manieren moet worden gereinigd, en dient te worden verbonden met (*memory picture*) en gescheiden van (*prati*) de nabestaanden. Zo verenigen de lijkbewassers vaak symbolisch-spirituele met psychologisch-emotionele aspecten van doods- en rouwrituelen, in het bijzonder de zo belangrijke separatierituelen, waarbij zielenheil van de overledene en verliesverwerking van de nabestaanden hand in hand (b)lijken te gaan – de conditie van de dode wordt weerspiegeld in de toestand van de levenden, beweerden de grondleggers Hertz (1960 [1907: 51) en Van Gennep (1960 [1908: 147] al. Het afleggerswerk in handen van deze amateurs is en blijft al met al een liefdewerk dat, mits goed uitgevoerd, de overledene en zijn of haar nabestaanden een stap verder brengt in het rituele proces. De hier zo uitvoerig beschreven broeders en zusters kunnen daarop het stokje doorgeven aan hun collega's *dragiman* die in de nu volgende *beri* een hoofdrol vervullen. **[liv]**

NOTEN

i. Stellema (1998: 33) beschrijft overigens dat enkele *dinari* uit haar studie ook de tekens ontvangen, die Buschkens in zijn wat gedateerde onderzoek beschreef. Een deel van de *dinari* uit mijn veldwerk gaf eveneens aan “esoterische kennis” te hebben en in contact te staan met geesten van overledenen.

ii. Het Cartesiaanse idee dat het lichaam uitsluitend behoort tot the world of matter en daardoor een duidelijk te onderscheiden, stoffelijke en kenbare locus

van ziekte en sterfelijkheid vormt (Foucault 2003 [1973]), is met andere woorden verlaten. En ook de moderne 'westerse', zeer eenzijdige oriëntatie op de individuele ervaring, die heeft geresulteerd in een vrij exclusieve focus op het lichaam als een te isoleren organisme (Kleinman 1995), boet binnen een meer geïntegreerde, constructionistische benadering danig aan invloed in.

iii. Dit seminar vond in augustus 2003 plaats in 'de Olifant', het partijcentrum van de Vooruitstrevende Hervormings Partij (VHP). De bijeenkomst had als doel "kennisoverdracht aan 'dienaren' en in standhouden van tradities en afleggewoonten". Patholoog anatoom van het Academisch Ziekenhuis, professor Vrede, directeur van het 's Lands Hospitaal, Cynthia Rozenblad, dinari en lid van afleggersvereniging Comité Liefde, Ro Faria, en dominee Karel Zeefuik traden tijdens deze bijeenkomst op als deskundige inleiders en panelleden. De hiervolgende informatie is afkomstig uit het verslag van deze bijeenkomst in De Ware Tijd van 18 augustus 2003.

iv. En ook buiten de lijkenhuizen was het gebruik van formaline niet ongewoon, hetgeen Buschkens' (1973: 259) bevindingen uit de jaren zeventig van de vorige eeuw duidelijk maken. "Het lijk krijgt via de mond een halve liter formaline ingegoten", schrijft hij onder meer over een bewassing in het sterfhuis van een overledene.

v. Met name de Verenigde Staten hebben een traditie op het gebied van 'modern balsemen'. Sterker nog, "[m]odern embalming belongs exclusively to the United States of America..." (Laderman 2003: 15). Moderne thanatopraxie, met cosmetisch balsemen als een van de jongste loten, is verheven tot een kunst (te leren in speciale embalming schools), waarbij in toenemende mate naast het basisbestanddeel formaline met allerlei andere chemicaliën wordt gewerkt. De embalming myth is zelfs een van de moderne Amerikaanse begrafenismythes te noemen "[that] propelled the industry forward (Laderman 2003: 9). Zoals het werk van Mitford (2000 [1963]) en later Laderman (2003) tonen, is dit een industrie waar groot geld in omgaat. Conservering en lijkbezorging gaan met andere woorden gepaard met middelen en kosten, die het Surinaamse budget ver overschrijden, zoals Vrede aangeeft als hij de buitenlandse praktijken noemt.

vi. De LFSA treedt als koepelorganisatie op voor afleggersverenigingen, die allen werken aan de hand van een 'eigen beleid'. De LFSA is in 1991 opgericht en heeft onder meer als doel om te bemiddelen tussen verenigingen, uitvaartondernemingen en verzekeraars om betere faciliteiten, zoals bewassingsruimten, werkbare (veiligheids) regels en organisatiestructuur te bewerkstelligen. Hoewel de federatie landelijk is, zijn de meeste

afleggersverenigingen geconcentreerd in Groot-Paramaribo.

vii. De cijfers die ik hier toch geef zijn afkomstig uit het eerder gebruikte artikel 'Aflegwerk levert soms besmettingsgevaar op: nieuwe ziekten oorzaak' uit De Ware Tijd van 18 augustus 2003 en het artikel 'Afleggers werken aan eigen lijkenhuizen' uit De Ware Tijd van 1 december 2005. De gegevens komen overeen met eigen schattingen en die van informanten tijdens mijn veldwerkperiode.

viii. In Nederland speelt het probleem van afsplitsing eveneens. Zo verzuchtte een informant van Stellema (1998: 74) in haar onderzoek: "Men hoeft het maar ergens niet mee eens te zijn en men splitst zich af, dan is er weer een nieuwe vereniging ontstaan".

ix. Regels omtrent lijkbehandeling werden daarbij nauwkeurig vastgelegd, zoals bijvoorbeeld in een publicatie uit 1900, getiteld Voorschriften omtrent de behandeling van mannelijke lijken en hetgeen daarmee in verband staat, uitgaande van de Vereeniging Gemiloeth Chasadim te Paramaribo, met goedkeuring van haren Eere-Voorzitter, den Wel-Eerw. Heer J.S. Roos (Gemiloeth Chasadim 1900).

x. Zie verder Vernooij's artikel 'Wasi dede dinari' in De Ware Tijd van 24 september 1988.

xi. Nederland kent inmiddels ook tal van Creools-Surinaamse afleggersverenigingen. De meeste werden in de jaren tachtig en negentig van de vorige eeuw opgericht en zijn vooral gevestigd en actief in de Randstadregio. Stellema (1998: 65, 68, 83) telde in haar onderzoek 22 Nederlandse verenigingen. Een deel hiervan is eveneens georganiseerd in een koepelorganisatie, die bijna dezelfde naam heeft als haar Surinaamse evenknie: de Landelijke Federatie van Surinaamse Afleggersorganisaties (LFSA) (zie Bruntink 1997; Stellema 1998: 75). Het aantal verenigingen zou wel eens aanzienlijk gegroeid kunnen zijn. Hoewel er geklaagd wordt over het gebrek aan belangstelling onder jongeren (Bot 1998: 94), is tegelijkertijd een revival of groeiende interesse merkbaar voor de eigen doodscultuur en -rituelen. Het in hoofdstuk 7 genoemde 'Bari puru' ('Afro-Surinaams rouwliederenfestival') is hier een aardig voorbeeld van, evenals de 'rouwrituelendag' georganiseerd door het NiNsee in 2005. De afleggersverenigingen zelf vieren hun bestaan in Nederland, net als in Suriname, jaarlijks met een drukbezochte dinaridei (dag van dinari, zie ook Stellema 1998: 72). Hoeveel mensen gebruik maken van de afleggersverenigingen in Nederland is vrij onduidelijk. Bruntink (1997: 22) geeft aan dat een minderheid van de Surinamers dat in Nederland overlijdt 'traditioneel' wordt afgelegd door een vereniging. Bot (1998: 94) daarentegen schrijft dat naar schatting tachtig procent

van de Surinaamse Creolen een beroep doet op een lijkbewassersvereniging en de overige twintig procent het afleggen overlaat aan de uitvaartondernemer. Deze schatting komt aardig overeen met de bevindingen van Stellema (1998: 27). Volgens haar schatten vertegenwoordigers van het uitvaartwezen dat tussen de zestig en tachtig procent van deze bevolkingsgroep kiest voor een 'traditionele bewassing' door een Creools-Surinaamse aflegvereniging.

xii. In 'Aflegwerk levert soms besmettingsgevaar op: nieuwe ziekten oorzaak' in De Ware Tijd van 18 augustus 2003.

xiii. Het gebruik van te hoge concentraties formaline of een niet goed samengestelde balsem kan tot gevolg hebben dat de huid van donkergekleurde mensen grijs of zwart wordt en zich verhardt (Stephen 2002b: 117). Patholoog anatoom Vrede onderkende dit risico en veel dinari rekenden het zwart worden van de huid van de overledene (en de reactie van familieleden hierop) als een van de ergste dingen die hen konden overkomen in het werk.

xiv. Het symbolische stukje brood of een half witbrood (met kaas) en de fles drank, die dinari kregen als 'loon', wordt tegenwoordig op zijn minst vaak aangevuld met andere versnaperingen (eten, bier, soft en sterke drank voor tijdens en na het werk) en veelal ook een financiële bijdrage.

xv. Hier betekent het dus dat aflegwerk zowel een fysieke als sociale dimensie kent. Tijdens de prati zullen we ook kennis nemen van de spirituele dimensie van het werk van dinari.

xvi. Eén van Stellema's (1998: 66) informanten had een stamboom gemaakt die terugvoerde tot 1820. De vele dinari binnen zijn familie hadden hem verrast, schrijft Stellema.

xvii. Vaak onderscheidden dinari zich nadrukkelijk van 'gewone' mortuariummedewerkers, die het aflegwerk es'esi (snel-snel) en veelal alleen zouden verrichten.

xviii. Met een bigiyari wordt meestal een verjaardag met een 'rond getal' (een vijf- of tiental) bedoeld. Hierbij geldt verder: hoe hoger de leeftijd, hoe groter het feest. Vaak is er een speciale tijd ingeruimd voor de dinari op een bigiyari, bijvoorbeeld tussen 17.00 en 18.00 uur. Zij komen de jarige dan zingend fêteren en bieden hem of haar een geldbedrag of een fles sterke drank aan. Soms brengen de broeders en zusters de hele dag of avond met de jarige door en wordt er muziek gemaakt en gedanst. Bij een brokoneti maken ze stipt twaalf uur 's nachts hun opwachting. Zij komen dan zingend binnen en heffen tijdens het verloop van de nacht voortdurend liederen aan. Veelal zijn er ook andere mensen op het feest, maar de dinari krijgen vaak een speciale behandeling en drinken uit

aparte flessen. Soms hebben ze zich in hun afleggerstenuie (angisa, schouderdoek of schort) gestoken en brengen ze wat van hun werkattributen, zoals een kalebas, mee (zie ook Stellema 1998: 72-73).

xix. Dinari in Nederland zijn nogal dol op dinaridei, die volgens Stellema (1998: 72-74) voortdurend worden gevierd. Naast jubilea en 'kroonjaardagen' noemt zij ook het gezamenlijk vieren van kerst.

xx. Zie e.g. de artikels 'Aflegwerk levert soms besmettingsgevaar op: nieuwe ziekten oorzaak' uit De Ware Tijd van 18 augustus 2003 en 'Afleggers werken aan eigen lijkenhuizen' uit De Ware Tijd van 1 december 2005. De wil om te professionaliseren komt overigens ook tot uitdrukking in de wens van de Surinaamse federatie om de krachten te bundelen met haar Nederlandse evenknie.

xxi. Sommige verenigingen hebben het gebruik van 'de mond spijkeren', waarmee bij de inwijding of bij aanvang van elke bewassing in de kamer met symbolische timmerbewegingen de mond wordt dichtgespijkerd. Deze symbolische handeling onderstreept nog eens dat niets (opmerkelijks, persoonlijks) van wat er in de kamer gebeurt naar buiten mag worden gebracht.

xxii. 'Wasi dede dinari' in De Ware Tijd van 24 september 1988.

xxiii. De hier gegeven beschrijvingen van toelating en inwijding vertonen ook sterke overeenkomsten met Stellema's (1998: 68-71) bevindingen, waar ik dan ook regelmatig aan refereer.

xxiv. Mijn dank gaat uit naar de broeders en zusters van de afleggersverenigingen A so a Fiti, Agnus Dei, Heilig Verbond, Iris, Jubileum Fonds, Litani en Morgenster. In het bijzonder wil ik dank zeggen aan dinari Bruining, Denz, Goedhoop, Hoefdraad en broeder Tompa die mij geïntroduceerd hebben bij verscheidene lijkbewassersgroepen en wegwijs gemaakt hebben in het lijkenhuis van het Academisch Ziekenhuis. Deze personen hebben mijn participatie en observaties 'in de kamer' mogelijk gemaakt. Gran tangi!

xxv. Het mortuarium van AZ heeft naar zeggen van patholoog anatoom Vrede zo'n 36 'ijskasten' en een gekoelde ruimte van ongeveer 35 vierkante meter, wat betekent dat er ruim honderd lichamen kunnen worden bewaard. De capaciteit van de overige hoofdstedelijke ziekenhuizen is aanzienlijk kleiner. Dit geldt ook voor het aantal kamers. AZ voert de lijst aan met vijf kamers en heeft daarmee dagelijks het grootste aantal lijkbewassers aan het werk. Naast de hospitalen hebben ook het bejaardentehuis Huize Asiana en het begrafenisfonds van de hervormde kerk, de Stuiversvereniging, hun eigen koel- en werkruimtes. Wanneer op andere plaatsen in de stad gebrek aan capaciteit of beperkte mogelijkheden

zijn (bijvoorbeeld door een defecte koelkast, wat nogal eens voor wil komen), wordt in de meeste gevallen uitgeweken naar het mortuarium van AZ. Al met al komen hier 'de meeste lijken binnen' zoals men wel stelde. De meeste van mijn (participerende) observaties hebben daarom ook hier plaatsgevonden.

xxvi. Zo werd seigotro w'wiri genoemd. Stephen (2002: 116) geeft aan dat de kruiden vooral uit de plantenfamilies Papilionaceae, Rutaceae, Bignoniaceae, Musaceae en Solanaceae komen.

xxvii. De beschrijving die hier volgt, is wederom een compilatie van de verschillende lijkbewassing en kamerbezoeken die ik heb meegemaakt. Mijn bevindingen komen op belangrijke punten overeen met die van Bot (1998), Stellema (1998) en Tjon A Ten (1998).

xxviii. Na uitvoerige 'inspectie' besloten enkele zusters bijvoorbeeld een keer met handschoenen te werken, wat ten tijde van mijn veldwerk nauwelijks voorkwam. De overledene in kwestie was ernstig vermagerd en verkeerde in een behoorlijk slechte staat. "Je weet niet wat voor takru siki [slechte ziekte] hij had", motiveerde een zuster haar keuze voor de plastic handschoenen.

xxix. Het afscheid en prati-rituelen vinden vaak plaats nadat de bewassing heeft plaatsgevonden, maar het kan ook op andere of meerdere momenten plaatsvinden: niet alleen ná de bewassing, maar ook ervóór of zowel vóór als ná de bewassing (cf. Tjon A Ten 1998: 25). De dinari begeleiden de nabestaanden dan tussen hun aflegwerkzaamheden door (er moet immers nog gekleed en gekist worden). In andere gevallen vinden afscheid en prati pas helemaal aan het einde van het afleggen plaats, wanneer het lichaam al kant en klaar opgebaard is en gereed is om naar de begraafplaats of (eerst) elders te verplaatsen. Ik zal dit laatste moment aangrijpen om deze overgangsfase te beschrijven.

xxx. Net als de grote singiman Van Kallen geniet de voormalig aflegger Mijnals, sectieknecht van de voorganger van patholoog anatoom Vrede, grote bekendheid. Veel dinari hebben hem als leermeester gehad of roemen zijn aflegkunsten, wat hem eretitels heeft opgeleverd als "de grote generaal van de lijkbewassers" en "de paus van de lijkbewassers".

xxxi. Het eerste lied (met vertaling) is ook te vinden in Stephen (2002: 67). Het tweede (met vertaling) is, naast andere 'werklieparen', ook door Stellema (1998: 51-52) opgetekend.

xxxii. Men spreekt in plaats van kinnelap ook wel van tai mofo (de mond binden). Naast hygiënische overwegingen, is me ook wel verteld dat de mond gebonden wordt om te voorkomen dat de yorka van de overledene komt 'spoken'.

xxxiii. In dit geval geen seksescheiding. In andere gevallen kwam het wel voor

dat mannelijke afleggers zich even terugtrokken bij de eerste behandeling en bewassing van (de schaamdelen van) een vrouwelijke overledene. Ik mocht dan aanwezig blijven. Andersom, als de broeders bij een man achterbleven, moest ik me (vaak, niet altijd) met de vrouwelijke afleggers uit de kamer verwijderen.

xxxiv. Op deze wijze wordt de balsem verder het lichaam, dat wil zeggen de maag en ingewanden, ingebracht (cf. Stellema 1998: 60).

xxxv. Bij een van de verenigingen werd ik bij wijze van inwijding opgenomen in dit doorgeefritueel en moest ik het lijk aankleden met een van de laatste kledingstukken, een mooi vestjasje.

xxxvi. De gekozen kleding zegt vaak veel over de identiteit van de overledene en de boodschap (respect, 'traditie', status) die familieleden middels aankleding willen uitdragen. Soms wordt een overledene in zijn of haar geliefde kloffie het graf in gedragen. Bosnegers krijgen vaak (als onderkleding) een pangi om. Er zijn 'traditioneel geklede' overledenen (bij mannen): witte broek, wit overhemd, wit vestje, wit colbert en witte strik. "Full white, een echte ebg-begravenis", verzuchtte een zuster tijdens dit kleden vergenoegd. In andere gevallen moet het er vooral modo, prodo, diri of bigifasi (modieus, duur, imponerend) uitzien. Soms worden de kledingstukken nog in het plastic met prijskaartjes langs gebracht.

xxxvii. Soms komt een familielid het haar van de overledene kammen, sieraden omdoen of helpen bij het opmaken van het gezicht. Alleen deze persoon mag, op het moment van deze vorm van verzorging, binnenkomen in de kamer (zie Stellema 1998: 54).

xxxviii. Marrons die hun overledenen in foto begraven, leggen vaak in familieverband hun eigen lichamen af. Binnen de gemeenschap zijn bovendien genoeg kundige lijkbewassers te vinden, die zich nu ook mondjesmaat lijken te verenigen. Verder maken Marrons ook wel gebruik van Creoolse dinari-verenigingen, maar houdt de directe familie meestal strak de regie. Bij bepaalde handelingen mogen de dinari niet aanwezig zijn, bijvoorbeeld bij het zetten van spullen (veel pangi, soms geld) in de kist, het brengen van plengoffers, en de paati (prati, scheiding). Volgens sommige informanten worden dan de winti en koni (kennis) van de overledene 'weggehaald' (puru en winti) om (op een later moment) over te brengen op een ander familielid uit de matrilijn (zie ook Sedoc 1999; Stephen 1998b: 56ff.; Banna & Moy 1991: 51ff.). Ook bepaalde Creoolse families prefereren hun overledene zelf af te leggen en te scheiden van de nabestaanden.

xxxix. Dat het hiernamaals of dodenrijk een soort evenbeeld zou vormen van het aardse leven, is bijvoorbeeld binnen tal van 'West-Afrikaanse' religieuze

oriëntaties en worldviews een veel voorkomende opvatting (e.g. Mbiti 1999 [1969]: 155ff.; Barley 1996: 79ff.; De Witte 2001: 26ff.). Daar waar de aanwezigheid van en omgang met vooroudergeesten en levende-doden in het Afrikaans-Caraïbisch gebied, en dus Suriname, grote overeenkomsten vertoont met bepaalde 'West-Afrikaanse' opvattingen en praktijken (zie e.g. Fernández Olmos & Paravisini-Gebert 2003; Lovell 2002; Chevannes 1998), lijken de analogieën op het terrein van hiernamaals en dodenrijk minder sterk of vervaagd te zijn. Wellicht hebben, in Suriname, allerlei kerkelijke dogma's of verboden en christelijke, alternatieve voorstellingen hieraan bijgedragen.

xi. Overigens hebben afleggers hier heel verschillende voorstellingen bij. Toch voeren allen bepaalde scheidingsrituelen uit. Afhankelijk van de religieus-spirituele oriëntatie van de familie van de overledene en de wrokoman ligt de nadruk meer op de symboliek van het afscheid (kruis), de scheiding van de geest van de overledene (kalebass) of een combinatie van beide (kruis-kalebass).

xii. Tak'mofo betekent letterlijk 'mondpraten' (taki is praten, mofo betekent mond). Tak'mofo heeft verder ook de betekenis van spreuk en dat past eveneens binnen deze context. Vaak worden bij het afscheid namelijk 'vaste formules' uitgesproken (zie ook Bot 1998: 96-98).

xiii. 'Gewone' vrienden en kennissen krijgen vóór de begrafenis nog gelegenheid tot afscheid nemen. Het kan voorkomen dat bepaalde intimi wel aanwezig zijn tijdens de scheidingsrituelen in de kamer, maar meestal beperkt de ceremonie zich tot bloedverwanten en eventuele partners (cf. Tjon A Ten 1998: 25-26). Een bijzondere 'categorie' vormen mogelijke buitenvrouwen of -mannen van de overledene. In veel gevallen wil de 'officiële' partner niets weten van een afscheid door deze personen, hoewel ik ook een keer heb meegemaakt dat binnenen buitenvrouw tezamen aanwezig waren voor het afscheid. Als een buitenvrouw/man toch ongewenst verschijnt op het mortuarium kan dit uitlopen op ruzie (en dat is dan weer niet goed voor de zielenrust van de overledene). Dinari weten dat en treden niet zelden op als bemiddelaars en/of sluizen de persona non grata op een ander moment alsnog de kamer in voor een afscheid.

xiiii. Het christelijke zielsconcept kan enorm verschillen van dat van de kra. Deze laatste keert, binnen een kulturuperceptie zagen we in hoofdstuk 3, na een overlijden terug naar zijn of haar 'bovennatuurlijke ouders', de dyodyo, en kan op een later moment reïncarneren. De yorka voegt zich na verloop van tijd bij de voorouders in dedekondre, wat weer een ander verhaal is dan Jezus' Hemelvaart na veertig dagen.-

xlv. Fyofyo wordt uitgelegd als een wintigerelateerde 'magische ziekte', die

veroorzaakt wordt door familievetes en onderlinge ruzies. Ontstemde winti (een yorka bijvoorbeeld) kunnen tussenbeide komen, waarschuwen of toeslaan door ziekte met vaak dodelijke afloop (zie hoofdstuk 1; Stephen 2002b: 15, 63-64).

xliv. Met wasi doelde de man op een reinigende bewassing of ritueel kruidenbad om de fyofyo op te heffen, de harmonie binnen de familie te herstellen en de yorka gunstig te stemmen en voorgoed te scheiden (prati watra). Ik kom hier in hoofdstuk 12 nog op terug.

xlvi. Soms is de sensatie zelf niet onplezierig, maar voelen vrouwen zich (achteraf) beschaamd of angstig over het 'seksueel bezoek'. Zo vertelde een jonge weduwe me dat ze geregeld nachtelijk bezoek kreeg van haar overleden man. 's Ochtends werd ze dan helemaal nat wakker. 'Niet vervelend, maar ook niet goed' omschreef ze deze ervaringen en ze schaamde zich er eigenlijk een beetje voor. Uiteindelijk is ze bij een duman te rade gegaan en heeft ze 'voorzorgsmaatregelen' genomen. Ze heeft het echtelijk bed enige tijd verruild voor een bed in een andere kamer en sliep daarbij met een soort 'kuisheidsgordel' in de vorm van een doek met bepaalde kruiden en (stekelige) bladeren.

xlvii. Alcolade en Tea Tree-olie zijn ook beproefde middelen om rouwenden er weer bovenop te krijgen. Het behoort zo ongeveer tot de standaard uitrusting van dinari-zusters en bepaalde (notoire) begrafenisgangers. Goed deppen en een flinke snuif van het spul wil goed, verkwikkend helpen bij heftige emoties, krijsen, rollen flauwvallen of 'kisi winti'.

xlviii. Tjon A Ten (1998: 26) geeft aan dat er ook wel eens een pop, als symbool voor een kind, wordt aangekleed en in de kist bij de overleden moeder wordt gedaan. Ik ben dit niet tegengekomen.

xliv. Van Paranen wordt beweerd dat ze 'traditioneler' zijn dan 'stadscreolen' en dat 'afkodrei' sinds oudsher een belangrijke rol speelt in hun leven en dood (zie Schoonheym 1980).

i. Marrons kennen het gebruik ook. Op de dag van de begrafenis wordt een witte lap in stukken gesneden, waarvan de korte delen in de kist worden gestopt, met als doel de levenden van de gestorvene (zijn of haar yooka) te scheiden (zie ook Herskovits & Herskovits 1936: 10-17). Hetzelfde wordt (bij Saramaka) gedaan met (drie) speciale takken van de sangaafu (een kruidachtige plant), waarvan de uiteinden worden ingesmeerd met keeti (kaolien). De takken worden boven de kist met een houwer in tweeën gehakt. Een deel van de takken blijft bij de overledene, andere stukken worden meegenomen door de familieleden. Ze symboliseren het goede dat achterblijft (zie Scholtens et al. 1992: 79-81).

ii. Later werd door een aantal lijkbewassers een toespeling op winti-bezetenheid

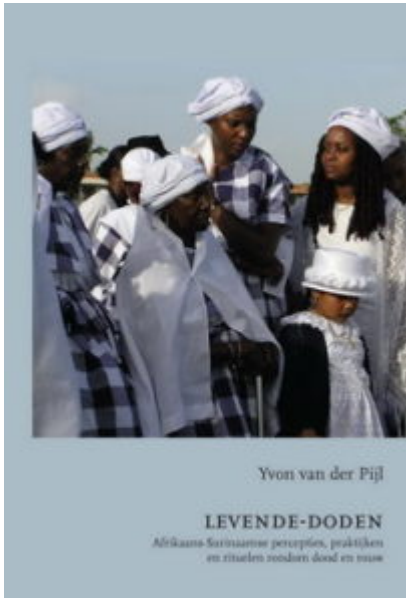
gemaakt, maar anderen weerspraken dat weer.

lii. Sommige lijkbewassers zijn van mening dat alles wat gebruikt is in de kamer mee moet in de kist. Daarom worden bijvoorbeeld ook nog de doeken en stukken lakens, waarmee het lijk bewassen is, vóór sluiting in de lijk-kist gestopt. Deze zaken mogen overigens niet zichtbaar zijn. De kist zal immers vóór begraven, bij het opbaren van de overledene in de aula van de begraafplaats en (soms) het sterfhuis of een andere plek, weer (voor een deel) geopend worden.

liii. Eind jaren negentig werden, inderdaad, klinkende bedragen gevraagd in Nederland, namelijk tussen de driehonderd en zeshonderd gulden (€ 135,- tot € 270,-) (zie Bruntink 1997: 24; Stellema 1998: 72). Uiteraard lagen de gemaakte kosten ook een stuk hoger dan in Suriname (wat de Surinaamse dinari nogal eens leken te vergeten). Bovendien konden ook veel Nederlandse lijkbewassers geen waardering opbrengen voor hoge bedragen als zeshonderd gulden voor een bewassing. Verder spelen in Nederland een aantal soortgelijke problemen als in Suriname: steeds nieuwe verenigingen, afsplitsingen en een toenemende concurrentie. “Er zijn zoveel kapers op de kust”, verzuchtte een van Stellema’s (1998: 74) informanten dan ook.

Levende-Doden ~ Wuif palmtak, wuiif

Anitriberi



De dragers stappen dansend
op het stoffige asfalt
Op hun schouders schommelt
een kist
Daarin ligt plechtig een
ontslapen mens op weg naar
de eeuwige rust.

De stoet, die hem volgt, zingt
een vrolijke wijs
De dragers roffelen de maat
Het zingen wordt langzaam tot
vreugdebeton en vult nu de
De hele straat.

Muzikant Jillis Cronie brengt in bovenstaande strofen een ode aan de *anitriberi*. “Het archaische karakter van een anitri beri, met de vreugde op de voorgrond heeft reeds als kind diepe indruk op me gemaakt” vertelt hij over zijn gedicht. **[i]** En hij is niet de enige die deze typische herrnhutterbegrafenis bejubelt en bewierookt. De *anitriberi* staat symbool voor de echte, traditionele Creoolse begrafenis en is er een die in het huidige Paramaribo nog steeds veelvuldig wordt gevierd. Hiernaast biedt de moderne, multi-etnische en -religieuze stad een heel scala aan andere uitvaarten - van sobere *pkintiki* tot uitbundige *gangstaberi*. Het klinkt misschien oneerbiedig, maar veel van de vertegenwoordigers van mijn onderzoekspopulatie zijn dol op begraven. “Mijn God, jongen... Ze zijn echt geil

van begrafenissen”, reageerde een geïnterviewde geestelijke eens op mijn vraag naar de populariteit en uitbundigheid van veel Afrikaans-Surinaamse *beri*. Ik wil voorzichtig zijn, want hier doet ongetwijfeld de puriteins of pedantsuperieure opvatting van de buitenstaander gelding die, net als de (koloniale) autoriteiten en zedenmeesters uit hoofdstuk 4, met enig *dédain* het Afrikaans-Surinaams ‘doodenfeest’ beziet. **[ii]** Maken niet wereldwijd hele volksstammen een feest van de dood (zie *e.g.* Barley 1996)? Tegelijkertijd wil ik ook recht doen aan al mijn informanten – nabestaanden of anderszins – die de praktijken en rituelen rondom dood en rouw vooral met grote ernst, droefheid en soms pijnlijke herinneringen (hebben) ervaren. Veel van hen hoeven al die *pranpran* niet. De dood is geen grap maar een serieus spel, zoals ik al eerder beschreef, waarbij geregeld de neiging bestaat om twee dingen tegelijk te presenteren: *pe dede de, a dape lafu de*. En dit “tweeding” (Cairo 1984: 390-391) komt in begrafenissen, wil ik laten zien, vaak sterk tot uiting.

Daar waar het afscheid en de *prati* in de lijkbewasserskamer nog plaatsvinden in de beslotenheid van het familienetwerk, biedt de begrafenis een openlijke gelegenheid tot een laatstegroet, waar soms massa’s nabestaanden en geïnteresseerden gehoor aan geven. De *beri* heeft andersgezegd een enorm publiek karakter en trekt veelal een bont rouwgezelschap aan. Mensen komen graag de laatste eer bewijzen en ervaren een namiddags bezoek aan een van grootstedelijke dodenakkers zelden als een straf. “Ik ga eerder naar een begrafenis dan naar een verjaring”, sprak een van mijn informanten eens opgetogen uit. Het bleek een veelgebruikte uitspraak te zijn, die schrijfster Ismene Krishnadath eerder ook al in de mond nam. Een begrafenis is voor legio actoren, om verschillende redenen weliswaar, een eerbetoon en een vreugdebetoon, zoals Cronie hierboven dichtte. Bovendien kan het o zo belangrijke overgangsrитуeel niet afgedaan worden met een schlemielig ‘koppie koffie en een klef plakkie cake’, waarmee een Nederlandse uitvaart dikwijls wordt geassocieerd. In hoofdstuk 4 lazen we dat al in de slaventijd de overledenen, wanneer dat mogelijk was, met veel eerbetoon, ‘groot misbaar’, muziek en dans naar het graf werden gedragen. Koloniale verordeningen of verboden hebben hier weinig aan kunnen veranderen, hooguit dat bepaalde achterliggende (*kulturu*) percepties door sluimerende taboes en schaamtegevoelens soms verzwegen blijven. Hoe dan ook, vandaag de dag worden (nog steeds) kosten noch moeite gespaard om van de *beri* een waardig, veelal vreugdevol afscheid en een succesvolle onderneming te maken. Niet weinig nabestaanden wringen zich

daarbij, zagen we in hoofdstuk 7, in allerlei ingewikkelde (financiële) bochten om de gewenste uitvaart bij familieleden (niet iedereen zit immers op een lijn) en begrafenisfondsen of ondernemer geregeld te krijgen.

Sommige *beri*, zullen we zien, hebben wel een heel hoog ‘amusementsgehalte’. Deze begrafenis werden tijdens mijn veldverblijf soms enthousiast beleefd en in geuren en kleuren beschreven door nabestaanden en geïnteresseerde aanwezigen. Anderen spraken juist hun afkeuring uit over het evenement dat ze bijgewoond hadden. Er blijkt veel te kunnen, maar er zijn ook grenzen, zoals de opmerkingen van onderstaande begrafenisganger aangeven:

Laatst was die vader van minister Van Kastelen overleden... Ze hadden gewoon... Anne Goedhart die kwam zingen! En Ai Sa Si of, weet ik veel, Sabi Diri... [iii] Ze maken d'r echt een show van [...] Ja, het is een business, dus [kermis, feestdag, festiviteit]...

Ook dit soort ontwikkelingen doet teruggrijpen naar het beeld van de *anitriberi* ofwel naar traditie en authenticiteit, en wel tweërlei. Enerzijds bestaat (in toenemende mate) de wens wijlen pa, ma, oma of opa met veel ‘traditioneel’ vertoon te begraven. Dikwijls wordt dit ingegeven door uitlandige familieleden met een verlangen naar hun wortels (heimwee toerisme) of een schuldgevoel ten aanzien van de overledene en bepaalde familieleden als gevolg van lange afwezigheid. Een echte *anitriberi* met dansende dragers en bazuinmuziek kan invulling geven aan een vurig nagestreefd ideaal (retraditionalisering). Anderzijds wordt door sommige nabestaanden of *dinari* met de traditionele herrnhutterbegrafenis juist verwezen naar een soort simpele schoonheid - “*full white*” - die de holle *show*-begrafenis van tegenwoordig zouden ontberen. Er klinkt een zekere nostalgie in door of een vermoeden dat dit soort *beri* snel verleden tijd zullen zijn. Voor de een was dit een treurige ontwikkeling, voor de ander een simpel gegeven of zelfs een zegen (weg met de *pranpran*, detraditionalisering).

Vooralsnog stappen de dragers nog regelmatig dansend door het begrafeniswezen, hoewel hun terrein zich wel meer en meer beperkt tot de omheining van *beripe*. Lijkstoeten zijn grotendeels gemotoriseerd, waardoor ze letterlijk sneller en in zekere zin minder zichtbaar geworden zijn. De viering van de dood beheerst minder het straatbeeld en verplaatst zich naar de randen van de stad. Maar dáár, op de begraafplaatsen, behoudt Fedi grotendeels zijn publieke gezicht, en zijn januskop. Men beleeft hier tegelijkertijd uitbundig verdriet (*bari*

puru, kisi senwe) en viert uitbundig plezier. Bovendien is *beripe* zowel een plek van liefdevol afscheid als een gevaarlijke (liminale) plaats, waar op verschillende momenten verschillende actoren – levenden en doden – heersen. De *dragiman*, die Cronie niet voor niets zo'n prominente plaats toekent in zijn gedicht, zijn er heer en meester: hier spelen ze hun grootste rol. Ik noemde ze daarom nadrukkelijk aan het einde van het vorig hoofdstuk. Zij zijn degenen die de overledene en zijn of haar nabestaanden verder meenemen in het rituele proces; door 'hun' begrafenisritueel op de begraafplaats wordt een belangrijke overgang gemaakt.

Enerzijds wordt de overledene in zekere zin geïncorporeerd in de wereld der doden (Van Gennep 1960 [1908]: 146, 163). Althans, zij begeven zich fysiek op het dodenakker in ieder geval onder de hunnen, de gestorvenen die hen voorgingen in het graf. Anderzijds beleven de nabestaanden door het begraven een volgend afscheid en maken (formeel) een overgang in hun toestand van rouw. Sommige nabestaanden, zoals bepaalde (verre) familieleden, vrienden en kennissen, leggen de rouw af en voegen zich weer onder de normale levenden. Anderen, bloedverwanten en meer directe nabestaanden, hebben zich nu gescheiden van het mooi verzorgde lichaam, waarop ze zich kunnen gaan opmaken voor een volgende fase van (zwarte) rouw, en de afsluiting hiervan straks op de achtste dag (na begraven) in het volgende hoofdstuk: *aitidei*.

Ongeacht de precieze invulling, zullen overledene en nabestaanden zich ná een succesvolle *prati* en met behulp van een goed verlopen *beri* in een duidelijk tegengestelde richting gaan bewegen (Van Gennep 1960 [1908]: 147): de overledene naar de hemel of het dodenrijk, de nabestaanden naar het leven van alledag. Deze beweging wordt, naast de dragers, mogelijk gemaakt of omlijst door verscheidene actoren die de *beripe* van Paramaribo bevolken. In dit hoofdstuk zullen zij allen hun opwachting maken. Ik zal daarbij een schets geven van de relevante dodenakkers, de begraafplaats als microkosmos beschrijven en zijn belangrijkste bewoners introduceren: *delters*, *dealers* en *dragiman*. De dragers krijgen door het hoofdstuk heen bijzondere aandacht, omdat ze vooral door hun 'dansen' een bijzondere plaats innemen in het begrafenisritueel. Daarnaast zullen we kennismaken met de dagelijkse stoet rouwenden en leren we diverse manieren van eren, vieren en rouwbeklag op *beripe* kennen. Uiteindelijk wil ik in dit hoofdstuk een beschrijving geven van de begrafenis als overgangsritueel – *Srananfasi*.**[iv]** Daartoe volgen we de begrafenisstoet vanaf de aankomst op de begraafplaats naar de aula en zijn we aanwezig bij de dienst ('In Jezus naam, Amen!'), vervolgen we de weg naar de laatste rustplaats van de overledene

(‘*Nanga palm*’) en eindigen we bij het versgedolven of mooi gemetselde graf, want ‘*na grebi a mus’ go*’ (‘in het graf moet hij/zij gaan’)! Eer de overledene met gevolg echter op *beripe* verschijnt, heeft deze vaak al een aardige, niet onbelangrijke reis afgelegd. Laten we het lichaam daarom oppikken waar we het achtergelaten hadden: het lijkenhuis.

Engelen komen je halen, de hemel is ver weg

Een lijkwagen komt het lichaam na het afscheid in het mortuarium ophalen, waar de *dinari* het overdragen aan de chauffeur, die regelmatig vergezeld is van een *dinari* of *dragiman*. “Engelen komen je halen, maar de hemel is ver weg” sprak een lijkbewasser (tevens drager) eens, toen hij het gekiste lichaam van de zojuist afgelegde Rudy samen met een medebroeder en de chauffeur in de lijkauto schoof. **[v]** “Hij is er nog niet, hoor”, knipoogde de broeder naar me, “we gaan eerst bij die *sma* [mensen, familie] van hem langs”. Rudy zaliger zou, met andere woorden, eerst nog in het sterfhuis worden opgebaard, alwaar familieleden, vrienden en buurtgenoten afscheid van hem konden nemen. Broeder Hoefdraad, die de bewassing had geleid en tijdens de begrafenis als hoofddrager zou optreden, zou Rudy op zijn reis begeleiden. Samen met Wally, de chauffeur, stapten we de lijkwagen in, waarop Wally direct een cassette met *trowstusingi* de autoradio inschoof en de wagen soepel de weg opdraaide. De familieleden, die naar het lijkenhuis waren gekomen voor de *prati*, volgden ons in hun auto’s en de bus die speciaal voor de rouwstoet was ingehuurd. We waren op weg naar het ressort Flora, een gemengde volksbuurt, waar wijlen Rudy het laatste deel van zijn leven had gewoond. Zachtjes zoefden we richting onze bestemming, terwijl de chauffeur en de dienaarbroeder luidkeels de troostliederen meezongen. Aan het einde van een van de *singi* stelde Hoefdraad met een tevreden zucht: “wat is het leven in Suriname mooi...”. Ik kon hem op dat moment geen ongelijk geven. **[vi]** We naderden het sterfhuis via een hobbelige zandweg, waar Wally de wagen kundig langs de vele gaten en plassen manoeuvreerde.

Eenmaal aangekomen, troffen we al heel wat rouwvisite aan onder het golfplaten afdak aan de voorkant van het eenvoudige stenen huis. Er was een vlag van Rudy’s voetbalvereniging geplaatst. Midden onder de *tenti* stond een provisorische ‘baar’ van twee tegenover elkaar geplaatste stoelen, aan weerszijden daarvan waren dezelfde *jardin*-stoelen opgesteld. Samen met een stel familieleden droegen Hoefie en Wally de lijk kist naar de baar, waarna zij de kist openden. Hoefdraad zette het deksel op driekwart van de kist gezet, zodat het

gezicht en een deel van de borst van de hoog opgebaarde overledene goed zichtbaar waren. De aanwezigen waren inmiddels opgestaan en zodra de kist werd geopend, begon het gejammer. Iedereen dromde zich om de kist, waarop een van de dochters van de overledene een *dede oso-singi* aanhief. Het erf vulde zich alras met gezang. Na het lied nam Hoefdraad, die aan het hoofdeinde van de kist stond, het woord en gaf aan dat mensen afscheid konden nemen. Hij verzocht de aanwezigen, op verzoek van de familie, (het gezicht van) de overledene niet aan te raken. Ongeduldige nabestaanden verdrongen zich voor een laatste groet, waarbij sommigen de gelegenheid namen voor een uitgebreide *tak'mofo*.**[vii]** Een aantal leden van de voetbalvereniging, in tenue, plaatste een voetbal op het lijk in de kist. De rouwvisite bestond uit enkele tientallen familieleden, grotendeels *Busnenge*, en een gemengd gezelschap van Creoolse, Hindostaanse en Javaanse *birtisma*, vrienden en kennissen. De emoties werden de vrije loop gelaten, families ondersteunden elkaar, men zong wat liederen en richtte zich zo nu en dan expliciet met wat afscheidswaarden tot de overledene. De meeste aanwezigen zetten zich na enige tijd weer op hun stoel onder de *tenti* of achterop het erf, waar nog wat begraven resten van de *kabratafra* te zien waren. Gemoedelijk werd er wat gekeuveld, gedronken en gerookt. Het gejammer was afgelopen en de sfeer was meer ontspannen dan bij de opening van de kist. Na ruim een uur, het liep inmiddels tegen drieën, nam Hoefdraad weer de leiding. Hij zou de bijeenkomst bij het erfhuis afsluiten en liet de aanwezige nabestaanden weten dat ze plaats konden nemen in de gereedstaande auto's en de bus, die de lijkwagen zouden volgen naar Mariusrust, de broedergemeentebegraafplaats aan de Sophie Redmondstraat alwaar de *beri* zou plaatsvinden.

De kist werd voor de één na laatste maal gesloten (de allerlaatste keer is na de dienst op *beripe*), wat direct leidde tot luid gehuil. Een van de buurvrouwen jammerde dat Rudy zaliger toch zo'n goede man was geweest, nooit één leugen had verteld, en dat het niet eerlijk was dat juist deze mensen zo vroeg doodgingen (de man was nog geen zestig geworden). Wally en Hoefie draaiden intussen de schroeven van het deksel vast in de kist. De meeste aanwezigen stonden nu weer rondom de kist en zongen nog een laatste lied. Dit gebeurde onder begeleiding van de bazuinmuziek van drie koperblazers, die zich inmiddels aangesloten hadden bij het rouwgezelschap en later ook de begrafenis nog zouden opluisteren met hun 'rouwmuziek'. Bij het sterfhuus begeleidden de muzikanten nu eerst de jongens van de voetbalvereniging, die plechtig met een vlaggendrager voorop de lijk-kist nog een laatste maal rond het huus van de overledene droegen. Daarna

werd de kist weer in de lijkauto geschoven.

Spirituele interventie & ont-hechting

In de daaropvolgende drukte van mensen die op zoek gingen naar vervoer, tolde een kleine jongen van een jaar of drie naast de lijkwagen een paar keer rond zijn eigen as, waarna hij zonder een kink te geven tegen de vlakke ging om daar voor dood te blijven liggen. Consternatie alom. Hoefdraad en Wally waren de eersten die in actie kwamen. Ze tilden hem van de grond en Hoefdraad gaf het jongetje een paar flinke tikken. Wally had intussen een flesje *dran* ("voor noodgevallen") uit zijn auto gehaald, waarmee het gezicht, de hals en nek van het kind flink werden ingewreven. Het jochie klaarde weer op en werd vervolgens zorgzaam doch zonder al te veel tam-tam door een jonge vrouw in de gereedstaande bus gezet. In de lijkwagen werd me uitgelegd dat de overledene zélf nog zo goed kon zijn geweest, maar dat vanaf het moment van overlijden "er slechten achter hem stonden", oftewel *yorka* die zelf nog niet tot rust waren gekomen en rond hem zweefden. Al in het mortuarium waren deze geesten er geweest. Op een geschikt moment, dat wil zeggen wanneer mensen zwak en kwetsbaar zijn, zoeken dit soort 'dwalende geesten' een slachtoffer (om zich te wreken of te binden). Rouwenden en zeker kinderen zijn bijzonder vatbaar voor dit soort negatieve invloeden. Daarom heeft Wally, net als veel *dinari*, altijd wel iets bij zich (meestal *dran*), teneinde kwaadwillende geesten te weren of eventuele slachtoffers ervan te wassen. Er zou die middag en avond op de begraafplaats nog vele malen aan het voorval gerefereerd worden: "*den yorka kis' a pkin*" ("de *yorka* hebben het kind 'gegrepen'").

Het komt vaker voor dat geesten (van de overledene zelf of van andere gestorvenen of voorouders) zich op dit soort, vaak hectische momenten bij het sterfhuis of andere plekken waar afscheid genomen wordt, openbaren. Eenmaal maakte ik mee dat de meegekomen *dinari* grote moeite hadden om de kist weer te sluiten na afscheid in het sterfhuis. Het lichaam van de overledene, een vrouw op leeftijd, was in een open kist opgebaard. Toen een broeder het deksel weer op de lijkstaf zette en deze naar voren wilde schuiven, lukte hem dat niet. "*Owma n'e wani ete*" ("Oma wil nog niet"), werd opgemerkt. Met vereende krachten hebben enkele dienaren en familieleden de kist uiteindelijk weten te sluiten en hebben ze nog lang met oma gedanst op het erf, voordat de rit naar de begraafplaats kon worden aanvaard.

Het blijkt niet altijd even gemakkelijk voor overledenen te zijn zich los te maken

van het aardse leven (dat is de verklaring althans die mensen hieraan, soms grappend, geven), zeker wanneer ze nog langs bepaalde dierbare plaatsen worden gebracht - ook al wordt dit juist gedaan om de overledene te laten scheiden. Wederom sparen bepaalde nabestaanden (daarom) kosten noch moeite om van dit afscheid een feest te maken, opdat de overledene tevreden kan vertrekken.

Zo werd een overleden *wenkriman* (winkelier) in het midden van zijn eigen winkel opgebaard, waar de avond tevoren ook de *dede oso* was gehouden. Op de toonbank brandden kaarsen en de schappen waren afgeschermd met witte lakens. De ruimte was versierd met palmtakken. Kinderen en kleinkinderen waren allemaal in nieuwe rouwkleding gestoken. Dochters en meisjes in zwarte rokken, wit geroesde blouses, zwarte panty's en allemaal een identieke zwarte hoed met gaasje. De zonen en kleine jongens waren gehuld in een zwart pak, wit overhemd, inclusief zwart vlinderdasje. Twee zichtbaar gespannen zonen, die sinds lange tijd weer in Suriname waren, waren erop gebrand deze bijeenkomst, net als de wake van de vorige nacht, tot een succes te maken. Speciaal hiervoor hadden ze een flinke *dinari*-groep 'ingehuurd', die ruim voorzien werd van eten en drank. De dienaren hadden de *dede oso* geleid (en raakten niet uitgesproken over de overvloed die nacht) en de mannelijke broeders, waaronder enkele *dragiman*, waren gevraagd de overledene de dag van zijn begrafenis door 'zijn' straat te dansen. Er was voor de gelegenheid ook een vierkoppig bazuinkoor aanwezig.

Alle *bigifasi*, spanning en emoties leidden er echter toe, aldus een kritische zuster, dat het afscheid in de winkel verre van gesmeerd liep. Ook werd gefluisterd dat de vloek van de *yorkafyofyo* nog niet gebroken was. Eerder die dag was een aanrijding geweest, *nota bene* in de lijkstoet, en een van de dochters ging middenin de winkel vlak voor de lijkstrek gestrekt tegen de grond. Het kostte de toegesnelde *dinari* grote moeite om de vrouw weer bij haar positieven te krijgen. **[viii]** Toen kort hierna ook 'zomaar uit het niets' een *dyogo* (literfles Parbobier) uit elkaar spatte, was het voor een aantal aanwezigen zonneklaar: hier was iets niet pluis. De hoofddrager in het gezelschap stelde daarop voor tot definitief afscheid van deze plek over te gaan. De overledene werd daartoe niet alleen om zijn winkel en aanpalend huis gebracht, maar onder begeleiding van bazuinmuziek door de straat gedragen. De winkelier bleek een geliefd persoon, waarvoor de hele buurt was uitgelopen. Samen met de familie vormde men een flinke rouwstoet. De dragers hadden inmiddels danspassen 'ingegeven' gekregen,

waarbij ze gevolgd werden door een wuivende, zingende en dansende menigte. Hoewel de straat niet lang was, nam de ceremonie ruim een half uur in beslag. De dragers werden door de overledene eindeloos heen-en-weer 'gestuurd', wat opmerkingen ontlokte als dat de winkelier nog niet klaar was om te vertrekken (ik kom later nog op het dansen en de verklaringen hieromtrent terug). Op de straathoek werd nog wat getalmd, maar toen sloeg de stoet uiteindelijk de bocht om, waar de lijkauto klaar stond om de overledene naar de begraafplaats te brengen.

Niet elk afscheid op locatie hoeft op een toestand als hierboven uit te lopen, ook wordt er lang niet altijd zo'n enorme *happening* van gemaakt. In de meeste gevallen wordt er simpelweg voor gezorgd dat de overledene nog afscheid kan nemen van zijn of haar dierbare plek, terwijl bepaalde nabestaanden op hun beurt op deze speciale plaats de laatste eer kunnen bewijzen. Barman Mohan werd daarom bijvoorbeeld éérs, temidden van stamgasten en marktkooplui, in zijn bar op *ede w'woyo* rondgedragen, voordat hij naar de begraafplaats werd gebracht. **[ix]** En oom Paul alias Howsu, een gerespecteerd drager van het Jubileum Fonds werd voorafgaand aan zijn begrafenis bij de winkel van 'Kasje' opgebaard. Winkel Isrie was als zijn tweede huis, waar hij bijna dagelijks met zijn *dragiman*-maten van *lomsu* en Mariusrust te vinden was, en dus een logische plaats voor een laatste afscheid en eerbetoon. Naast familieleden van 'zalig', was ook 'Kasje' zelf met zijn familie aanwezig, net als enkele buurtbewoners (oom Paul woonde niet ver van de winkel vandaan) en uiteraard de dragers en andere vaste klanten van Howsu's favoriete drinkwinkel. Ook oom Paul werd voor vertrek naar *beripe*, door zijn maten, dansend gedragen door de straat waar winkel Isrie aan gelegen was.

Bij het opbaren van de overledene thuis, komt soms ook de dominee, priester of pastor langs om een uitvaartdienst op deze plek te houden. Sommige uitvaartdiensten vinden plaats in een kerk. **[x]** Bij het overlijden en de *beri* van politieke kopstukken of andere publieke personen, die in de regel een grote belangstelling kennen, worden regelmatig ruim opgezette partijcentra, zoals het SPA-centrum of het OCER van de NDP, voor de uitvaartdienst gebruikt. Het AZ heeft ook een speciale aula waar naar kan worden uitgeweken. Overledenen uit het ordewezen hebben vaak een dienst in hun court- of logegebouw voordat ze naar de begraafplaats worden gebracht. De meeste diensten vinden echter plaats in de aula op een van de begraafplaatsen zelf. De rouwstoet beweegt zich dus ná

het bezoek aan het sterfhuis, een andere dierbare plaats of direct vanuit het lijkenhuis richting *beripe* voor de dienst. We zijn er dan nog steeds niet, want ook onderweg worden soms nog speciale stops gemaakt of op zijn minst een omweg genomen om bepaalde plaatsen aan te doen of héél langzaam te passeren. Ook hierbij heerst weer de opvatting dat de (*yorka* van de) overledene de gelegenheid moet worden geboden afscheid te nemen. Gebruikelijke haltes zijn bijvoorbeeld verenigingsgebouwen, het gebedshuis waar de overledene kerk ging, zijn of haar favoriete *wenkri* ('drinkwinkel'), bar, court- of logegebouw, het partijcentrum van de politieke partij waar de overledene in kwestie actief lid of *stonfutu* (grondlegger of steunpilaar) van was, het ouderlijk huis of geboorteplek van de overledene.

Dan pas koerst de lijkstoet op *beripe* aan, alwaar de dragers zich opmaken voor hun klus en het graf in gereedheid wordt gemaakt. Vooral de personen die voor dit laatste verantwoordelijk zijn, hebben een discutabel imago. Ze worden geprezen om het werk dat ze doen en de kennis die ze vaak hebben van de begraafplaats waarop ze werkzaam zijn. Tegelijkertijd worden ze verguisd juist vanwege hun werk, dat voor de meeste een ordinaire doch noodzakelijke hoesel is. "Ze léven van die doden... Wat zeg ik je? Ze leven óp die doden... dag en nacht, hoor! Dat is mijn probleem met die mannen", liet een begrafenisganger, waarmee ik na een uitvaart in gesprek was geraakt, me met lichte walging weten. De dodenakker is niet alleen tijdens, maar ook vóór en ná het begraven het domein van grafdelvers en hun maten. Zij voelen zich er als een vis in het water en juist dat laatste roept weerstand op, boezemt zelfs angst in, want *beripe* vormt voor velen toch een luguber en naargeestig terrein. Doodgravers, begraafplaats hoeselaars en in zekere zin ook de dragers, die zichzelf in de begraafplaats hiërarchie overigens ver boven grafdelvers en anderen plaatsen, zijn in de beleving van veel keurige burgers de paria's van het begrafeniswezen. Ze doen 'vuil werk' op een 'gevaarlijk' terrein en (b)lijken er nog van te houden ook. De een noemt dat weerzinwekkend, de ander vindt het fascinerend... Laten we, voordat we gaan begraven, eens kijken naar deze mensen en hun werkterrein.

Beripe: delvers, dealers & dragiman

Graven en begraafplaatsen zeggen veel over de plaats van de dood in het leven. Volgens Lloyd Warner (1976: 363), die over Noord-Amerikaanse dodenakkers spreekt, zijn begraafplaatsen "[...] collective representations that reflect and express many of the communities basic beliefs and values about what kind of

society it is [...]” (zie verder Leferink 2002: 237ff.). En ook Barley (1996: 139) meent dat (de locatie van) grafmonumenten veel zeggen over de plaats die deze hebben in andere culturele opzichten. De begraafplaatsen waar, en de graven waarin de nabestaanden uit mijn onderzoek hun overledenen begraven, zijn sterk verbonden met de christelijk-Europese geschiedenis en betekenissystemen van de voormalige kolonisator en clerus. Hierin zijn overeenkomsten te vinden met Roachs (1996) bevindingen uit zijn prachtige *Cities of the Dead*. Zeker wanneer hij schrijft over het Afrikaans-Amerikaanse New Orleans, Louisiana zijn er lijnen te trekken naar Paramaribo's dodenakkers.

Roach (1996: 48) noemt hedendaagse begraafplaatsen treffend “the behavioral vortices of death” en “characteristic invention[s] of modern architecture”, die zo ongeveer de meest tastbare vormen van materiele cultuur vormen. Kenmerkend eraan is dat de doden zorgvuldig gescheiden worden van de levenden. Een erfenis van de moderniteit, want eens, schrijft Roach (1996: 48), waren de doden alom aanwezig:

[F]irst, in the mysterious sense that their spirits continued to occupy places among the quick; second, in the material sense that [...] burial custom crowded decomposing corpses into hopelessly overfilled churchyards and crypts, whence they literally overflowed into the space of the living.

Begraafplaatsen vormden onder deze omstandigheden bijzonder gunstige, zelfs ‘geriefelijke’ publieke plaatsen voor allerhande kooplui, kwakzalvers, zwendelaars en hun cliëntèle, die zich soepeltjes bewogen in dit samengaan van leven en dood. Een ‘revolutionair ruimtelijk paradigma’, dat Europeanen zichzelf en hun gekoloniseerden oplegden, leidde echter tot een verregaande *segregation of the dead from the living*, ofwel in Roachs (1996: 50) woorden:

[...] the dead were compelled to withdraw from the spaces of the living: their ghosts were exorcised even from the stage; their bodies were removed to newly dedicated and isolated cemeteries, which in New Orleans came to be called “Cities of the Dead”.

Deze ‘segregatie’ wijt Roach, in niet de minste woorden, aan de rationaliseringsprojecten van de Europese Verlichting en een hiermee gepaard gaande preoccupatie met hygiëne, die zich onverminderd heeft voortgezet. De dood wordt steeds meer aan het zicht ontnomen doordat afscheid ‘in besloten kring’ plaatsvindt binnen de verhullende muren van afgelegen rouwcentra, alles-tienet-doende crematoria en niet in de laatste plaats door de parkachtige

contouren van begraafplaatsen, die steeds verder van de bewoonde wereld worden geplaatst (Mitford 2000 [1963]; Ballard 1996; Laderman 2003). Ariès beschrijft eveneens deze moderne neiging begraafplaatsen steeds verder buiten bepaalde centra en zelfs de stadsgrenzen te plaatsen. De doden worden echter niet zomaar 'gedumpt', want min of meer tegelijkertijd heeft een individualisering van de dodenakker plaatsgevonden. De 'eigen dood' vroeg om individuele, gemarkeerde graven met bijvoorbeeld eigen grafschriften. De 'mooie dood' (van de ander) leidde er vervolgens toe dat deze persoonlijke graven uitgroeiden tot permanente tekens van aanwezigheid van de overledenen. Men klampt zich eraan vast, waardoor een cultus van herdenken is ontstaan (Ariès 1987 [1977]; 1994 [1974]: 27-53, 69ff.; Munnichs 1998: 34-35). Door zo'n individualisering en het verplaatsen van begraafplaatsen naar afgelegen oorden zijn de doden, aldus Roach (1996: 50):

[...] more likely to be remembered (and forgotten) by monuments than by continued observances in which their spirits were invoked [...] the enlightened dead were more likely now to observe the strict silence of the tomb.

Ook de begraafplaatsen in Paramaribo, althans de plaatsen waar mijn onderzoekspopulatie haar overledenen ten grave draagt, worden steeds verder buiten de stadskern geplaatst. Hun voorgangers bevonden zich veelal in of tegen het stadscentrum aan. Ze raakten echter vol en moesten gesloten worden. Sindsdien zijn ze verdwenen of totaal verwaarloosd en onherkenbaar door onkruid overwoekerd. De Oranjetuin aan de Gravenstraat vormt een uitzondering. Hoewel deze, in 1961 gesloten en eveneens behoorlijk verwilderde, begraafplaats vooral slangen en Braziliaanse bijen tot zijn bezoekers mag rekenen, bepaalt de tuin nog immer het stadsbeeld. De stad kent verder vele kerken, maar kerkhoven, dat wil zeggen begraafplaatsen rondom of nabij de kerkgebouwen, zien we niet of nauwelijks meer (zie Mulder & Dikland 2005). We kunnen ons echter afvragen of de verplaatsing van de begraafplaatsen naar wat verder gelegen oorden samenhangt met de (hygiënische) wens om doden (menselijke resten) en levenden zoveel mogelijk spatiaal te scheiden. Simpel ruimtegebrek in de stad is evengoed een verklaring voor deze verplaatsing en zal binnen afzienbare tijd wederom een reden kunnen zijn dat bepaalde begraafplaatsen wéér verder weg, helemaal langs de rand van Paramaribo, geplaatst zullen worden. De christelijke en openbare begraafplaatsen liggen (zo goed als) vol en er zijn binnen de stadsgrenzen nauwelijks alternatieven. **[xi]**

Hoe het ook zij, weinig mensen lijken er rouwig om te zijn dat de dodenakkers niet zo naadloos overlopen in de ruimte van de levenden, zoals dat eerder misschien meer het geval was. De grootste christelijke en openbare begraafplaatsen zijn min of meer omheinde kavels, die gelegen zijn aan drukke uitvals- of toegangswegen naar het stadscentrum. De katholieke begraafplaats aan de Tourtonnelaan en het herrnhutterse Mariusrust aan de Sophie Redmondstraat zijn nog het meest centraal gelegen. Annetta's Hof (hervormd), Nieuw Vrede en Arbeid (luthers) en de openbare begraafplaats Rusthof, alle aan de Verlengde Coppenamestraat, zijn alweer een stuk verder gelegen. Tijdens de middaguren, tussen drie en zes, is het er een drukte van belang en hebben de dodenakkers dikwijls veel weg van sociale ontmoetingsplekken, waar onder het genot van een Parbo of een *cup* schaafijs de dingen van de dag worden besproken, oude bekenden (speciaal uit Nederland overgekomen voor een begrafenis) elkaar na lange tijd weer ontmoeten en notoire begrafenisgangers, soms op bijzonder luide toon, de zoveelste uitvaart becommentariëren. **[xii]** Buiten deze begrafenisuren om zijn de *beripe* grotendeels verlaten. "Een normaal mens begeeft zich daar niet" ving ik eens tijdens een knipbeurt op in een kapperszaak, die niet ver van *lomsu beripe* (de katholieke begraafplaats) was gelegen. "Oh ja?", viste ik - reactie alom: sommige durfals gebruiken het terrein wel als handige doorsteek, soms zelfs wanneer het donker is, griezelden een klant. De gehele cliëntèle moest er niet aan denken.

Het werd me tijdens deze kapbeurt en andere gelegenheden wel duidelijk dat de meeste mensen begraafplaatsen liever mijden. Mulder & Dikland (2005: 267) schrijven over de doodshoofden met gekruiste beenderen bij de entree van de oude katholieke begraafplaats en "hoe je als kind op je vinger moest bijten om aan de magische krachten van deze griezelige ingang te ontkomen". *Hodie Mihi Cras Tibi* (Heden Ik Morgen Gij) scheen er boven de poort te hebben gestaan en precies deze waarschuwing maakt de begraafplaats een lugubere plaats: het miegelt er van de kwaadwillende geesten die het wel eens op een nietsvermoedende bezoeker gemunt zou kunnen hebben. **[xiii]** De *yorka*-, *leba*- en *bakrutori* (spookverhalen, verhalen over geestverschijningen), die de begraafplaats als *scene of action* hebben, zijn talloos. Uiteraard zijn dit soort verhalen en hieraan verbonden associaties of angsten wijdverbreid en niet alles bepalend in de doodshouding en begraafplaatshouding van mensen. Bovendien trekt de mogelijke aanwezigheid van *yorka* en vooroudergeesten ook juist bepaalde figuren aan, wat *beripe* overigens, in de opinie van velen, niet minder

onguur maakt.

Geesten zoeken

Een onschuldige verwijzing naar deze *yorka* en *kabra* vormen de flessen jenever of een andere sterke drank, die bij wijze van offer op sommige graven geplaatst zijn. Sommigen mensen gaan speciaal naar de begraafplaats om geesten te zoeken of op te roepen, zoals een *duman* het formuleerde. Veelal hebben ze, volgens deze *duman*, weinig goeds in de zin. “Ze gaan *yorka* halen om kwaad te doen. Ze zeggen die *yorka*, *yu kan go teki fu du den sma ogri... Nanga yu egi m’ma, a sma kan du yu ogri!*” (je kan gaan halen om die mensen kwaad te doen... met je eigen [overleden] moeder, kan iemand je kwaad doen!). Maar ook mensen die een *kabratafra* (offertafel) tijdens een *wintiprei* voor de voorouders willen zetten, gaan soms naar de begraafplaats om ‘geesten te zoeken’. Als je een *kabratafra* wilt geven, “*dan yu e go na beripe*” (dan ga je naar de begraafplaats), vertelde *sabiman* P’pa Monti hierover. Men brengt op het graf van een familielid een plengoffer (“*go trowe watra, trowe dran, fu yu kan kisi a sma dati*”), pakt de grafpaal of zerk beet en praat tot de overledene (“*den o taki nanga a dede dati, a sma di dede drape*”):

We, luku mi e teki wan pkinso doti poti tapu na kabratafra... yu kan kon nanga unu kon taki... na a tafra [Wel, luister ik neem wat aarde om op de vooroudertafel te zetten... je kan met ons meekomen om te praten... bij die tafra tijdens de prei]

Geregeld trof ik mensen op de begraafplaats die een plengoffer kwamen brengen en met een overledene kwamen praten (*taki mofo*) of een *begi* (gebed, verzoek) kwamen doen (zie *e.g.* Van der Pijl 2003). Soms komen ze overleden familieleden of de voorouders bescherming vragen, bijvoorbeeld als ze op reis gaan. Een mij bekende bolletjesslikker kwam speciaal voor een *begi* en *wasi* (rituele bewassing, kruidenbad) met een *duman* naar de begraafplaats:**[xiv]**

Je vraagt ze [yorka, kabra] om achter je te lopen, leki wan tapu, tok? [zoals een amulet, bezweringsmiddel, toch?].... bescherming voor je, Yvonne, om te zorgen dat het goed gaat... Je vraagt hulp en dan ga je... en niemand gaat je verdacht vinden. Je bent als onzichtbaar voor die douanes op het vliegveld, omdat je die sma achter je hebt.

Ofschoon er genoeg personen zijn, die zeggen baat te hebben bij de geesten die *beripe* bevolken, worden de dodenakkers door bovengenoemde praktijken ook geassocieerd met afgoderij en allerlei ‘randfiguren’, die in de publieke, burgerlijke opinie (meestal) iets slechts (*wisi*, ‘zwarte magie’) in de zin hebben.

Beripe als liminale ruimte...

De begraafplaatsen zijn in zekere zin te beschouwen als een link schemergebied, wat mensen ook vaak letterlijk aangeven: na zessen, als de schemering invalt, moet je daar niet meer zijn! Ze vormen een liminale ruimte, waar levende-doden huizen, waar twijfelachtige, gevaarlijke praktijken worden verricht én waar een zekere wetteloosheid heerst. Zo zijn de delvers die op de begraafplaatsen rondhangen altijd op zoek naar een hoesel. Deze bestaat meestal uit het schoonmaken van een graf of het metselen van een monument of kelder, waartoe nabestaanden hen de opdracht geven - een onschuldige schnabbel. Enkelen vinden evenwel een hoesel door te *dealen* in (kleine hoeveelheden) *ganya* of *w'wiri* (marihuana) en *puiri*, *kronto* of *weti* (cocaine, *crack*). *Beripe* vormt namelijk een goede schuilplaats (*kibripe*) voor 'het spul', de *dealer* zelf en zijn klanten. Het is er rustig en *skowtu* (politie) komt er niet, aldus een van de handelaars. Automatisch zijn (sommige) begraafplaatsen dus ook een onderkomen voor *yonkie* (*yunkies*, drugsverslaafden), en ook personen die gezocht worden voor een bepaald vergrijp houden zich soms op *beripe* (als grafdelver en metselaar) een tijdje schuil. **[xv]**



„afbeelding 7.2: Metselen van een 'kelder', rk-begraafplaats (Louis Noorlander)“

Metselen van een 'kelder', rk-begraafplaats. Foto: Louis Noorlander

Dit soort grensgevallen en praktijken (*border praxis*) dragen niet bij aan het imago van de begraafplaats als een vredige plaats. Het parkachtige karakter, waardoor vele Noord- en Zuid-Amerikaanse dodenakkers worden gekenmerkt, zien we bovendien misschien wel in de ruime (doch inmiddels overvolle) opzet van bepaalde begraafplaatsen, zoals Mariusrust, *lomsu* en Rusthof, maar wat minder in de uitvoering. Tenzij je van *bigi busi* (oerwoud) houdt, schreef mijn trouwe

informant Carlo hierover wat verontwaardigd:

Je weet dat een levende een dode respecteert totdat hij begraven is, toch? Kijk maar hoe de meeste graven onder wïed staan... men respecteert ze dan niet meer. Maar kijk wat ze allemaal doen tijdens het overlijden, singineti?! Daar zie je wel dat de doden worden geëerd, maar te a beri kba da ala sari gwe... [maar als de begrafenis voorbij is, is al het verdriet verdwenen...].

... en de wrevel van pastor Burgzorg

“*Wai maka yu na pasi*, verwijder die doornen op onze weg, zeggen ze als ze afscheid nemen”, merkte de katholieke lekenpastor Burgzorg ook eens schamper lachend op:

Maar luister nou, als je kijkt naar die begraafplaatsen... alles is gegroeid, alles is onder wïed... Wanneer jij zoveel kracht aan die dode toeschrijft dat hij dat voor jou kan doen, waarom ga je dat graf niet schoonmaken, dat die weg vrij is, dat hij langs kan komen om voor jou die doornen weg te halen? Maar dan zitten ze met een hele mond vol tanden hoor!

Deze pastor was duidelijk geërgerd. Ze stoorde zich aan de slechte staat van de begraafplaatsen. Veel graven en grafmonumenten zijn verwaarloosd, vervallen en met onkruid overwoekerd. Er is sprake van gebrekkig of geen onderhoud. De autoriteiten (kerken, overheid) stellen nauwelijks geld beschikbaar en veel nabestaanden zien (na verloop van tijd) ook amper meer om naar de rustplaats van hun overledenen. **[xvi]** De opmerking van Carlo is in deze treffend: nadat het lichaam van de overledene aan de schoot der aarde is toevertrouwd, verliest het graf als zodanig voor velen snel betekenis. Hoewel graven wel een persoonlijker karakter hebben gekregen, is er nauwelijks sprake van een ‘cultus van herdenken’, zoals hierboven werd genoemd. De herinnering viere door grafbezoek komt weinig voor, waardoor de zorg voor de rustplaats en het eventuele grafmonument voor de overledene vaak minimaal is. Veel Afrikaans-Surinaamse overledenen zijn *more likely to be forgotten by monuments* zou Roach (1996: 50) in dit geval moeten constateren. Dikwijls gaven nabestaanden als reden dat de overledene (ouders of grootouders) toch wel bij hen waren of ten allen tijde ‘geroepen’ konden worden: in de herinnering en als *yorka* of *kabra*. In veel gevallen zijn er bovendien niet eens nabestaanden (meer), die verantwoordelijk kunnen worden gehouden voor het onderhoud van het graf. Individuele graven worden zelden geruimd, dus er zijn relatief veel oude plaatsen, waar niemand meer naar omkijkt. Hetzelfde geldt vaak voor graven van

overledenen waarvan de familie gemigreerd is.

De geïrriteerde pastor Burgzorg was nog niet klaar. Haar ergernis omtrent “die *jungle*toestanden hier” vormde louter een opstapje naar nog meer wrevel. Zo zag ze de kans haar beklag te doen over de volgens haar kortzichtige familieleden, die hun overledenen bepaalde ‘krachten’ toekennen en hun lot hieraan als het ware zouden verbinden. De pastor had net een “zware beproeving”, zoals ze het zelf zei, achter de rug. Ik begreep wat ze bedoelde want ik had de ramp waar ze op doelde, zelf kunnen gadeslaan. Tijdens het uitspreken van de zegen aan een versgedolven graf, stormde een jonge vrouw, de dochter van de overledene, uit het rouwgezelschap naar voren. “Pa, paaaaa, paaaaaaaaaaaaaaaa”, krijste ze en het scheelde weinig of ze had zich in de open groeve geworpen. Een afwerende arm van een oplettende grafdelver leidde ertoe dat ze zich wat verderop, stuiptrekkend en wild zwaaiend met haar armen, in de drekkige aarde liet vallen, alwaar enkele familieleden zich over haar ontfermden. Er werd geopperd dat de dochter in kwestie alsnog een *tak'mofo* zou moeten hebben met de overledene en de hoofddrager werd al gewenkt om de kist nog een keer te openen, voordat het graf dichtgegooid zou worden. Dit was het moment dat de pastor bijzonder geprikkeld reageerde en de delvers bits opdroeg hun klus te klaren. Haar schampere opmerking over de ‘spreuk’ (*wai maka...*) was door deze gebeurtenis ingegeven, liet ze weten toen we na het voorval het dodenakker overliepen. Regelmatig heb ik op de begraafplaats, met name *lomsu*, dit soort gebeurtenissen meegemaakt. Irritatie en wrijving tussen rouwenden, begraafplaatsmedewerkers en geestelijken zijn niet ongewoon.

De ellende was voor de pastor nog niet voorbij. Op haar terugtocht richting aula werd ze nageroepen door wat delvers. Ze waren het duidelijk oneens met de wijze waarop ze gehandeld had aan het graf. De zuster negeerde hun opmerkingen, waardoor de mannen het er al snel bij lieten zitten. Hun aandacht was bovendien al verschoven naar een ander incident: bonje tussen een aantal hosselaars over een hoop schelpzand. Luidkeels scheldend moeiden de delvers zich in het ontstane opstootje, dat al snel op een flinke ruzie uitliep. De pastor zei zich rot te schamen voor deze “respectloze vertoning”. Op de begraafplaats stonden, niet ver van de ruziënde mannen, nabestaanden nog afscheid te nemen aan het graf. Volgens de wat moedeloze zuster, waren de grofgebekte tierende mannen, “ook die dragers, hoor!”, veel te vaak te horen - “tot in de aula”. Ze vond het te gênant voor woorden en schetste een beeld van ‘een zootje ongeregeld’ dat tegen wil en

dank (althans voor bepaalde geestelijken en nabestaanden) de begraafplaats en het begraven koloniseerde.

Nolly & de zijnen: beripe als thuis

Hoe anders is het beeld dat ontstaat, wanneer de hosselaars, *oloman* (delvers) en *dragiman* zélf aan het woord gelaten worden en hun leefwereld laten kennen. Net als de *dinari* spreken ze bijvoorbeeld een grote liefde uit voor hun werk, een liefde die door buitenstaanders meestal onbenoemd blijft. In het geval van de dragers (die vaak eveneens *dinari* zijn) komen de passie en de eventuele waardering hiervoor wellicht nog het duidelijkst naar voren. Zij spelen een niet onbelangrijke, zichtbare rol in het overgangs- en afscheidsritueel dat op *beripe* plaatsvindt. Maar ook de delvers en andere hosselaars dragen, nóg meer achter de coulissen dan bijvoorbeeld lijkbewassers en dragers, hun steentje (letterlijk) bij aan het afsluiten van een bepaalde fase en de overgang naar een volgende. **[xvii]**



Afbeelding 7.3 Nolly (†14 juni 2000), hóófddehver van *lomsu beripe* (Yvon van der Pijl)

Nolly (†14 juni 2000), hóófddehver van *lomsu beripe* - Foto: Yvon van der Pijl

Wijlen Nolly is hier een goed voorbeeld van. Hij was hóófddehver van de katholieke begraafplaats, wat hij zelf regelmatig met trots en de nodige decibellen kenbaar maakte: “Ik ben Nolly, hóófddehver van *lomsu beripe*!”. De hóófddehver kreeg uitbetaald door het kerkkantoor. **[xviii]**

Anderen op de katholieke dodenakker scharrelden, in samenwerking met Nolly, hun eigen geld bij elkaar met het delven en schoonmaken van graven, en het metselen en betegelen van grafmonumenten en kelders. Nolly had door zijn functie het (zelfverklaarde) imago van *leader of the pack*. Zijn begraafplaatsmakers konden hem daarmee flink dollen en hem ook streng, soms misprijzend aanspreken op zijn drinkgedrag, maar de waardering voor de delver

was groot, wat overduidelijk bleek tijdens zijn (nog te bespreken) begrafenis. Nolly was volgens eigen zeggen bijna op de begraafplaats geboren en dat was eveneens het verhaal van enkele andere delvers, zoals Lloyd en Stanga. Oma verzorgde al graven en moeder zette het werk voort. De jongens werden van kleins af aan meegenomen en werden in hun *baskita* (mandje) ergens op een graf gezet. Opgroeien op *beripe* brengt je onvermijdelijk in het werk, was zo'n beetje de boodschap van deze mannen. Lloyd noemde het zelfs een roeping en een liefdewerk, waar hij weliswaar aan wilde verdienen, maar niet over de ruggen van nabestaanden (waar hij andere hosselaars nogal eens van betichtte).

Beripe is thuis en door deze vergroeiing kunnen mensen als Nolly, Lloyd en Stanga in de wirwar van honderden graven bijzonder goed hun weg vinden. Zelfs wanneer een overledene bij de administratie van het kerkkantoor onvindbaar blijft, weten zij het graf van opa of tante wel te vinden. Ze kennen *beripe* op hun duim en ik heb me zelden zo op mijn gemak gevoeld op een begraafplaats als met deze mannen. Daar waar de dragers me vóór op de begraafplaats inwijden in hun werk en dagelijkse bezigheden, maakten Nolly en zijn maten me wegwijs áchterop *beripe*.**[xix]** Van 's morgens vroegs tot 's avonds laat waren ze wel ergens op *beripe* te vinden, bezig met een kuil of kelder of anders wel op zoek naar een andere hoesel. Ik vond ze met elkaar in gesprek, ruziënd, drinkend op een schaduwrijke plek onder een grote mahonieboom, of met de rug op een betegelde grafplaat. Ik vond ze altijd wel ergens.

De begraafplaats is voor sommigen zozeer thuis dat zelfs verjaringen en *bigiyari* (kroondagen) hier worden gevierd. De volgende boodschap was een keer voor me achtergelaten: "Meneer Vyent is morgen jarig en gaat het vieren op de begraafplaats met de dragers na de begrafenis. Als je komt". Toen ik, voor aanvang van de verjaring, vroeg of dat wel kon een verjaarsfeest op een begraafplaats, bevestigde een van de *dragiman* direct met een "*ayi, seiker* [ja, zeker]". Ze, de dragers, zaten immers wel vaker 's avonds te drinken op *beripe* en de doden waren hun vrienden, hun werk en toewijding, dus ik hoefde geen problemen te verwachten, stelde de broeder me lachend gerust. Het was wel zaak om "die *dedesma*" (dode mensen, geesten) gunstig te stemmen en wat respect te tonen, opdat deze zich niet gestoord zouden voelen en de feestvierders met rust zouden laten. Bij aanvang van de verjaring werd daarom wat sterke drank geplengd, wat de dragers wel vaker deden wanneer ze nog wat nadronken op *beripe*.

Ik wil het niet romantischer laten klinken dan het is, maar de begraafplaats heeft in gezelschap van deze mannen (en soms een enkele vrouw) toch (nog) iets van die “most convenient public space” waar Roach (1996: 48) over schreef; er wordt gewerkt, gehandeld, gegeten en gedronken, een schuilplaats gezocht, ruzie gezocht en vertier gemaakt, en soms vinden er louche praktijken plaats - vaak ‘óp de doden’ zoals een begrafenisganger eerder afkeurend opmerkte. Heden Ik Morgen Gij... Veel mensen, ‘normale mensen’, hebben van alles tegen op *beripe*. De vraag is of het louter gaat om een eventuele afkeer van de (levende) doden, waar een zekere onreinheid (fysiek) of gevaar (spiritueel) omheen hangt. Wellicht zijn de (morsige) delvers, *dealers* en *dragiman* ook onderdeel van de weerstand en vormen zij de ‘vagebonden’ die ‘normale mensen’ niet willen zijn (Bauman 2000: 94ff.)? - afstand is dus geboden. Op deze manier vindt niet alleen een scheiding plaats tussen de levenden en de doden, maar ook tussen de levenden en de levenden en dát is dan weer een neiging die doorgaat tot in het graf. Op *lomsu* is dat waarschijnlijk het beste te zien.

Lomsu beripe

De huidige begraafplaats van de katholieke kerk stamt uit 1917. De hoofdingang is te vinden aan de Tourtonnelaan, waar ook de beheerderwoning, de aula en ruimte voor de *dragiman* (met aanpalende mini-aula) te vinden zijn. Mulder & Dikland (2005: 267) noemen het een ware dodenakker. [xx] Het is een uitgestrekt terrein, waar enkele palmen en mahoniebomen hoog boven de grafzerken en -palen uittorenen. Het hoge kruis, centraal gesitueerd niet ver achter de aula, springt eveneens direct in het oog. Het markeert de opvallende (beter onderhouden) rustplaatsen van de paters en fraters. In de nabije omgeving zijn de meest imposante graven en gedenktekens te zien, zoals het monument ter herinnering aan de liefdezusters van Tilburg. Hoewel het begraven naar klasse omstreeks 1987 is afgeschaft (Mulder & Dikland 2005: 268), zijn de sporen hiervan nog duidelijk terug te vinden. Zo is achterop de begraafplaats nog een apart stukje grond te ontdekken, waar zelfmoordenaars werden begraven in ongewijde grond. De plek wordt wel aangeduid met *lemkigron*, omdat de graven van deze ‘zondaars’ zich onder de lemmetjesbomen (limoenbomen) bevonden. Ondanks de uitgestrektheid, maakt de dodenakker een chaotische indruk. De planten en het onkruid woekeren, zoals op bijna elke begraafplaats, overal langs- en doorheen en vanwege ruimtegebrek is mengenoedzaakt geweest ook op de paden te begraven. Ofschoon er formeel geen klassenonderscheid meer wordt gemaakt, is deze wel degelijk te vinden.



afbeelding 14. Individualisering van graven, 'kelder' of kelderbegraafplaats (Louis Noorlander)

Individualisering van graven, 'kelder'
of kelderbegraafplaats - Foto: Louis
Noorlander

Armeluisgraven ('zandkuilen') worden hooguit gemarkeerd door een simpele houten paal of kruis, terwijl meer welgestelde overledenen (of hun families) zich een fraai betegelde kelder hebben kunnen permitteren. De delvers en metselaars vinden in dit laatste overigens een steeds lucratievere niche, want nabestaanden laten steeds meer werk maken van de monumenten bovenop de kelders. Echt afwijkende, 'persoonlijke' graven zijn hier en op andere begraafplaatsen echter een uitzondering. **[xxi]** De individualisering is, naast het hebben van een eigen rustplaats, vooral terug te lezen in bepaalde grafinschriften. De palen en kruizen onderscheiden zich hier ook weer van de 'kelders'. De eerste zijn meestal alleen voorzien van de naam van de overledene, zijn of haar geboortedatum en de datum van overlijden en begraven. Keldermonumenten zijn vaker voorzien van een bijbeltekst of een laatste (persoonlijke) groet.

Mariusrust

Gelijk(vormig)heid was sowieso eerder het handelsmerk van de *Gottesacker* van de evangelische broedergemeente. Maar ook hier zijn de tijden en aanblik enigszins veranderd. De enige in gebruik zijnde begraafplaats van de evangelische broedergemeente, Mariusrust, dateert uit 1913. Deze dodenakker heeft 'volgens traditie' zijn naam te danken aan de eerste persoon die er begraven is, Marius Stopwerf. **[xxii]**



Abbildung 13. Individualisering van graven, de begraafplaats (Louis Noorlander)

Individualisering van graven, rk-begraafplaats - Foto: Louis Noorlander

Dichtbij de ingang aan de Sophie Redmondstraat waren van oudsher de meeste (en enige) grafkelders te vinden (Mulder & Dikland 2005: 260). Nog steeds is dit de meest favoriete (en duurste) plaats. Boven de entree prijkt het naambord: 'De herrnhuttersche begraafplaats MARIUSRUST, aula E.G.B.S'. Pal na de ingang is een klokkentorentje met een logo en een Latijnse tekst (vertaald: 'En zoals Hij de dood heeft overwonnen, zo zullen wij dat volgens Zijn belofte'). Daarachter vinden we de aula, net als op *lomsu* een eenvoudig wit stenen gebouw met een golfplaten dak. De voorzijde hiervan is tijdens diensten geheel geopend. Rechts van deze aula bevindt zich de beheerderwoning, waarachter de dragers een klein huisje hebben. In tegenstelling tot hun broeders van *lomsu beripe* houden ze zich hier zelden op. Een grote boom schuin voor de beheerderwoning vormt, wanneer de dragers niet in actie zijn, hun pleisterplek. Elk gemeentelid krijgt van het fonds een eenvoudige witte paal, waarmee de zandgraven achterop de begraafplaats gesierd zijn. Ook hier doemen evenwel vele gemetselde en betegelde kelders en monumenten op, waarmee de herrnhuttergedachte van gelijkheid in het graf en de moravische uiting van een sobere leefwijze, zoals we die bijvoorbeeld in het Nederlandse Zeist nog aantreffen, verlaten zijn.

De meest recente begraafplaatsen van de hervormde gemeente, Annetta's Hof (1966), en de lutherse kerk, Nieuw Vrede en Arbeid (1971), bevinden zich dichtbij elkaar aan de Verlengde Coppenamestraat. Annetta's Hof is vernoemt naar Annetta Bos-Visser (1842-1931), een sociaal bewogen vrouw die in 1897 de

Stuiversvereniging oprichtte. Deze vereniging, we zijn haar al een paar keer tegengekomen, voorzag aanvankelijk in een spaarverzekering voor armlastige leden, maar is inmiddels uitgegroeid tot een “moderne uitvaartonderneming voor alle gezindten” (Mulder & Dikland 2005: 266). Nieuw Vrede en Arbeid is vernoemd naar het in 1897 opgerichte begrafenisfonds van de lutheranen ‘Vrede en Arbeid’, dat eerder al naam gaf aan een ouder dodenakker uit 1915 (thans Oud Vrede en Arbeid). De hervormde en lutherse begraafplaatsen zijn een stuk kleiner dan de bovenstaande twee, er wordt minder begraven en de hier actieve dragers rouleren regelmatig hun werkzaamheden. Ze dragen ook de overledenen op de aangrenzende openbare begraafplaats vaak naar zijn of haar laatste rustplaats.



Afbeelding 16: 'Zandgraven' begraafplaats Mariusrust (Louis Noorlander)

‘Zandgraven’ begraafplaats
Mariusrust - Foto: Louis Noorlander
- Annetta's Hof & Nieuw Vrede en
Arbeid

Rusthof

‘Niet-kerkelijke’ burgers werden tijdens mijn veldwerk veelal op Rusthof begraven. De voormalige openbare begraafplaatsen (Willem) Jacob Rust en Veldrust, beter bekend als *pkintiki* (kleine stokjes), *lantigrón* of *lantiberipe* (‘s lands grond of -begraafplaats) waren niet meer in gebruik. De vermaarde ‘armenbegraafplaatsen’ werden evenwel nog veelvuldig gememoreerd. In hoofdstuk 6 schreef ik al over de vaak enorme (financiële) inspanningen die nabestaanden verrichten om hun overledenen fatsoenlijk te begraven. Een *lantiberi* (formeel staatsbegrafenis, armeluisbegrafenis) is voor velen net als in vroegere tijden nog steeds een gruwel. De verwijzingen naar *pkintiki* zijn dan snel gemaakt. Hijlaard (in Koolhof & Oostindie 2003: 182) laat in zijn verhaal ‘Gele koorts’, gebaseerd op jeugdherinneringen, een Creoolse jongen prakkiseren over

het begraven van de doden:

Als de mensen of hun familie geld hadden en ze wilden niet op Pkin Tiki gaan, wat dan. Ze hadden hun geld, wilden een mooie kist laten maken en deftig laten begraven. Het was toch hun geld en hun familie, die dood is.

Zo maar laten begraven als arme lantigron [overheidsgrond] mensen in een platte kist met nani [lijkwagen voor de armen] en niet op ston kerkofoe [stenen kerkhof, voor de rijkere].

Dat kan gewoon niet, peinsde de jongen. En er lijkt niet veel veranderd. Mulder & Dikland (2005) laten overigens in hun mooie schetsen van *pkintiki* weten, dat de sobere teraardebestelling, hoe armlastig dan ook, niettemin altijd met respect plaatsvond. Bovendien maken ze melding van enkele begrafenissen die wel groots van opzet waren, bijvoorbeeld wanneer het een uitvaart betrof van een katholiek die de laatste sacramenten had moeten ontberen. “Liever met grafsteen voorin op de algemene begraafplaats Veldrust aan de Sophie Redmondstraat liggen, dan gediscrimineerd ergens in een hoek van de rooms katholieke begraafplaats (Mulder & Dikland 2005: 272). Hoewel ‘kerkelijken’ tijdens mijn veldwerk immer een (‘stenen’) begrafenis prefereerden op een ‘kerkelijke’ begraafplaats, weken sommigen desalniettemin uit naar de openbare begraafplaats Rusthof. Deze is eenvoudigweg goedkoper. De begraafplaats heeft bovendien een minder slecht imago dan zijn openbare voorgangers en kent zelfs enige *jeu* door de aanwezigheid van het indrukwekkende monument, dat opgericht is ter herdenking van de vliegtuigramp bij Zanderij in 1989.

Dit gedenkteken van kunstenaar John Djojo bestaat uit vier witte zuilen, met bovenop elke zuil de beplating van een vliegtuigmotor. Op de zuilen bevinden zich in totaal vier plaquettes met daarop de namen van de (geïdentificeerde) slachtoffers. In Memoriam staat gebeiteld: ‘Gelijk een hinde die naar waterbeken smacht, zo smacht mijn ziel naar U, O God. Niet wat ons scheidt, maar wat ons bindt, broeders en zusters’. De omgeving van het monument ziet er verzorgd uit, merken ook Mulder & Dikland (2005: 273) op, met betegelde ‘kelders’ en grafmonumenten van kostbaar graniet. Daaromheen en zeker verder achterop, waar onder meer de kindergraven worden gedolven, maakt ook ‘s lands begraafplaats een verwilderde, overwoekerde indruk – “het treurniswekkende beeld van verregaande verwaarlozing”, maken Mulder & Dikland (2005: 273) er zelfs van. Een apart, goed onderhouden gedeelte van de Bahá’í staat er in schril contrast mee. Het sterk verwaarloosde Rusthof, opgericht in 1962, is inmiddels

vanwege ruimtegebrek gesloten. Er wordt nu gebruik gemaakt van de nabij gelegen Hindostaanse begraafplaats, Sarwa Oeday, en René's Hof van de forestry, een geval apart.

René's Hof & de foresteruitvaart

"Als er honderd Foresters begraven worden, gaan negentig naar de herrnhutterse begraafplaats", volgens de goed ingevoerde forester Harry Kensmil. De meeste foresters zijn ebg-ers, een klein deel luthers of hervormd en een enkeling katholiek: "bij hun is die Godheid gewoon... de God van de protestantse kerk... in het vocabulaire de Opper Chief Ranger van het Heelal", voegt Kensmil toe. Overleden foresters kunnen echter ook begraven worden op hun 'eigen' begraafplaats, René's Hof aan de Waakhuyzenstraat. Begin jaren zeventig van de vorige eeuw, nog vóór de Onafhankelijkheid, werd deze begraafplaats met hulp van Nederlands ontwikkelingsgeld tot stand gebracht. De dodenakker is genoemd naar René Braaf, de eerste forester die hier in 1984 begraven werd, en is in beheer van Stichting Pijl en Boog van de AOF. De begraafplaats vormt onderdeel van een groter complex dat bestaat uit onder meer een gemeenschapscentrum, inclusief vergaderzaal, theater, bar en een tempel, een aula voor begrafenisdiensten, een mortuarium met koelcel (waar alleen René Braaf zelf in gelegen heeft), en een garage, waarin de witte lijkwagen 'Pa Minne' (vernoemd naar de vermaarde lijkbewasser Mijnals) staat geparkeerd. De begraafplaats moest een boomrijk park worden, maar ademt net als de omliggende gebouwen veeleer een sfeer van vergane glorie uit (Mulder 2006). René's Hof staat ook open voor zogenoemde profane begrafenissen, dat wil zeggen voor niet-foresters. Door de sluiting van Rusthof en ruimtegebrek op andere begraafplaatsen, vooral *lomsu*, groeit de belangstelling voor de foresterbegraving, wat het onderhoud ten goede zou kunnen komen. Er zijn inmiddels herstelactiviteiten gaande en de aula is reeds gerestaureerd (Mulder 2006: 52-53).

In het geval van een 'echte' foresterbegraving wordt de overledene, voordat deze verschijnt op René's Hof, verzorgd door de lijkbewassers van Eldaah of Samaritaan. Het afscheid vindt plaats in het court en ook de dienst kan daar gehouden worden in plaats van in de aula op de begraafplaats zelf. Na het afscheid en de dienst dragen de *dinari* de overledene over aan de Sherwood Brothers, de dragers van de forestry. **[xxiii]** Deze broeders "beheersen de kunst van het dragen als geen ander", schrijft Mulder (2006: 48). Ze vormen een goed geolied, attractief ogend *team*. Bij een beetje begraving treedt een flinke groep

van zo'n vijftien man (en sinds enige tijd ook een zuster) op: acht dragers 'onder de kist' en de rest daaromheen. De Sherwood Brothers zitten strak in het pak: zwarte broek, wit overhemd met stropdas, zwart vest, glimmend zwart gepoetste schoenen en een zwarte hoed. En bij een foresteruitvaart (de populaire dragers verzorgen ook niet-foresterbegravenissen) dragen de broeders ook een groene sjerp en 'aprons' (schorten met rode franjes). Verder dragen ze (net als enkele andere foresters in de lijkstoet) speciale attributen met zich mee, de 'regalias': een bijl, hoorn, speren ('pieken'), spades en bepaalde groene bladeren. Al met al vormen de dragers en de lijkstoet bij een foresterbegravenis een indrukwekkend geheel. De stoet begint en eindigt met iemand die een bijl draagt, en wanneer de overledene voor een deel met een lijkwagen wordt vervoerd, lopen aan weerszijden van de auto 'mannen met pieken'. De kist wordt bij foresterbegravenissen nog heel regelmatig over straat naar de begraafplaats gedragen, de rouwstoet volgt te voet. Bij aankomst op de begraafplaats volgt aan de open groeve nog een speciaal afscheidsritueel, ik kom hier later op terug.



Afbeelding 17: Foresterbegravenis, de Sherwood Brothers in actie (Carlo Jeffrey)

Foresterbegravenis, de Sherwood Brothers in actie - Foto: Carlo Jeffrey

De ceremoniële uitvaart van foresters spreekt enorm tot de verbeelding en kent een groeiende populariteit. Zozeer zelfs, dat sommige leden hun begravenis als een wervingsactie voor de forestry beschouwen, onder het motto: "één begraven is twee nieuwe leden winnen" (Mulder 2006: 48.; zie ook Ramdanie 2004). Steeds vaker treden de Sherwood Brothers op bij nietforesterbegravenissen, vooral die van publieke personen zoals Papa Touwtjie († 2005), en zelfs bij staatsbegravenissen. Andersom gaan de meeste foresters ten grave op een andere begraafplaats dan hun eigen René's Hof. In dat geval dragen de Sherwood Brothers de kist over aan de dragers van de betreffende *beripe*. De dienst heeft

dan meestal al plaatsgehad in het courtgebouw, waar een predikant voor de gelegenheid naartoe komt om de plechtigheid te voltrekken. Katholieke priesters en pastors weigeren in forestercourts te komen. En als een forester of diens nabestaanden een katholieke begrafenis wensen dan is er van samenwerking geen sprake: de AOF en de katholieke kerk beperken zich beiden strikt tot eigen terrein. De Sherwood Brothers kunnen tot aan de ingang van *beripe* dragen, maar dienen met hun attributen buiten het rk-domein te blijven, hier heersen de *dragiman* van *lomsu beripe*.

Dragiman

Ze zijn al vaak genoemd: de *dragiman* die op *beripe* 'hun kunsten vertonen'. De Sherwood Brothers zijn hierboven al voorgesteld en op deze plek wil ik, voordat het lijk straks aan hen overgedragen wordt, ook graag de andere dragers introduceren die op de verschillende hier boven beschreven begraafplaatsen actief zijn. "Dit beroep is een roeping, je wordt niet van de een op andere dag *dragaman*.**[xxiv]** Je moet ervoor geroepen zijn", tekende journaliste Afra Accord uit de mond van de ons reeds bekende *lomsu* hoofddrager Bru op.**[xxv]** Zijn jongere collega Becker valt hem (in het artikel) bij:

We kunnen de lijken toch niet laten liggen voor tingifowrus [stinkvogels, aasgieren]. Als wij het niet doen, wie doet het dan, daarom zijn we er. We zijn geroepen dit werk te doen. Je kan zelf aanvoelen dat dit je werk moet worden, of via een droom kan je te horen krijgen dat dit je roeping is. Soms weet jij het zelf niet, maar zien anderen het in je. Maar je wordt het niet zomaar.

Hoewel de dragers (met een grijpstuiver) betaald worden door 'kerkkantoor', motiveren de broeders eensgezind dat het dragen een roeping is.**[xxvi]** Net als de *dinari* (wat ze dus zelf ook vaak zijn) spreken ze over liefdewerk, dat 'toch iemand moet doen'. Vaak komen de *dragiman* uit families met een lange traditie van dragen en bewassen. Hoofddrager Bru is hier een goed voorbeeld van. Drager, zeker hoofddrager, wordt je niet zomaar, liet hij mij net als bovengenoemde journaliste meermaals weten, je moet een bepaalde bagage en kennis hebben om het te kunnen worden. Bru begon het werk al als tiener:

Officieel was ik nog niet ingewijd, want pas na je dertigste ben je rijp om lijkdrager te worden. Maar op mijn zeventiende had ik reeds een lijk gedragen.

Dragen en dansen met een lijk is "echt een familieding", legde hij me eens uit, en de kennis waarover hij hierboven sprak wordt binnen de familie doorgegeven. Zijn zoontje van zes, vertelde hij trots, doet nu al de danspassen na en wil van

alles weten.

De dragersgroepen komen, net als de eerste afleggersverenigingen, voort uit het kerksysteem van dienaren. Steinberg (1933: 137) meldt hierover, wat de broedergemeente betreft, het volgende:

De instelling der Dienaars en Dienaressen werd in 1841 uitgebreid door de benoeming van 30 der sterkste en meest eerbare broeders tot begrafenisdragers, die hun werk zagen als aan den Heer, en niet aan de mensen bewezen. Zij droegen de doodkisten der broeders en zusters naar de begraafplaats Maria's rust.

De huidige dragers van *anitri* zijn verenigd in het Jubileum Fonds. Ze zijn actief op hun eigen begraafplaats Mariusrust. Voor andere kerken en begraafplaatsen zien we hetzelfde. De *lomsu*draggers zijn onderdeel van het katholieke begrafenisfonds Heilig Verbond en de lutheranen bijvoorbeeld hebben 'hun' Vrede en Arbeid-dragers. De verschillende dragersgroepen onderscheiden zich door een eigen tenue. De Jubileum Fonds-dragers hebben blauwe uniformen - blauwe broek, dito jak - langs de pijpen en mouwen loopt een strakke witte bies en op de kraagpunten zijn de letters J (Jubileum) en F (Fonds) in het wit geborduurd. **[xxvii]** Schuin over de borst dragen de mannen een wit koord. Hun collega's van de katholieke begraafplaats hullen zich in een zelfde soort kostuum: zwarte broek met witte streep, zwart jasje met schuin daarover een paarse sjerp, verder tooien de *lomsu*-broeders zich met een zwarte (of donkergroene) baret. De mannen die aan de Verlengde Coppenamestraat actief zijn, steken zich eveneens in een donker uniform, enkele Vrede en Arbeid-dragers zijn te herkennen aan de letters V en A op hun baret. Hoofddragers, ik kom straks nog op hun specifieke rol terug, onderscheiden zich soms door het dragen van handschoenen of een mooie zwarte hoge hoed, zoals de voorman van dragersvereniging Mens en Vriend uit het Paraanse Onverwacht. Deze groep, in prachtig witte gewaden met paarse borduursels, maakte overigens behoorlijke indruk op hun collega's uit de stad. De Mens en Vriend-dragers hadden de verantwoordelijkheid bij de begrafenis van Bru's overleden zus 'op plantage', waar de broeders van de hoofddrager van *lomsu beripe* op af waren gekomen om 'de laatste eer te bewijzen'. Met ontzag beoordeelden de *lomsu*-draggers de verrichtingen en strakke verzorging van de Paraanse *dragiman*. Uiterlijke presentatie, merkte ik op, speelt een niet onbelangrijke rol in het dragersbestaan (en ook hierin kunnen we weer een duidelijke manifestatie van de onderscheidende *dinari/dragiman* subcultuur

zien). Vlijtig poetsen de katholieke broeders elke middag, voordat ze aan de slag gaan, hun zwarte kistjes op en de hoofddrager ziet toe op een onberispelijke aankleding (een boete is zo uitgedeeld).

Soms neigt de aandacht voor uiterlijk vertoon en *show* een begrafenis wat al teveel te overschaduwen. Zo luidt een regelmatig gehoorde kritiek althans. Enerzijds richt deze kritiek zich op de hier gepresenteerde *dragiman*. Vooral tijdens het dragen van en dansen met de lijk-kist, zouden ze teveel uit zijn op eigen roem (en financieel gewin). Anderzijds wordt commentaar geuit op de zogenoemde *prodoberi* ('pronkbegravenissen') en de wat al te opzichtig uitgedoste rouwende familieleden en andere begrafenisgangers, die de overledenen met veel *pranpran* naar zijn of haar laatste rustplaats brengen.

Dede no abi pardon

De dood maakt geen onderscheid (*dede no abi pardon*) of iedereen is in de dood gelijk, kreeg ik dikwijls te horen tijdens mijn veldwerk. Geen onderscheid en iedereen gelijk? Ik heb er zo mijn twijfels bij. In de bovenstaande schets van de verschillende begraafplaatsen, zagen we bijvoorbeeld al dat er nog steeds naar klasse wordt begraven. Helemaal aan het begin van dit proefschrift, in hoofdstuk 1, lezen we bovendien dat de kansen op een veilig en gezond leven niet erg normaal verdeeld zijn - de dood maakt weldegelijk onderscheid, was dan ook regelmatig mijn constatering. En als de dood het zelf niet doet, tekende ik eens aan, dan zijn het wel de direct betrokkenen die in hun rituele begeleiding, hun rouwbeklag of celebratie van de dood verschil maken. De *beri* met zijn publieke, open karakter leent zich zelfs bijzonder goed voor onderscheid. De ceremonie geeft de "betrokken buitenwereld" (Stellema 1998: 35) de gelegenheid het verlies met de directe nabestaanden 'naar eigen inzicht' te delen. En zij stelt tegelijkertijd de nabestaanden, bloedverwanten en familieleden in staat de overledene eer te betonen en het gedeelde verdriet (of vreugde) omtrent zijn of haar heengaan *en plein public* te getuigen. Vooral door de aankleding van de uitvaart en de rouwenden zelf, zien we hoe hier invulling aan gegeven wordt. De meest letterlijk aankleding betreft de *lowkrosi* (rouwkleding) waar men zich tijdens een begrafenis in hult. Vaak bieden de familieleden op *beripe* een heel ander aanblik dan eerder op de dag in het mortuarium bij het afscheid. Vooral voor de begrafenis zelf, steken nabestaanden zich namelijk in keurig verzorgde (niet zelden nieuw aangeschafte) rouwkleding. Er zijn hierin allerlei codes, trends en modebeelden te ontdekken.

Lowkrosi

Door het dragen van *lowkrosi* worden rouwenden onmiddellijk herkend – een belangrijke functie van de kleding. Rouwkleding benadrukt de sociale, liminale rol van de rouwende en zijn of haar persoonlijke (tijdelijke) identiteit. Veelal wordt in literatuur de psychologische, therapeutische werking ervan benadrukt (e.g. Stephen 2002b: 29). De aandacht wordt minder vaak gevestigd op bepaalde culturele codes die bijvoorbeeld wijzen op *inventions* en *reinventions of tradition* of *conspicuous consumption*. Dit hoofdstuk begon met (een licht nostalgische ode aan) de *anitriberi*, hét symbool voor de echte, traditionele Creoolse begrafenis en dito rouwdracht (“*full white*”). Maar wat willen rouwenden nu eigenlijk uitspreken met hun voorkeuren voor bepaalde begrafenis, zoals deze *anitriberi*, en daarbij behorende *lowkrosi*? Laten we daar eerst eens naar kijken; ofwel *Let Them Talk* zoals Van Putten & Zantinge (1993) zouden zeggen. **[xxviii]**

Dat er in de hedendaagse Afrikaans-Surinaamse doodscultuur veel belang wordt gehecht aan ‘traditie’, moge intussen duidelijk zijn. Ook in de wijze van begraven en kleden wordt dit op verschillende wijzen onderhandeld en geuit. Soms worden nabestaanden zelfs via familieberichten op de radio opgeroepen in ‘traditionele dracht’ op de begrafenis te verschijnen. Van Putten & Zantinge (1993: 52) schrijven hierover:

Tot op heden kan de traditionele rouwdracht op veel begrafenis waargenomen worden, hetgeen wil zeggen dat de rouwkleding als culturele traditie het best bewaard is gebleven. De rouwkleding is [echter] niet van oorsprong de rouwkleding van de slaven geweest, zij is evenals de kotomisi-dracht langzamerhand ontstaan.

In de literatuur is, ontdekten deze auteurs, weinig aandacht besteed aan rouwkleding van deze slaven. Maar volgens Lammens (1982: 66), een van de weinigen die er wel over schrijft, bleek “de rouw [kleding en kleurkeuze], die men draagt en den slaven te dragen geeft” vooral afkomstig te zijn van de blanken. Blom (1786: 344), een andere auteur die hier iets over loslaat, voegt daar wel wat ‘eigens’ aan toe, te weten “[...] eene gewoonte [...] de haren van hun hoofd aftescheeren, en eenen witte doek om ‘t hoofd te binden”. De gradaties van rouw, aangeduid door bepaalde rouwkleding en kleurovergangen, vertonen evenwel grote overeenkomsten met rouwkledingtradities in Nederland (Duyvetter 1985: 45 in Van Putten & Zantinge 1993: 52). **[xxix]** Henar (1987: 53-54 in Van Putten & Zantinge 1993: 52) meldt het volgende over de volgorde van rouwkleding (als

men een jaar rouwde):

Witte of zwarte domru anu met tompi of tetyari voor de begrafenis. Een tompi is een driekante doek die om het hoofd gebonden wordt. Een tetyari is een vierkante doek bovenop de hoofddoek. De domru anu is een pangi die over beide schouders gedragen wordt en van voren dichtgehouden wordt. De tompi en tetyari worden na de begrafenis weggehaald, soms ook na acht dagen. De domru anu werd drie tot zes weken gedragen. Voordat men weer rood kon aantrekken, had men eerst een periode de navolgende kleuren aangehad, alsook de volgende stoffen: pepre nanga sowtu (grijzige kotostof), lont'-ede [strak om het hoofd gebonden doek], adru met fini ploi [rouwhoofddoek met een aantal fijne parallelle plooien in de rand], strek'ede blaw [gestrikt hoofd blauw], pers (blueblack), strek'ede, modo blaw [mode blauw], lila, rose, bruin, dan pas rood.

De witte hoofddoek wordt ook nu nog veelvuldig gedragen en is vaak op een speciale manier gebonden, namelijk met ingestoken punten, wat (oorspronkelijk) blijk geeft van ingetogenheid en geen enkele vorm van *prodo* (opsmuk), boosheid of liefde (Teenstra 1835: 153). We zagen de bindwijze al bij de *dinari*-zusters in het vorige hoofdstuk. Van Putten & Zantinge (1993: 52) opperen dat de hoofddoek en witte rouwdracht 'Afrikaanse gebruiken' zouden kunnen zijn. Volgens hen dragen Bosnegers namelijk eveneens wit als rouwkleur (hoewel bijvoorbeeld Scholtens *et al.* (1992) ook een ander beeld geven). Uit Lammens (1982: 67) krijgen de auteurs echter de indruk dat de witte rouwdracht afkomstig is van de moravische broedergemeente:

De Moravische Broeders begraven hunne ledematen, vrij of slaaf zijnde met veel plechtigheid: - er wordt voor de begrafenis een lijkdienst gedaan: - mans en vrouwen, die het lijk volgen (bij andere begrafeningen ziet men geen vrouwen) zijn alle in het wit gekleed, het hoofd der vrouwen met een witten doek omwonden [...]

Ik ben geneigd om de traditie van witte rouwkleding ook in de broedergemeente te zoeken. Er wordt niet voor niets van *anitriberi* gesproken, bovendien zijn volledig witte katholieke begrafeningen niet erg gewoon of het is een 'verherrnhutterd' gebruik (zie Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 200 in hoofdstuk 3). Verder is de rouwdracht een typisch gecreoliseerde kledingwijze, menen ook Van Putten & Zantinge (1993: 53) uiteindelijk, waarin 'Europese' en 'Afrikaanse' gebruiken verweven zijn. De wijze waarop de hoofddoek gevouwen wordt zou dan kunnen verwijzen naar 'Afrikaans gebruik' (zie ook witte doek en

bindwijze van de Saramaka *baakuma* in Scholtens *et al.* 1992: 74), de rest van de kleding heeft, net als de *koto*, westerse en Afrikaans-Surinaamse elementen. [xxx]

Veel aspecten van de hierboven geschetste rouwdracht zien we tegenwoordig nog steeds terug. Ook nemen veel rouwende familieleden de gefaseerde rouwkleurencode immer ter harte (zie *e.g.* ook Bot 1998; Stellema 1998; Stephen 2002b). Ik heb regelmatig begrafenissen meegemaakt, op verschillende begraafplaatsen, waarvoor vrouwelijke (directe) familieleden zich speciaal in *rowkoto* hadden gestoken: een wijde (gelaagde) witte rok, een wit jakje of blouse en een speciaal gebonden witte *angisa* (met daarbovenop eventueel een *tetyari*). [xxxi] Vaak werd over de schouders ook de witte omslagdoek, de *domru anu*, gedragen en, iets minder vaak, een *tompi* strak over de *angisa* heen getrokken (en onder de kin vastgebonden). Het dragen van zoiets als een *tompi* gebeurt volgens Stephen (2002b: 30) meestal alleen maar op dringend verzoek van de overledene. Ik heb echter de indruk dat het hedendaagse dragen, vouwen en binden van dit soort speciale rouwdoeken ook samenhangt met de retraditionaliseringstendensen, die ik al regelmatig beschreven heb. Een opmerkelijke ontwikkeling hierbij is dat bijvoorbeeld een bepaalde bindwijze niet direct meer verwijst naar een code als ingetogenheid, maar juist naar een zekere pronkzucht, die in het verleden nu net vermeden moest worden. Bij een echte *anitriberi* zijn ook mannelijke nabestaanden geheel in het wit gekleed: een witte pantalon, wit overhemd, een witte strik of das, een wit jasje (eventueel), soms zelfs een witte hoed en een *lanser* (zwarte katoenen rouwband, die om de bovenarm gedragen wordt). Deze manier van kleden vindt nauwelijks meer plaats. De 'traditionele' dracht van mannen bestaat vaker uit zwarte elementen (broek, strik of das, hoed, colbert of jacquet).

De kleur zwart heeft zich sowieso ontwikkeld tot een populaire en geaccepteerde rouwkleur. Veel vrouwen hullen zich bijvoorbeeld nog wel (of weer) in een *rowkoto*, maar deze is dan (deels) van zwart-wit geblokte of *pepre nanga sowtu* (*pangi*) stof. De combinatie wit met zwart (of geheel zwart) is tegenwoordig behoorlijk dominant. Vrouwelijke nabestaanden dragen dan bijvoorbeeld een zwarte jurk of rok met een witte blouse (of andersom), eventueel binden ze het hoofd of dragen een witte of zwarte hoed. Mannen (en jonge vrouwen in toenemende mate) gaan voor een zwarte of donkergekleurde pantalon of *jeans* en een wit hemd of *shirt* (of andersom). Als ik de *bigisma* mag geloven, hebben zwarte panty's nog niet zo lang geleden als modeverschijnsel hun intrede gedaan,

later volgden grote zwarte, goudgerande zonnebrillen, laag uitgesneden zwarte, synthetische jurkjes en merkkleding, zoals een strak glimmende Versace, of een stemmig *shirt* waarop het portret van reggaeheld Bob Marley of een of andere populaire *rapper* is afgedrukt. Een van de laatste trends, vooral bij mannelijke begrafenisgangers, lijken de Afrikaanse print of gewaden te zijn. Ook het dragen van in het oog springende sieraden tijdens *beri* lijkt steeds meer voor te komen. **[xxxii]**

Het is misschien een wat erg wilde constatering, maar zowel de populaire *back-to-the-roots* als de *bling-bling* cultuur lijken zich net zo gemakkelijk te manifesteren in rouwdracht (van vooral jongere nabestaanden) als in *outfits* voor andere gelegenheden. Oudere mensen, die een standaard 'rouwset' in hun garderobe hebben, kunnen zich soms behoorlijk storen aan de in hun ogen wat erg opzichtige rouwkleding die voor de gelegenheid veelal spiksplinternieuw aangemeten wordt. Mevrouw Sluitstuk was hier heel duidelijk over:

Ik heb aan mijn kinderen gezegd... ik zeg, als ik overleden ben, ik zeg, jullie hoeven niet modofasi [modieus] helemaal zwart te gaan, want dat heb je... dat die mensen, de hele familie... gaat dan een hele nieuwe stel kleren... ik zeg van nee... ik zeg je mag met een blauwe rok, of een zwarte rok, of met een broek of een blauwe broek gaan... Ik zeg één ding vraag ik jullie: geen goud, sieraden en dat soort geweldige dingen. Ik zeg, voor die ene dag wil ik dat het... maar dat... dat er goed begraven wordt. [YP vraagt:] En daar horen geen sieraden bij? Geen sieraden, geen opo opo [ophef, happening], geen niks...

Bigi beri

De meningen over die *opo opo* zijn nogal verdeeld. Maar "waarmee je sowieso rekening moet houden", werd me eens vaderlijk instruerend toegesproken, "is dat Surinamers enorm verbonden zijn met hun overledenen, dierbaren, kennissen, vrienden... er is een heel sterke binding". "Ik heb begrafenis in Nederland gezien", vervolgde de geïnterviewde in kwestie enigszins ongelovig, "waarbij maar twintig, dertig mensen daar staan, het is on-voor-stelbaar!" "Ik ben vorige week gegaan, hier", zette de man er illustratief tegenover, "en er zijn zeker driehonderd mensen daarzo". De boodschap was duidelijk. Hoewel ik ook vrij regelmatig een uitvaart bijwoonde met 'maar' enkele tientallen nabestaanden, zijn veel begrafenis *bigi beri* (grote begrafenis) te noemen, waar met gemak ruim honderd tot enkele honderden mensen kunnen samenkomen. De invulling ervan kan echter nogal verschillen: van een eenvoudige sobere dienst en

teraardebesteding zonder enige opsmuk, een *pkintiki* armeluisbegravenis, tot de *konfryari* waar ik in de inleiding van dit hoofdstuk al over sprak.

Sommige begrafenissen hebben bijna het karakter van een politieke campagne. Bepaalde nabestaanden kunnen althans voor de gelegenheid erg gedreven zijn in het (letterlijk) benadrukken van de partijpolitieke kleur van de overledene. Zeker wanneer deze overledene als een *èkte stonfutu* (echte steunpilaar) werd beschouwd, laten zij er weinig aan gelegen dit te uiten in de lijkstoet en in hun rouwkleding. Bij een begravenis van een trouwe aanhanger van de Nationale Partij Suriname (NPS) kwam eens een groot aantal mensen in het NPS-groen (gecombineerd met wat rouwzwart) naar de begravenis. Velen, mannen en vrouwen, hadden zich in partij-*t-shirts* gestoken en een NPS-*cap* op het hoofd gezet. Een in het groen-zwart uitgedoste vrouw had zelfs haar lippen groen gestift.[xxxiii] De lijkstoet werd op weg naar het graf van de overledene vooraf gegaan door een begravenisganger met NPS-vaandel. Wel vaker zag ik begravenissen uitlopen op dit soort manifestaties, waarbij soms zelfs expliciet uiting werd gegeven aan een zekere, politiek ingegeven onvrede, ‘massahysterie’ of volkswoede.[xxxiv]

De begravenis van volks-*rapper* en gettoheld Papa Touwtjie, Suriname’s *First King of Sranan Rap*, in 2005 is wat dat betreft bijzonder exemplarisch. Eerder presenteerde ik deze *beri* als een bijzonder hybride viering van (herontdekte) tradities, uiteenlopende religieus-culturele oriëntaties (winti, christendom en rastafari), modern-populaire cultuurelementen en verscheidende vormen van *conspicuous consumption* (Van der Pijl 2006). De uitvaartceremonie had daarbij opvallende politieke trekken, met een hoofdrol voor NDP-leider Desi Bouterse, die (binnen mijn interpretatie) handig in leek te spelen op de sentimenten van een publiek dat zojuist zijn volksheld had verloren. Een publiek dat overigens ook genoot van alle (muzikale) aandacht rondom het overlijden van de befaamde Papa T. “Deze *show* was groter dan al zijn *shows* in het NIS bij mekaar”, riep een Surinaamse vriend enthousiast uit in een telefoongesprek dat we erover hadden. Hij had de uitvaartceremonie van begin tot eind bijgewoond en memoreerde in ons gesprek een andere begravenis, die we samen bezocht hadden en (met dank aan enkele vindingrijke dragers) als *gangstaber* te boek is komen staan.

Ook deze uitvaart leidde tot nogal wat uiteenlopende reacties. Dit had wellicht ook te maken met het imago of de discutabele status van de overledene en de nabestaanden in kwestie. Er werd van hen beweerd dat ze nauwe

drugsconnecties hadden. Al dagen zoemden er in de dragersgemeenschap allerlei voorspellingen omtrent de 'grootseheid' van zijn aanstaande *beri* rond. Op de dag zelf, ruim een uur voordat de lijkwagen arriveerde, wemelde *beripe* al van de nabestaanden en ander nieuwsgierig begrafenisvolk. Onder de volgwagens in de rouwstoet bevonden zich twee grote limousines, waarop de hoofddrager, die het lijk zou 'overnemen', maar één bijzonder bondige reactie had: "onderwereld". Er werd op de begraafplaats via speakers luide muziek gedraaid. Een kleine, mobiele catering voorzag de aanwezigen van cake, koffie, thee, *stroop* (limonade), *soft* (frisdrank), bier en sterke drank. *Kawina*-muzikanten met zwarte rouwbanden om de bovenarm zorgden voor levende muziek. Zij begeleidden de overledene naar zijn laatste rustplaats. Dit deden ze samen met een groepje majorettes in zwart-witte outfit ("rouwfit" grapte een omstander), die hun majorettestokken met zwarte rouwpluimen hoog in de lucht gooiden. Aan het graf lieten familieleden zwarte en witte ballonnen op.

Sommige mensen zijn dol op dit soort vertoningen en verhalen er opgetogen en met een zeker ontzag over: "*a beri ben bigi, sma ben lai leki pesi, a beri ben moi!*" ("de begrafenis was groot, het was volgepakt met mensen, de begrafenis was mooi!"). Anderen hebben er geen goed woord voor over, zeker wanneer de begrafenis in hun beleving niets meer is dan een *show* van 'crimineel gespuis' of "nog erger... buitenlandse Surinamers", zoals de onlangs zelf geremigreerde (!) Carmen eens foeterde. Ze spoopte op "het aanstellerige gedrag wat die mensen hier komen vertonen", en verhaalde over een begrafenis waar een bekende Nederlands-Creoolse vrouw was verschenen. "Dat staat daar maar te schreeuwen en te snotteren... die *bakraman srefi* [zelfs haar Nederlandse partner]!", gooide Carmen er nog een schepje bovenop. "Vergetende dat ze al jaren niet in Suriname was geweest... *syentori* [schandalig]!", besloot ze met klare taal. Ook wanneer ik mensen sprak over hun eigen wensen bij overlijden en begraven, kwam ik dit soort uiteenlopende reacties tegen. Mevrouw Sluitstuk hierboven wilde geen enkele *opo opo*, Andres Denz zag juist een beetje *swung* wel zitten. "Kijk, ik had eens een begrafenis en die man hield van jazz, *cooljazz*, zo wilde hij begraven worden...", zette hij zijn ideaal in:

Ik heb gezegd... als ik dood ben, moeten de mensen niet treuren, want ik heb een mooi en prettig leven gehad... Dus ze moeten veel zingen op vrolijke liederen... want ik ben een vrolijk mens, je mag van mij dansen... en [Denz lacht] veel alcohol.

“Elke overledene krijgt de begrafenis die hij verdient”, sprak een *dinari* eens wijs toen we een gezamenlijk bijgewoonde *beri* met *kawna*-muziek ‘evalueerden’. Hij had geen voorkeur en maakte zich evenmin druk om zogenaamde *pranpran* of *bigifasi*. Ook hoofddrager Bru houdt er een soortgelijke opvatting op na: **[xxxv]** *Eigenlijk verloopt de begrafenis zoals de persoon heeft geleefd. Als de persoon rustig was, dan verloopt het rustig, maar als de persoon een rumoerig leven leidde dan loopt de begrafenis ook zo.*

De drager geeft hiermee impliciet aan dat de overledene zelf, naast zijn of haar nabestaanden of derden als *dragiman* en geestelijken, ook (nog) enige invloed kan uitoefenen op het verloop van zijn of haar *beri*. Dat kunnen we vooral zien in de begrafenisceremonie, in het bijzonder het ‘dansritueel’, zoals dat op *beripe* plaatsvindt en aanvangt met de komst van de lijkstoet.

In Jezus naam, Amen! Bari puru... [xxxvi]

In de meeste gevallen arriveert de overledene, halverwege of aan het einde van de middag, per lijkwagen op de begraafplaats. Gelopen wordt er namelijk nauwelijks meer, aldus zuster Wanda Denz:

Ze lopen niet meer, dwars door de straten niet meer... de enige lijken die nog lopen, zijn lijken van de foresters, van de loge... die lopen nog. Maar gewone lijken lopen niet meer... die komen in dedewagi [lijkauto's]. [xxxvii]

Directe nabestaanden volgen de lijkauto meestal met eigen vervoer, gehuurde minibusjes en, als het een grote uitvaart betreft, grote autobussen. **[xxxviii]** Soms, bij bepaalde *bigi beri*, arriveert de familie in een *stretched limo*. Als het lijk direct uit het mortuarium komt, is de familie vaak al aanwezig in de aula op de begraafplaats of druppelen de familieleden langzaam binnen, net als andere nabestaanden en belangstellenden. Vanaf een uur of drie, vier 's middags stromen de hierboven beschreven *beripe* van Paramaribo met name de twee grootste, *lomsu* en *Mariusrust*, geleidelijk vol. In en om de aula houden groepjes begrafenisgangers zich op, sommigen bezoeken de *dragiman* voor een praatje, anderen gaan op zoek naar een *dyogo*, en het gros staat rustig te keuvelen in afwachting van de overledene. De rouwenden die al plaatsgenomen hebben in de aula, vooral familie en andere directe nabestaanden, wachten eveneens af en zingen, eventueel onder aanvoering van aanwezige *dinari*, enkele *trowstusingi*. Soms gebeurt dit onder begeleiding van een bazuinkoor, dat wil zeggen drie of vier koperblazers (met in ieder geval een saxofoon en (kleine) tuba) die een repertoire hebben van broedergemeente koralen, hymnen en *dede oso singi*,

enkele katholieke liederen, en sporadisch een Amerikaanse *gospel*.**[xxxix]**

De liederen die gezongen worden, voordat de dienst aanvangt, zijn vrijwel altijd de populaire *herrnhutter-singi* (in Sranan). In de katholieke aula wordt dan op een gegeven moment “*geswitched*”, zoals socioloog Jap-A-Joe treffend aangaf:

Opmerkelijk is... je hebt die begrafenis natuurlijk meegemaakt op de begraafplaats. Je hebt toch gezien wat er gebeurt!?! Vóór de pastoor komt, is het een partijtje broedertoestand, of je kan niet eens zeggen broedertoestand, een Creoolse toestand die door de broedergemeente is gevoed, dat is het. Maar op het moment dat de pastoor binnenkomt, gaat men over in ‘Maria bun mama’ [een katholiek lied]... En op het moment waarop de pastoor klaar is, gaat ie naar buiten... Nou, en dan gaan ze weer over ‘In Jezus naam, Amen’ en de hele broedergemeentetoestand!

Inderdaad is in de liturgie van katholieke uitvaartdiensten een groot verschil te ontdekken tussen het ‘officiële’ gedeelte, dat wel zeggen wanneer een priester of pastor de leiding heeft, en het ‘officieuze’ gedeelte, oftewel wanneer rouwenden, *dinari* en *dragiman* het initiatief hebben. De stijve ‘Marialieder’ worden louter gezongen in de formele eredienst op aangegeven van de pater, daarvoor en daarna put men uit het populairdere *herrnhutter* repertoire. De rol van de geestelijke (dominee, priester, voorganger) beperkt zich sowieso veelal tot de dienst zelf en (eventueel) de zegen aan het graf.

Vóór de dienst komen eerst de *dragiman* in actie. Wanneer de lijkstaf arriveert, nemen de dragers deze over en brengen hem naar de aula. De lijkauto komt alleen aan en levert, vlak voor de aula, de overledene af of wordt (op de voet) gevolgd door familieleden.**[xl]** Soms heeft de lijkwagen het lijk al iets voor de begraafplaats ‘gezakt’, bijvoorbeeld aan het begin of op de hoek van de straat en lopen lijkstoet en dragers vanaf deze plek naar *beripe*. In nog minder gevallen is het sterfhuis nabij de begraafplaats en komt men helemaal te voet. Op straathoeken draait de stoet en maken de dragers wat dansende schuifelpassen. Dit ritueel heeft zich, door motorisering van de lijkstoet, grotendeels verplaatst naar het moment ná de uitvaartdienst, dus ik kom er later op terug. In sommige gevallen hebben nabestaanden de moeite genomen om versiering aan te brengen op de begraafplaats en is de ingang bijvoorbeeld getooid met palmtakken en *fayalobi* (populaire gele of rode heesterbloem), zodat er een soort ereboog is ontstaan. *foresters* en andere logeleden maken eveneens vaak een (levende) haag.

De overledene wordt dan met het nodig ceremonieel, onder gewuif van palmtakken, de begraafplaats op gedragen richting de (eveneens versierde) aula. Daar wordt de kist op een centraal geplaatste baar gezet en openen de *dragiman* de kist. Veelal wordt het deksel op driekwart van de kist gelegd en wordt over een deel van de lijk-kist een rouwkleed van de dragers- of afleggersvereniging geplaatst. Het lichaam van de overledene wordt door de dragers of aanwezige *dinari* nog wat gefatsoeneerd en is dan goed zichtbaar opgebaard voor de aanwezigen die de gelegenheid krijgen om vóór of ná de dienst afscheid te nemen. Aan het hoofdeinde van de kist blijft een drager (of *dinari*) vaak 'de wacht houden'.



Afbeelding 1.8: Bazuinkoor, rk-begraafplaats (Yvon van der Pijl)

Bazuinkoor, rk-begraafplaats Foto:
Yvon van der Pijl

In de aula

De aankomst en vooral het (opnieuw) openen van de kist vormen vaak een behoorlijk emotioneel moment. Vaak vindt dit plaats onder het zingen van *trowstusingi*. Directe nabestaanden bewegen zich stante pede naar de overledene om hem of haar te bekijken en eventueel nog wat woorden te spreken. Een en ander kan gepaard gaan met luid gejammer en gesnotter. *Dragiman* of *dinari* staan daarom meestal klaar om eventuele tranen weg te vegen/op te vangen om te voorkomen dat ze op de overledene in de kist vallen. Andere nabestaanden zien rustig, soms wat apathisch gezeten de situatie aan. Familieleden zitten eersterangs, vlakbij de kist, terwijl enkele arriverende begrafenisgangers langskomen om hen medelevend de hand te schudden en een blik in de kist te werpen. Meestal wachten ze echter met hun condoleances en afscheid tot na de dienst.

Nu is eerst het woord aan de geestelijke. Afhankelijk van de religieuze gezindheid

van de overledene (en zijn of haar familie) spreekt een dominee, pater, of voorganger van volle evangelie of pinkstergemeente. Afgezien van wat liturgische verschillen, zijn de inrichting en het verloop van de dienst verder zo goed als identiek. De geestelijke leest enkele bijbelteksten en gaat voor in gebed. Een en ander wordt afgewisseld met wat liederen uit een *singibuku* (specialeliederenbundel van de kerk) of een speciaal voor de dienst gestencild zangboekje ter nagedachtenis aan de overledene. [xli] Afhankelijk van het soort lied, zingen de aanwezigen ingetogen of luidkeels mee. Er is ook ruimte voor een 'in memoriam', dat soms door een familielid wordt voorgelezen, maar in veel gevallen ook door de geestelijke in kwestie wordt gedaan. In dat laatste geval wordt het leven van de overledene gekoppeld aan een bijbeltekst, worden zijn of haar inspanningen geprezen en wordt de mysterieuze aard van Gods wil en wijsheid geeerd. Het ligt maar helemaal aan de band die de overledene met zijn of haar kerk en de geestelijke in kwestie had, hoe persoonlijk dit memoriam is ingericht. Dikwijls was een grote afstand merkbaar tussen de (routineuze, soms zelfs wat gehaaste) geestelijke en de aanwezige nabestaanden. Zeker de uit Nederland afkomstige paters, een uitzondering daargelaten, maakten geregeld een niet erg betrokken indruk, hoewel bepaalde Creoolse dominees er ook wat van kunnen. [xlii] Een zeker type dominee leek in het verleden nogal genoeg te scheppen in het orakelen op een wat monotoon-verheven, raadselachtige wijze in "the most sonorous Dutch he could muster" (Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 70). Ook hier is weinig veranderd, hoewel bijvoorbeeld enkele Creoolse priesters steeds vaker de dienst in het Sranan leiden en (laten) zingen.

De dienst zelf verloopt in veel gevallen rustig, er wordt wat gesnikt en de woorden van de (s)prekende geestelijke worden soms met wat *baya's* en 'ja, zo was hij/zij' onderstreept. Wanneer de emoties wat hoger oplopen, maant de geestelijke in kwestie vaak tot rust en orde. [xliii] Zo loopt de dienst 'vredig' ten einde. In het geval van een katholieke dienst wordt het lichaam van de overledene nog gewijd met wierook en wijwater. Staande bij de kist spreekt de geestelijke tenslotte wat laatste woorden uit, waarbij de nabestaanden sterkte wordt toegewenst en de overledene (soms) een goede hemelvaart. Hierna bestaat voor alle aanwezigen een laatste gelegenheid om afscheid te nemen van de overledene en de familieleden eventueel te condoleren. In een lange rij loopt iedereen langs de kist. Velen houden even de rechterhand boven het hoofd van de overledene of drukken de hand op zijn of haar voorhoofd en spreken een laatste groet of heilwens uit: "Rust in vrede" of "*Waka bun*". Enkele nabestaanden, *bigi sma*

meestal, nemen nog even de tijd voor een flink verhaal of *tak'mofo*. Sommigen worden door emoties overmand en moeten door rouwende omstanders, een *dinari* of *dragiman* ondersteund en weggeleid worden. Onderwijl worden er (*anitri*, Sranan) *singi* ingezet, die vaak uit volle borst worden meegezongen. De emoties laaien op dit moment vaak weer hoog op (cf. Bot 1998: 105). Als laatste zijn de familieleden aan de beurt voor het afscheid, waarna de *dragiman* plaatsnemen naast de kist (drie of vier aan elke zijde). Ze bekijken de overledene nog eens goed, schikken nog even het een en ander, schuiven dan het deksel helemaal over de lijkstap en schroeven deze vast. Vervolgens heffen ze, plechtig doch vaak met een brede grijns op het gezicht, luidkeels een lied aan, zoals bijvoorbeeld het eerder vermelde '*Tan bun lobi brada/sisa*' of '*A kaba, a kaba, a kaba*'. Hierop sluiten ze met een luid 'In Jezus naam, Amen!' hun kleine ceremonie af. **[xliv]** Vaak kloppen ze hierbij op het deksel van de kist, waarna ze hun handen boven de lijkstap afwrijven. Nu kan de kist op de baar geplaatst worden en naar buiten gedragen.

"[T]he closing of the coffin or the tomb is often a particularly solemn conclusion to the entire ceremony", meent Van Gennep (1960 [1908]: 164) in zijn beschrijving van een serie begrafenis-/separatierituelen. In het zojuist beschreven geval is het sluiten van de kist zeker een heel definitieve handeling, maar deze vormt nog niet een volledige afsluiting of separatie. Het sluiten van de kist vormt eerder een (nieuw) moment van hevige emoties: *bari puru*... Dit is hét moment, kon ik regelmatig waarnemen en werd me door een ieder verteld, dat rouwende familieleden het verlies en verdriet met lijf en leden uitschreeuwen. Met name vrouwen kunnen dan behoorlijk wat misbaar maken. De overledene wordt hysterisch aangeroepen en niet zelden krijgen vrouwen, maar ook mannen een soort toeval en dreigen ze flauw te vallen. Omstanders staan op dit soort momenten bijna standaard klaar met alcolade of anderszins om eventuele 'slachtoffers' op te vangen. Zonder oneerbiedig te zijn, wil ik hier wijzen op de mogelijkheid van een soort geconditioneerd affect, zoals de socioloog Norbert Elias (1982 [1939]) dat uiteengezet heeft. Ook Buschkens (1973: 262) wijst (in dit geval bij het dichtschroeven en wegdragen van de kist uit het sterfhuis) op "de gewoonte" en "het verschijnsel" dat "[...] de vrouw, de moeder of de dochter van de overledene een zenuwtoeval krijgt die bijna een geïnstitutionaliseerd karakter heeft en een 'trekking' wordt genoemd". 'Trekking' en *kisi senwe* ('zenuw krijgen') waren nog steeds de woorden die aan de flauwtes en emotionele aanvallen rondom het definitieve sluiten van de lijkstap werden gegeven. Hoewel

omstanders de heftige emoties en toevallen nogal eens negatief en minachtend benaderen, beleven de 'slachtoffers' in kwestie ze vaak als een positief onderdeel van 'goede verliesverwerking' (cf. Bot 1998: 103; Havertong in Harry 1999: 3-5; hoofdstuk 12 dit proefschrift).

We verkeren op een moment in de uitvaartceremonie dat heftige vormen kan aannemen - van hysterisch of juist droevig tot bijzonder vreugdevol - hoewel het ook goed mogelijk is dat de dragers de kist inmiddels op de schouders hebben gezet en, gevolgd door de nabestaanden, rustig richting het versgedolven graf stappen. Dit is, zou bijvoorbeeld hoofddrager Bru zeggen, afhankelijk van de persoonlijkheid van de overledene en de wijze waarop deze zijn of haar leven geleefd heeft. Het is evengoed afhankelijk wat voor begrafenis de overledenen en zijn of haar nabestaanden wensen, én hoe *dragiman* daar vervolgens gehoor aan geven. We staan in ieder geval buiten de aula, de dragers met de kist op de schouders en het krioelt van de nabestaanden. Zeker wanneer een nieuwe groep rouwenden inmiddels voor de volgende begrafenis gearriveerd is, levert dit licht chaotische toestanden op. De geestelijke, die straks aan het graf nog nodig is, wacht op gepaste afstand totdat de lijkstoet zich eindelijk richting graf beweegt, wat nog wel even kan duren. Ergens temidden van dit 'tumult' wordt dan meestal een lied aangeheven en zet de lijkstoet zich onder gezang en eventueel bazuinmuziek in beweging.

Nanga palm

Nanga palm wi de go,
nanga palm wi de go.
Na te wi doro yanda,
na Jeruzalem nanga palm wi de go.

Nanga singi wi de go,
nanga singi wi de go.
Na te wi doro yanda,
na Jeruzalem nanga singi wi de go.

[Met palmtak gaan we op weg.
Totdat we daarginds aankomen,
naar Jeruzalem met palmtak gaan we
worden wij begroet en binnengehaald.

Met gezang gaan we op weg.
Totdat we daarginds aankomen,
naar Jeruzalem met gezang gaan we
worden wij begroet en binnengehaald.]

Het lied '*Nanga palm*' wordt regelmatig gezongen wanneer de overledene naar zijn of haar laatste rustplaats wordt geleid. Dit is het *moment suprême* van vele *dragiman*, want het kan zijn dat ze opdracht hebben gekregen - door wie laat ik nog even in het midden - om zich met de kist schommelend op hun schouders danspassend voort te bewegen. Onder het gewuif van palmtakken en gezang zetten de dragers zich dan in beweging. De *dragiman*, met zes tot acht man onder de baar, worden voorafgegaan door de hoofddrager of een andere voorloper (*krepesi*). Vaak breed lachend loopt deze met stampende voeten, dan weer slepende, schuifelende passen en zwaaiende armen voor de dragers en de lijkstoet uit. Soms gebruikt hij daarbij een zwarte paraplu of mooie wandelstok, waarmee hij de maat en het bewegingsritme van de *dragiman* achter hem lijkt aan te geven. De dragers maken afwisselend voorwaartse en achterwaartse passen en regelmatig, soms ineens, wordt de kist ook in zijwaartse richting bewogen of 'getrokken'. Het ritme verandert voortdurend, kent plotselinge versnellingen en vertragingen, waarbij beurtelings flink wordt gestampt en traag met de voeten wordt gesleept. Zo nu en dan gaan de *dragiman* over in een soort sukkeldraf, dan houden ze zich ineens weer halt. Dit vindt vaak plaats op bepaalde plekken, zoals straathoeken, of eventueel plaatsen waar de overledene een bijzondere binding mee had. Dit laatste komt dan vooral voor wanneer in de omgeving van het sterfhuis of de straat van de overledene met de lijkstaf wordt gedanst, zoals het geval was bij Oom Paul (bij 'Kasje') of bij het eerder besproken afscheid van de overleden winkelier. Maar ook op *beripe* maken de *dragiman* al deze bewegingen en passen. Veelal verlaten ze, gevolgd door dansende nabestaanden, ook het terrein van de begraafplaats en wordt de vertoning tot ver in de straat voortgezet.

De begrafenis van *lomsu*-delver Nolly vormde in zekere zin een 'thuiswedstrijd'. De gewaardeerde delver kwam uit de buurt van de begraafplaats en leefde zo ongeveer op *beripe*. Dansend door de Tourtonnelaan moesten de dragers dan ook vele malen stilhouden: op de straathoek, waar Nolly graag zat met zijn begraafplaatsmakers, hosselaars en *dragiman*, de Chinese winkel waar hij bierdronk en de plek waar hij worst kocht bij Frankie. Nolly werd er heen en weer

langs gedragen, er werd halt gehouden en weer voortgedraafd. Op het terrein van de begraafplaats zelf herhaalde dit ritueel zich bij de beheerderwoning en 'het hok' van de *dragiman*, waar Nolly vaak rondhing. Er werd gedraaid, gekeerd, gestampt en gesleept en dit alles onder de kopertonen van een vierkoppig bazuinkoor, dat zich naast de 'begraafplaatskraker' '*Nanga Palm*' ook waagde aan de *gospels* '*When the saints go marching in*' en '*Down by the riverside*'. Familieleden, *dinari* en andere nabestaanden volgden dansend en soms joelend de dragers. De muzikanten werden aangemoedigd om te blijven spelen: "*poku, poku, poku* [muziek]!". De palmtakken die als versiering hadden gediend waren door enkele enthousiaste aanwezigen de lijkstoet in genomen en men wuifde, zoals wel vaker gebeurt tijdens het dansritueel, Nolly met deze palmtakken, kleurige zakdoeken en *pangi* uit. Voordat de *dragiman* echt voet op de begraafplaats zelf konden zetten, waren deze nabestaanden al voor de mannen uitgegaan en vormden met hun palmtakken een erehaag, waar de dansend en wuivende stoet zich doorheen bewoog. Ook op verschillende kruispunten op *beripe* hielden de *dragiman* weer halt, om daaropvolgend er als een haas vandoor te gaan. *Lomsu* kent verschillende ingangen, zodat het gebeurde dat de stoet aan de andere kant van de begraafplaats ineens weer op straat stond, pal voor een andere winkel waar Nolly graag zijn bier ging drinken. "*Nolly ben dringi en laste biri, Nolly ben teki en laste wan!*" ("Nolly is zijn laatste bier gaan drinken, Nolly is zijn laatste gaan nemen!") en "*Nolly go teki afscheid drape*" ("Nolly gaat afscheid nemen daar"), grapt en riepen de begrafenisgasten. Uiteindelijk vormde men over zijn met zorg gedolven graf wederom een ereboog van palmtakken en kon Nolly ten grave gelaten worden.



afbeelding 19 Draggers en rouwstoet op weg naar het graf, begrafenis Elisabeth Corvella Auzan Landveld (Wim Hengstman)

Dragers en rouwstoet op weg naar het graf, begrafenis Elisabeth

Cornelia Austin Landveld - Foto:

Wim Hoogbergen

Dansende dragiman

Niet elke begrafenis gaat er zo uitbundig als bij Nolly aan toe, maar er wordt regelmatig met de overledene gedanst, zoals men dat noemt. Hierbinnen zijn verschillende varianten mogelijk: van een plechtig stappend en enigszins slepend dansen, waarbij rustig wat voor- en achteruit geschuifeld en licht getalmd wordt op een hoek of kruispunt van paden, tot een uitgelaten ritmisch ritueel met plotselinge versnellingen, vertragingen en schokkerige schijnbewegingen.

Familieleden en andere nabestaanden reageren uiteenlopend op deze 'dansceremonie'. Zo komt het voor dat men helemaal meegaat in het ritueel en dansend, zingend en wuivend de dragers volgt, zoals in bovenstaand geval. De lijkstoet beweegt dan als ware het een organisch geheel met de *dragiman* en *krepsi* mee. Een goed gedanste *beri* is een eervolle begrafenis: de overledene heeft een goed afscheid gehad, zegt men dan wel. Vaak komt het ook voor dat maar een klein deel van de lijkstoet de dragers dansend volgt; aanwezige *dinari* en andere 'buitenstaanders' (*kulturusma*) zijn er meestal wel voor in. Sommige familieleden houden zich wat afzijdig van 'het spektakel', terwijl anderen juist enthousiast participeren. De dansceremonie wordt weliswaar uitgevoerd uit respect voor of op wens van de overledene, maar niet elk rouwend familielid is er even gecharmeerd van. Af en toe weten nabestaanden, bijvoorbeeld gemigreerde familieleden, zelfs niet wat hun overkomt. Ze zijn niet bekend met het gebruik, snappen het niet en voelen zich soms buitengesloten. Het kan familieleden boos maken, zeker wanneer ze het onbegrijpelijk ritueel associëren met winti, terwijl ze dachten een kerkelijke uitvaart bij te wonen. De ervaringen van vooral Nederlandse Creolen in Suriname zijn vergelijkbaar met die van bepaalde Surinaamse Creolen in Nederland uit Bots (1998: 104) studie: "Ik voelde me een beetje een buitenstaander die naar een optocht stond te kijken". In sommige gevallen is de familie bijzonder verdeeld over het dansen: een deel van de familieleden wil wél en een deel níet dat er gedanst wordt. Ik heb meegemaakt dat dit gebrek aan eensgezindheid tot een behoorlijk ruzieachtige sfeer op *beripe* leidde. Ook over de betekenis van de dansceremonie zijn de meningen nogal verdeeld.

De geest verdwalen

Er wordt wel gezegd dat het dansen met de kist 'oorspronkelijk' onderdeel was van een Bosnegergebruik (met name Ndyuka) in het binnenland, dat bekend staat als de draagproef of de draagorakel-methode. Dit werd uitgevoerd om de doodsoorzaak van de overledene te achterhalen (goede dood of slechte dood, *wisi*) of te onderzoeken of de gestorven persoon in kwestie goed of slecht was (dat wil zeggen post-mortem van hekserij kon worden beschuldigd). De overledene (gekist, op een balk of in een doek) werd door twee mannen op hoofd door de dorpsgemeenschap gedragen. Bij een van de methodes was dan een aantal mensen verstoep, de (geest van de) overledene moest de dragers naar de juiste plaats toe leiden. Mocht de overledene hier niet in slagen, dan werd deze als slecht of 'heks' beoordeeld (en in stilte begraven of in het bos achtergelaten). In een andere proef werd de overledene ondervraagd tijdens het dragen en zou men door de bewegingen van de dragers (door de geest van de overledene ingegeven) antwoord krijgen (zie Kahn 1931: 133-138; Van Wetering 1973: 14-27; Bot 1998: 103; Polimé 1998: 72).**[xlv]** Tijdens de begrafenis werd de overledene, tenslotte, afwisselend met zij-, voor- en achterwaartse stappen en schijnbewegingen naar het graf te gedragen. De geest van de overledene zou zo op een dwaalspoor gebracht worden, zodat deze niet meer in staat zou zijn om de weg naar de gemeenschap terug te vinden. Bij stadscreolen zou de betekenis van dit dansen op de achtergrond zijn geraakt en is het een vorm van (spectaculair) rouwbetoon geworden (Helman 1978 in Bot 1998: 103).

Met name bij de foresters springt het *show*-gehalte van het dansen nogal in het oog, maar toch is dit niet zonder betekenis (zoals niets binnen de forestry zonder betekenis is). Bij een 'traditionele' foresterbegrafenis, werd me verteld, mag men niet linea recta van het courtgebouw naar de begraafplaats lopen. De dragers moeten met de overledenen zeven hoeken lopen of inslaan. Op elke straathoek worden dan passen gemaakt met allerlei schijnbewegingen, legde Harry Kensmil me levendig, inclusief zwaaiende bewegingen uit:

Dus ze doen alsof dat lijk naar díe kant gaat en dan ineens maken ze een zwenking en dan komen ze weer zo en dan... dan doet men alsof men doorloopt, dan gaat men naar achter en ineens, WOEPS, gaat men weer verder...

"En dat alles", voegde hij bij wijze van verklaring toe, "om die geest van de overledene te verdwalen".**[xlvi]** Kensmil zelf hechtte overigens weinig waarde aan deze verklaring, hij sprak in algemene termen over "dat verhaal, wat de mensen dan altijd vertellen", maar toch bleek deze uitleg door veel mensen in het

veld gehanteerd te worden. **[xlvii]** De betekenis van het dansen is dan ook, volgens mijn bevindingen, niet zozeer op de achtergrond geraakt, maar de ambivalentie ten aanzien van het gebruik is vooral sterk voelbaar, waardoor er verschillende betekenissen aan verbonden worden en bepaalde mensen nogal lacherig, zwijgzaam of (quasi) onwetend zijn over dit fenomeen. Wederom speelt de geschiedenis van verbod en taboe hier een rol. In hoofdstuk 4 werden we al gewezen op allerlei pogingen van 's lands bestuur om begrafenissen van slaven, middels wetgeving, verboden en gedragsregels, beperkingen op te leggen. Een daarvan betrof het 'baljaeren'. In 1750 werd bijvoorbeeld bepaald dat er op dit 'baljaeren' (dansen) bij een begrafenis een boete van vijfhonderd gulden stond. **[xlviii]** Het *West Indisch Plakaatboek* (Schiltkamp & Smidt 1973) staat vol met dit soort verordeningen en reglementen. Ook de kerk, zo zagen we, was (en soms is) niet erg dol op de dansceremonie, getuige de 'baarkwestie' die de gemoederen in de broedergemeente hoog deed oplaaien de vorige eeuw. Informanten waren deze kwestie nog niet vergeten (zie hoofdstuk 3). Het (suggestief) verband met 'Afrikaans bijgeloof' en associaties met winti maken van het dansen met de kist een gevoelig onderwerp.

De dode stuurt?

Dat geldt natuurlijk niet voor iedereen. *Dragiman* bijvoorbeeld kunnen erg geheimzinnig doen over hun werk, maar zijn tegelijkertijd vaak erg expliciet over de betekenis van 'het dansen': "*na a dede e tyari den*" ("het is de dode die hen stuurt"). "Doden hebben geen macht, maar indirect kunnen ze hun wil doordrukken", beweert bijvoorbeeld hoofddrager Bru van *lomsu beripe*. Zo kan een overledene bij een slechte dood haar of zijn 'krachten' laten gelden: **[xlix]**

Bij zelfmoordgevallen en bij wisi hebben we vaak problemen met het lijk. Het wil dan een andere kant op dan het graf. Bij zelfmoord was het nog niet de tijd van de persoon om te gaan. Deze doden willen dan ook niet worden begraven. En bij wisi is het vaak ook een probleem, omdat bij de oorzaak van de dood andere dingen spelen, die misschien niet zijn opgelost. Soms had de verledene bepaalde wensen, maar heeft de familie deze niet in acht genomen. De hoofddrager wordt dan ingeschakeld om met zo een lijk te praten. Deze is in staat te communiceren met de dode en hij gehoorzaamt de hoofddrager wel.

Ook wanneer er geen direct verband is met een slechte dood of onnatuurlijke doodsoorzaak, bepaalt de (geest van de) overledene de richting en bewegingen van de dragers. Wanneer de *dragiman* voor- en achteruit bewegen, plotseling halt

houden, blijven dralen op kruispunten en hoeken, of er ineens de verkeerde kant op vandoor gaan, zegt men vaak dat de overledene 'nog niet wil gaan'. Zeker wanneer er getalmd wordt op specifieke plekken (favoriete plaatsen van de overledene), zoals in de omgeving van het sterfhuis, bij winkels en bars, is dat een teken voor nabestaanden dat de gestorvene afscheid wil nemen (of hier juist moeite mee heeft) of nog even voor een laatste maal langs wil gaan (en bijvoorbeeld nog een biertje wil drinken, zoals Nolly). Dit soort momenten leidt vaak tot grote hilariteit. Soms hield de overledene gewoon van dansen, zegt men, en worden dragers daarom aangezet tot ritmische passen en bewegingen. De vraag hierbij is of de (geest van de) overledene de *dragiman* stuurt of de dragers zélf dansen met de overledene. Behoorlijk wat mensen, 'kerkelijken', moeten niets weten van de kracht van of sturing door de overledene (zijn of haar geest). Sterker nog, ze vinden het klinkklare onzin. Voor sommigen van hen is het een protserig ritueel, een verachtelijke *show*, of gewoon een mooi gebruik dat uit respect voor de overledene wordt gedaan - "*neks winti, neks yorka*", zoals een zichtbaar genietende begrafenisganger me uitlegde. Enkelen gieten nog een christelijk sausje over het dansritueel en wijzen, net als dichter Cronie uit de inleiding, op de vreugde (over de opstanding of hemelvaart) die ermee wordt betoond. Een Creools-Nederlandse *dinari* in de studie van Bot (1998: 103) zei hierover:

Met de dansceremonie tonen we behalve verdriet over het verlies, ook blijdschap omdat we als christenen geloven dat de dode terugkeert naar het paradijs. Daar zingen we ook over als we met de kist rondgaan. We kondigen de komst van de dode bij de engelen aan. Dat doen we op vrolijke toon, omdat voor ons de hemelvaart het uitzicht is waarop we allemaal eens hopen. Met ons dansen willen we dat zo goed mogelijk begeleiden.

Daar waar bepaalde christenen de dode met hun dansen evenwel bij de engelen aankondigen, zeggen bepaalde *kulturusma* juist weer dat met het dansen en stampen de voorouders, de 'geestenwereld' of *dedekondre* wordt voorbereid op de komst van de overledene.^[1] Zoveel informanten, zoveel opvattingen, is hier wellicht de enige 'juiste' uitleg. 'Het dansen met het lijk' wordt voortdurend opnieuw ingevuld en geherinterpreteerd. De traditie wordt daarbij zowel wat inhoud als wat vorm betreft telkens weer (op)nieuw uitgevonden. De *show* die de *dragiman* er tegenwoordig van maken, zo beweerden vele *bigisma*, kende men één-twee generaties geleden niet. Volgens Kensmil en anderen hebben de foresters hier de toon gezet:

Als men vroeger, toen men gewoon met lijkkoetsen naar de begraafplaats werd gedragen... Zowel de katholieken, de broedergemeente, Jubileum Fonds, als de hervormden en de luthersen... dan liep men gewoon. Daar bij de hoek, ze gaan gewoon de hoek om. Het zijn de foresters die begonnen zijn.

Vervolgens zijn andere dragers gaan experimenteren en *showen*. Een veelgehoorde naam is dan Modo of Mister Modo (letterlijk: Meester Mode), de voorganger van hoofddrager Bru op *lomsu beripe* - Kensmil hierover:

Heilig Verbond? Heilig Verbond, dat is begonnen met Mister Modo, met Mister Modo is het begonnen... Dat was een showman, die man was scheidsrechter en als hij het veld opging, liep hij niet, hij dánste naar het veld, vandaar hij heeft z'n naam Modo gekregen. Dus hij liep niet gewoon, hij liep tjak, tjak, tjak, tjak, tjak: modo. En hij máákte allerlei modo's als hoofddrager, als die voorloper van Heilig Verbond. En nu komt het: dan gaan die modo's vertaald worden en d'r wordt betekenis ingelegd...

“Die d'r niet in ligt”, aldus Kensmil die van mening is dat de danspassen niets te maken hebben met de overledene. Het is een modeverschijnsel waar mensen, volgens hem, niet moeten proberen met “kracht en geweld” betekenis aan te geven:

Die persoon die daar dood is, niks mee te maken! Weet je wat er mee te maken heeft? Hoeveel geld de familie heeft gegeven! Als de familie geeft, dan dansen ze... hoe meer je geeft, hoe langer ze dansen... Die geest is zeer geldbelust!

Die geest is zeer geldbelust!

Hiermee raakt Kensmil een laatste, gevoelige snaar wat ‘het dansen’ betreft: geld. De dragers op de begraafplaatsen dragen de overledene naar zijn of haar graf, dat is hun werk. Om met een lijk te dansen echter, moet extra betaald worden. In deze *bizz* doemen dezelfde problemen en klachten op als in het *dinari*-werk. De dragers overvragen de nabestaanden onder het mom van liefdewerk. Althans, zo beweren boze stemmen. De *dragiman* in kwestie maken er overigens geen geheim van dat ze vergoed wensen te worden voor hun stampende-dansende diensten, dus wanneer de overledene ‘van dansen hield’ zullen zijn of haar familieleden in de buidel moeten tasten. Ook hier zien we in het algemeen begrip bij nabestaanden voor de financiële wensen van de dragers. Sowieso wordt de mannen vaak wat geld of drank toegestopt voor bewezen diensten. De vrijpostigheid waarmee ze bepaalde, hoge bedragen vragen, stuit echter op onbegrip en soms zelfs woede, zeker wanneer van tevoren de prijs niet goed

overlegd is en familieleden na de dansceremonie een enorm bedrag moeten neerleggen. Ook hierover heb ik flinke *dyugudyugu* (opschudding) zien ontstaan: het lijk vers in het graf en de familieleden in financiële twist met de *dragiman*.

Nu waren de prijzen ook niet mis en zag ik ze tijdens mijn tweejarige veldwerk aardig stijgen. In de beginmaanden van mijn verblijf (april-augustus) varieerden de bedragen tussen de *Sf* 30.000 en 60.000 (€ 15,- tot € 30,-), de maanden daarna werd er al tot *Sf* 80.000 (€ 35,-) gevraagd, met een enkele uitschieter naar *Sf* 150.000 (€ 70,-) (“familie uit het buitenland”, was daarbij het argument). Het veldwerkjaar daarop waren dit soort prijzen niet meer ongewoon en klaagden sommige verontwaardigde nabestaanden steen en been. Draggers waren evengoed bereid om flink te zakken in de onderhandeling en hielden meestal rekening met de bestedingsruimte van de familie van de overledene. Daarbij viel me een solidariteit op met degenen die het echt niet breed hadden - er werd ook gratis gedanst - en een behoorlijke ondernemersmentaliteit bij *gudusma* of elite (rijke mensen), zeker wanneer er het vermoeden van buitenlandse valuta was. “Soms gebeurt het ook dat we zonder betaling gewoon met het lijk beginnen te dansen”, vertelde Bru, wat collega-dragers van de verschillende *beripe* bevestigden. “Dan móet dat lijk dansen of de straat op of wil dat gat gewoon nog niet in”, verklaarde een andere hoofddrager eens. Als we *dragiman* en anderen mogen geloven, is de geestmisschien zeer geldbelust, maar ook nog eens een keer bijzonder eigengereid.

Na grebi a mus' go

Hoelang er ook gedragen, gestampt, gedanst en getalmd wordt, uiteindelijk moet de overledene aan zijn of haar graf toevertrouwd worden: *na grebi a mus' go*.**[li]** Meestal staat de dominee of pater al aan de open groeve de lijkstoet op te wachten, die soms tot ergernis van de geestelijke in kwestie maar niet dichterbij lijkt te komen.**[lii]** Als de kist met hulp van de delvers dan eindelijk in het graf gedaald is, spreekt de geestelijke nog enkele woorden of leest een korte bijbeltekst, waarna tenslotte de zegen wordt uitgesproken. Hierna maakt de priester of dominee zich vaak snel uit de voeten en laat het ‘slotakkoord’ aan de nabestaanden die zich om het graf hebben verzameld. Het moment dat de kist in het graf zakt, kan ook nog heftige emoties oproepen. Het ‘finale’ afscheid komt steeds dichterbij. Soms neemt een familielid nog het woord aan het graf. Daarna werpen de aanwezigen een hand of schep zand op de kist en worden eventueel rouwkransen en bloemblaadjes (‘strooibloemen’) in het graf gegooid. Afwezige

familieleden worden onder het uitspreken van hun naam en een handje zand door aanwezigen vertegenwoordigd.



Afbeelding 26 Dichtmetselen van het graf van Elisabeth Cornelia Austin Landveld (Wim Hoogbergen)

Dichtmetselen van het graf van
Elisabeth Cornelia Austin Landveld -
Foto: Wim Hoogbergen

Foresters hebben nog een 'eigen' afscheid aan het graf, namelijk de 'bloemengroet'. Alle leden leggen een speciaal hartvormig groen blad ('heiningblad') op de kist in het graf. **[liii]** Het blad wordt speciaal meegenomen naar de begrafenis en vaak hebben de foresters het op de linkerborst gespeld, op het hart. "Dus geef je het hart van de liefde, geef je dus eigenlijk niet met bloemen, maar met dat blad", liet een forester me weten. In het geval van een foresterbegraving, blijven de leden vaak als laatste bij het graf voor hun afscheidsritueel. In andere gevallen zijn het de meest directe familieleden die achterblijven bij het graf. In de beslotenheid van de familie wordt soms nog een plengoffer gebracht. Dan maken de delvers aanstalten om hun klus te klaren, een allerlaatste moment waarop nabestaanden nog hevig misbaar kunnen maken. Verscheidene malen zag ik een familielid, vaak onder luid aanroepen van de overledene, zich richting kuil of kelder 'storten'. Het gegeven dat het graf voorgoed gesloten zal worden, waarmee het afscheid van de overledene, in fysiek opzicht althans, definitief is en het begrafenisritueel aan zijn einde (Van Gennep 1960 [1908]: 164), is voor sommige nabestaanden moeilijk te accepteren. "De nabestaanden drukken hun gevoelens van smart op fysieke wijze uit", schrijft Stephen (2002b: 23) hierover: "Het is menens nu". Familieleden die het nu nog ernstig te kwaad krijgen worden door anderen van *beripe* weggevoerd. Vaak blijft een klein groepje familieleden wachten totdat de delvers klaar zijn. Deze mannen

scheppen nu de kuil vol of schuiven de betonnen deksel op de kelder en metselen deze dicht. Hierbij wordt vaak nog tegen, over of 'door' de overledene gepraat. De nasale (zoals de geesten praten) Nollyimitatie, "*Hé Stanga, puru mi ondrogron!*" ("Hé Stanga, stop me onder de grond!"), was een vrij hilarische. Zeker als de grafdelvers een bekende ter aarde laten, maken zij er nog een heel feest van. Zo werd het graf van Nolly door zijn collega-delvers met zorg dichtgegooid. Een stuk of tien maten bleven tot ver in de avond nog bij zijn graf. Er was geld verzameld voor bier en *sopi* (zes flessen Hanappiercognac), want er moest en zou gedronken worden op Nolly. Toen de sterren hoog aan de hemel stonden, werd het tijd om op te breken. De delvers moedigden elkaar aan een beetje voort te maken: "*Meki a man go rostu now, Nolly mus' go rostu nownow*" ("Laat die man nu gaan rusten, Nolly moet nu gaan rusten"). En zo geschiedde.



Afschik 21: Nolly ondrogron, rk-begraafplaats (Yvon van der Pijl)

Nolly ondrogron, rk-begraafplaats -
Foto: Yvon van der Pijl

Wanneer het graf gedicht is, wordt een paal geplaatst en soms wordt een tak *kreyton* in de verse grafhoop gestoken of een fles drank neergezet. Een enkele maal maakte ik mee dat er wat vuurwerk werd afgestoken (om 'boze geesten' te verjagen), dit waren alle keren Marronbegravenissen. Soms stuitten dragers, delvers en familieleden nog op een vervelend probleem. Zo kan het voorkomen dat een overledene niet in zijn of haar graf wil. Pas na tussenkomst van een hoofddrager of delver (die met de overledene praat) kan er dan daadwerkelijk begraven worden. Een wat aardser probleem trof de familie van een jonge Coroniaanse overledene. De overledene had een flinke kist als huis gekregen, waar de dragers een hele hijs aan hadden. De delvers die de kelder hadden gemaakt, zagen zich voor een groter probleem: de kist paste niet. Na veel *gênant* gesteggel, kwam een hosselaar met een zaag op de proppen en werd er net zolang van het hout gezaagd tot de kist gezakt kon worden en de familie eindelijk,

eindelijk naar huis kon.

Toen het graf was gedempt
En de tropennacht viel,
toog de stoet weer vredig
naar huis

De dragers waren moe en hielden
zich stil,
doch door de kronen van de palmen
ging zacht een geruis...

Jilles Cronie dicht een vredig eind aan het begrafenisritueel, maar vaak begint voor de dragers nu nog een tweede deel, namelijk het verdelen van het verdiende geld. Soms levert dit onenigheid op en zijn de dragers helemaal niet zo stil. Bij een goede oogst wordt veelal nog nagedronken op *beripe*, soms in het bijzijn van een enkele begrafenisganger die is blijven hangen, of taaien de *dragiman* naar 'Kasje' af. Familieleden van de overledene vertrekken, vaak behoorlijk uitgeput, richting huis, het sterfhuis in veel gevallen, waar wellicht nog wat rouwvisite verschijnt...

De *beri* is nu formeel beëindigd en voor officiële instanties en statistieken is het sterfgeval 'afgehandeld'. Toch zijn de directe nabestaanden en de overledene nog niet klaar (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 70). Ze zijn weliswaar fysiek gescheiden, maar spiritueel of symbolisch (en emotioneel) vaak nog niet (geheel) los van elkaar. De hier beschreven Afrikaans-Surinaamse begrafenisceremonie vormt een belangrijk separatieritueel en is tevens te begrijpen als overgangsritueel: de overledene is op weg naar dodenrijk/hemel/hiernamaals en zijn of haar familieleden maken een volgende stap in hun rouwproces. **[liv]** Het rituele proces is echter nog niet voltooid, dat wil zeggen dat incorporatie nog niet (geheel) heeft plaatsgevonden. Over enkele (acht) dagen zal daarom een volgende rouwbijeenkomst plaatsvinden en wordt de periode van (zware) rouw voor velen afgesloten. Nu zullen ze hun rust hard nodig hebben. Niet alleen om bij te komen van een inspannende, emotionele dag, maar (in sommige gevallen) ook om zich op te laden voor de rouwvisite, die zich soms blijft aandienen tot 'de achtste dag', en een serie scheidings- en reinigingsrituelen die nog zal gaan plaatsvinden. Dit en andere zaken zullen we aanschouwen in het volgende afsluitende en incorporerende deel.

NOTEN

- i.** Cronie in het artikel 'Rouwverwerking' in De Ware Tijd van 14 september 1994. De musicus geeft in het artikel, middels een zeven strofen tellend gedicht 'Anitri beri', zijn visie op dood en rouw. Vreugde over de dood kan volgens Cronie gezien worden als vreugde over opstanding door Christus oftewel 'opstandingsvreugde'. Hoewel deze opvatting lang niet de enige te noemen is, verzorgt Cronie met zijn gedicht een mooie 'sfeerbeschrijving'. Het 'Wuif palmtak, wuif' vinden we eveneens in Cronie's gedicht (vijfde strofe).
- ii.** Ik ben natuurlijk zelf die buitenstaander, net als de geestelijke die ik hier citeer.
- iii.** Anne Goedhart is een gevierde Creoolse zangeres die naast kawnapoku (muziek met een speciale trom) wintimuziek op haar repertoire heeft staan. De muziekformaties Ai Sa Si en Sabi Diri staan (stonden) eveneens bekend om hun 'culturele' winti- en kawnapoku.
- iv.** Halverwege de jaren negentig van de vorige eeuw werd in Paramaribo een modern, dat wil zeggen gesloten crematorium geopend (een openlucht crematorium te Weg naar Zee is al langer in gebruik door vooral Hindostanen; zie Santokhi 1989). Ondanks de promotie van crematie door diverse begrafenisondernemers en de lagere kosten ervan, voelen (vooralsnog) maar weinig Afrikaans-Surinamers zich geroepen hun overledenen te cremeren. Op een enkeling na ("van stof tot stof, van as tot as verga je, toch? Dan maar gelijk") spraken mijn informanten zich tegen cremeren uit. Sommigen vonden het verbranden van de overledene zelfs 'barbaars' of 'walgelijk' en gebruikten een beetje laatdunkend of lacherig het woord brabakoto (barbecuen). Aan de weerzin liggen zowel christelijke motieven (het gaat niet samen met de symbolische verrijzenis van het lichaam) als kulturu opvattingen ten grondslag. In dit laatste geval beweerden sommigen dat crematie de toorn van de yorka zou oproepen en de relatie met de overledene ernstig zou beschadigen met alle gevolgen van dien. Anderen spraken hun angst uit dat het as van de overledene gebruikt zou kunnen worden voor wisi; beter was het volgens hen de overledene in degelijk afgesloten graf onder te brengen (zie verder Van der Pijl 2005b: 391-392).
- v.** Dinari praten veel tot overledenen en doen dit dikwijls in 'spreuken' en regels uit liederen. 'Engelen komen je halen, de hemel is ver weg' heb ik ook wel eens horen zingen, terwijl een kind ter afscheid over de kist heen getild werd.
- vi.** Regelmatig heb ik tijdens mijn veldwerk dit soort ritjes mogen maken, vaak met Jubileum Fonds-voorman Hoefdraad en 'vaste' lijkwagenchauffeur Wally. Ik wil hen op deze plaats danken voor deze en andere momenten, waarin ze me

hebben laten participeren en begeleid hebben. Naast de nodige tekst en uitleg, voorzagen ze in fijne verpozing en mooie verhalen. Onvergetelijk is Wally's anekdote over de ongelukkige 'watermeloenenvrouw', die haar bermstallinkje in de buurt van AZ had en daarom vaak op de route van de lijkwagenchauffeur lag. Altijd als hij langsreed, vertelde Wally, boog ze met diep ontzag haar hoofd. Bang als ze was, hield ze Wally bij het kopen van stuk watermeloen het liefst op flinke afstand. Het gekochte reikte ze aan in plastic en de bankbiljetten ter transactie moest Wally ook in plastic overhandigen. De vrouw wilde onder geen beding fysiek contact hebben met deze man die met de doden werkte.

vii. Net als bij de teki afscheid op het mortuarium, worden ook nabestaanden bij een afscheid thuis aangespoord om 'met' de overledene te praten en te zeggen wat hun op het hart ligt. Men is van mening dat de overledene niet kan spreken, maar nog wel kan horen wat wordt gezegd.

viii. Later die dag zouden nog twee kinderen flauwvallen (ene verklaring) of door 'een yorka gegrepen worden' (andere verklaring).

ix. Ede w'woyo is onderdeel van de Centrale Markt oftewel Paramaribo's grootste, deels overdekte en deels open marktplaats aan de waterkant van de Surinamerivier. Ede w'woyo is aan de rand van deze markt en men duidt er meestal de dranklokalen mee aan die zich hier bevinden. Naast marktkooplui houden zich hier regelmatig bepaalde kulturusma op, zoals duman en wintipokuman (wintimuzikanten). Ze treffen elkander hier en 'houden kantoor' voor eventuele cliëntèle.

x. Aangezien de meeste kerken echter geen begraafplaats hebben, worden de meeste uitvaartdiensten in de speciaal hiervoor uitgeruste aula's op de dodenakkers zelf gehouden. Wanneer iemand een belangrijke rol speelde in de kerk, vindt de dienst bijvoorbeeld wel hier plaats. Sommige broedergemeentedienaren 'krijgen' bijvoorbeeld een uitvaartdienst in de Mamakerki (Moederkerk) van de ebg in het centrum van de stad.

xi. Individuele graven worden zelden geruimd en er wordt al enige tijd gesproken van een schrijnend tekort aan begraafplaatsen (zie Mulder & Dikland 2005). "Er kan geen kip meer bij" stelde een verantwoordelijke pater onomwonden vast (in het artikel 'Nog geen oplossing voor tekort begraafplaatsen' in De Ware Tijd van 2 maart 2006). Concrete grondaanvragen of toezeggingen waren er anno 2006 echter nog niet.

xii. De begraafplaatsen zijn nooit zo ver weg dat er geen Chinese winkel in de buurt is voor bijvoorbeeld een dyogo of fles Parker (whisky). Tijdens mijn verblijf verkocht de beheerder van Mariusrust vanuit zijn beheerderwoning op beripe

vaak gekoelde Parbo en had een schaafijsverkoper bij de ingang van deze begraafplaats zijn vaste, behoorlijk lucratieve stek.

xiii. Aan de Sophie Redmondstraat, nabij Mariusrust, is recentelijk een nieuwe begraafplaats door de firma Hennep in gebruik genomen met de naam Hodie Mihi Cras Tibi. Deze naam boezemt niet alleen maar angst in, maar is ook aanleiding tot grappenmakerij. Zo variëren dragiman op de benaming met Hori Mi Kras Tiki (zoiets als houd mijn geile, wellustige penis vast).

xiv. Ik ben met deze persoon mee geweest. Hij is door gedoe en miscommunicatie na deze sessie op beripe overigens niet met bolletjes vertrokken. Ik ben me bewust van de waarschijnlijke hoeveelheid roddels stadslegendes of broodje aapverhalen op dit gebied en presenteer de gebeurtenissen daarom ook als losse voorvallen of individuele casussen. Dit laatste geldt sowieso voor alle observaties en gesprekken ten aanzien van yorka-, leba- en bakrutori en dito ervaringen.

xv. Ik spreek nu vooral over lomsu beripe, waar ik wat dit betreft de beste contacten had. Niet ver van de katholieke begraafplaats waren wat drugspannen te vinden, waardoor een van mijn 'begraafplaatsmakers' goede klandizie had (een nicht van hem bestierde een van de panden). Tijdens mijn verblijf verscheen X op de begraafplaats. Hij moest zich even koest houden en ging als hosselaar/metselaar aan de slag. Naar eigen zeggen had hij een strafblad en werd hij in Nederland gezocht voor doodslag.

xvi. Er worden zo nu en dan wel initiatieven genomen om begraafplaatsen onder handen te nemen. Bepaalde stichtingen, zoals Sabi Yu Rutu (Ken Je Wortels/Afkomst), nemen dan het voortouw en weten soms zelfs gedetineerden of het Nationaal Leger in te zetten bij hun schoonmaakactie. Verder ondergaat lomsu beripe jaarlijks tijdens de viering van het katholieke Allerzielen (2 november) een kleine metamorfose. Op deze dag komen tientallen gelovigen naar de begraafplaats om de graven van hun dierbare overledenen schoon te (laten) maken. Ze zetten bloemen op het graf en branden, 's avonds na een speciale dienst in de aula, kaarsen of waxinelichtjes. Delfers, bijklussende dragiman en andere hosselaars beleven deze dag gouden tijden. Veel mensen (Nederlandse Surinamers) laten voor een habbekrats de graven door deze lieden schoonmaken en eventueel wat bijschilderen of opnieuw metselen. "Ik had een hele andere begraafplaats voor me: veel van het hoge gras was weg, graven waren vrijgemaakt van onkruid, dus weer zichtbaar, en het was een drukte van belang", tekende ik na deze dag aan. CleanArt N.V. had al eerder voor deze gelegenheid de imposante graven van de paters, fraters en liefdezusters schoongemaakt. Verschil moet er zijn. Deze firma verzorgt op professionele wijze het onderhoud

van graven en grafmonumenten. Met de reclameboodschap "Laat uw zorg onze zorg zijn" probeert het bedrijf nabestaanden aan zich te binden.

xvii. Bij de Marrons in het binnenland spelen de grafdelvers (daarom) juist een hele belangrijke rol (zie Pakosie 1990: 12-14; Scholtens et al. 1992: 73ff.; Polimé 1998: 72). Het graven van de kuil alleen al, kan soms dagen duren. De oloman of baakuma (grafdelvers in respectievelijk het Sranan/Aukaans en het Saramaka) zijn herkenbaar aan hun op speciale wijze gebonden hoofddoeken en hebben bepaalde privileges: "De baakuma hebben [gedurende een bepaalde periode] hun eigen wet, die staat boven die van lanti, het dorpsbestuur." (Scholtens et al. 1992: 73).

xviii. Veel was het niet. Najaar 1999 noteerde ik Sf 2.000 voor het graven van een kuil en ongeveer Sf 8.000 voor het metselen van een kelder (oftewel hooguit een paar euro's).

xix. Toevalligerwijs was de katholieke begraafplaats de eerste plaats die ik bezocht tijdens mijn veldwerk. Later ben ik ook een vaste bezoeker geworden van Mariusrust, Rusthof, Annetta's Hof en Nieuw Vrede en Arbeid. Ik heb de dragersgroepen van al deze begraafplaatsen leren kennen, hoewel ik de meeste tijd heb doorgebracht met de dragiman van het Heilig Verbond (rk) en Jubileum Fonds (ebg). Zij hadden het meeste werk te verrichten. Mijn contacten met delvers en anderen 'achterop de begraafplaats' zijn het intensiefst geweest met de lomsu-mannen.

Ik wil op deze plaats in het bijzonder hoofddelver Nolly zaliger, Ricardo en Lloyd danken voor hun aandacht, wetenswaardigheden en vele aangename uren die we hebben doorgebracht.

xx. Voor de geschiedenis van de hiervolgende begraafplaatsen verwijs ik naar het informatieve artikel van deze twee auteurs (Mulder & Dikland 2005).

xxi. Initiatieven als dat van Dina Grootfaam waren ten tijde van mijn veldwerk een zeldzaamheid. Om te voorkomen dat er geen plek meer voor haar moeder zou zijn op de katholieke begraafplaats, had ze al een graf voor haar laten maken. Het is net een huisje, gaf ze aan. "Het ziet er qua vorm precies zo uit als het ouderlijk huis van mijn moeder [...] De twee pilaren voor de deur wil ik roze verven. Ook wil ik de oude tuinbank waar mijn moeder altijd op zit hier neerzetten. Ze moet zich een beetje thuis voelen." ('Surinaamse begraafplaatsen bomvol', in Het Parool van 17 december 2004).

xxii. Ook van de voormalige hervormde begraafplaats (Oud) Lina's Rust aan de Wanicastraat wordt gezegd dat Lina de eerst begravene hier was.

xxiii. De foresters zouden voortgekomen zijn uit bosarbeiders uit de koninklijke

bossen in het middeleeuwse Engeland. De foresterdragers hebben hun naam vervolgens te danken aan Sherwood Forest, het woud waar Robin Hood zich als vogelvrije verborg voor zijn vijand, de Sheriff of Nottingham, en waar hij de rijken bestal ten gunste van de armen.

xxiv. Naast (lijk)dragers of dragiman spreekt men ook wel van dragaman of dragamans.

xxv. In het artikel 'Je gelooft het of niet' uit De Ware Tijd van vijftien oktober 2005.

xxvi. Tijdens mijn veldwerk, in het najaar 1999, ontvingen lomsu-dragers Sf 1.100 per persoon/per gedragen lijk-kist, hun collega's van Mariusrust streken Sf 1.500 op. De mannen waren toen in onderhandeling om deze bedragen te verhogen, hetgeen ook gelukt is. Enkele jaren later polste ik nog eens en bleken ze Sf 6.000 te verdienen, nog steeds niet veel meer dan een fooi, dat wil zeggen enkele euro's. Echt geld wordt er gemaakt met het dansen met de kist, waarvoor de familie van de overledene soms een flink bedrag neertelt. We zien hier dezelfde verontwaardiging en klachten als bij de (vermeende) commercialisering van het aflegwerk, waar ik verderop nog op terug zal komen.

xxvii. In vroegere tijden waren de Jubileum Fonds-dragers helemaal in het wit.

xxviii. De auteurs schreven, onder deze treffende titel, over 'de historische ontwikkeling van de kleding van de Creoolse vrouw'. In de publicatie is speciale aandacht voor de rowkoto en andere 'traditionele' rouwdracht (Van Putten & Zantinge 1993: 52-53).

xxix. Afrikaans-Surinaams verwijst in deze dan nadrukkelijk naar gebruiken van Creolen en gekerstende Marrons.

xxx. De koto is een wijde (gelaagde) rok die een typisch kledingstuk van de Creoolse vrouw werd. De kotomisi verwijst naar een Creoolse vrouw (misi) in koto-dracht, die in de loop van de negentiende eeuw ontstaan is, te weten een wijde (gelaagde) rok, een jak en een speciale gebonden hoofddoek (angisa) (zie Van Putten & Zantinge 1993).

xxxi. Over het algemeen is de (traditionele) rouwkleding van vrouwen opvallender dan die van mannen (zie ook Stephen 2002b: 29-31), hoewel mannen er (tegenwoordig) ook wat van kunnen.

xxxii. Ook de dragiman worden soms nog extra 'aangekleed'. Zo krijgen ze van de (Marron) familie in rouw voor aanvang van de begrafenis wel eens een pangi, die ze als een kamisa schuin over de romp binden of over de schouders dragen.

xxxiii. Eigenlijk worden alleen bij dit soort 'politieke' begrafenissen grote uitzonderingen in de 'kleurcode' gemaakt en ook de verenigingskleuren van

iemands sportvereniging kunnen geaccentueerd worden in rouwkleding en -accessoires. In het algemeen kunnen (minder directe) nabestaanden zich, naast het zwart-wit, nog met fatsoen hullen in grijs, blauw, bruin of paars, maar andere (felle) kleuren worden eigenlijk niet geaccepteerd.

xxxiv. We kunnen daarbij vergelijkingen trekken met begrafenissen van bijvoorbeeld de Britse prinses Lady Di en de Nederlandse politicus Pim Fortuijn (zie Van der Pijl 2006).

xxxv. In het artikel 'Je gelooft het of niet' uit De Ware Tijd van vijftien oktober 2005

xxxvi. Net zoals bij voorgaande beschrijvingen van prati, wasi dede en dede oso zal ik ook hier voorzien in een compilatie van begrafenisindrukken die ik heb opgedaan. Tijdens mijn veldwerkperiode heb ik tientallen begrafenissen bijgewoond op de begraafplaatsen die hierboven zijn beschreven (met uitzondering van René's Hof, de door mij waargenomen forester-beri vonden op Mariusrust plaats). De meeste hiervan vonden op lomsu beripe en Mariusrust plaats (en dat is niet verwonderlijk want de katholieke kerk en de broedergemeente vormen de twee grootste geloofsgemeenschappen binnen mijn onderzoekspopulatie). Beide begraafplaatsen hadden elk gemiddeld twee tot drie begrafenissen per dag te 'verwerken'. Op zondagen werd er niet begraven en op de zaterdagen maar mondjesmaat. In de nu volgende beschrijvingen en analyse zal ik, waar nodig, relevante verschillen (typisch katholiek, ebg of 'openbaar') aangeven.

xxxvii. Soms wordt nog wel eens stukje door de straat gedragen, maar niet de hele weg. De afstanden zijn te groot geworden en het verkeer is te druk. foresters vormen dus een uitzondering. Zij trekken nog wel regelmatig (onder politiebegeleiding of op zijn minst met politietoestemming) te voet naar beripe. Ook bepaalde publieke personen en staatsfiguren worden nog wel 'dwars door de straten' gedragen. Lijkkoetsen zijn eveneens zo goed als uit het straatbeeld verdwenen. Bij begrafenissen van katholieken werd doorgaans een zwart geschilderde koets gebruikt. Voor begrafenissen van ebg-gemeenteleden werd een witte koets ingezet. De nani [lijkwagen voor de armen] komt alleen nog voor in de verhalen over pkintiki. Bij 'volle bak', dat wil zeggen drie begrafenissen op een middag, start de eerste begrafenis rond drie uur, half vier. De derde en laatste vindt dan omstreeks vijf uur, half zes plaats.

xxxviii. Begrafenisondernemingen kunnen ook volgauto's regelen, maar de meeste families laten dit uit 'het pakket'.

xxxix. Het bazuinkoor is voor een belangrijk deel erfgoed van de

broedergemeente, waar gezamenlijk musiceren en vooral het zingen en spelen van koralen bij verschillende gelegenheden een essentieel onderdeel is van de geloofsbeleving. Het Surinaamse bazuinkoor is afgeleid van het Duitse Posaunenchor: vocaal en instrumentaal uitgevoerde koralen, waarbij koperblaasinstrumenten een belangrijke rol spelen. De Creolen hebben dit muzikale idioom van de herrnhutters overgenomen en vermengd met de eigen ritus. De muziek wordt zowel op wintiprei, verjaringen (bigiyari) en begrafenissen gespeeld. Vooral het spelen van koralen bij verjaardagen, ofwel voor een jarige als verrassing 'te laten bazuinen', was vanaf het einde van de vorige eeuw een wijdverspreid Creools gebruik dat de grenzen van de broedergemeente ver overschreden had (Boonzajer Flaes 1993: 86-89). Volgens enkele van mijn informanten ontstond hieruit de 'traditie' om ook begrafenissen met (klein) bazuin op te luisteren. Volgens Boonzajer Flaes (1993: 88-89) ontstonden in de jaren vijftig van de vorige eeuw de eerste bazuinkoortjes naar het model zoals nu standaard is: drie of vier koperblazers die "een mengeling spelen van oude vertrouwde EBG-koralen, hymnen uit de zangbundel van Johannes de Heer en enkele van oorsprong katholieke liederen". Deze ensembles, klein bazuin genoemd, zijn vooral op de markt van verjaringen en begrafenissen actief. Groot bazuin zijn orkesten waaraan ook slagwerk en gitaren zijn toegevoegd, ze hebben een uitgebreider repertoire en zorgen vaak voor begeleiding van winti- of prisiriprei. Het Klein Bazuin van Oom Jopie Vriese († 24 juni 2004) is vermaard. Naast singiman Van Kallen, lijkbewasser Mijnals, kan deze Oom Jopie Vriese als derde grote figuur binnen de Creoolse doodscultuur genoemd worden, hij werd vaak genoemd door mijn informanten.

xi. Vooral in het verleden had de lijkstoet een bepaalde volgorde: is de overledene een man, dan volgen eerst de vrouwen en dan de mannen, is de overledene een vrouw dan is de volgorde andersom (Buschkens 1973: 262-263). Ik heb zo'n strakke scheiding niet waargenomen. Bij sommige Bosnegerbegrafenissen in het binnenland zijn, bij de laatste gang naar de begraafplaats, helemaal geen vrouwen aanwezig (of ontbreekt in ieder geval de weduwe van de overledene).

xli. Soms stelt de begrafenisonderneming dit boekje samen, in veel gevallen doet de familie het zelf. Niet zelden betreft het dan een gekopieerd, hergebruikt exemplaar van een eerdere begrafenis, voorzien van een nieuwe voorkant met daarop de naam van de overledene, zijn of haar geboortedatum, en data van overlijden en begraven. Vaak is er een foto ter nagedachtenis bij afgedrukt.

xlii. Ik was persoonlijk nogal geschokt door de preek van een Nederlandse pater, die zijn verbaasde (laatdunkende?) 'bewondering' uitsprak voor de overledene,

die het als Creool (!) toch maar gelukt was een goedlopend bedrijf op te zetten. De meeste Creolen lukten dat immers niet, benadrukte de pater meermaals.

xlili. En dit kan nogal 'brute' vormen aannemen. Zo stuurde een pater een keer een luid gillende en huilende jongevrouw uit de aula onder de dreiging de dienst te stoppen. Na de begrafenis kwam een dinari-zuster verhaal halen bij deze pater: "fu san ede a no man krei?" ("waarom mocht zij niet huilen?"). De woordenwisseling die hierop volgde, trok al snel wat nabestaanden en dragers aan, die zich er allemaal mee bemoeiden. De pater raakte behoorlijk opgefokt, boos en met luide stem zei hij dat juist de mensen die het hardste krijsen, degenen zijn met het grootste schuldgevoel. Omstanders zagen evenwel niet in, waarom de vrouw zich niet had mogen uiten op deze manier. De pater bleef volhouden dat hij onder dit soort omstandigheden geen dienst kon houden. Patstelling. Daarop beende de pater boos naar zijn auto. Draggers riepen hem na dat hij vooral maar moest gaan en reageerden met de opmerking dat "collecte no e tapu", oftewel dat de pater misschien wat humeurig was omdat er weinig geld opgehaald was tijdens de dienst. De dinari-zuster had zich ondertussen over de nog steeds zwaar geëmotioneerde vrouw in kwestie ontfermd. Dit soort taferelen, op lomsu, kwamen vaker voor en het werd me snel duidelijk dat de verstandhouding tussen sommige paters en de dragiman niet bepaald goed was te noemen.

xliv. Bij wijze van variatie op het 'In Jezus naam, Amen!' spreekt een der dragers soms ook wel gewichtig 'De mens wikt', waarop alle dragers aanvullen 'God beschikt'. Soms wordt dit een paar maal herhaald, voordat de kist naar buiten wordt gedragen.

xlv. Met de komst van de opperpriester/profeet Akalali (zie Thoden van Velzen & Van Wetering 2004:195-223) is, in 1972, een verbod op het draagorakel en deze wijze van begraven gekomen. In plaats daarvan worden (heimelijk) wel andere methodes voor post-mortem ondervraging toegepast en de laatste jaren wordt de draagproef in bepaalde delen van het binnenland weer toegepast, wat bevestigd werd door enkele van mijn informanten (Vernon 1980; Polimé 1998: 72).

xlvi. Het getal zeven verwijst naar het heilige getal zeven (en wordt soms onderverdeeld in de drie-eenheid, God de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, en de vier elementen water, vuur, aarde, lucht). Ook wanneer de Sherwood Brothers niet het hele stuk van courtgebouw naar begraafplaats lopen, wordt getracht de zeven hoeken in ere te houden. "Dan lopen we bij het court vier hoeken en bij die begraafplaats lopen we die overige drie hoeken", liet Kensmil weten. En wanneer de overledene met de lijkwagen vervoerd wordt, houdt men eveneens rekening

met 'de hoeken'. De route van courtgebouw naar begraafplaats wordt zelden rechtstreeks gereden. De chauffeur, bemerkte ik, rijdt veelal een omweg in een soort vierkant, waarbij op straathoeken halt wordt gehouden of in ieder geval flink vaart wordt geminderd.

xlvi. Niet alleen wordt in deze verklaring gerefereerd aan de geest van de overledene die 'verdwaald moet worden', maar ook andere mogelijke 'boze geesten' die de begrafenisstoet mee zou kunnen trekken op weg naar het graf. De passen, schijnbewegingen en sukkeldrafjes van de dragers en de lijkstoet zouden er dan op gericht zijn deze 'boze geesten' van zich af te schudden.

xlvii. In het artikel 'Rondom de dood' uit De Ware Tijd van 7 februari 1994.

xlvi. In het artikel 'Je gelooft het of niet' uit De Ware Tijd van vijftien oktober 2005.

i. Een wat minder gehoorde verklaring is dat 'Moeder Aarde' op de hoogte moet worden gebracht van iemands aantocht. De overledene wordt immers, net als de voorouders, aan Haar schoot toevertrouwd (zie ook Stephen 2002b: 23).

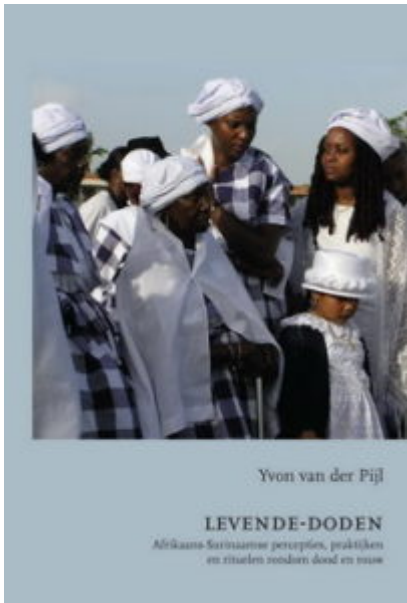
ii. De zin uit een dede oso-lied wordt regelmatig door delvers en dragers uitgesproken. Alles heeft een einde, lijken ze er vooral mee te zeggen.

iii. Bepaalde priesters hadden een uitgesproken hekel aan de tijdrovende 'dansceremonie' en sommigen van hen maanden of 'waarschuwden' de dragers van tevoren een beetje haast te maken. Van een pater wordt gezegd dat hij weigert de zegen aan het graf te geven als er uitvoerig gedanst wordt. Deze houding werkt over het algemeen nogal averechts. De dragiman lijken juist na zo'n waarschuwing er extra genoeg in te scheppen zo lang mogelijk over 'hun onderdeel' te doen.

iiii. Het blad, als deel van de levende natuur, staat symbool voor nieuw leven: "de dood is het einde van het aardse leven en het begin van een nieuw leven", werd me uitgelegd. Het blad wordt 'heiningblad' genoemd omdat het afkomstig is van een plant die veel gebruikt wordt om erven mee te 'omheinen'. Elk courtgebouw heeft wel een paar van die planten staan.

lv. Soms wisselen familieleden direct na de begrafenis van rouwkleding, bijvoorbeeld van wit, zwart of zwart-wit, naar een blauwe of grijsachtige kleur. Eventuele angisa, tompi, tetyari en omslagdoeken worden ook afgelegd.

Levende-Doden ~ Low: van scheiding naar incorporatie



V. A kaba?

A kaba?

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

In de Engelstalige literatuur maakt men een conceptueel onderscheid tussen *grief*

en *mourning* om de gevoelens omtrent verlies door een sterfgeval te benoemen. Het eerste begrip heeft dan betrekking op de persoonlijke emoties die nabestaanden gewaarworden en (eventueel) tonen wanneer ze iemand verloren hebben. De tweede term verwijst naar de sociaalculturele voorschriften hieromtrent. **[i]** Emile Durkheim (1995 [1912]) is voor de antropologie toonaangevend geweest in het benadrukken van vooral deze laatste dimensie en in het bijzonder de sociale functie van doods- en rouwrituelen. Individueel verdriet (*grief*) wordt volgens zijn denkwijze uitgedrukt door cultureel voorgeschreven regels en rituelen, die als doel hebben de sociale cohesie en solidariteit binnen een gemeenschap van nabestaanden te herstellen of bevorderen. Deze vorm van rouw, *mourning*, is geen spontane emotie, maar eerder een collectieve verplichting, wat ook Radcliffe-Brown (1964 [1922]) in zijn etnografie *The Andaman Islanders* wil aantonen. Huilen, laat de antropoloog weten, is geen impulsieve persoonlijke uiting van verdriet over het verlies van een bepaalde persoon, maar een voorgeschreven ritueel en een collectieve uitvoering hiervan teneinde 'correcte emoties' op te wekken (zie ook Huntington & Metcalf 1979: 23-29; Counts & Counts 1991: 289; Leferink 2002: 267ff.; Robben 2004b: 7-9). Er rust daarbij vaak een enorme sociale druk op nabestaanden om hun gevoelens omtrent verlies op een cultureel betekenisvolle en 'gepaste' manier te uiten, zoals bijvoorbeeld door de uitvoering van speciale klaagliederen (*e.g.* Danforth 1982). En soms vormen bepaalde 'ongewone' praktijken, zoals koppensnellen, een 'gebruikelijke' reactie op het verlies van een dierbare en de gevoelens van woede en pijn die daarmee gepaard gaan (Rosaldo 1993). **[ii]**

Al deze uitingsvormen zijn als het ware sociaal-cultureel gemotiveerd, gecodeerd of geconstrueerd, wat we wellicht ook van *bari puru*, *kisi senwe* en 'trekking' bij bepaalde Creoolse vrouwen (en mannen) kunnen zeggen. Sociaal wetenschappers als Nancy Scheper-Hughes (1993) en Tony Walter (1999) zouden dit laatste in ieder geval beamen. Zij gaan zelfs een stap verder door te beweren dat niet alleen geritualiseerde min of meer voorgeschreven rouwvormen (*mourning*), maar ook de allerpersoonlijkste (fysieke) uitingen van leed (*grief*) of de vermeende afwezigheid hiervan sociaal-culturele constructies zijn; tranen zijn 'culturele tranen' (Van der Geest 1990). Hiermee nemen de antropologe en socioloog in kwestie een behoorlijk controversieel standpunt in, dat vooral op verzet stuit binnen een meer psychologisch discours omtrent rouw en verliesverwerking (zie Robben 2004b: 9, 14 eindnoot 10). Binnen het antropologisch vakgebied hebben dit soort constructionistische interpretaties net als de meer functionalistische

Durkheimiaanse opvattingen hun waarde evenwel bewezen. Ze benadrukken een zekere sociaal-culturele bepaaldheid c.q. veranderlijkheid en wijzen daarmee universele constanten of algemene modelmatige, gefaseerde reacties op verlies af. **[iii]** Dit laatste wil overigens niet zeggen dat antropologen en de hunnen geen patronen en stadia (h)erkennen in fenomenen als (persoonlijke) verliesverwerking en 'het' rouwproces. Integendeel, rouw wordt bij voorkeur geduid met behulp van het ook door mij gehanteerde model van *rites de passage*.

Meer specifiek vormt de rouwperiode dan de liminale fase, waarin de normale rol en identiteit van de nabestaanden tijdelijk opgeschort zijn. Dit houdt enerzijds verband met de fysieke, symbolische en spirituele positie van de overledene. Anderzijds kan een rouwende niet 'normaal' deelnemen aan het dagelijks leven of het samenleven, omdat het emotionele, psychische of sociale verlies van een dierbare nog niet geheeld of verwerkt is (zie *e.g.* ook Van den Bout 1996: 8ff.).

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

In dit hoofdstuk zullen we kijken hoe de overledene en zijn of haar nabestaanden zich verder van elkaar losmaken en daarmee uiteindelijk hun gedeelde liminale positie verlaten, waarop er uiteindelijk tóch manieren worden gevonden om samen voort te bestaan. Nadat samen met de *dinari* is zorg gedragen voor een goed afscheid van de overledene in het lijkenhuis, is door de begrafenis, met behulp van de *dragiman*, de separatie verder volbracht. In fysiek opzicht zijn de overledene en zijn of haar nabestaanden definitief van elkaar gescheiden; de dode is in zekere zin bij de voorouders gevoegd op *beripe*. Symbolisch of religieus-

spiritueel gezien, kan nu een volgende fase aanvangen, namelijk de reis van de (ziel of geest van) de overledene naar het hiernamaals, dodenrijk en/of de herinnering, waarmee de nabestaanden een overgang maken in hun rouwproces (cf. Banna & Moy 1991: 51ff.). Al in het sterfhuis zijn maatregelen genomen om te voorkomen dat de (*yorka* van de) overledene zou blijven hangen, tijdens de *prati* is wederom getracht de gestorvene te scheiden van wat hem of haar dierbaar is, de dragers hebben tenslotte met hun bijdrage gepoogd te verhoeden dat de (*yorka* van de) overledene de weg terugvindt naar huis en degenen die hem of haar lief zijn (cf. Van Gennep 1960 [1909]: 146-166; Bendann 1930: 50, 57-71; Blauner 1976: 40).

Met verschillende separatierituelen is, met andere woorden, alles in het werk gesteld om het afscheid 'goed' te laten verlopen, de overledene te ontbinden en voor te bereiden op zijn of haar 'reis'. In sommige (uitzonderlijke) gevallen, is dit nog niet voldoende en voeren familieleden nog enkele andere (aanvullende) rituelen uit om de overledene te kunnen laten vertrekken (*wasi gron*) en zichzelf (letterlijk) te wassen (*prati watra/wasi prati*) van zijn of haar symbolisch/spirituele aanwezigheid. Hier zullen we zo als eerste naar kijken. Zo'n acht dagen ná begraven kan dan, is de wijdverspreide opvatting, de (ziel of geest van de) overledene daadwerkelijk het aardse bestaan verlaten. Hiermee besluiten de nabestaanden middels een tweede *dede oso* (de *aitidei*) hun periode van rouw of in ieder geval de 'zware rouw'. Zes weken ná begraven kan dan nog een derde bijeenkomst volgen (*siksiwiki*). De (ziel of geest van de) overledene is dan, wordt wel beweerd, opgenomen in het hiernamaals of dodenrijk, waarmee andere nabestaanden de rouw definitief afleggen. Voor weer een andere 'categorie' rouwenden (in het bijzonder *Busnenge*) volgt daarop, maanden later, nog een laatste (feestelijke) bijeenkomst, waarmee een laatste afscheid plaatsvindt en de opheffing van de rouw daadwerkelijk kan geschieden (*puru blaka*).

In de hiervolgende paragrafen zullen we al deze ceremonies en daarbij behorende praktijken bijwonen, waarnemen en een plaats geven in het rituele proces van losmaken, transformeren en incorporeren, waarbij het rouwen en herdenken bijzondere aandacht verdienen. De fases en bijeenkomsten vormen echter vooral onderdeel van de collectieve verplichting en sociaal-culturele (*kulturu*) voorschriften omtrent rouw en verliesverwerking (*mourning*). En deze vallen, is mijn bevinding, niet perse samen met het eventuele persoonlijke verdriet naar aanleiding van een sterfgeval (*grief*) en de individuele verlangens ten aanzien van

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

Wasi gron/pai pasi

“M’n moeder had een witte *pangi* om en het hoofd gebonden zonder spelden... *tapu baka* en *tai ede...[iv]*”, herinnerde Cornelly zich het overlijden van haar jongere zus, Irma, en de periode die volgde op haar begrafenis. We gaan enkele jaren terug in de tijd. Irma is, op 38-jarige leeftijd, overleden ten gevolge van ernstige bloedingen na een aanrijding. Cornelly’s stem stukt als ze aan het ongeluk zelf refereert. Irma stak te voet de Verlengde Gemenelandsweg over en werd geschept door een auto. Enkele uren later overleed ze in het ziekenhuis. Ze had geen schijn van kans, was Cornelly’s relaas. Er valt een stilte, Cornelly’s gedachten lijken af te dwalen, maar al snel veert ze op. “Ken je dat lied?”, vraagt ze me, waarop ze het bekende *dede oso*-lied ‘*Musudei*’ begint te zingen. Het is een standaard rouwlied waarmee de *brokodei*, voorafgaand aan de dag van begraven, wordt afgesloten. “*Musudei, Musudei!*”, zingt Cornelly luid, waarna ze even stilhoudt en bozig zegt “*Musudei, ala sari wai gwe... m’n mars!*”

(“Morgenstond, al het verdriet wordt weggeblazen... m’n reet!”). Cornelly vertelt dat het plotselinge overlijden van haar zus haar opstandig maakt. We hadden het eerder gehad over de ‘zin en onzin’ van *dede* osovieringen en *dinariwroko*, waarover ze meningsverschillen had gehad met andere familieleden. Nu dringt zich in ons gesprek een andere herinnering op: gesteggel over rouwkleding. Haar moeder was “*krinkrin anitri*” (“volledig in het wit/broedergemeente”), zoals Cornelly hierboven al aangaf. Haar andere zussen, vervolgde ze:

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

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

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

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

Wasi gron-rituelen kunnen, net als in het geval van de overleden Irma, worden

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

No tan dyaso!

Veelal vindt het ritueel ná de begrafenis plaats, wanneer blijkt dat de *prati* en *beri* niet voldoende hebben bijgedragen aan de scheiding tussen de overledene en nabestaanden. Door ‘de grond te wassen’ zal alsnog geprobeerd worden de tragisch overledene naar *beripe* te leiden, waar zijn of haar *yorka* (voorlopig) thuis hoort. De *duman* of een andere terzakekundige zorgt ervoor dat de

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

Pai pasi & affectief individualisme

Met de *wasi gron* wordt de (*yorka* van de) overledene dus weggehaald en de plek des onheils ritueel gereinigd. Tegelijkertijd trachten de uitvoerders van het ritueel te voorkomen dat de (geest van de) overledene überhaupt blijft dwalen en zich blijft binden aan zijn of haar rouwende familieleden. Naast de hierboven beschreven manier zijn er nog andere rituele handelingen en offers om ronddolende geesten te verjagen en de weg vrij te maken voor bijvoorbeeld *yorka* van overledenen die op een bepaalde plek onverwacht en tragisch aan hun einde zijn gekomen. In het begin van mijn veldverblijf verbaasde ik me regelmatig over

personen die onder luid gescheld en met veel kabaal middenop straat 'zomaar' stenen neerlegden of smeten. Al snel werd me duidelijk met welk doel dit gebeurde. Kwade of dwalende geesten, zoals Irma's *yorka*, kunnen met een steen en wat bezweringen of luid gevloek weggeslagen worden. In andere gevallen brengen nabestaanden een offer om een plek te reinigen of vrij te maken van slechte krachten. *Pai pasi*, 'de weg betalen', zegt men wel, of men zet een *paiman* (letterlijk schuld, *winti*-offer) om de weg schoon te maken. **[viii]** "Dus dan zetten we ergens op een hoek, ergens waar iets met iemand gebeurd is een *baskita* [mand] om die *pai* [schuld] te betalen", praatte een trouwe informant me bij over dit gebruik.



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

Een baskita maken - Foto: Yvon van der Pijl

Al snel ontwikkelde ik een geoefend oog en zag ik op steeds meer straathoeken, langs wegen of aan waterkanten mandjes staan of een kleine verzameling voedsel en dranken. "Aangereden door een auto of gevallen, weet je? Hartaanval gehad of vallende ziekte", somde bovengenoemde informant dan op bij het bespreken van mogelijke beweegredenen van nabestaanden en doodsoorzaak van hun overledene. Met Culvin ging ik mee om een *paiman* te zetten op de plek waar zijn vader jaren geleden het leven had gelaten (wederom een auto-ongeluk). Terwijl hij thuis een serie spullen in een mand plaatste, legde hij me uit dat het niets met "die *yorka*" te maken had. Die was allang weg. Maar toch wilde hij daar zo nu en dan wat zetten, want de plek van het ongeluk (vlakbij Culvins huis) bleef onguur voelen. Het liefst zette hij een *leba paiman*, "want die [een *lebawinti*] maakt de weg voor je schoon". **[ix]** "Ik zie het als een zich te dragen, letterlijk bij zich te dragen. Sharon deed dit onder meer door overal foto's bij zich te steken: in haar portemonnee, in haar bh, onder haar kussen. Niet lang na de begrafenis kreeg de ongelukkige Sharon last van een terugkerende droom, waarin haar moeder

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

Prati watra/wasi prati

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

cohesie vormen dan de sleutelwoorden in de motivering.

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

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

Ten tweede nemen nabestaanden het bad om eventuele ‘magische problemen’ te voorkomen. Het is bijvoorbeeld mogelijk dat de overledene een ‘magische ziekte’ had en hieraan overleden is (*wisi, fyofyo, kunu, kir’winti*). In hoofdstuk 1 sprak ik al over deze doodsoorzaken. Door een *wasi prati* kunnen nabestaanden vermijden zelf het slachtoffer te worden en ‘de vloek van de magische ziekte’ proberen te doorbreken. Problemen in de *kulturu*-sfeer kunnen zich ook voordoen wanneer een van de nabestaanden ruzie had met de overledene, bepaalde afspraken niet zijn nagekomen of er sprake is van een (langlopende) familievete (*fyofyo*). De overledene kan in zo’n geval voor *trobi* (blijven) zorgen of wraak nemen, wat met een *prati watra* kan worden voorkomen (zie ook Stephen 2002b: 28). Volgens sommige personen is het bad, ten derde, vooral bedoeld om de ‘eigen geest’, ‘ikke’ of *kra* te sterken en gunstig te stemmen (vergelijkbaar met een *kra watra* of

switi watra). Degenen die gewassen worden zullen zich op deze wijze tegen mogelijke toekomstig ongeluk en ziekte beschermen (cf. Bot 1998: 110). Als laatste kan nog de emotionele, psychologische of sociale functie van het *prati watra*-ritueel worden genoemd. Het gezamenlijk nemen van het kruidenbad enige tijd na het begraven van een dierbare overledene versterkt de familieband en onderstreept het gemeenschappelijk verlies of verdriet dat men deelt (cf. Stephen 2002b: 28). *Duman Ro Faria*, die regelmatig *prati watra* begeleidt en uitvoert, benadrukte in een interview vooral deze laatste twee elementen:

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

Wel beschouwd, wijst *Faria* hier op de functie van 'het rouwritueel' in Durkheimiaanse zin, terwijl ook de meer Freudiaanse, persoonlijke existentie niet uit het oog verloren wordt: "je vindt jezelf weer". Net als bij andere *kultuurgerelateerde* gebruiken, staan nabestaanden en anderen wat ambivalent tegenover de *prati watra* en het nut ervan. Zo gaf een onderwijzeres, *Lina M.*, eens aan dat haar Creoolse kinderen op school, uit bepaalde buurten als *Frimangron* weliswaar, regelmatig kwamen met het verhaal dat ze "*prati watra* hadden gewassen":

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

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

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

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

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

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

Op het erf

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

[Prati watra] is wanneer die persoon acht dagen of zeven dagen is begraven [...]

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

Het *prati watra*-ritueel begint met het samenstellen van het 'kruidenbad' door een (bevriende) *duman*, een deskundige kennis of ervaren familielid. Net als bij andere *wasi* staan de ingrediënten en *w'wiri* (kruiden, planten) die gebruikt moeten worden min of meer vast, hoewel de samenstelling per regio en naar inzicht van de specialist in kwestie wat kan verschillen (cf. Stephen 2002b: 28-29). Het kruidige scheidingswater wordt in een grote kalebas of een speciale *prapi* (aarden kom) gemaakt. Sommige mensen zijn van mening dat de gebruikte *w'wiri* eerst door een *duman* of *dresiman* 'bezworen' moeten worden, omdat ze anders hun 'magische werking' zouden missen (cf. Bot 1998: 110).**[xii]** Als het bad gereed is, verzamelen alle familieleden en eventuele andere directe nabestaanden van de overledene zich om de *prapi*. Ze hebben zich alleen gehuld in een *pangi* of omslagdoek, of soms alleen maar de geslachtsdelen (en eventueel het hoofd) bedekt (met een wit katoenen stof). De samensteller van het kruidenbad giet vervolgens met een kalebas het scheidingswater over de hoofden en lichamen van de aanwezigen, terwijl lappen stof langs het lichaam van de nabestaanden worden gescheurd en tot de overledene gesproken wordt (*taki mofo*), bijvoorbeeld: "*Te yu dede, yu dede, go na beripe*" ("Als je dood bent, ben je dood, ga naar de begraafplaats"), "*Go rostu nownow*" ("Ga rusten nu, onmiddellijk"). Net als bij de *prati* in het lijkenhuis (door de *dinari*) maakt men gebruik van bepaalde 'spreuken', die de scheiding tussen de overledene en de nabestaanden moeten benadrukken (cf. Stephen 2002b: 29). De lappen stof, in de kleuren wit en zwart of van wit, blauw en rood katoen (de *sarpus*), worden vanaf het hoofd langs het lichaam naar beneden tot de voeten verscheurd. Tijdens dit baden en scheuren noemen de begeleider van het ritueel of de familieleden de naam (of dagnaam) van de overledene om kenbaar te maken dat *tide* (vandaag) een scheiding moet plaatsvinden. Men zegt ook wel dat door de *wasi prati* goed en kwaad van elkaar gescheiden en het kwade 'weggewassen' worden (cf. Bot 1998: 110; Stephen 2002b: 29). Laten we eens kijken hoe *duman* Faria te werk gaat. Hij begint met een zwarte doek, scheurt deze langs het lichaam en zegt:

Ala sani den na dungru musu kon na krin, efu yu ben abi mi na ati, efu yu ben du

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

[Alle zaken die donker zijn, moeten rein worden, als je me pijn hebt gedaan, boos hebt gemaakt, geheimzinnig hebt gedaan, me hebt vervloekt, ik wist het niet, maar ik heb gelachen met je, dan alle zaken werden donker, al het gepraat dat ik niet gezien kon hebben, we scheiden vandaag, vandaag nemen we alles weg door donkerheid, zwart... te scheuren...] Dan wordt de doek gescheurd - "prip, prip, prip" - en "komt het op rood". "Rood" vervolgt Faria:

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

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

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

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

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

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

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

De basis voor deze *wasi prati* is hetzelfde: er wordt een *w'wiri watra* (kruidenwater) gemaakt en de persoon in kwestie wordt (met enig ceremonieel) het erf opgeleid. In de beschrijving van de Brana-Shute's is het 's avonds laat en dus donker. De *prati watra* die ik heb waargenomen, vonden overdag plaats. Onder een grote boom op het erf, het liefst een *kankantri* als deze er is, wordt door de *duman* een kniediep gat gegraven. De nabestaande, die vrijelijk van een fles rum heeft kunnen drinken, heeft slechts zijn schaamdelen en hoofd bedekt met een witte doek. **[xiv]** Hij wordt in het gat gezet en met het kruidenwater gewassen. Om het gat zijn vier brandende, zwarte kaarsen geplaatst (waar ook *duman* Faria graag gebruik van maakt). De *duman* die de *wasi* leidt neemt enkele monden vol rum en spuugt deze uit over het lichaam van de nabestaande. Bij elke uitblazing van een slok rum wordt de overledene opgedragen te vertrekken. Vervolgens snijdt de *duman* de nek en maag van een levende haan open en laat het warme bloed en de ingewanden over het hoofd van de 'patiënt' in de kuil stromen. Daarop ontsteekt de *duman* het kruit uit vier kogelhulzen van een geweer. In de hieropvolgende lichten geluidexplosie trekt de *duman* de nabestaande uit de kuil en leidt hem - met de waarschuwing niet om te kijken - voordat de rook is opgetrokken naar het huis. Dit betekent het einde van de *wasi prati*, waarmee de scheiding tussen de overledene en, in dit geval, haar partner moet zijn voltrokken, opdat deze laatste terug kan keren naar de alledaagse routine en de overledene in kwestie voorgoed naar *dedekondre* vertrekt.

In het bos

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

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

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

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

zoals het door Purperhart genoemde '*Sabana weri weti*':

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

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

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

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

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

of

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

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

Met deze liederen worden de voorouders aangeroept hulp te bieden en kennis door te geven.**[xvi]** Wanneer een *yorka* of *kabra* verschijnt, doet deze dit door iemand (meestal een familielid) in bezit te nemen. De *duman* zal dan proberen wat vragen te stellen. Op deze wijze kunnen bepaalde 'magische' wetenswaardigheden of familiegeheimen worden doorgegeven. Ook kan de bron van onheil, ziekte of dood binnen de familie zich door de verschijning van een

yorka of *kabra* openbaren. De voorouders kunnen eveneens hun onvrede uiten (over de wijze waarop ze door de familie behandeld worden) en commentaar leveren op het gedrag van familieleden, die bijvoorbeeld in onmin met elkaar leven (cf. De Bruin 1999: 146). Dit soort *prati* hebben echter tijd nodig (zie ook Banna & Moy 1991: 60), zeker wanneer de familie veel problemen kent en bijvoorbeeld met *kulturu*-gerelateerde sterfgevallen wordt geconfronteerd. Een uitgebreide *wasi prati* vindt daarom vaak pas plaats, áls deze al plaatsvindt, helemaal aan het eind van de rouwperiode tezamen met bijvoorbeeld een *yorkaprei*. Tot die tijd is men bezig met het vertrek van de (*yorka* van de) overledene en het afbouwen van de rouwperiode. Hierbij proberen rouwendenden elkaar en de (geest van de) overledene zoveel mogelijk te behagen. Dit gebeurt, in de nu volgende fase van het rituele proces, met de viering van de *aitidei*.

Aitidei

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

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

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

Ik heb geen aitidei gehouden, omdat ik voor mezelf eigenlijk niet al die mensen

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

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

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

De *seibidei*, een zevende dag-bijeenkomst, waarin de familie zich in een meer besloten samenzijn vooral richtte op spirituele separatie en het zetten van een *kabratafra* (zie Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 73-74), is bovendien zo goed als gesneuveld. Dit ritueel valt nu min of meer samen met de *aitidei*, die in vroegere tijden vooral een open sociaal karakter had: "the most therapeutic communally"

(Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 74-75). Besloten religieus-spirituele en open therapeutisch-sociale praktijken vallen tegenwoordig vaak samen in de *aitidei*-bijeenkomst - áls deze gevierd wordt.

Een kerkelijk alternatief...

Het is moeilijk aan te geven hoe frequent en grootscheeps deze *dede oso* nog plaatsvinden. Als we afgaan op de informatie uit de familieberichten op de radiozenders, kunnen we stellen dat de *dede oso* aan de vooravond van begraven zich het vaakst voltrekt, daarna volgt de *aitidei*, het minst vaak wordt de nog nader te bespreken *siksiwiki* gehouden. Nabestaanden lijken het althans minder nodig te vinden deze tweede en derde rouwbijeenkomst publiek te maken (met een beetje rekenwerk en navragen komen geïnteresseerden er toch wel achter). Wellicht heeft de kerk hier ook aan bijgedragen, want deze had (en heeft) ook met het *aitidei*- en *siksiwikiritueel* weinig op. In Van Raalte (1973: 172) kunnen we lezen hoezeer de broedergemeente zich (tevergeefs) tegen de *aitidei* verzet heeft: **[xvii]**

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

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

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

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

Men heeft geprobeerd het te vervangen en wat je ziet is dat de mensen, nadat ze

van de kerk komen, toch een aitidei gaan houden thuis of soms zelfs dat die aitidei op een andere dag valt dan het zingen in de kerk.

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

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

En dat is precies wat in huidige Paramaribo nog steeds vaak gebeurt. De *aitidei*bijeenkomsten, die ik heb bijgewoond of waarover me verteld is, werden bijna zonder uitzondering voorafgegaan door een rouwdienst in de kerk. “De zegenbede van boven en *prisiri* voor die *yorka’s*”, liet een notoire *dede oso*-ganger zich eens ontvallen over deze ‘kwestie’. Daarbij gaf hij aan dat *neks* zo louterend was als een goede *aitidei*, waaraan “*èkte Krioroman*” (“echte Creolen”) toch trouw zouden moeten zijn. Deze opmerking en de hieruit volgende verplichtingen of verbintenissen vormen precies “de sociaal-culturele macht van het heidendom”, waarover Van Raalte (1973: 171) in zijn studie sprak.

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

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

Ook binnen de katholieke kerk, die eveneens een alternatief voor of vervanging van de *aitidei* kent, is een beetje de klad gekomen in de frequentie van de requiemmis of -dienst zoals de katholieke herdenkingsbijeenkomst wel genoemd wordt. “Bij de katholieken was het de gewoonte de requiemdienst altijd binnen

acht dagen te houden”, vertelde Henk me. Met deze dienst was “dan eigenlijk die rouwperiode afgesloten”. Tegenwoordig wordt deze acht dagenperiode niet meer gehanteerd. Integendeel, “niet zo vaststaand hoor... ik gooi ze gewoon maar allemaal op ene hoop, dan één keer in de maand is het een kerkdienst”, liet een priester me hierover weten. Volgens deze geestelijke komen de nabestaanden wel (plichtsgetrouw) voor de rouwdienst naar de kerk, maar heeft het verder weinig om het lijf:

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

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

Na hemel wi miti agen! Dan wi sa de breiti, breiti, breiti! **[xviii]**

Net als andere Afrikaans-Surinaamse doods- en rouwceremonies kan de *aitidei* uiteenlopende doeleinden hebben. Het wat populaire ‘voor ieder wat wils’ is daarom aardig van toepassing op deze bijeenkomst. Het samenzijn richt zich spiritueel gezien op het zielenheil, het welbevinden en de scheiding van de (geest van de) overledene, terwijl het zich therapeutisch, emotioneel en sociaal gesproken concentreert op de ondersteuning, het welzijn en vermaak van de nabestaanden. We zien hier met andere woorden het doods- en rouwritueel duidelijk samenvallen (zie ook Hoogbergen 1998). Veelal worden de volgende drie functies van de *aitidei* nadrukkelijk genoemd (cf. Brana-Shute & Brana-Shute

1979: 73-75; Banna & Moy 1991: 58-60; Bot 1998: 108-110; Stephen 2002b: 24-25): het zorgdragen voor de zielenrust van de overledene (deze zal nu vertrekken naar het hiernamaals/dodenrijk)[**xix**]; het aangeven van het einde van de (eerste) rouwperiode; en het ondersteunen van de rouwende familieleden, en herstellen of verstevigen van de cohesie. Net als bij de *dede oso* voorafgaand aan de begrafenis of, vaker nog, nú pas wordt een *kabratafra* (offermaaltijd) gezet voor de (geest van de) overledene en eventueel meegekomen voorouders. Volgens wintiopvattingen is de *yorka* van de overledene op de avond van de *aitidei* aanwezig en moet deze de gelegenheid krijgen lekker te eten.

Een en ander vereist zorgvuldige voorbereiding. Op de dag van de *aitidei* zijn familieleden wederom druk bezig in en om het sterfhuis, in het bijzonder de keuken. Niet alleen dient de rouwvisite weer voorzien te worden van spijzen en dranken, ook moeten traditionele maaltijden voor en lievelingsgerechten van de overledene worden klaargemaakt.

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

Al met al is de *aitidei*, wellicht meer nog dan de eerder besproken *dede oso/brokodei*, een complexe bijeenkomst met een behoorlijke gevoelslading (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 73-75). Tegelijkertijd kan deze rouwceremonie ook bijzonder luchtig, verkwikkend en zelfs feestelijk zijn, zeker wanneer

voorgaande separatierituelen met succes zijn uitgevoerd en het een goede dood betreft. Bovendien verlaten familieleden (officieel) de zware rouw, wat eveneens reden kan zijn voor ontspanning. Een goede traditionele *aitidei* staat daarom ook bekend om zijn mogelijk vrolijke sfeer, waarin ruimte is voor zang, dans, vertier en vooral het praten en vertellen van *tori*. Wederom kunnen deze *dede oso*, als de familie daar geen bezwaar tegen heeft, uitlopen op drukbezochte evenementen, die zo nu en dan voor aardige verrassingen kunnen zorgen. Zo kan de buitenvrouw van de overledene onverwacht haar opwachting maken of verschijnt een serie buitenechtelijke kinderen, waar velen (*birtisma*) eerder geen kennis van hadden. Ook dient zich regelmatig een paar vermakelijke gangmakers of goede vertellers zich aan. De *aitidei* is kortom wederom een bijeenkomst waarin hilariteit zich makkelijkafwisselt met plechtigheid: *pe dede de... lafu de...*

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

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

Veilig in Jezus' armen, veilig in Jezus' hart.

Daar in Zijn teer erbarmen, daar rust mijn ziel van smart.

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

Dya pina e trobi wi.

Dya doro wi mus' prati.

Na hemel wi miti agen!

Dan wi sa de breiti, breiti, breiti!

Dan wi sa de breiti.

Noiti moro wi sa prati.

[Hier lijden we gebrek.

Hier moeten we immers scheiden.

In de hemel ontmoeten we elkaar weer!

Dan zullen we vrolijk, vrolijk, vrolijk zijn!

Dan zullen we vrolijk zijn.

Nooit meer zullen we scheiden.]

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

Ook bij deze *dede oso*-viering verschillen de meningen over de sluitingstijd van de gehele ceremonie. De één beweert dat een *aitidei* rond middernacht beëindigd kan worden. De ander vindt dat gewacht moet worden tot vijf, zes uur in de morgen, oftewel *musudei* (het ochtendgloren). Dit meningsverschil hangt vooral samen met een verschil in opvatting over de tijd die de *kabratafra* moet blijven staan (en geesten van overledenen aanwezig kunnen zijn). We zullen hier straks nog wat beter naar kijken. Voor nabestaanden die geen tafel zetten spelen dit soort argumenten geen rol. Zij kijken meer naar de eigen wensen, agenda en portemonnee. *Aitidei* variëren derhalve van kleine, redelijk besloten (gebeds)bijeenkomsten, die uiterlijk twaalf uur sluiten, tot groots opgezette 'rouwfeesten' ofwel *brokodei* tot *bam* – zoals de traditie of de overledene verlangt. Rond middernacht wordt, hoe dan ook, een (eerste) sluitingsceremonie gehouden.

Het is, net als bij de *dede oso* aan de vooravond van begraven, een emotioneel moment. Dit middernachtritueel heeft hetzelfde karakter als de reeds beschreven eerste *dede oso*-sluiting om twaalf uur 's nachts: de familie verzamelt zich rond de witgedekte tafel, het licht wordt uitgedaan en in het donker zingt men gezamenlijk een afscheidslied. Nu volgt een wat langere onderbreking, waarin rouwvisite gerust kan opstappen en de blijvers veelal kunnen genieten van een uitgebreid maal.

Soms verkleden familieleden zich tijdens de nachtelijke pauze. Ze beëindigen hiermee hun (formele) rouwperiode of, vaker, ze gaan over van zware op halve of lichte rouw (terug te zien in de kleur van de rouwkleding). Dit is het moment dat de sfeer een stuk uitbundiger kan worden. Men gaat over op de 'echte' *dede oso-singi*, die steeds vaker onderbroken worden door een luidgeroepen *bato!* (stop!) of *sye!* (stil! zwijg!), wat ook wel snijden (*koti*) wordt genoemd. Hiermee geeft de roepende persoon te kennen dat hij of zij een passender lied wil zingen. Er kan gedanst worden én er is ruimte voor allerhande *tori* (verhalen, anekdotes, waarin daden van de overledene centraal staan, *et cetera*). Laten we eens kijken hoe dat zoal in zijn werk gaat.

Bato! Mi ben drape!

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

vervolgt zijn verhaal.



Afbeelding 22: Maken van een 'grafpaal' ter gelegenheid van Sursie's aitidei (Yvon van der Pijl)

Maken van een 'grafpaal' ter gelegenheid van Sursie's aitidei -
Foto: Yvon van der Pijl

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

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

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

Tegenwoordig gebeurt dat echter nauwelijks meer, "want die economische omstandigheden, *a moni... a no tru, oom?*" ("het geld, is het niet, oom?"), vulde zijn nichtje aan, hebben ervoor gezorgd dat "dingen [*dede oso*] worden verkort"

en zo verleren mensen ook de verhalen te vertellen, was het argument. Deze ontwikkeling werd na wat doorvragen door velen in het veld, met lichte spijt, onderkend:

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

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

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

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

was, en die vertelde dat Bruma als een jongetje op school... hoe hij een klap verkocht heeft. Nou, en die zaal was meteen, het was meteen feest.

Er volgde “een oude vriend uit Amerika, die was een goede verteller”, ontvouwde Kensmil de avond verder. En Bruma’s broer kon mooi vertellen over het ontstaan van Wi Egi Sani in Nederland (waar Bruma nauw bij betrokken was). “Heel authentieke verhalen hoe dat gekomen is”, vertelde Kensmil mij vergenoegd. “En zo hebben we dat leven van hem helemaal bijna teruggespeeld, met allerlei herinneringen, leuke voorvallen, heel mooi”. Eigenlijk zijn dit soort levensverhalen en anekdotes de hedendaagse *anansitori* tijdens rouwbijeenkomsten, besloot hij zijn verhaal hierover. Ze hebben in ieder geval een zelfde soort vermakende functie, lieten *dede oso*-gangers en leiders me weten.

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

Het plagerige raadsel is nog vrij onschuldig te noemen in vergelijking met de *double entendres*, die vaak wat later op de avond graag worden gemaakt. De dubbelzinnige opmerkingen en grappen, die we ook al in hoofdstuk 9 mochten horen, zijn wellicht nóg populairder (onder bepaalde *dede oso*-gangers) dan de raadsels en anekdotes, zeker als ze een seksuele, wat obscene inhoud hebben. De soms heel pittige uitlatingen en woordspelingen worden evengoed als onderdeel

van de rijke Afrikaans-Surinaamse vertelcultuur of orale traditie beschouwd (Herskovits & Herskovits 1936: 138; Helman 1977: 87). De gevatte vertolkers ervan zijn de ene keer wat vindingrijker en de andere keer wat platter, maar sparen in hun woordspel meestal de directe nabestaanden niet (*cf.* Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 75). Zeker wanneer de *aitidei* tot het morgenkrieken duurt, kan het er uitbundig en soms op het scherpst van de snede aan toe gaan. Het *kot'tori* wil dan, net als soms het zingen van de *dede oso-singi*, nogal eens een competitief karakter krijgen. Vertellers willen graag de beste zijn en vooral degenen die (nog) kunnen putten uit de orale *anansitori* en *ondrofenitori*-traditie roepen vaak bewondering en waardering op. Enkele malen heb ik *aitidei*-bezoekers horen zeggen dat de verhalen opgeschreven zouden moeten worden, omdat ze anders helemaal zouden verdwijnen. Na de schriftelijke bundeling van *trowstusingi* is het wellicht de beurt aan deze *tori* in een volgende retraditionaliseringsgolf? **[xxiv]**

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

Kabratafra -[T]here is no general assumption in Asante that the dead like whisky. Een fles sterke drank wordt opengetrokken en een paar druppels worden op de grond gegoten: een klein offer bestemd voor de voorouders. Volgens veel antropologen hebben dergelijke (Afrikaanse) gebruiken vooral een symbolische waarde. De offeraars kunnen namelijk niet bedoelen dat hun voorouders er nog zijn - die zijn immers overleden - dus moet het wel een soort code zijn die een diepere betekenis uitdrukt. Een nogal vreemde redenatie volgens Kwame Anthony Appiah van wie bovenstaand citaat afkomstig is (Appiah 1992: 182). Al eerder

refereerde ik aan zijn vraag: waarom zou je een handeling opvatten als symbolisch terwijl degene die de handeling uitvoert er helemaal geen symbolische betekenis aan hecht? Niet dat Afrikanen, in Appiahs geval Ghanese Asante, geloven dat hun voorouders graag af en toe een slok whisky krijgen. Maar het bestaan van voorouders (vooroudergeesten), als onzichtbare wezens, wordt wel degelijk letterlijk opgevat. Appiah (1992: 181) spreekt in dit geval van “the ontology of invisible beings”.

Een deel van mijn onderzoekspopulatie houdt er een soortgelijke ‘ontologie van onzichtbare wezens’ op na. Zij hebben met andere woorden de overtuiging of ervaring dat ‘onzichtbare entiteiten’ uit de wintiwereid, zoals informant en wintideskundige Eddy van der Hilst ze noemde, letterlijk bestaan. In de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur gaat het dan vooral om de al veelvuldig genoemde geest van de overledene, de *yorka*, en vooroudergeesten, de *kabra*, oftewel de levende-doden die zo’n belangrijke rol kunnen spelen in het dagelijks leven (*cf.* (Mbiti 1999 [1969])). Het plengen van sterke drank, *soft* of gewoon water is voor velen dan ook een vrij normaal gebaar. Niet dat men denkt dat de *yorka* en *kabra* het geplengde vocht ook daadwerkelijk komen consumeren, maar wel dat ze aanwezig zijn in het hier en nu en met respect behandeld dienen te worden. Om die reden zetten nabestaanden tijdens *dede oso*, in het bijzonder de *aitidei*, ook een *kabra tafra*: een ‘offertafel’ voor de ‘geest van de overledene’ en de met hem of haar meegekomen vooroudergeesten.

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

weer dat vooral ándere mensen zich ermee bezig hielden. Op mijn vraag of ze bekend was met het gebruik van de *tafra* reageerde *frow* Carla bijvoorbeeld:

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

Vooral degenen die zelf weinig ophebben met dit specifieke gebruik, schetsen de raarste beelden, bijvoorbeeld dat de geesten van de overledenen daadwerkelijk komen eten: **[xxvi]**

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

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

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

Volgens *frow* Purperhart draait het vooral om respect en een manier om voorouders te eerbiedigen, opdat ze de levenden zullen bijstaan wanneer dat nodig is (en zich niet zullen wreken op hun 'kinderen'). **[xxvii]** Overigens zijn niet alle *duman* en andere ingewijden zo dol op deze traditie, niet omdat ze het bestaan van *kabra* en *yorka* ontkennen, maar juist omdat de aanwezigheid hiervan

gevaarlijk kan zijn. *Duman* en *dinari* Ro Faria had hier een uitgesproken mening over:

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

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

Je moet zelf op onderzoek uitgaan, want als je het vraagt aan die familie, is er nooit een tafel, nooit, nooit, nooit. En als je zelf gaat kijken, dan zie je het wel... Sommigen hebben ook wel de gewoonte om niet die tafra te plaatsen, maar om dat eten zo in vier hoeken te gooien... en dan merk je het ook niet dat er geofferd is aan die goden toch? Want je kan niet elke hoek van het erf gaan kijken of er iets is. Dus, dan gooi je het... Dan weet je het ook niet... Maar ja, als je het vraagt, heeft men nooit, nooit, niemand doet dat, nooit niemand... Terwijl je soms heel goed weet van die familie is er altijd mee bezig... je kan er zeker... het staat er... maar ze wachten tot je als pastor weg bent.

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

mee kwam, in de meeste gevallen gewoon aanwezig zijn.

Eten van het offermaal

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

Anderen beweren dat de tafel tot *musudei* moet blijven staan. Er moet namelijk rekening gehouden worden met eventuele 'laatkomers', dat wil zeggen vooroudergeesten die door de *yorka* van de overledene zijn uitgenodigd om 'mee te eten' (Stephen 2002b: 26). Mijn ervaring is dat de tafel meestal met het ochtendgloren, tussen vijf en zes uur 's morgens, wordt opgeruimd. De meeste *dede oso*-bezoekers zijn dan vertrokken, zodat achtergebleven familieleden van de overledene in alle rust de laatste rituele handelingen kunnen uitvoeren. Ook hierbij kunnen bepaalde *singiman* de familie nog ondersteunen of leiden. Zo werd de *lomsu*-voorman Bru zelfs een keer aan het einde van een *dede oso* gemaand "de rest af te handelen". Er bleek een *kabratafra* aan de zijkant van het sterfhuis te staan, waar Bru zijn *medesingiman*, familieleden en vrienden van de overledene naartoe voerde en de leiding nam in het 'offerritueel'. Ook Alex, die we als begeesterd *singiman* hebben leren kennen, is het type leider die tot en met de laatste handelingen present blijft en ingeschakeld wordt. Hij heeft me enkele malen laten participeren in het ritueel, onder meer de afsluiting van de *aitidei* ter gelegenheid van een overleden dienaarbroeder. Het 'rouwfeest' werd opgeluisterd door een groot aantal toegewijde *dinari* en Alex zou verantwoordelijk zijn voor de allerlaatste rituele handelingen: het afbreken van de *kabratafra*.

Nadat de rouwbijeenkomst publiekelijk was afgesloten met de *musudei*-ceremonie, waren de laatste gasten bijna allemaal opgestapt en resteerde alleen

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

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

Alex nam het brood en bood de familieleden wat aan. De weduwe van de overledene at er direct van, net zoals twee zussen van de overleden man en, na wat aandringen, nam de dochter van de weduwe ook wat voorzichtige hapjes. Ook andere lekkernijen van de tafel werden aangeboden: het vlees, het glas cognac. Het waren steeds dezelfde familieleden die op het aanbod ingingen en aten. Anderen wilden niet, zoals een neef en zoon van de overledene, die er wat onwennig bij stonden. Eerst drong Alex nog wel wat aan, maar na verscheidene afwijzingen besloot hij de jongemannen maar met rust te laten. Telkens wanneer

er iets gegeten of gedronken was, slingerden Alex en de kamerbaas de restanten in de lucht, totdat alles genuttigd was. De overgebleven borden, schoteltjes en kopjes werden kapot gemaakt (in andere gevallen zag ik leiders in het ritueel de geleegde *cups* en dergelijke op de kop terugzetten). Tot slot werd een ieder gevraagd de vinger te dopen in het glas water en daarmee het gezicht te wassen. Nog eenmaal blies Alex een flinke slok Palm over de muur van het erf onder het uitspreken van de woorden: “*yu dede, yu mus’ go nownow, tan bun*” (“je bent dood, je moet nu (onmiddellijk) gaan, tot ziens/rust zacht”). Het laken werd van de tafel genomen en aan de dochter van de weduwe gegeven. **[xxviii]** Tenslotte werd de tafel op zijn kant tegen de muur gezet en was deze *aitidei*, en daarmee de periode van zware rouw, echt ten einde gekomen. **[xxix]**

Tan bun... a kaba

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

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

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

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

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

Er zijn (daarom) ook nog steeds tal van families die na de *aitidei* de rouw niet publiekelijk afleggen, maar overgaan van zware naar halve- of lichte rouw (de geest van de overledene is immers wel onderweg, maar nog niet gearriveerd). In de kleding worden witte, zwarte of zwart-witte rouwkleuren nu afgewisseld met of verruild voor kleuren als blauw en grijs of men gaat al over naar bruin en lila. In

deze rouwfase zullen de meeste (jongere) nabestaanden wél weer deel gaan uitmaken van de dagelijkse gang van zaken - er moet gewerkt worden, er is een huishouden te bestieren - maar de meest directe bloedverwanten, met name partners van de overledene, zullen zich nog onthouden van allerlei sociaal-recreatieve gebeurtenissen, zoals verjaringen, feesten en uitgaan. Zij blijven in zekere zin in liminale toestand en zullen hun sociale positie binnen de gemeenschap of normale orde niet eerder herstellen dan ná nog een derde rouwbijeenkomst, die zes weken na de begrafenis plaatsvindt: de *siksiwiki*.

Siksiwiki

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

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

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

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

Mensen zeggen dat die ziel acht dagen in, in, laten we zeggen, in huis is... en dat

hij dan langzaam verdwijnt en dan moet hij na zes weken echt wel weg zijn, na zes weken moet hij weg zijn.

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

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

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

“Een gedenking, een plezierig samenzijn, *krakti* (kracht, steun) voor die

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

De rouwbijeenkomst verloopt namelijk grotendeels hetzelfde als de eerder besproken *dede oso*, waarvan gezang, eten en drinken een belangrijke onderdeel zijn. Ook nu vangt de avond weer om acht uur aan en kunnen er behoorlijk wat familieleden, vrienden, buurtgenoten en eventueel *dinari* of *singiman* aanwezig zijn. Sommige families hebben opnieuw een *kabratafra* gezet.

Andere nabestaanden plaatsen alleen de witgedekte tafel met de brandende kaars en het glas water op het erf (of in huis). Men is nu meestal gekleed in kleuren van halve of lichte rouw, dat wil zeggen bruinige of grijzige kleuren en zachtere tinten als (licht)blauw en lila (met wit). De kleur rood en andere felle kleuren zijn nog steeds taboe (cf. Van Putten & Zantinge 1993: 52-53; Bot 1998: 110; Stephen 2002b: 29-30).

Deze rouwbijeenkomst is over het algemeen minder emotioneel (verdrietig) en spiritueel beladen dan de voorgaande. De *siksiwiki* is vooral een belangrijk ‘feest’ voor de nabestaanden. Zij staan bij deze *dede oso* centraal, niet de overledene (zie ook Bot 1998: 110; Stephen 2002b: 27). De sfeer is al met al minder ernstig en de rouwvisite heeft vooral de taak om de familie op te vrolijken en te steunen, zodat ze wat meer afstand kunnen nemen van hun eventuele verdriet. Naast zang en gebed is er daarom veel ruimte voor het vertellen van ‘traditionele’ (*anansitori*) en persoonlijke verhalen. Op gezette tijden, zoals rond middernacht, klinken (standaard) liederen, maar de bijeenkomst is er vooral een waarin sociale interactie en vertier de boventoon voeren. Rond middernacht of in de vroege morgen wordt de *siksiwiki* afgesloten met dezelfde rituele handelingen die al bij de *brokodei* en *aitidei* beschreven zijn. Met deze afsluiting is dan voor de *siksiwiki*-vierende families veelal een einde gekomen aan de

(formele)rouwperiode. Men wisselt wederom van kleding. De meeste nabestaanden grijpen weer naar hun normale kloffie en fellere tinten. Anderen bouwen de periode ná zes weken wat geleidelijker af en zullen de komende maanden hooguit wat stemmig gekleurde kleding dragen. Voor sommige nabestaanden wordt het rituele (rouw)proces namelijk pas na een jaar echt definitief beëindigd.

Puru blaka

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

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

Wanneer de familie het wat grootser aanpakt, gebeurt dit scheiden van de *winti* tijdens een "feestje", aldus Purperhart: een *prisiriprei*, een *kawina* of *alakondre prisiri*.**[xxxii]** "En dan kan bijvoorbeeld *winti* X zich manifesteren bij een mevrouw

die of meneer die en dan noemt hij [die *winti*] zijn naam en zegt: wel, ik ben dat, ik was bij haar [overledene], maar ik ben nou bij jou”, legde de *duman* me verder uit. Anderen organiseren (voorafgaand aan deze *alakondre*- of *prisiriprei*) een *yorka*- of *kabraprei* (met een *yorka*- of *kabratafra*) om de *winti* en *konfo* van de overledene vrij te maken en bepaalde kennis over de *bere* te achterhalen. **[xxxii]**

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

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

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

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

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

Hoewel de *puru blaka* inderdaad nog “in het hele land” bekend is, vormt dit ‘rouwopheffingsfeest’ tegenwoordig niet zozeer bij Creolen, maar vooral *Busnenge* een onmiskenbaar onderdeel van de doodscultuur en rouwperiode (dat wil zeggen *mourning*). Deze laatsten kennen, in het algemeen, sowieso een zwaardere en langdurigere rouw, die wordt afgesloten met een uitvoerige, veelal

meerdaagse opheffingsceremonie, wat zowel een plechtige als feestelijke ontheffing van de rechten en plichten tussen levenden en overledene inhoudt. [xxxvi]

Yooka, yu no man tapu en...

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

Als je het [rouwen] niet doet... gaat de overledene ervan uit van: je hebt in m'n levenstijd me leven verpest, toen ik nog leefde, en na me leven ga je nog door... Dan ga je dood... mensen die het overtreden gaan sowieso dood...

Ay, sowieso ga je dood... zeker! Als je je niet d'r aanhoudt, ga je ervan dood. Er is geen uitweg... Die overledene kan je niet aanvechten... yooka, yu no man tapu en [je kan die geest niet tegenhouden]...

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

seksuele verkeer betreft. Tot en met de formele afsluiting van de rouwperiode is het haar verboden seksueel contact te hebben.

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

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

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

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

Voor nabestaanden met een andere perceptie zijn bepaalde rouwvoorschriften, zoals seksuele onthouding en de duur van de rouwperiode, evenwel een bloedserieuze zaak. De *yooka* is, in de gedaante van Appiahs (1992: 181)

'onzichtbare entiteit', een kracht om rekening mee te houden. Ondanks toenemend verzet tegen bepaalde voorschriften van vooral een jongere generatie (in de stad gevestigde) Marrons, blijven bepaalde rouwvormen en regels van kracht. **[xxxviii]** Ook de bekeringstruc, waarmee men onder bepaald verplichtingen vandaan zou kunnen komen (zie *e.g.* Vernooij 1998: 225), biedt niet altijd soelaas. Zowel christelijke als niet-christelijke Marrons hebben, ondanks verschil van inzicht, behoorlijk strikte opvattingen over rouw, rouwperiode, -kleding en andere voorschriften. "Zelfs bij Christenen in de stad gold tot voor kort eigenlijk dat een man, wiens vrouw overleden was, een jaar niet mocht gaan werken; hij zou verlof moeten nemen", schrijven bijvoorbeeld Scholtens *et al.* (1992:100) over gekerstende Saramaka. En hoewel de lange rouwperiode tegenwoordig vaak ingekort wordt, omdat het 'ondoenlijk' is - "Voor de meeste Christenen is de rouwperiode nu zes weken" (Scholtens *et al.* 1992: 100) - trof ik tijdens mijn veldwerk nog verscheidene gekerstende Marrons (Saramaka, Matawai en Ndyuka) die enkele maanden vrijaf namen om te rouwen of hun rouwende familieleden in het binnenland te ondersteunen. **[xxxix]**

Christenen versus niet-christenen: opvattingen & rouwtraject

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

Verder vinden gekerstende *Busnenge* het vaak nogal nutteloos en achterhaald om de overledene allerlei gebruiksvoorwerpen, hangmatten, *pangi* en kledingstukken

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

Vanaf het moment van overlijden is er rouwbezoek aan de *dede oso, kee osu* (Ndyuka) of *këë wosu* (Saramaka), waarbij liederen ter vermaak (*sekete* bij Saramaka), klaagliederen, treurmuziek (*papá* bij Saramaka, *tuka* bij Ndyuka) of *dede oso-singi* klinken, tevens worden *tori* of *kóntu* verteld. De eerste nachtwake (*bookodey* of *bookodidia*) vindt plaats aan de vooravond van begraven. Vóór en tijdens de begrafenis spelen bepaalde actoren, net als de Creoolse *dinari* en *dragiman*, een belangrijke rol, met name de *kelepsi* (grafpriesters), *kisiman* (kistenmakers, vaak tevens lijkbewassers), en *baakuma* of *oloman* (grafdelvers bij respectievelijk de Saramaka en Ndyuka/Paramaka). Zij opereren soms in grote groepen en hebben veelal bijzondere privileges (zie Van Wetering 1973: 14-27; Pakosie 1991; Scholtens *et al.* 1992; Polimé 1998). Na de begrafenis volgen christelijke *Busnenge* hetzelfde 'rouwtraject' als Creolen, dat wil zeggen met een *aitidei* en *siksiwiki*. 'Traditionele' Bosnegers kennen deze rouwbijeenkomsten niet. Zij hebben *dii/dri dei waata*, ofwel een plengoffer en *bookodei* die drie dagen na de begrafenis plaatshebben. Hiermee wordt de begrafenisperiode afgerond en de partner van de overledene "in de rouw gezet", zoals een van mijn informanten het formuleerde. De weduwe of weduwnaar krijgt van de familie van de overledene een aantal voorwerpen, die bedoeld zijn om voor de overledene te zorgen (zie Polimé 1998: 72), en gaat dan zijn of haar geïsoleerde rouwperiode in.

De duur van deze periode wordt in overleg met de familie van de overledene bepaald en kan variëren van enkele weken tot zes maanden of een jaar. Na drie maanden vindt vervolgens de *dii/dri mun wataa* plaats, wederom een plengoffer aan de overledene. De derde fase is dan de rouwopheffing, de *puru blaka*, met als belangrijk onderdeel de *limba uwii* of *limba gangaa baka* (het scheren van het (nek)haar, dat in ieder geval bij Saramaka en Matawai regelmatig gebeurt).

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

Een rouwopheffing te Kwakoegron

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

hadden bereikt. Samen met de inwoners uit Kwakoe Gron en enkele gemeenschappen bovenop, barstte het anders zo rustige dorp zo ongeveer uit zijn voegen. **[xlii]** De stemming was uitgelaten.

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

Een *puru blaka* zoals deze valt normaliter namelijk in twee delen uiteen. In de nacht of nachten voorafgaand aan de werkelijke rouwopheffing wordt er (populaire) muziek gemaakt en gedanst: de *dansi* (zie *e.g.* ook Scholtens *et al.* 1992: 106ff.; Polimé 1998: 73). Deze *bookodey* hebben vooral een openbaar, sociaal en feestelijk karakter. Er zijn, afgezien van het voedseloffer, nauwelijks rituele plechtige plichtplegingen. Het vertier in de vorm van eten, drinken en dansen op (versterkte, populaire) muziek staat voorop – tot in de kleine uurtjes. De volgende dag wordt de rouw dan daadwerkelijk beëindigd. Ondanks het openbare karakter van deze bijeenkomst (zie ook Scholtens *et al.* 1992: 101), is het ritueel toch vooral een behoorlijk beladen familieaangelegenheid. Een van de doelen is de 'verontreiniging', waaraan de partner van de overledene en zijn of haar familieleden hebben blootgestaan, weg te halen. Het mogelijke nauwe contact dat nog met de overledene bestond, wordt nu definitief ongedaan gemaakt. Hierdoor geeft de ceremonie zowel uitdrukking aan grote vreugde als

groot verdriet: de zware rouwrestricties zijn ten einde, maar het verlies moet nu echt aanvaard worden.



„Abbildung 26: Puru blaka te Kwakoegron (Yvon van der Pijl)

Puru blaka te Kwakoegron - Foto:
Yvon van der Pijl

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

Intussen waren enkele tientallen dorpsgenoten, gasten, en belangstellenden gearriveerd, maar het was aanzienlijk rustiger dan de afgelopen *bookodei*. Een deel van de rouwvisite was al teruggekeerd naar de stad en ander deel was naar de *dede oso* gekomen, waar op het erf nu een 'offertafel' met verschillende dranken stond: Palm, Hanappier, verschillende soorten whisky en *soft*. De weduwe was voor deze tafel geplaatst. Haar haar werd gekamd en gevlochten. Intussen kreeg ze een serie rode *pangi* om de schouders gelegd. De nek en hals werden bepoederd met witte talk. Tot slot werd de weduwe met parfum bespoten en kreeg ze flink wat sieraden omgehangen. Zonen, dochters en andere naaste

verwanten kregen een soortgelijke behandeling. Hierna nam een oudste het woord. Een half uur lang werd er geplengd en gepraat door de man. De overledene werd gememoreerd. Na een laatste plengoffer stonden de familieleden op en vond een emotionele omhelzing plaats. De rouwkleding was afgelegd en de periode van rouw beëindigd. Het tweede deel van de *puru blaka* zou besloten worden met een *banya*, waar enkele familieleden mee startten. Onder muzikale begeleiding van onder andere *dron* (drum) en *saka* of *sekseki* (schudbus, kalebas gevuld met steentjes/pitten) openden een zoon en dochter van de overledene in een kring met toeschouwers de dans. **[xlv]**

Op het tempo van de muziek maakten ze sierlijke, soepele doch uiterst geconcentreerde bewegingen met armen en benen. Vooral het voetenwerk (de enkels ombonden met trossen *yoroyoro*-zaden) trok hierbij de aandacht. De deelnemers moeten bij deze dans zorgvuldig waarnemen en snel reageren. Ze dienen namelijk elkaars stampende voetbewegingen, die onverwacht kunnen plaatsvinden, te volgen. Of eigenlijk is het de bedoeling dat dit gelijktijdig gebeurt en dat de ene danser zich niet door de andere laat aftroeven. Om elkaar af te leiden, maken de dansers allerlei schijnbewegingen. Nauwlettend houden ze elkaar daarbij in de gaten om maar geen beweging te laten ontgaan. Wanneer een van de dansers maar een fractie te laat is, moet deze het veld ruimen en neemt een ander haar of zijn plaats in. Dit gebeurde tijdens de *banya* te Kwakoegron niet voordat de dansende familieleden elkaar in de armen hadden gesloten, wat zeker aan het begin van dit dansritueel tot emotionele taferelen leidde. Sommige deelnemers moesten ontzettend huilen bij de omhelzing en bij elke korte beëindiging van de sierlijke, geconcentreerde dans leek er een ontlading plaats te vinden. **[xlvi]** Na verloop van tijd voegden steeds meer aanwezigen uit het 'publiek' zich vol overgave onder de dansende familieleden. Velen hadden zich in een kleurige *pangi* gehuld. Langzaamaan klaarde de ernstige stemming op, dat wil zeggen dat het huilen en de emotionele ontladingen stopten en de vrolijkheid de overhand kreeg. Nog uren werd er doorgedanst.

Zo kwam een eind aan de rouwperiode voor Jules' vader. En zo verlopen vele rouwafsluitingen voor 'gewone' overledenen uit de verschillende Marrongemeenschappen in Suriname's binnenland en urbane contreien. **[xlvii]** Is de overledene met dit soort rituele afsluitingen nu ook werkelijk verdwenen uit het leven van zijn of haar nabestaanden en heeft de dood tijdelijk pas op de plaats moeten maken? Ja en nee. Door het succesvol uitvoeren van alle hier besproken

doods- en rouwrituelen, hebben separatie, transitie en incorporatie van zowel de overledene en nabestaanden kunnen plaatsvinden. De liminale positie, die beide partijen deelden, is opgeheven, de rouw (*mourning*) is voorbij, de 'culturele tranen' zijn gedroogd. Dan zijn de banden verbroken - toch? Dan is het leed geleden. Dan zijn de rouwenden vrij. Ja: formeel gezien hebben de levenden aan al hun plichten voldaan en kunnen de overledenen zacht, tevreden en geëerd gaan rusten, maar voorgoed verdwijnen zullen ze niet.

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

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

NOTEN

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

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

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

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

v. Uit het artikel 'Creoolse cultuur: het scheiden van een overledene, wasi gron' in De Ware Tijd van 16 december 1992.

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

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

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

ix. Culvin plaatste het volgende in de baskita: een tranga fowru eksi (een kippenei van een bepaalde dag), dri banaw'wiri (drie bananenbladeren), padi (ongepelde rijst), malassi akansa (ingedikte melasse), pemba, sarpus (blauwe, rode en witte katoenen stof), rode switi sopi (zoete drank) en orgeade (amandelsiroop), wan anu bakba (een hand bananen) en prasara sibi (palmladeren waarvan een soort

bezem gemaakt wordt). Zorgvuldig werden deze zaken in de mand geplaatst, waarbij de bladeren en stukken stof in reepjes gescheurd werden (eveneens een prati, zie ook de paragraaf over prati watra). De melasse werd voorzichtig over het geheel uitgeschonken en tot slot werd er nog wat padi in de mand gestrooid, wat snoepgoed en wan kopro sensi gezet. “Als laatste ga je die pasi betalen met het geld, wan kopro sensi [een koperen cent, gekocht voor een paar honderd Surinaamse guldens (nog geen euro) onder de markt]”, verklaarde Culvin.

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

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

xii. Er kan een onderscheid gemaakt worden in verschillende soorten ‘rituele specialisten’. Duman of bonuman is dan de algemene benaming. Deze personen beheersen meestal alle specialismen. Sommige ‘genezers’ zijn vooral gespecialiseerd in een bepaald aspect. Zo is er de dresiman die vooral kennis heeft van speciale geneeskrachtige, ‘magische’ kruiden en medicijnen (dresi), vandaar de vertaling ‘medicijnman’ of ‘kruidendokter’. De obiaman geneest en beschermt. Hij of zij kan mensen bijzonder krachtige amuletten (tapu) en bezweringsmiddelen (obia) bezorgen. Er wordt wel gezegd dat hij of zij aan ‘witte magie’ doet. Obiaman werken met en door (in trance) hele machtige, sterke winti, bijvoorbeeld bepaalde Kromanti winti. Deze duman worden enorme gaven

toegeschreven, maar daarvoor moeten zij wel strenge taboes in acht nemen (zie ook hoofdstuk 3) Daarnaast is er de lukuman (de 'ziener' of 'waarzegger'). Deze persoon stelt vooral diagnoses en kan 'zien' waar, hoe en waarom bepaalde problemen in de kulturu-sfeer (met winti, yorka of kabra) zich voordoen. Hij of zij kan na de diagnose verder begeleiden, maar geneest meestal niet met behulp van 'magische kruiden' of iets dergelijks. Tot slot is er nog de sabiman, een persoon met veel kennis over winti en kulturu. Deze persoon diagnosticeert en geneest niet, maar wordt vanwege zijn deskundigheid wel vaak geraadpleegd en hij of zij kan bepaalde ceremonies ook leiden. Sommigen zijn actief als muzikant, zoals P'pa Monti, die met zijn groep Monti Kryoro wintiprei muzikaal begeleidt. De genoemde duman kunnen mannen of vrouwen zijn (man = mens). Het is duidelijk geworden dat ik de term duman prefereer boven het eveneens veelgebruikte bonuman. De laatste kent namelijk veel negatieve associaties met wisi ('zwarte magie'), hekserij en allerlei malafide praktijken, terwijl duman (ook wel vertaald als 'doener' en wintiman) een wat neutralere connotatie heeft.

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

xiv. Brana-Shute & Brana-Shute (19979: 76) schrijven overigens dat de nabestaande in kwestie zich een week lang vóór de wasi prati zich van zout, tabak en alcohol heeft moeten onthouden. Ik ben van deze eis wel op de hoogte, maar alleen als mensen speciaal 'op buiten gaan' (naar een boiti-praktijk van een duman) voor speciale behandelingen.

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

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

xvii. Het betreft hier een mededeling uit 1910 in Missionsberichte aus der

Brüdergemeine.

xviii. In de hemel ontmoeten we elkaar weer! Dan zullen we vrolijk, vrolijk, vrolijk zijn! Uit de dede oso-singi 'Dya pina e trobi wi'.

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

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

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

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

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

xxiv. Kenmerk van de orale traditie is uiteraard dat er weinig van op papier is verschenen. Het werk van de al genoemde Herskovits & Herskovits (1936), Voorhoeve & Lichtveld (1975), Price (1983), Price & Price (1991) en Hoogbergen

(1992, 1996) biedt ons niettemin een prachtige blik op Afrikaans-Surinaamse orale literatuur. Ondrofenitori zijn schaars gedocumenteerd. Donice (1952/53) en De Drie (1959) hebben enkele van deze verhalen verzameld en gepubliceerd. Anansitori worden veruit het vaakst op schrift gezet. Ze worden gepresenteerd als gebundeld erfgoed, vooral in (voor)leesboekjes voor kinderen. Een enkele maal zag ik dit soort boekjes in een sterfhuis circuleren.

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

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

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

onder ceremonieel gezang.”. In een ander artikel zei Purperhart over het ‘doel’ van deze actie: “De aan het water toevertrouwde spijzen en dranken zullen door de kabra’s tevreden mee terug genomen worden naar Nengre Kondre (Afrika) [...] Het is geen afgoderij, maar eerherstel aan zij die ons voorgegaan zijn” (In: De Ware Tijd van 21 en 29 juni 1993).

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

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

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

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

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

xxxiii. Dit soort prei worden (bij Creolen) over het algemeen begeleid door (professionele) wintipoku-formaties (witmuziekgroepen), zoals die van P’pa Monti,

waar ik regelmatig mee op stap ben geweest. Naast het bijwonen van de meer 'algemene' alakondre- en prisiriprei, ben ik in de gelegenheid geweest verscheidene yorka- en kabraprei te bezoeken. Deze vonden vaak plaats (net) buiten Paramaribo, in de districten Wanica, Saramacca, Para en Coronie. Meestal was ik in gezelschap van P'pa Monti en zijn Monti Kryoro. Ik ben hun heel erkentelijk voor de begeleiding, de bijzonder leerzame, amusante nachtelijke uitstapjes en gastvrijheid.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

xlii Kwakoegron is een klein Matawaidorp aan de Saramaccarivier van officieel een kleine honderd inwoners. Door een voortdurende beweging naar Paramaribo is meestentijds maar de helft van deze inwoners in het dorp aanwezig. De overledene was afkomstig uit een dorp iets rivieropwaarts. Het laatste deel van

zijn leven, voordat hij ziek in foto terechtkwam, bracht hij veel bij zijn vrouw in Kwakoegron door. Op het hoogtepunt van de puru blaka zullen er een paar honderd personen aanwezig geweest zijn.

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

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

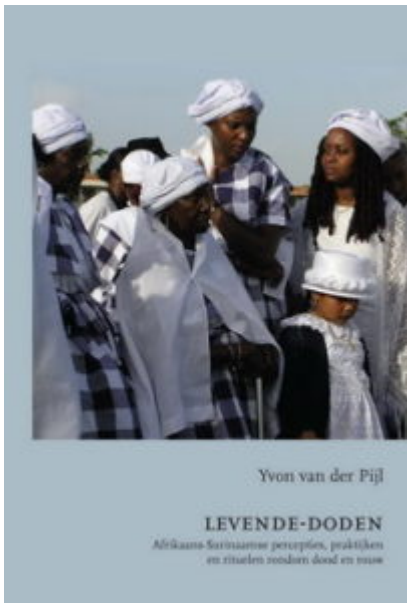
xl.v. Matawai noemden deze dans, die tijdens puru blaka wordt opgevoerd, banya. De dans vertoonde overeenkomsten met de Creoolse banya, maar nog meer met de Creoolse susa (zie e.g. Banna & Moy 1991: 69-71). Elke Marrongroepering heeft tijdens de rouwopheffing zijn 'eigen' dansen, die grote overeenkomsten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

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

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

gedenken.

Levende-Doden ~ In memoriam, een uitleiding



*Dood in de stad: pure products always going crazy***[i]**

In 1710 Paramaribo was the capital of a plantation colony firmly set in the American space of death (which was also of course a space of enormous cultural creation). In this particular space, within the totalizing world of the plantation system, theatrical public executions constituted central rituals of colonial control. But from Oroonoko to Neptune, it is the spirit of those whom the planters tried to crush that continues to inspire, that continues to give hope.**[ii]**

Hoewel we de gruweldaden uit het Surinaamse slavernijverleden en vooral de beschrijvingen of interpretaties hiervan kritisch moeten bekijken (zie *e.g.* Oostindie 1991a, 1993), zijn het plantagesysteem en de koloniale repressie onlosmakelijk verbonden met de aanwezigheid van Dood in de stad. Paramaribo was, laat Price (2003) door middel van ooggetuigenissen van onder meer de reizigers-avonturiers Herlein (1718) en Stedman (1796-1799) zien, het toneel van wrede executies. Het was een stad waar dood een gewelddadige plaats innam – en binnen de huidige context van verpaupering, informalisering en criminalisering nog steeds of wederom inneemt. Maar Price noemt, hierboven weliswaar tussen haakjes, ook nog een andere ruimte, namelijk die van enorme culturele vindingrijkheid en creatief verzet. De manier waarop slaven hun dood tegemoet gingen, onthult de beperkingen van de macht van plantagebezitters schrijft Price en biedt in zijn woorden een blik op “the spirit that allowed slaves to create, within the limited spaces available to them, a world of their own, one that

influenced not only every aspect of their own descendants' lives but also that of the descendants of their oppressors" (Price 2003: 2).

Dit boek heeft zowel de gewelddadige, wrede en smartelijke aspecten als de creatieve, innovatieve en hoopvolle dimensies van de Afrikaans-Surinaamse *space of death* willen tonen. Daarmee heb ik niet zomaar een historische schets willen geven, maar vooral willen kijken hoe de koloniale geschiedenis van slavernij en (religieus-culturele) onderdrukking, vanuit het perspectief van destructieve én scheppende krachten, vormgevers zijn van de collectieve identiteit van mijn onderzoekspopulatie en de *embodied history* van individuele actoren. Habitus, structuratie en doorwerking zijn daarbij belangrijke begrippen, want het geschiedverhaal, de historische verbeelding en beleving dienen vooral als raamvertelling waarbinnen een Afrikaans-Surinaamse doodscultuur, verscheidene doodssattitudes en talloze percepties, praktijken en rituelen zijn ontwikkeld en beschreven door respectievelijk de onderzochten en de onderzoekster. De levende-dood, het ultieme 'twee-ding' en leidmotief van dit boek, kan daarom allereerst beschouwd worden als metafoor voor een belichaamde geschiedenis, die door het leed, verzet, de verhalen en tradities van de voorouders bewust of onbewust voortbestaat in het geestesleven, de identificaties en het handelen van hun nazaten. In de overgang van leven naar dood speelt deze geschiedenis, méér dan in andere transitie momenten of 'levenscrises', een opmerkelijke, soms zelfs heel prominente rol.

Zo vertaalt het verleden zich door een proces van de-/retraditionalisering in de rituelen en symbolen die levenden, stervenden en overledenen helpen om te gaan met de dood en de dreiging die hiervan uit kan gaan. We hebben gezien dat deze vertaling danig is geraakt door 'kolonie' en 'kerk' en dan vooral, in de beleving van velen, in behoorlijk negatieve zin door aversie, taboe, gebod en verbod. Het verleden vertaalt zich daarnaast of als reactie hierop tegelijkertijd door een zeer hedendaags 'verlangen naar geschiedenis' (*lieux de mémoire*) dat een zekere oorspronkelijkheid, eigenheid, waarheid of waarachtigheid behelst (Gallagher 2002). Dit verlangen, als plaats van herinnering en verbeelding, is ondanks de zweem van traditie een (hyper)moderne constructie, die daarbij telkens weer ingehaald of ontmanteld wordt door de maatschappelijke realiteit en de concrete plaats van de dood in het hier en nu - een plaats waarvan niemand zich kan ontdoen en waarvan de contouren nooit helemaal gekend kunnen worden. "Le lieu est incontournable" beweert de Martinikaanse schrijver Edouard Glissant

daarom ook keer op keer.

Glissants bewering komt in deze afsluitende reflectie wellicht als een duvel uit een doosje, maar met zijn uitspraak haak ik simpelweg aan bij het gedachtegoed van eerder genoemde auteurs als Clifford (1988), Mintz & Price (1992), Hoogbergen (1985, 1992, 1996), Oostindie (1989, 2000a) en Van Stipriaan (1993, 1994, 2000), die allen op eigen wijze de wording ('geboorte') van Afrikaans-Amerikaanse en -Surinaamse culturen lokaliseren in de Nieuwe Wereld. Historische variatie, reflexiviteit, heterogenisering en creolisering zijn daarbij kernconcepten; zij vormen de basis voor 'Caraïbische identiteit' stelt Glissant met hen. Deze identiteit kan namelijk nooit (alleen) worden geduid op basis van Afrikaanse afkomst, noch het erfgoed van (ex-)slaven, maar dient evenzeer begrepen en beschreven te worden door de aanwezigheid van andere bewoners, inclusief de Europese kolonisten én de nieuwste nieuwkomers. **[iii]**

De monolithische visie op 'zwartheid', zoals die door bepaalde academici, schrijvers, bewegingen (*Négritude* en Wi Egi Sani) en 'puristen' in het veld wordt gepresenteerd en zelfs geproclameerd is met andere woorden een eigentijdse mythe of een 'ultramodern idee'. In de analyse van het discours rondom cultuur, doodscultuur, identiteit, traditie en eigenheid dienen we de visie (als reële beleving in plaats van een verzinsel) serieus te nemen (*cf.* Baumann 1996, 1999), maar zij mist verder vaste grond: "Pure products always going crazy" (Clifford 1988: 5). De praktische en theoretische spanningen die hieruit voortvloeien zijn gedurende mijn onderzoek en schrijven voortdurend onderwerp van analyse en duiding geweest.

"Creolization is a miracle begging for analysis" schrijft Trouillot (2002), die zijn pleidooi eveneens door Glissants bekende uitspraak laat begeleiden, en ik kan dit alleen maar beamen. Het is echter geen eenvoudige opgave om zo'n wonderbaarlijk, dynamisch en ambigu verschijnsel als creolisering te bestuderen of, zoals in mijn geval, als context en proces onderdeel te laten zijn van een min of meer interpretatieve studie naar Afrikaans-Surinaamse doodscultuur. Ik heb in ieder geval geprobeerd een van Trouillots aanbevelingen ter harte te nemen. In zijn analyse van creolisering (in historische context) pleit hij voor een meer etnografische benadering - "that takes into account the concrete contexts within which new cultural ideals, practices, and patterns [...] developed". Ik hoop dat ik daarin op twee manieren geslaagd ben. Allereerst heb ik net als Trouillot (2000, 2002) en anderen (*e.g.* Mintz 1996) willen benadrukken dat binnen een

Caraïbische context fenomenen als Afrikaans-Surinaamse gemeenschap, cultuur en doodscultuur net zo modern of traditioneel zijn als die van de westerse, Europese kolonisator en vermeende tegenhanger. En dat creolisering zelf een door-en-door modern verschijnsel is “if only because it implies the awareness and even the expectation of cultural differences” (Trouillot 2002: 198). Ten tweede heb ik door een uitvoerige en soms erg minutieuze beschrijving van het gefaseerde en langdurige rituele proces rondom dood en rouw het verschijnsel van creolisering en verwante processen als syncretisering en hybridisering vanuit de historische context een concrete, actuele invulling willen geven. In verschillende cruciale fases, rondom het sterfbed, bij de aankondiging en bekendmaking van de dood, tijdens de organisatie en uitvoering van de *dede oso*, de rituele verzorging en het afscheid van de overledene (*dinariwroko, prati*), de begrafenis en daaropvolgende separatierituelen, tot en met de afsluiting van de rouw en de incorporatie van nabestaanden en overledenen in een getransformeerde conditie, heb ik de convergerende en divergerende krachten (cf. Jap-A-Joe 2003), die het trio creolisering, syncretisering en hybridisering kenmerken, ‘laten spreken’ (*rituals talk*) en van een duiding voorzien.

Deze duiding heeft een geïntegreerd en overstijgend perspectief. Ik had daarbij niet de intentie om statische begrippen, strakke categorieën en eenduidige definities te hanteren of formuleren, maar juist op een wat eclecticische, misschien wat wanordelijke wijze een blik te werpen op de even diffuse, verwarrende of dubbelzinnige werkelijkheid die de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur nu eenmaal is - “In our confusion is our strength” beweerde de grote Geertz (2001: 97) immers. Verwarren is, in dit geval, echter geen doel op zich. Ik wilde vooral breken met de parochiale, folkloristische beschrijvingen en hardnekkige reïficaties van het sacrale, de traditie en de ongewone dood, wat waarschijnlijk niet een erg helder venster heeft geboden, maar wel een wat completer beeld oplevert dan in de studie naar dood en rouw vaak het geval is. In navolging van onder meer de antropologen Fabian (1973), Danforth (1982) en Robben (2004) heb ik mezelf daarom de opdracht gegeven de ‘twee-dingen’ en dikwijls schijntegenstellingen modern/traditioneel, westers/niet-westers, wij/zij, gewoon/ongewoon te verzoenen of overstijgen. Ondanks of dankzij de etnografische benadering, die hierboven door Trouillot zo geprezen wordt, hebben antropologen er namelijk (nog steeds) een handje van om op een wat vreemde, verwrongen wijze naar doodscultuur te kijken. Volgens Robben (2004) overschaduwde de etnografische ervaring van langdurig veldwerk in verre oorden

hun begrip van de dood en zou hen misleiden te geloven dat de eigen samenleving een veel armere doodscultuur heeft dan de cultuur waarbinnen ze onderzoek doen. Een en ander leidt tot een soms wat misvormde tegenstelling tussen de gewone, oppervlakkige, seculiere doodscultuur van westerse samenlevingen en complexe, diepgaande en sacrale doodsrutuelen elders (zie ook Van der Pijl 2006).

Door een geïntegreerde benadering van dood en rouw te hanteren, heb ik getracht deze valkuil te omzeilen. Allereerst dienen de etnografische beschrijvingen en specifieke casussen niet zozeer of uitsluitend om bepaalde dichotomieën te benadrukken en generalisaties te contrasteren of weerleggen (zie Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 16), maar hebben ze ook een comparatief element. Door de bril van Rebhuns (1999: 3) 'multitemporele heterogeniteit' hebben we zo kunnen zien dat traditie en moderniteit, westers en niet-westers geen tegengestelden hoeven te zijn, maar gelijktijdig naast of door elkaar heen kunnen bestaan. Met deze benadering heb ik, ten tweede, getracht de wat eenzijdige antropologische fascinatie voor de ongewone dood van de exotische Ander te dempen. Natuurlijk is die fascinatie - door de etnografische ervaring - mij ook niet vreemd, maar in het zorgvuldig (terug)volgen en beschrijven van het rituele proces kon ik niet anders dan voortdurend de dood met het alledaags leven te verbinden en hierbinnen verschillende 'soorten' dood en doodsoorzaken te herkennen en interpreteren. Ik hoop dat ik mijn onderzoekspopulatie enigszins volledig heb kunnen beschrijven door in mijn analyse en duiding de goede, slechte en tragische dood (*cf.* Cátedra 1992) te betrekken en daarbij zowel de natuurlijke, onnatuurlijke als dubbele doodsoorzaak te noemen. Ten slotte, nuanceert een geïntegreerde benadering het lineaire, chronologische modelmatig denken á la Ariès (1974, 1987 [1977]), dat ik op vrijzinnige, eigentijdse wijze heb willen toepassen. Deze historicus biedt met de beschrijving van (de ontwikkeling van) verschillende doodshoudingen namelijk een mooi analytisch instrument, dat óók op vermeende niet-westerse samenlevingen en culturen van toepassing is. Het Afrikaans-Surinaamse doodsveld toont echter wel dat de alledaagse werkelijkheid grilliger en tegelijkertijd weerbarstiger is dan de studie van Ariès veronderstelt. Net als bijvoorbeeld Badone (1989), Munnichs (1998), Merridale (2000), Leferink (2002), Bleyen (2005) en Ivanova (2005) kan ik niet anders dan concluderen dat de verschillende door Ariès onderscheiden doodshoudingen, periodes en kenmerken elkaar niet simpelweg opvolgen, maar naast en door elkaar heen kunnen (voort)bestaan.

Bepaalde tradities en attitudes rondom sterven, begraven en rouwen hoeven als gevolg van allerlei moderniseringsprocessen niet noodzakelijkerwijs te verdwijnen. Eerder veranderen ze van betekenis of, zo zagen we bijvoorbeeld bij het gebruik van de *dede oso*, worden ze nieuw leven ingeblazen, gerevitaliseerd of geretraditionaliseerd (cf. Bauman 1992; Seale 1998; zie Heelas, Lash & Morris 1996). Door te refereren aan uiteenlopende studies en benaderingen, die verschillende disciplines, tijden en regio's beslaan of doorkruisen, heb ik getracht zo compleet mogelijk over de verscheidene doodsculturen binnen de rijke Afrikaans-Surinaamse doodscultuur te verhalen. Daarbij is, overigens, ook mijn visie op de eigen doodshouding verrijkt en genuanceerd en is mijn leven als zogenoemde (en in het veld soms als zodanig aangesproken) 'nazaat van de onderdrukker' blijvend beïnvloed (Price 2003: 2). Wat de doodscultuur van de onderzochte Ander betreft, wil ik op deze plaats kort zijn - we hebben alle *rites de passage*, de achterliggende percepties en bijkomende praktijken immers uitvoerig gevolgd en we hebben daarbij, dóór het verleden, het heden en in zekere zin de toekomst verkend. Via een langdurige reis door de *space of death*, de verschillende fases van het rituele proces en de hoofdstukken van dit boek, die hiermee samenvallen, kunnen we de hedendaagse Afrikaans-Surinaamse doodscultuur het beste omschrijven en begrijpen als een hybride, dubbelzinnige viering, een serieus spel, waarin (herontdekte) 'tradities' van verschillende religieus-culturele oriëntaties, moderne populaire, gemonialiseerde en gecommmercialiseerde cultuurelementen, en verscheidende vormen van *conspicuous consumption* verweven zijn (zie ook Van der Pijl 2006). De leidende, telkens terugkerende gedachte én verschijning hierbinnen is die van de levende-dode, die te allen tijde blijft voortbestaan.

Met name binnen de geritualiseerde min of meer sociaal-cultureel voorgeschreven doodsculturen en rouwvormen heeft deze levende-dode als spiritueel, sociaal en fysiek wezen een prominente plaats. De dreiging van uiteenlopende vormen van 'besmetting', de daarmee samenhangende uitgebreide zorg en de enorme preoccupatie met eerbetoon en goed afscheid vormen hierbij belangrijke constanten. En we zagen dat de band met de overledenen, ondanks de noodzakelijke, onafwendbare scheiding, op een of andere wijze blijft voortbestaan. De overledene leeft voort als *yorka* (persoonlijke onsterfelijkheid), *kabra* (collectieve onsterfelijkheid) en/of *in memoriam*. Om te voorkomen dat dit afsluitende hoofdstuk vooral een herhaling van zetten wordt, wil ik op deze plaats nog even stil te staan bij dit laatste fenomeen, de rol van gedenken en

herinnering, en de allerpersoonlijkste emoties, die aan het einde van het rituele proces pas echt om aandacht vragen of eerder nog zo weinig ruimte hebben gekregen. Daarmee neem ik de vrijheid om, voordat we echt gaan afsluiten, niet zozeer samen te vatten en te concluderen, noch terug te blikken, maar vooruit te blikken en op die wijze een laatste uitspraak te doen over Afrikaans-Surinaamse levende-dood.

'Niet wat ons scheidt, maar wat ons bindt'

Je rouwt wel... omdat mensen zeggen 'a man dede' ['de man is dood']... maar dat verlicht je verdriet, je lijden niet... Die man is al achttien jaar dood, maar toch mis ik hem nog... [huilt]

Een van de 'interviewtechnieken' die ik gehanteerd heb, is die van de 'thanatografie'. Ik vroeg nabestaanden hun verhaal te vertellen over een dierbare overledene, waarbij de nadruk lag op de gebeurtenissen en emoties rondom het sterven zelf en de periode die daarop volgde. Vooral tijdens deze gespreksituaties en, later, in mijn pogingen om dit specifieke materiaal een plaats te geven binnen het grotere verhaal van dit boek, werd ik geconfronteerd met de beperkingen van (mijn) etnografisch veldwerk en schrijven. Tijdens het uitspreken van bovenstaande woorden "Je rouwt wel...", barstte de geïnterviewde in tranen uit. Ze wilde ons gesprek niet beëindigen, maar juist praten over haar verdriet en onvermogen te rouwen, zoals ze het later formuleerde. Terugkerend pijnpunt in haar verhaal was dat geen enkel onderdeel van alle rituelen, die in dit boek zo uitvoerig beschreven zijn, haar echt had geholpen bij het verwerken van het verlies van haar man. Ik denk dat ze geen uitzondering is. Ik zat erbij, en keek en luisterde naar haar... En voelde groot onvermogen - het hare, maar nog meer het mijne. Dat onvermogen voel ik nu nog, omdat haar gevoelens, haar verdriet het moeilijkst weer te geven zijn.

Tegen het einde van hoofdstuk 4 citeerde ik Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]:4-5) om aan te geven dat rituelen het rouwproces soms helemaal niet bevorderen en zelfs een extra last kunnen betekenen voor nabestaanden. Op verschillende plaatsen in het rituele proces, door de hoofdstukken heen, heb ik kunnen laten zien hoe, wanneer en om welke redenen bepaalde individuen dit inderdaad als bijzonder zwaar en hinderlijk ervaren. Ik hoop dat ik ook iets heb kunnen laten zien van hun persoonlijke verdriet. In het vorige hoofdstuk stond ik stil bij het verschil tussen *mourning* en *grief* en liet ik weten vooral aan de eerste ('voorgeschreven') vorm van rouwen, als onderdeel van het rituele proces, veel

aandacht te hebben besteed. Dit komt niet omdat ik denk dat ritueel en verliesverwerking eenvoudigweg samenvallen. Ook ben ik niet van mening dat een etnograaf vanwege zijn of haar buitenstaander positie nooit de allerpersoonlijkste emoties van anderen kan begrijpen en beschrijven. Integendeel, met een flinke dosis empathie en eigen ervaring kan een onderzoeker in het veld, zoals Rosaldo (1989) zo treffend heeft laten zien, heel ver komen. Toch heb ik vooral op het gebied van het beschrijven van emoties de meeste terughoudendheid ervaren, omdat ik twijfelde aan mijn inlevingsvermogen als 'onderzoeksinstrument'. Leavitt (1996 in Milton 2003) heeft, ná mijn veldwerk, de onzekerheid hierover aardig kunnen verwoorden en vooral een interessante vraag oproepen:

[E]mpathy has not always been considered appropriate for understanding our fellow humans [...] if emotions are socially constructed and culture-specific, then how can an anthropologist from a different cultural background assume that people are feeling [or] appear to be feeling?

Naast deze kwestie speelt nog een andere vraag, namelijk hoe vindt de etnograaf de juiste woorden om (onuitgesproken, niet-talige) emoties te beschrijven zonder in fictie te vervallen? "Werken met woorden die emoties beschrijven van andere culturen is hetzelfde als proberen geuren te vertalen", merkt Barley (1996: 16) op en hij slaat wat mij betreft de spijker op zijn kop.

Vooraf uit de proloog en inleiding van dit boek kan de lezer hebben opgemaakt dat ik een behoorlijk kritisch realistische opvatting heb over het bedrijven van antropologie. De belangrijkste boodschap daarbij is dat ook de onderzoeker door zijn of haar veldwerk, hermeneutiek en schrijven een actor is in het proces van betekenisgeving. In het willen begrijpen, beschrijven en duiden van de allerpersoonlijkste emoties, de tranen en het stille verdriet van individuen botste ik evenwel met mijn onvermogen daaraan betekenis te geven. Vanuit mijn eigen ervaring ben ik in staat me in te leven en het aan mij vertoonde of vertelde verdriet te vatten, maar vanuit mijn professie ontbeert ik soms de juiste taal. Ik beschouw dit als een leemte in mijn studie en vraag me af of de antropologie of, beter gezegd, de etnografie hem überhaupt bevredigend genoeg zou kunnen vullen. Misschien heb ik me teveel laten afleiden door de 'culturele tranen' (Van der Geest 1990), die ik uiteindelijk wel dacht te begrijpen. Of wellicht heb ik me laten meeslepen door de overtuiging en geestdrift waarmee veel informanten, ondanks bovenstaande thanatografie-ervaringen, hun doods- en rouwrituelen en

de louterende kracht daarvan bejubelden. Toen ik aan het einde van het rituele proces en het einde van mijn eigen schrijven kwam, doemden wat vraagtekens op.

Deze vraagtekens zijn in eerste instantie verbonden met het niet-gebruikte materiaal over de vliegtuigramp van 1989, die met zijn 176 slachtoffers de grootste luchtramp uit de Surinaamse geschiedenis is en een enorme schok in de samenleving teweegbracht. Tijdens interviews refereerde men regelmatig aan deze rampzalige gebeurtenis, wat niet zo vreemd is omdat velen wel een of meer slachtoffers kennen in de vaak heel nabije omgeving. Vaak verwezen mensen ook naar de ramp (SLM-ramp) om aan te geven 'hoe wij Surinamers rouwen'. "Heel typisch met die ramp", zette de heer Zamuel zijn verhaal hierover bijvoorbeeld in:

Ongeveer een jaar na die ramp kwam ik in Nederland en iemand zei me: nou, het is toch erg dat jullie niets doen voor die mensen, die nabestaanden. Ik zeg: welke mensen? Ja nou, d'r is helemaal geen begeleiding voor die mensen... Ik zeg: ik weet niet wat voor begeleiding d'r zou moeten zijn... volgens mij is het niet nodig, iedereen is weer aan het werk en iedereen zit weer, weet wat ie moet doen. Want het land heeft drie weken gewoon stil gelegen. Iedereen was bezig met die vliegramp, iedereen hield rekening met die vliegramp... Al die gezinnen, het was elke avond grote menigtes bij die mensen thuis. D'r kwamen meteen mensen in huis die alles overnamen. Al die aandacht! D'r is toen een aitidei gehouden, dus nadat iedereen begraven was, in het NIS... en zo was er geen gevoel het alleen te moeten verwerken.

Dit soort beschouwingen kwam ik veel vaker tegen. Tegelijkertijd hebben we gezien dat nabestaanden zich juist ook heel alleen met hun verdriet, woede of andere emoties kunnen voelen in bepaalde collectieve rituele vieringen rondom de dood, zoals de *dede oso* en *beri*. Is er wellicht meer behoefte aan individuele verliesverwerking en blijvende aandacht voor (binding met) de overledenen en nabestaanden door middel van gedenking?

Tien jaar na de vliegtuigramp, 7 juni 1999, was er een nationale herdenking. Er werd opgeroepen tot solidariteit en een officiële sluiting van de rouwperiode, wat door sommigen als een soort *puru blaka* werd uitgelegd. Veel mensen waardeerden het initiatief, maar gebruikten de gelegenheid eveneens om uiting te geven aan hun verbittering en onvrede. Zo bleken nabestaanden van de slachtoffers teleurgesteld in het gebrek aan aandacht de jaren na de ramp en beklagden ze zich over de verwaarlozing van het monument op de algemene

begraafplaats Rusthof dat ter herdenking is opgericht. Verder kon de vorm van gedenken lang niet iedereen bekoren. Nabij plantage Vierkinderen en luchthaven Zanderij, de plaats waar het vliegtuig neerstortte, werd een nieuw monument onthuld, er vond een kranslegging plaats en de geesten van de doden werden verzocht de plek des onheils te verlaten. Diezelfde avond was er in de congreshal aan het Onafhankelijkheidsplein een oecumenische gedenkdienst, waarin de *alakerki bun*-gedachte door de aanwezigheid van verschillende religieuze gemeentes en sprekers duidelijk tot uiting kwam. In de kracht van oecumene, vertelde een van de vele aanwezigen me later, schuilt echter ook een gebrek. Deze Creoolse man, en hij was niet de enige, voelde zich in “die *moksi patu*” of de parade van geestelijk leiders helemaal niet vertegenwoordigd: “zij kennen geen voorouders”. Een ander had zich juist eerder die dag gestoord aan “die *lawlaw* [dwaze] geestenverering”.

Nationaal gedenken in het multi-religieuze en -etnische Suriname blijkt, met andere woorden, niet gemakkelijk, terwijl er tegelijkertijd behoefte bestaat aan officiële aandacht voor en erkenning van bepaalde ‘collectieve trauma’s’, zoals de SLM-ramp, de decembermoorden van 1982 of de slachting bij Moiwana tijdens de binnenlandse oorlog in 1986. In de herinnering van de nabestaanden leven deze slachtoffers voort, maar hoe krijgen of behouden zij hun plaats in het collectieve geheugen? Uiteraard worden er talrijke initiatieven ondernomen om deze overledenen onsterfelijk te maken, bijvoorbeeld in de vorm van boekwerken en gedenktekens ter nagedachtenis. Binnen mijn onderzoek heb ik weinig aandacht gehad voor dit soort vraagstukken. Het zou evenwel interessant zijn te onderzoeken hoe de dood wordt gevierd (kan worden gevierd) en herdacht over etnische grenzen heen of hoe de verschillende bevolkingsgroepen en religieuze ‘categorieën’ in Suriname op dit gebied ‘doorcreoliseren’ (zie ook Hoogbergen 1998). Andersom liggen er nog veel vragen op het terrein van persoonlijke verliesverwerking en verdriet (*grief*) die ik, zoals gezegd, moeilijk heb kunnen beantwoorden. Dat er een zekere behoefte bestaat aan andere rouwvormen, aandacht of steun werd eveneens duidelijk tijdens de gedenkdienst in de congreshal, waaraan ik hierboven refereerde. Een van de sprekers was de katholieke pater Choennie, die een lans brak voor de nabestaanden van de slachtoffers van de vliegtuigramp. Volgens hem heeft het aan alle kanten ontbroken aan cruciale zorg, waarbij hij de overheid, officiële instanties, hulpverlening én de kerken hekelde. Deze laatste, liet hij heel nadrukkelijk weten, zouden zich wel eens wat sterker mogen realiseren dat het verdriet, de pijn en

woede van nabestaanden niet alleen met Gods hulp en veel bidden worden verzacht. De kerken zouden, aldus deze pater, een minder confessionele houding moeten aannemen en zich meer moeten richten op actieve ondersteuning en erkenning. Net zoals Timmer (1999) met haar onderzoek aangeeft dat er op het gebied van stervensbegeleiding weinig gebeurt vanuit deze hoek (en daar wel behoefte aan bestaat), laat Choennie weten dat de pastorale zorg in de sfeer van verliesverwerking minimaal is. Binnen deze meer gesloten privé-domeinen van de dood worden overigens wel initiatieven ondernomen, onder meer door pater Choennie zelf. Hij verzorgde tijdens mijn veldverblijf bijvoorbeeld een cursus pastorale vaardigheden met als thema 'helpen bij verlies, verdriet en rouwverwerking'. De cursus was onderdeel van de middenkaderopleiding van het Pastoraal Centrum van de katholieke kerk. Opvallend hierbinnen was de eenzijdige aandacht voor de fasetheorieën en rouwtakenmodellen, zoals de psychologische (zelfhulp)literatuur deze 'voorschrijft'. Pater Choennie bleek een warm pleitbezorger van 'rouwarbeid' en was, samen met veel cursisten, niet erg gecharmeerd van uiteenlopende *kulturu*-percepties, problemen en oplossingen, die tijdens de bijeenkomsten zo nu en dan ter sprake kwamen - daar werd vooral lacherig over gedaan. De voortdurende strijd tussen kruis en kalebas (en 'wetenschap' versus 'volksgebruik') werd ook hier weer niet geslecht, wat een veeg teken is in een tijd waarin zoveel nabestaanden vorm (willen) geven aan een 'eigen' reflexieve doodshouding.

'Niet wat ons scheidt, maar wat ons bindt' luidt het opschrift van zowel het oude monument op Rusthof als het nieuwe gedenkteken bij Vierkinderen ter nagedachtenis aan de vliegtuigramp. Op verschillende culturele, bovenindividuele fronten is de *common denominator* echter maar moeilijk te vinden. En in de innerlijke beleving zien we evengoed een voortdurende strijd. "Die man is al achttien jaar dood, maar toch mis ik hem nog" luidde de pijnlijke constatering aan het begin van deze paragraaf. "Ik had wel die *prati*, maar *tok*, hij blijft", vervolgde de geïnterviewde in kwestie toen ze haar tranen had gedroogd. Ze sloot haar 'thanatografie' af met een vraag: "Je ziet in de kranten steeds vaker van die familieberichten... hoe vind je het als ik een *in memoriam* ga doen?".

Afrikaans-Surinaamse doodshoudingen: reflexieve dood

Als ik mijn vertellende informant, kennissen en vrienden, en hun verhalende rituelen in één simpele pennenstreek zou moeten neerzetten, dan zou de boodschap luiden dat het niet ophoudt na de dood. Regelmatig verzekerden

informanten me dat dit niet het cliché of de doodoener is, waar mensen hem vaak voor houden. Veel gesprekspartners probeerden het me in mooiere bewoordingen of treffender metaforen uit te leggen: “Daarom zegt die Engelsman: *to die is to change your address...* Adres veranderen, maar er is nog wel leven” (in hoofdstuk 3). Hóe dat leven doorgaat, hangt af van de culturele of religieus-spirituele oriëntatie van de verteller in kwestie, oftewel zijn of haar wereld- of mensbeeld, de daarmee samenhangende onsterfelijkheidconstructies en het betekenissenweb waarin hij of zij zich geweven weet.



Afbeelding 27: In memoriam Oom Paul. 'Howsu!!! A so a de, a so a tan'

Iedere doodsattitude kent haar 'voorgeschreven' regels en eigenheid, maar de perceptie van dood, verlies en rouw gaat op een of andere manier altijd samen met een herformulering van identiteit van zowel levenden als doden (cf. Bleyen 2005: 222). Het rituele proces die deze herformulering mogelijk maakt, kan nog steeds beschreven en geduid worden in de taal van antropologische klassiekers, ofwel de begrippen en woorden van grondleggers als Van Gennep en Hertz. De hedendaagse

behoefte aan ritueel, de persoonlijke verliesverwerking en de manieren van gedenken kenmerken zich echter evengoed door een hoge mate van reflexiviteit waar we wellicht ook andere, nieuwere stemmen en geluiden voor nodig hebben om deze tot uitdrukking te brengen. Ik heb ze veelvuldig laten horen en hoef ze niet te blijven herhalen, hun boodschap klinkt simpel: informanten hebben altijd gelijk. Soms spreken ze door de mond van de antropoloog als schrijver, soms verschijnen ze zelf als *interpreter* (denk aan de *dede oso* als *handsome ritual*) en soms blijven ze stil of zien we alleen hun tranen, die we misschien niet kunnen duiden of beschrijven op de manier zoals we gewend zijn - “tears resist grammar; they are ineffable” (Patton & Hawley 2005: 4). Dat gebeurt wanneer we over de dood proberen te verhalen. Daarom ligt de oplossing voor de oorverdovende stilte altijd bij het leven: “The last word must remain with life” (Hertz 1960 [1907]: 78). De dood in de levenscyclus komt wellicht aan het einde, maar datzelfde einde vormt voor de mensen, die hier gesproken hebben, op de een of andere manier ook een nieuw begin; een nieuw leven in de hoop op (de eigen) onsterfelijkheid. We vertellen om te blijven. En als we dat niet zelf kunnen, dan laten we het een

ander doen; daarom de dichter Orlando Emanuels tot besluit:**[iv]**

De grikibi is nimmer
opgehouden met zingen
Bomen staan groen
de padi rijpt op het veld
en de sula dondert voort

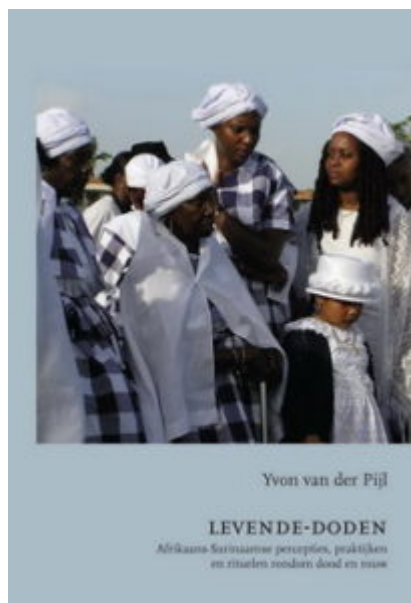
Misschien
als ik dood ben
zullen wind en bladeren
mijn naam
ritselen in het zand.

NOTEN

- i.** In hoofdstuk 2 verwees ik al naar Cliffords “pure products always going crazy”. Hij ontleent zijn uitspraak aan een gedicht van William Carlos Williams, waarmee hij inleiding (en de titel hiervan) van zijn befaamde *The Predicament of Culture* start. Met de uitspraak stelt hij een ‘andere historische visie’ voor. “It does not see the world as populated by endangered authenticities - pure products always going crazy. Rather, it makes space for specific paths through modernity” (Clifford 1988: 5).
 - ii.** Price (2003: 6-7). Zie voor een uitgebreide uiteenzetting en duiding van openbare terechtstellingen en slavenverzet in *Space of Death* ook Price (2005).
 - iii.** Glissant die zich richt op het Franse Caraïbische gebied of de Franse Antillen spreekt daarom naast creolisering (*créolité*) ook wel van ‘Antilliteit’ (*Antillanité*). We kunnen in dit proces, zoals ik al in hoofdstuk 2 aangaf, geen eindpunt vinden, alleen maar veronderstellen dat dit een voortdurende ‘conditie’ is - in Suriname en het gehele Caraïbische gebied (zie e.g. Guadeloupe 2005).
 - iv.** De versregels vormen de laatste twee strofen uit Emanuels’ gedicht ‘*Misschien*’ dat opgenomen is in de bundel *Zolang ze praten, blijf ik* (Brave 2001), die samengesteld is ter nagedachtenis van de vijftien slachtoffers van de moorden in december 1982.
-

Levende-Doden ~ Epiloog - Een woord van dank

Een woord van dank



Dood is onlosmakelijk verbonden met leven. 'Levende-doden' getuigt hiervan en viert, wellicht méér nog dan de dood, het leven. De doctoraalscriptie die ik schreef voordat ik aan mijn promotieproject begon, behandelde een van de wonderlijkste aspecten van het leven: de liefde. De overgang naar dood als onderwerp van studie betekende een boeiende, doch allesbehalve grote ommezwaai. Liefde en dood - eros en thanatos - worden immers beide beschouwd als drijvende krachten binnen het menselijk bestaan en zijn belangrijke, maar tegelijkertijd vaak hele banale gegevens in allerlei *rites de passage*.

Toch roept mijn onderzoeksonderwerp geregeld verbaasde reacties op. De meest voorkomende vraag valt te plaatsen in de categorie 'is dat nou niet moeilijk/zwaar/triest om onderzoek te doen naar...?'. Ik kan daar alleen maar met een welgemeend 'nee' op reageren. Het onderzoek kende, natuurlijk, veel intense momenten en heftige voorvallen, maar kenmerkte zich vooral door gezonde fascinatie en bovenal veel plezier. Dat laatste heb ik grotendeels te danken aan de talloze mensen die ik in het veld ontmoette, en die me geïnitieerd, geïnspireerd en geholpen hebben. Ik wil daarom eenieder bedanken die op een of andere wijze aan de kwaliteit van mijn onderzoek en verblijf in *switi* Sranan heeft bijgedragen: *grantangi, grani, lespeki!*

Een bijzonder woord van dank gaat uit naar de familie Zaalman, met name Martha en wijlen *frow* Zaal, die twee achtereenvolgende jaren een (t)huis achterop hun erf beschikbaar stelden en me met raad en daad hebben bijgestaan - ik had me geen betere plek kunnen voorstellen.

Speciale dank gaat uit naar een fiks aantal hoofdrolspelers uit dit boek, te weten de *dragiman* (draggers), *oloman* (grafdelvers) en *dinari* (lijkbewassers) die ik op de begraafplaatsen en in de mortuaria ontmoet heb. Behalve dat zij zich over mij ontfermden en me ingewijd hebben in hun werk, namen ze me op sleeptouw naar tal van activiteiten binnen en buiten Paramaribo. *Grantangi* daarom alle broeders van het Heilig Verbond en het Jubileum Fonds, alsmede de dragers van Nieuw Vrede en Arbeid en de aangrenzende begraafplaatsen. Met name de hoofddragers Bruining (Bru), Hoefdraad (Hoefie), Alex Goedhoop en broeder Blankenstein ben ik in deze bijzonder erkentelijk.

Vooraf op *lomsu beripe* (de katholieke begraafplaats) voelde ik me ook buiten de begrafenissen om als een vis in het water, wat te danken is aan de grafdelvers, metselaars en anderen die *beripe* dagelijks bevolkten. Hoofddelver Nolly (†14 juni 2000), Lloyd, Ricardo en hun maten hebben me aldaar een aangename tijd en veel informatie bezorgd. Zonder hen zou ik de begraafplaats nooit als zo'n levendige en vertrouwelijke plek hebben kunnen ervaren.

In het mortuarium stelden verscheidene *dinari* me op mijn gemak. Ze initieerden me met liefde in het werk dat ze verrichtten in de verschillende *kamra* (aflegkamers). Ik dank de zusters en broeders van de afleggersverenigingen A so a Fiti, Agnus Dei, Heilig Verbond, Iris, Jubileum Fonds, Litani en Morgenster voor de gelegenheid die zij me boden om aanwezig te zijn. Naast de al eerder genoemde broeders Bruining, Hoefdraad en Goedhoop, wil ik broeder Tompa en Andres Denz danken voor de introductie bij verscheidene lijkbewassersgroepen en het wegwijs maken in het lijkenhuis van het Academisch Ziekenhuis. Laatstgenoemde introduceerde me niet alleen in het lijkenhuis, maar ook in 'de soepclub', die op gezette tijden bij hem over de vloer kwam. Ik wil Andres en alle 'leden' van de soepclub danken voor de vele aangename (smakelijke!) zondagen die ze me geboden hebben en alle wijsheden die ik van hen meegekregen heb.

Wanneer ik over deskundigheid en wijsheid spreek, kan ik niet om Harry Kensmil heen. Zijn bijdrage aan dit boek is van onschatbare waarde. Regelmatig bezocht ik zijn huis, alwaar ik altijd werd ontvangen met een "Zoouououou, Yvon, waar

waren we gebleven”, waarop ik de band kon laten lopen en wéér wat uren materiaal te pakken had. Een betere sleutelinformant kan een onderzoeker zich niet wensen. Mijn dank en lof gaat daarom uit naar deze inspirerende, immer nieuwsgierige en bijzonder gastvrije man.

Ook andere experts hebben vanuit hun eigen beroepspraktijk en ervaringen mijn inzichten weten te vergroten. Mijn dankbetuigingen gaan met name uit naar Joop Vernooij, ds Anches-Breeveld, Harold Jap-A-Joe, Leendert Pocornie, Eddy van der Hilst, professor Vrede, Hesdy Samuel, Carla Lamsberg, Carmen de Jesus, Eveline Timmer, Richene Libretto, Mildred Caprino, Wanda Denz en wijlen Louis Blaaspijp. De afdeling Cultuurstudies van het ministerie van Onderwijs en Volksontwikkeling (MINOV) vormde eveneens een bron van deskundigheid en daarnaast een prettige thuishaven, waar ik altijd een klankbord vond. Ik dank hiervoor in het bijzonder Hillary de Bruin, hoofd van de afdeling, en de (toenmalige) medewerkers Karin Boven, Andy Cotino en Wonny Karijopawiro.

Een laatste groep van deskundigen heeft mijn kennis over winti of *kulturu* enorm vergroot. De gesprekken met en het verblijf bij verscheidene ritueel specialisten waren onontbeerlijk voor mijn onderzoek. Met name de *duman* Elly Purperhart, Ro Faria en Theo Shields wil ik hiervoor bedanken. Speciale lof gaat uit naar *sabiman* (kenner) en zanger P’pa Monti. Niet alleen wist hij veel te vertellen over allerhande *kulturu*-praktijken, maar gaf hij mij de gelegenheid aanwezig te zijn bij vele *wintiprei* die hij samen met zijn *wintipoku*-formatie Monti Kryoro muzikaal begeleidde. Ik dank P’pa Monti en de leden van Monti Kryoro voor de vele onvergetelijke nachten die ik met hen heb mogen doorbrengen.

Veel was misschien niet mogelijk geweest als ik Carlo Jeffrey niet had ontmoet. Hij heeft me in contact gebracht met tal van informanten en groeide uit tot een veelzijdige onderzoeksassistent. Langzamerhand hebben we een vriendschap (‘informatieve relatie’) ontwikkeld die tot op de dag van vandaag voortduurt. Dank voor je onvermoeibare inzet en genegenheid, *mi brada!*

Veldwerk blijkt pas echt bevredigend wanneer er ook een affectieve binding is. Wonny, Rutu en Jules uit Kwakoegrone hebben daar, naast eerder genoemde personen, onmiskenbaar aan bijgedragen. Net als Tine Soeroredjo, in wier warun ik maar wat graag aanschoof voor een overheerlijke saoto-soep, een knipoog en een babbel. Louis Noorlander was een van de weinige mede-*bakra* die ik regelmatig trof tijdens mijn veldwerk. Zijn soms onnavolgbare, altijd eigenzinnige

levensbeschouwing bleven me keer op keer boeien en prikkelen. Ten slotte wil ik alle vaste klanten van Orlando's coffeeshop en winkel Isrie, alsmede de uitbater hiervan wijlen 'Kasje' en zijn vrouw Lucia noemen. Dank voor de vriendschap, warmte, ouwehoerverhalen en avonturen die jullie me geboden hebben. Ze vormen een blijvende, dierbare herinnering.

Het onderzoek was uiteraard niet mogelijk geweest zonder steun vanuit Nederlandse hoek. Institutionele, financiële en intellectuele ondersteuning vond ik bij onderzoeksschool CERES en de disciplinegroep Culturele Antropologie (Universiteit Utrecht). In het bijzonder wil ik mijn promotor Ton Robben en copromotor Wim Hoogbergen danken voor het vertrouwen en geduld die zij getoond hebben. In zekere zin vormden zij een ideaal begeleidingsteam. Veel heb ik geleerd, Ton, van je theoretisch-analytische gaven en de kunst om het grote verhaal te verbinden aan het etnografisch detail. Jouw passie voor de kleinere verhalen en grondige kennis van de Surinamistiek, Wim, hebben me geïnspireerd en geholpen om nauwkeurig, maar hopelijk ook enigszins frivol om te gaan met de onderzoeksmaterie en mijn eigen materiaal. Het zou mooi zijn als ik jullie beide kwaliteiten heb kunnen koppelen in dit proefschrift. Verder ben ik Wim innig dankbaar voor het uitlenen van zijn caravan waardoor ik wat maanden liminaal kon verblijven 'Tussen Hemel & Aarde'. Zijn mentorschap heeft, niet te vergeten, louterende waarde gehad voor mijn gaan en staan binnen 'het instituut'. Ik bedank tevens alle andere collega's van Culturele Antropologie voor de belangstelling en aanmoedigingen die ik gedurende mijn promotietraject heb mogen genieten - ik hoop van harte nog wat langer in jullie midden te mogen verkeren...

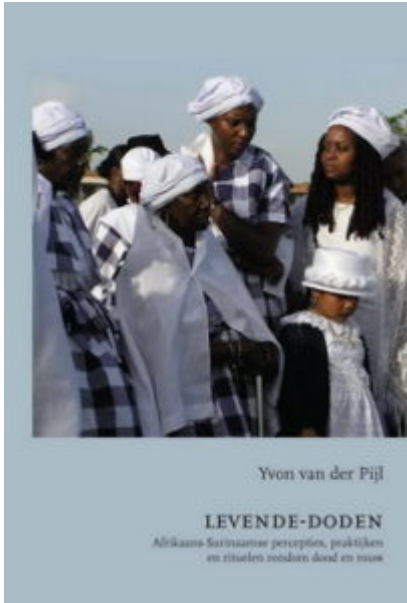
Petra Nesselaar-Hofland wil ik enorm bedanken voor het helpen bij de opmaak van het boek. Dank gaat daarbij ook uit naar de Stichting Instituut ter Bevordering van de Surinamistiek (IBS), in het bijzonder naar de voorzitter Peter Sanches, voor de ondersteuning en mogelijkheid om mijn dissertatie te laten verschijnen in de reeks 'Bronnen voor de Studie van Suriname' (BSS). Voor de redactie van verschillende hoofdstukken wil ik verder Jan de Wolf, Rieke Leenders, Anneliek Lugtenberg en Annette van den Bosch bedanken. Margriet Ganzeveld en Margot Stoete van GeoMedia (Faculteit Geowetenschappen, Universiteit Utrecht) dank ik voor de cartografische ondersteuning.

Door de jaren heen waren er talloze momenten en ontmoetingen die het denken over mijn onderzoek en mijn bewegingen binnen het wetenschappelijk bedrijf

gevoed en gestuurd hebben. Mijn Wageningse opvoeding - lof voor leermeester Rien Munters! - en in het bijzonder mijn vrienden uit de 'leesclub' zijn hierin richtinggevend geweest. Lieve Marian, Annet, Jasper, Sonja, Mno en Joris, dank voor het grenzeloos breinweven (en de culinaire omlijsting daarvan). Daarnaast hebben collega's uit verschillende disciplines - jonge onderzoekers en wijze senioren - mijn geest weten te scherpen. Ik noem op deze plaats de leden van het Overleg Latijns-Amerika (OLA), CERES' *Working Programme 7* en het *Centre for Death and Society* (CDAS) in Bath, Engeland, voor hun kritische commentaren, inspirerende woorden en werken. Ook de vele studenten die ik in mijn korte bestaan als docente heb mogen treffen, hebben bijgedragen aan intellectuele spelerei en serieuzere zaken. Speciale dank gaat uit naar hen die hebben meegedraaid in de tutorials 'Founding fathers & moderne klassiekers' en degenen die hun afstudeer- of masteronderzoek binnen het Surinaamse veld hebben gesitueerd. Mijn begeleiding zal iets aan jullie vorming (hebben) bij(ge)dragen, andersom zijn jullie bevindingen vaak even waardevol (geweest) voor mijn eigen ontwikkeling.

Mijn broer en zus, Cor en Marianne van der Pijl, en hun kroost dank ik voor de trots en 'vanzelfsprekende' liefde, en MamaLien voor haar onvoorwaardelijke steun, liefdevolle zorg én de onvergetelijke weken die we samen in Suriland hebben doorgebracht. Dit boek is opgedragen aan mijn vader, die helaas te vroeg van ons is heengegaan. Hij heeft me veel over dood, leven en bovenal liefde geleerd - liefde, die hoe dan ook bindt. Mijn laatste woord van dankbaarheid gaat daarom uit naar de liefde, naar voorbije liefdes die grote liefdes bleven, en in het allerbijzonderst naar Anneliek. Je vermogen te ontroeren, je passie voor taal, voor het allerkleinste verhaal, en je blik op alles wat groter is, hebben niet alleen mijn observaties en schrijven vormgegeven, maar meer nog mijn zijn en wezen diepgaar gemaakt. Ik weet niet hoe onze wegen zullen gaan, maar je zult me blijven verwonderen - in de woorden van Belcampo's tante Bertha: '... als ik een zwaan was zou ik denken dat jij een betoverde zwaan bent'.

Levende-Doden ~ Summary



'Living-Dead: African-Surinamese perceptions, practices and rituals surrounding death and mourning' describes and interprets the death culture of the descendants of African slaves, Creoles and Maroons, in Suriname. The book offers an integrated approach in which a wide range of attitudes comes to the fore, and uncommon (supernatural, bad or tragic) and common (natural, good) death are studied together. In this way, the study presents a comparative and reflexive perspective that reconciles ethnographic detail with middle range theories.

The book is guided by two leitmotifs. The first concerning the coexistence of tradition and modernity or the phenomenon of multitemporal heterogeneity, arguing that African-Surinamese actors always live, on the one hand, in terms of conflicting demands, desires and expectations associated with voices of authority and, on the other, with the idiosyncratic aspirations of the individual. Processes like creolization, syncretization/anti-syncretization and de-/retraditionalization play a prominent role in this dialectic and, consequently, in the construction of African-Surinamese death culture as well as people's changing attitudes towards dying, death and mourning.

Despite this dynamic nature, African-Surinamese culture is characterized by an inevitable constant that forms the second leitmotif of this study: the living-dead. Throughout this study it appears that within the African-Surinamese worldview and spiritual-religious orientation, (biological) death does not necessarily mean the end of life. Death rather implies a continuation of life in another form, in which contacts between the living and the deceased (or their spirits) are still possible. The dead are not dead: they are the living-dead who might interfere in people's lives - as spiritual entities or simply as a lasting remembrance. Living-dead have therefore to be handled with utmost care and respect, while the rituals regarding death, burial and mourning are considered as the most important *rites de passage* of African-Surinamese culture.

Because of the enormous significance of the living-dead and the subsequent transitional rituals, an important part of this book consists of the description, analysis and interpretation of the ritual process that starts at the deathbed or even before the dying hour. In the conceptualization of death as a process and transition, I draw heavily on Van Gennep's model of rites of passage, Hertz's study of liminal rituals as well as his insights into the relationship between corpse, soul and mourners, and several contemporary followers of these founding fathers. In order to grasp all the different ritual stages that surround the process of dying, death and mourning, one first needs an understanding of the sociocultural and religious-spiritual perceptions behind the ritual practices as well as an outline of the social-economic and political context in which people live, die, bury, grief and mourn.

The introductory chapter of this book discusses therefore not only some key concepts and approaches that molded my notion of conducting ethnographic fieldwork on African-Surinamese death culture, but portrays also the precarious situation in which the Surinamese society found itself during my research (1999, 2000). In brief, the country and a large part of its population suffered enormously by a severe economic crisis and a grinding poverty that, because of political and financial-monetary misgovernment, was becoming structural and most in line with Latin-America. At the edge of a new millennium Suriname had deteriorated into one of the worst functioning economies of the region. The process of marginalization hit many if not all my informants in the field, and caused a chasm between a small and privileged group of rich haves (*gudusma, elite*) and a growing mass of poor have-nots (*tye poti*). The latter increasingly lacked access to health care, suffered various sanitary inconveniences and subsequent diseases, and saw itself exposed to all kinds of life-threatening conditions, 'new' diseases and causes of death.

Surprisingly, the generally felt crisis and continuing decline of the living conditions did not result in shocking mortality rates. Neither did the alarming situation hamper Paramaribo's lively funeral industry. Even when the entire city was at a standstill either because of mass demonstrations against the failing government or because of quiet resignation, the local burial grounds formed scenes of overwhelming activity, conspicuous consumption and enormous vitality. The undertaker's business thrived and not because of a spectacular rising mortality but because the living, at all times, had to 'celebrate' and honor

relatives who passed away.

The cultural background to this tremendous ritual and spiritual care is nonetheless not so clear-cut, but marked by a history of sociocultural and religious twists and turns narrated in Part I of this book.

Part I has a strong historical character, yet it does not just sketch bygone times, but outlines also the ways in which these times shaped present-day perceptions, identities and actions: the past as living-dead. Chapter 2 tells the story of slavery and Dutch colonialism. I try to discuss the role of this past in contemporary African-Surinamese identifications. The underlying assumption is that there is an interplay between identity construction on the one hand and attitudes towards dying, death and mourning on the other. I argue furthermore that African-Surinamese identifications are for a significant part created by the experience of the history of slavery and oppression as well as the grievances and resistance against it. It becomes clear that, despite their 'shared history', Maroons and Creoles experience their past, their roots and genesis, in very different ways, providing insight into the processual and relative nature of notions like identity, authenticity, ethnicity and ethno-nationalism. Besides an historical interpretation of diverse African-Surinamese identifications, I also present an analytical-theoretical approach of identity construction in which I underline the important role of change, especially in the guise of creolization. At the same time, however, I do not deny the existence of persistent and sometimes very practical essentialist discourses regarding (ethnic) identity. All actors in the field employed a dual discursive competence by which they switched between alteration and reification to fulfill their needs and realize their goals.

Chapter 3 elaborates this conception further, even though the focus shifts from ethnic identification and creolization to religious identification and syncretization. After a brief theoretical discussion of the concept of syncretism/anti-syncretism, the chapter continues with a description of the different spiritual-religious orientations that shape and structure the death culture of my research population. First, I examine the African-Surinamese 'folk religion' Winti as a varied agglomerate of perceptions, meanings and practices. Second, I describe and analyze the way Dutch colonizers and clergy brought Christianity to Suriname and spread the gospel among African-Surinamese slaves and their descendants. As in the previous chapter, chapter 3 confronts the reader with a history of (forced) assimilation, resistance and ambiguity.

As a result, many African-Surinamese 'believers' waver of sheer necessity between Cross (Christianity) and Calabash (Winti), which might seem very confusing, but which illustrates also the competency and agency of particular actors. They cherish often a very pragmatic vision of Christianity and Winti, and construct by synthesis (syncretization) and resistance (antisyncretization) their own faith and spiritual orientation. Recent developments within the field of religion and spirituality offer clarifying insights into the eclectic, shopping behavior of latemodern African-Surinamese Christians and Winti adherents. It is shown that they increasingly create space for their own individual and spiritual needs and desires. Chapter 3 closes by examining the question to what extent Cross and Calabash have blended. I discuss the role of Christianization and colonization within this process and its possible effects on the development of African-Surinamese attitudes towards death, dying and mourning.

Both 'Colonizer' and 'Church' have affected the way people deal with death, how they grief and mourn. Chapter 4 shows how various authorities and all kinds of observers have created an often negative discourse about the dying Other and mourning relatives. Different historical documents and tracts demonstrate an overt expression of disapproval and disgust concerning 'idolatrous and pagan' death rites. Laws and prohibitions were formulated during Dutch colonial rule to restrict mourners from celebrating and commemorating the livingdead, but certain traditions and practices are too stubborn to be eroded. Rather, the language and practices of rejection have resulted in ambivalent attitudes in which the care for the living-dead, despite feelings of shame and taboo, continue to exist. The second part of chapter 4 describes and interprets the role of the living-dead in the construction of African-Surinamese death culture by studying diverse perceptions about personal and collective immortality. The chapter concludes with an overview of the anthropology of death and death studies. I expound some recent theoretical developments and lessons, after which I propose an integrated approach to understand the ritual process that I began describing and analyzing in Part II.

Chapters 5 and 6 of Part II launch the first series of rites of passage by examining the announcement of death, the ritual and symbolic actions at the deathbed, and the ritual organization and care that follows when somebody dies. These pre-funeral preparations concentrate mainly on the good departure of the deceased and (future) parting between the deceased and the surviving relatives. The

chapters show that the planning and organization of the different transitional rituals are frequently frustrated by serious dissonances between ideal and reality. A good farewell and a decent funeral are usually part of a complex negotiation process in which various relatives seek room for maneuver and compromise to realize the dying wish of the deceased and their own private wishes, without disregarding particular prescriptive codes (*kulturu*).

Within the context of changing attitudes towards death and dying, and diverging perceptions about 'good' death and a respectable farewell, it is shown that there is no ritual planning without argument. The only thing that seems to be sure is the continued existence of the deceased, which is announced and celebrated in this stage of the ritual process by a variety of immortality constructions. Chapter 6 concludes therefore with an analysis of different obituaries to shed some light on the ways African-Surinamese mourners create immortality, announce the living-dead, and make their grief public. In any case, public mourning and insistence on ceremony are important ingredients of a successful ritual process, which is clearly visible in the extensive burial rites and the wake on the eve of the funeral, the *dede oso*, that is the subject of this book's third part.

Part III gives a detailed description of the first important public ceremony in the mourning period, namely the wake on the eve of the funeral that is called *dede oso* or *singineti*. Chapter 7 and 8 present first of all the context and current interpretations of this chief ritual event. Next, the study introduces a number of influential actors within the *dede oso*: the authorities (*singiman*) who are responsible for the course of the ceremony and lead the singing (lamentations).

Chapter 8 deals also with the function and meaning of different symbolic attributes as well as the structure and organization of the wake. It shows that Cross and Calabash (see chapter 3) play a prominent role in the diverse, sometimes conflicting interpretations of mourners and experts like clergymen or *singiman*. Chapter 9 offers an in-depth description of the ceremony itself. It describes the wake from its beginning at eight o'clock in the evening until its final closure at dawn. Within this portrayal there is extensive attention for the different lamentations, mourning songs and prayers that structure the ritual gathering. The chapter shows that these rituals are both for the living and the dead. Loss and attachment, pain and pleasure, sorrow and hope, finiteness and survival are alternately celebrated, commemorated and sung about during the wake. After the performance of the *dede oso*, in which the livingdead are honored and celebrated,

the surviving relatives and the deceased are able to part from one another and enter a following phase in the ritual process dealing with a series of separation rites.

Part IV discusses two key separation ceremonies in the African-Surinamese death culture: the combined parting and leave-taking (*prati* and *teki afscheid*), and the funeral (*beri*). People's fear of different forms of pollution has a prominent place in this stage. Chapter 10 starts therefore at the mortuary and introduces the ritual experts, the *dinari*, who wash, embalm and lay out the corpse of the deceased. I present people's different conceptions about the 'dead' body or the corpse as a dangerous source of contagion, and the ways African-Surinamese *dinari* deal with various dimensions of death and disposal. In order to explain their work (*wasi dede* or *dinariwroko*) chapter 10 continues by sketching the historical and organizational context of *dinari* associations as well as their present-day subculture. Furthermore, the chapter gives a thorough description of the *dinari* work in the mortuary, and some recent technological and commercial developments by which the 'traditional' work is affected. Many people complain that *dinariwroko* as a work of charity has turned into a selfish moneymaking business. Nevertheless, a majority of African-Surinamese mourners rely on the ritual expertise of the *dinari*, especially because these 'servants' also guide surviving relatives in some crucial separation rituals, the *teki afscheid* and *prati* at the day of the funeral. Chapter 10 concludes with a depiction of these rites that have strong spiritual, psychological, emotional and social meanings, and aim at the successful parting of the living and the deceased. Again, conflicting religious orientations lead frequently to ambiguity and friction during the performance of the rites, although all kind of syncretic forms and visions are common too. The latter applies also to various burial rituals described in the next chapter.

Chapter 11 follows the funeral procession from the mortuary to the cemetery, and halts at certain spots by way of leave-taking. At the burial place we meet the *dragiman*, the bearers who will carry the coffin to the grave and take a remarkable part in the performance of specific funerary rites. Besides the *dragiman*, the chapter introduces other actors, like gravediggers and clergymen, who shape African-Surinamese death culture, and populate the different graveyards in Paramaribo. The chapter gives also a lively sketch of the most important burial places at the research location, and analyzes several funeral types - varying from sober and 'traditional' to conspicuous, showy,

commercialized and retraditionalized. The chapter closes with an analysis of the various separation and burial rites at the graveyard, including the service preceding the burial. Special attention is given to the performance and meanings of the way the *dragiman* dance and carry the coffin to the grave. Although the grave or tomb is often associated with the final resting-place of the deceased, the ritual process is not completed at this stage. A series of post-liminal rituals still has to be performed to separate the surviving relatives from the living-dead, and to incorporate both mourners and deceased into a 'new' existence.

The final Part V of this study mainly examines a number of crucial African-Surinamese incorporation and purification rites, and the closure of the formal period of mourning. First, chapter 12 briefly discusses the theoretical approach of collective mourning and personal grief. Special attention is given to the sociocultural prescriptions and constructions of bereavement. The analysis of the different incorporation rituals shows a shift from a shared liminality between the mourners and the living-dead to disbandment and (therapeutic) enjoyment during final wakes and closing purification rituals. Chapter 12 winds up by describing a typical Maroon ceremony that closes off a long period of mourning. The concluding chapter 13 is devoted to memorial and personal grief that often lasts when the mourning period has officially come to an end. Above all, I 'commemorate' the leading actors of this book: the living-dead who oversee the present, past and future. In that way the chapter finally provides for a concluding and recommending reflection in which (the study of) death, once and for all, demands its place in life.