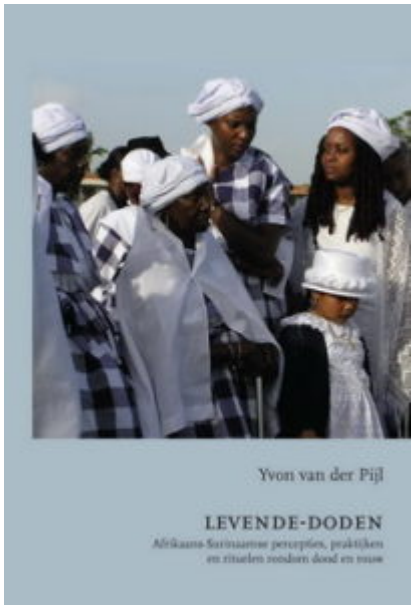
Levende-Doden ~ Rituele organisatie & zorg



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

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

Veelal komen deze nabestaanden in het huis van de overledene of een naaste familielid bijeen, de *dede oso* (het sterfhuis). In dit hoofdstuk zullen we getuige

zijn van de verschillende handelingen, die direct na een overlijden in en om dit sterfhuis worden uitgevoerd. Centraal hierin staan de grote zorg die aan een goed vertrek wordt besteed en de risico's die rituele nalatigheid met zich mee kan brengen. Nabestaanden dienen namelijk te allen tijde te voorkomen dat de (geest van de) overledene blijft hangen rond de plek en de mensen die hem of haar dierbaar zijn: '*Te yu dede, yu dede… te yu gowe, yu gowe*', oftewel 'wanneer je dood bent, ben je dood… wanneer je weg bent gegaan, ben je weggegaan. Dat dit vertrek een bijzonder gradueel proces is, hebben we in hoofdstuk 4 aan de hand van het gedachtegoed van Van Gennep en Hertz al kunnen vernemen. Overledenen en nabestaanden kunnen niet zomaar abrupt scheiden. Waken en vermaken vormen evengoed onderdeel van het rituele proces (*sribineti*), waarbij zowel het zielenheil van de overledene als het welbevinden van de nabestaanden de aandacht opeisen. De vraag hierbij is of het *dodenritueel* langzaam omgevormd is in een soort hedendaagse *rouwtherapie*, of dat beide kwesties van belang blijken en blijven in de doodsattitudes van mijn informanten.

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

hoofdstuk zal afsluiten: 'het kopen van een lijkpenning'. In dit onderdeel maken we kennis met de rol van zowel 'traditionele instituties', te weten begrafenisfondsen, als relatieve nieuwkomers op de uitvaartmarkt, namelijk commerciële begrafenisondernemingen. Zij zijn onmisbare schakels in de vele *pre-funeral preparations* (Brana-Shute & Brana-Shute 1979), die tussen alle rouwvisites door plaatsvinden en de betrokkenen 'klaarmaken' voor de *dede oso* aan de vooravond van de begrafenis.

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

Sribineti

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

In het verleden sliep men dan ook daadwerkelijk bíj de overledene, zoals ook *frow* Wanda Denz, eveneens *dinari*, zich herinnert:
Je had die families, bijvoorbeeld, als je moeder was overleden, dan had je daar bij

die echte Creoolse mensen een papaya, sribipapaya, dus een vloermat, een slaapmat, die spreidden ze in de kamer. Dan werd het lijk midden in het huis opgebaard en gingen die mensen zitten, zingen en slapen. Het lijk bleef tot de volgende dag. De volgende middag of de volgende morgen gingen ze begraven.

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

Ofschoon het lot van de doden nog vaak genoeg verbonden is met dat van de levenden, benadrukten veel informanten vooral het psychologische, troostende en ook verbindende element van de *sribineti*. Binnen de 'doodsliteratuur' zien we eenzelfde tendens. Hoewel Van Gennep zelf nergens beweerde dat de *rites de passage* speciaal bepaalde overgangen voor nabestaanden kunnen vergemakkelijken of verzachten, hebben veel onderzoekers na hem toch vooral de helende, therapeutische mogelijkheid voor (individuele) rouwenden willen benadrukken (*e.g.* Clark 1982; Kellehear 1991; Walter 1991; Littlewood 1992, 1993).**[iii]** De aandacht voor deze heilzame (Durkheimiaanse) waarde van rituelen voor nabestaanden, waar onder meer Kübler-Ross (2000 [1969]) een vurig pleitbezorgster van was, wordt in hoge mate geassocieerd met de (laat)moderne conditie van hedendaagse sterk geïndividualiseerde,

gemedicaliseerde en geïnstitutionaliseerde samenlevingen. Binnen deze context zouden rouwende familieleden en vrienden, naast bepaalde experts en *licensed professionals* steeds meer hun stempel zijn gaan drukken op de (rituele) omgang met dood en rouw (zie *e.g.* Mitford 2000 [1963]; Gorer 1965; Glaser & Strauss 1968; Ariès 1974, 1987 [1977]; Illich 1975; Blauner 1976; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 191*ff.*; Elias 1984; Hockey 1990; Bauman 1992; Mellor1993; Littlewood 1993; Seale 1998; Hallam, Hockey & Howarth 1999; Suzuki 2000; Laderman 2003).**[iv]**

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

In haar relaas over de dood van haar moeder stond ze uitgebreid stil bij de steun die ze ontvangen had van familieleden en vooral het gegeven dat ze zich geen ogenblik alleen gelaten had gevoeld. Vanaf het moment van moeders overlijden waren er slapers over de vloer geweest, hetgeen min of meer culmineerde in de *aitidei*, die een week na de begrafenis aan het ouderlijk huis werd gehouden. De hele woonkamer stond vol met bedden en banken waarop geslapen kon worden. Drie dagen en twee nachten lang was het sterfhuis gevuld met familieleden, die samen herinneringen ophaalden en *tori* praatten.**[v]** Jaren na het overlijden van haar moeder koestert Carmen deze "slaapmarathon", zoals ze het grappend noemde, als een van haar dierbaarste herinneringen. Het bracht in haar woorden *trowstu nanga krakti* (troost en kracht):
Niet alleen het gemis, maar ook de goede dingen van m'ma deelden we met elkaar. Mensen konden liggen en slapen en altijd was er wel iemand die voor wat eten zorgde. Ik voelde me getroost. Zonder dat… mi ati ben sa priti [letterlijk: zou mijn hart gescheurd zijn].

Hierbij haastte de inmiddels aardig geëmotioneerde Carmen zich te melden dat er niet de minste 'hokus pokus' of *bonubonu* ('tovenarij', 'afgoderij') aan te pas was

gekomen. "*Mi e lobi soso a traditie*" ("ik houd louter van de traditie"), verklaarde ze nader. Op mijn vraag of er dan geen enkele geste in de richting van de overledene of voorouders was gemaakt, reageerde ze fel en ontkennend. Ze wendde haar hoofd naar het erf van haar buren en siste:
Den sma disi afkodrei, ma unu? Geen *kabratafra, neks*! Als je die *tafra* niet zet, kunnen ze [geesten] ook niet komen vreten. *Soso famiri, mi gudu*. Dáár ga je verder mee moeten gaan!**[vi]**

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

We zullen nog op vele manieren en momenten vergelijkbare ambigue attitudes rondom de dood tegenkomen. Soms bleken mensen iets anders te doen dan ze zeiden of vertoonden ze geen vermíjdend gedrag, zoals Carmen, maar etaleerden ze juist een soort baat-het-niet-danschaadt-het-niet houding. In andere gevallen stond 'tante' vooral op het uitvoeren van bepaalde rituele handelingen en voelden betrokkenen zich min of meer 'gedwongen' te participeren. Ook onder het mom van 'traditie' of 'gezelligheid' wilden zelfbenoemde *kerkisma* ('kerkmensen') en anderen nogal eens intenties of motieven verdoezelen.**[viii]** Tenslotte bleken retorisch begaafden en zekere experts het talent of de behoefte te hebben om bepaalde *kulturu*-elementen te psychologiseren of therapeutiseren.**[ix]** Let wel, in

deze observatie schuilt geen waardeoordeel, evenmin twijfel ik aan de troostrijke kracht die bijvoorbeeld Carmen putte uit de familiesteun samengebald in de *sribineti*. Ik wil vooral aangeven dat de waargenomen verschuiving van overledene naar nabestaanden en hun individuele bekommernissen of psychologisch leed bij nader inzien niet totaal los hoeft te staan van bijvoorbeeld de angst voor de spirituele (en fysieke) aanwezigheid, zelfs dreiging die van de doden kan uitgaan wanneer zij zich, sámen met de rouwenden, *betwixt and between* (Turner 1969) tussen twee werelden bevinden.

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

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

*Rites de passage Srananfasi***[xii]**

Zowel Hertz als Van Gennep, en in navolging van hen vele anderen (zie *e.g.* Douglas 1966: 121, 170-173, 176-179; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]:

81*ff.*), staan uitvoerig stil bij de handelingen en rituelen die gericht zijn op het beteugelen van verschillende besmettingsgevaren. Deze blijken zich vooral in overgangssituaties overduidelijk te manifesteren. Van Gennep wijst ons op het, zijns inziens, algemene sociologische principe dat hieraan ten grondslag ligt. Hij zag, in de woorden van Mary Douglas (1966: 96), de samenleving namelijk als:
[A] house with rooms and corridors in which passage from one to another is dangerous. Danger lies in transitional states, simply because transition is neither one state nor the next, it is undefinable. The person who must pass from one to another is himself in danger and emanates danger to others. The danger is controlled by ritual which precisely separates him from his old status, segregates him for a time and then publicly declares his entryto his new status.

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

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

gevonden.

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

Ont-hechting

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

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

ruimte maken, ik moet gebruik maken van het toilet.

Net als de eerder opgevoerde *frow* Wanda Denz spreekt deze informant over 'echte' oude Creoolse families en dito gebruiken, waarmee hij aan wil geven dat de zaken er hedentendage wat anders aan toegaan:
Tegenwoordig doen we dat nauwelijks meer. Ik ben bij iemand geweest en dat was iemand die echt spiegels dichtmaakte, maar die had binnenshuis een stukje wand met een spiegel en die stond tijdens de dede oso gewoon open. Maar die mensen waren vroeger [spreekt met paniekerige stem]: nee, je moet die spiegel direct dichtdoen, want je gaat die geest zien in de spiegel [lacht…]! Ook dat slijt. Spiegels, schilderijen, alles waarin gespiegeld kan worden… ze gaan nog, bij traditionele mensen van plantages, Para, Coronie, gaan nog afgedekt worden met een wit kleed. De overledene mag niet komen kijken in een spiegel!

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

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

Een van de meest voorkomende en zichtbare handelingen bestaat uit het branden van een witte kaars, die direct ontstoken wordt na iemands overlijden. De kaars blijft vaak tot en met de *aitidei*-bijeenkomst flakkeren. Meestal staat deze tezamen met een glas water en soms een bijbel op een wit gedekt tafeltje binnenshuis (en soms ook wel buiten op het erf van het sterfhuis). Zowel kaarsen als water worden gezien als verbindingsmiddel met de bovennatuurlijke 'geestenwereld', waarmee contact niet zonder gevaar is, maar desalniettemin op bepaalde momenten wenselijk kan zijn. Veelal wordt er ook een christelijke invulling gegeven aan de symboliek van kaarslicht en water, waardoor dit gebruik niet per definitie die vermaledijde, soms zo gevreesde *kulturu*-connotatie hoeft te hebben. Het zetten van kaarsen bleek, ongeacht de specifieke invulling, een belangrijke handeling te zijn in de eerste bekommernissen na een overlijden. Ik heb dit niet alleen in vele *dede oso* kunnen waarnemen, maar ook uit de vaak bijzonder geëmotioneerde 'thanatografieën' mogen optekenen.**[xv]** Voor de bejaarde *frow* Sleur was het zetten van de kaars letterlijk en figuurlijk een lichtpuntje in de momenten van verslagenheid na het overlijden van haar man, die ondanks zijn hoge leeftijd toch nog onverwacht het leven liet. Tijdens ons gesprek hierover beleeft ze dit dramatisch voorval met veel expressie opnieuw. Rustig zet ze haar verhaal in:
Mijn man is eenentachtig jaar [oud] gestorven, ik weet niet eens de dag wanneer hij gestorven is. We zaten naar de tv te kijken […] Hij zei ik ga even urineren, ik kom… Ik hoorde iets vallen, ik ging kijken wat daar is gevallen [kijkt verschrikt] en daar lag hij [schreeuwt] hij was dóóóóóód! De buren hebben de dokter gebeld, maar hij was dóóóóóód. [Weer rustig en bedrukt] Ik zat daar, ik kon niets praten, ik kon niet schreeuwen, ik heb niet gehuild, ik zat maar. [Gezicht betrekt nu helemaal] De mensen zijn gekomen, beneden zat vol met mensen, mannen, vrouwen, ik zat maar […] Dat kind van hier [haar dochter], ik heb er niet eens aan gedacht haar te bellen… Ze vroegen mevrouw, oma, waar moeten we hem [haar man] zetten? Zet hem maar op bed… Zij hebben alles gedaan [leeft op] alles, alles, alles, ze hebben hem op bed gelegd [oogopslag, gezicht klaart helemaal op] én kaarsen gezet… Ja, dat was goed. Bun, ik wist hij was weg, maar hij was er! Toen zijn we die dinges gaan regelen.

Dinges regelen
Wanneer de nabestaanden bij elkaar gekomen zijn en de eerste spirituele zorg verricht is, kan er een aanvang gemaakt worden met de verdere rituele organisatie. "Dinges regelen", zoals *frow* Sleur het ogenschijnlijk nonchalant

noemde. Brana-Shute & Brana-Shute (1979) spreken iets formeler over de *ritual planning*, waarbinnen uiteenlopende religieus-spirituele, sociale, psychologische, financiële en formele (seculier-bureaucratische) componenten onderscheiden kunnen worden. Allereerst dienen belangrijke data gezet te worden, waarvan die van de uiteindelijke begrafenis een van de meest bepalende is. Hieromheen worden vervolgens alle andere belangrijke ceremonies en rouwbijeenkomsten georganiseerd, zoals de *dede oso* aan de vooravond van het begraven en de *aitidei* (acht dagen na de begrafenis). Verder dienen de nabestaanden zich te hullen in passende *lowkrosi* (rouwkleding).

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

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

keren naar de ‘orde van alledag’. Juist in deze ‘reis’ naar een ‘nieuwe bestemming’ of de terugkeer naar de ‘normale structuur’ zien we de sterke lotsverbondenheid tussen overledene en nabestaanden.

Hertz

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

De tweede en tevens laatste fase vangt aan wanneer het lijk van de overledene geheel vergaan is, althans het vlees van de botten weggerot is, de ziel zich losgemaakt heeft, en de nabestaanden aan hun verplichtingen hebben voldaan. Op dat moment is de tijd rijp voor de belangrijkste en finale ceremonie, te weten de definitieve begrafenis of *secondary burial*. Deze uiteindelijke begrafenis, waarbij de beenderen worden gewassen, verpakt en bijgezet in hun laatste rustplaats, is een collectieve gebeurtenis. De gemeenschap neemt afscheid van de overledene, die zich verenigt met de voorouders. Pas als de resten van de dode bij

die van zijn voorouders zijn gevoegd, wordt de ziel waardig bevonden toe te treden tot het rijk der doden. Vanaf dat moment is het stoffelijk overschot niet langer object van afkeer of angst en kunnen bepaalde handelingen worden uitgevoerd die de verwanten ritueel zuiveren. Ook zij maken zich los uit hun liminale toestand en herstellen hun positie binnen de gemeenschap, wat we heel duidelijk zullen zien bij verschillende Afrikaans-Surinaamse afsluitingsceremonies, zoals bijvoorbeeld de *wasi prati*, *puru blaka* of *limba uwii* uit hoofdstuk 12.

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

Van Gennep

Aan de lotsverbondenheid tussen levenden en doden kunnen we eenvoudig Van Genneps benadering van gefaseerde transities koppelen. Ook de door hem beschreven overgangsrituelen vinden in zekere zin plaats in een symbolisch domein en worden gekenmerkt door de drie reeds eerder genoemde fasen aan het einde van hoofdstuk 4: separatie van de vorige staat (in tijd, ruimte en/of status), een liminale overgangsfase, en tenslotte incorporatie in een getransformeerde conditie.**[xx]** De overgangsfase vergelijkt de antropoloog met het oversteken van een drempel, waaraan hij de al veelgebruikte term liminaal ontleent (van het

Latijnse *limen* wat drempel betekent). Het is deze symbolische drempel waarop belangrijke veranderingen worden ondergaan.**[xxi]** De preliminale fase, die hieraan noodzakelijkerwijs voorafgaat, kenmerkt zich bij een overlijden door verschillende separatierituelen. Zonder een goede uitvoering van deze rituelen, die dus zowel het lichaam van de overledene als de nabestaanden afscheiden of isoleren, kan de volgende fase niet worden ingezet. Tijdens deze tweede, liminale fase vindt vervolgens een aantal belangrijke transitierituelen plaats. Vooral deze periode kent, zo zagen we al in Hertz' analyse, een hoge mate van ambiguïteit, zelfs dreiging, en wordt uiteindelijk beëindigd door middel van postliminale incorporatierituelen, die zowel de definitieve overgang van de (ziel of geest van de) overledene naar het dodenrijk of hiernamaals als de terugkeer van de nabestaanden naar de dagelijkse realiteit van de samenleving markeren.

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

Yu no musu kon drai baka!

"*Yu no musu kon drai baka*!" ("Je moet niet meer terugkomen!") spreekt *s'sa* (zuster) Josephine het lijk, dat in een laken gerold ligt opgebaard, welhaast bestraffend toe. We bevinden ons in het mortuarium van het Academisch Ziekenhuis, AZ in de volksmond, het grootste 'lijkenhuis' van Paramaribo, alwaar *s'sa* Josephine druk in de weer is met een 'onwillige' overledene. De zuster is ijlings opgetrommeld door de familie Draaibaar, die enkele uren eerder het levenloze lichaam van 'opaatje' in zijn kleine erfwoning te Frimangron aantrof. Ondanks zijn ruim zeventig jaren, kwam zijn overlijden toch nog onverwacht. De *mofo boskopu* heeft op volle toeren gedraaid, waardoor een groot deel van de nabestaanden, vooral kinderen en kleinkinderen, snel bijeen is gebracht. Zo ook *s'sa* Josephine die zich, nadat een arts de dood officieel heeft vastgesteld, zal ontfermen over het lichaam van de overledene. Josephine is een *birtisma*, iemand uit de buurt, en verstaat het werk van afleggen als geen ander. Ze is lid geweest

van verscheidene lijkbewassersverenigingen, maar op het moment van dit sterfgeval al enige tijd *dinari* 'in ruste'. "*Mi kon owru kba fu a wroko*" ("ik ben te oud voor het werk nu"), had ze me eerder in een interview te kennen gegeven. Voor noodgevallen en goede bekenden maakt ze echter een uitzondering. Dus is ze na een alarmerend telefoontje van een onthand familielid met wat eerste benodigdheden naar het sterfhuis gesneld. Het doel van haar komst is twee- of eigenlijk drieledig: ze zal, samen met enkele andere *dinari*, zowel de fysieke als spirituele verzorging van de overledene voor haar rekening nemen, en (later) de nabestaanden ritueel begeleiden in de eerste fase van separatie.

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

Besmetting & bescherming

Binnen de Afrikaans-Surinaamse context spelen vaak beide vormen van verontreiniging en bescherming een rol in de omgang met het lichaam, de lijkbezorging en de uitvoering van verschillende overgangsrituelen. Een en ander verklaart het langdurige proces waarmee de overgang van leven naar dood gepaard gaat. Het staat bovendien garant voor een bijzonder gemêleerde groep

experts, die komt opdraven wanneer iemand overleden is. De commerciële begrafenisondernemer, gaan we nog zien, neemt daarbij een steeds prominentere plaats in. Maar het zijn nog steeds de *dinari* en enkele van hun 'collegae', zoals bijvoorbeeld de *dragiman* (dragers) en bij de *Busnenge* de *kelepsi* (grafpriester), *baakuma* of *oloman* (grafdelvers), die een belangrijke functie en een zeer divers takenpakket kennen. Bij hen vallen praktische handelingen en kennis ten aanzien van hygiëne en lijkbezorging vaak samen met uitvoerige rituele en spirituele zorg. Toch worden hun werkwijzen en wijsheden lang niet altijd op prijs gesteld of boezemen ze op zijn minst wat angst in bij buitenstaanders – *dinari* en andere ingewijden staan volgens velen te dicht bij de doden, wat henzélf een zekere besmettelijkheid, zelfs 'magische macht' zou verschaffen.

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

In hoofdstuk 4 heb al ik verschillende malen gerefereerd aan de afkeurende toon die in het verleden werd aangeslagen ten aanzien van lijkbezorging en rouwpraktijken bij Bosnegers en Creolen (Benjamins & Snellemans 1914-1917: 274; Kahn 1979 [1931]: 133-134; Donice 1948: 177, 182; Legêne 1947: 22; Veldhoek 1960: 6-7). Deze aversie behoort geenszins tot de voltooid verleden tijd. Ook tijdens mijn veldwerk liep ik tegen onbegrip en afkeuring op. Zo riep bijvoorbeeld de langdurige afzondering van rouwenden, met name partners van overledenen, flinke kritiek op. Het zetten van een *kabratafra* tijdens de *dede oso*

(een ‘offermaaltijd’ voor de *yorka* en *kabra*), leidde eveneens regelmatig tot afkeurende of anders wel spottende reacties. En ook het werk, de methodes en daarmee verbonden opvattingen van *dinari* werden lang niet door iedereen gewaardeerd of serieus genomen.

Koelkast & migratie

Door de reeds besproken spanning tussen kruis en kalebas in hoofdstuk 3, maar ook door veranderende opvattingen over hygiëne, bepaalde maatschappelijke of technologische ontwikkelingen en nieuwe spelers op de uitvaartmarkt zien we de ‘traditionele’ werkzaamheden van én de beeldvorming over experts als *dinari* veranderen. Een belangrijke, niet zo religieus (moreel) geladen verandering heeft betrekking op de duur die tussen overlijden en begraven zit. Vroeger werd iemand vaak nog op dezelfde dag of uiterlijk de dag na overlijden begraven.**[xxiv]** Tegenwoordig zit er met name bij Creolen en christelijke *Busnenge* (in Paramaribo en de kustdistricten) bijna een week, vaak nog langer, tussen iemands overlijden en diens begrafenis (of crematie). *Dinari* Henk deed in een interview heel kernachtig de twee oorzaken voor deze verschuiving uit de doeken:
Kijk, vroeger… als je vandaag kwam te overlijden, ’s morgens, dan werd je dezelfde dag al begraven. Dat ding van… eigenlijk het lijk nog eventjes in de koelcel stoppen en wachten op familie, die moet overkomen, bestond niet.

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

Vroeger werd iemand vrijwel direct begraven. Sinds enige tijd kunnen er echter vele dagen, zoniet weken, tussen het overlijden zelf en de begrafenis zitten. Twee samenhangende ontwikkelingen spelen hier een belangrijke rol in. Door de behoorlijk massale migratie (zeker na de onafhankelijkheid in 1975) naar Nederland en andere contreien, zijn veel Surinaamse families ‘gespleten’. Bij een overlijden dient derhalve gewacht te worden op ‘uitlandige’ familieleden, die

bepaalde belangrijke ceremonies, zoals de begrafenis, in Suriname willen of 'moeten' bijwonen. Dit wachten is mogelijk gemaakt door de technologische vinding van de ijs- of koelkast, zoals veel Surinamers het noemen, ofwel de koelruimtes binnen de mortuaria.

Uiteraard is de koelcel zelf geen waanzinnige, recente noviteit te noemen. Vooral oudere *dinari* herinneren zich levendig het lijkenhuis van 's Lands Hospitaal, waar volgens patholoog anatoom professor Vrede sinds de jaren vijftig van de vorige eeuw koelmogelijkheden zijn. Het Academisch Ziekenhuis volgde in 1965, waarna ook andere ziekenhuizen, maar ook bijvoorbeeld de Stuiversvereniging (het begrafenisfonds van de Hervormde Kerk met een eigen *dinari*-groep Comité Liefde), dit soort voorzieningen kregen. Aanvankelijk werd maar mondjesmaat gebruik gemaakt van deze middelen. Dat veranderde door de reeds genoemde migratie, waarin ook professor Vrede een keerpunt zag:
Het is echt doordat men dus steeds meer naar het buitenland ging, dat de situatie is veranderd. Familieleden die moeten terugkomen. Dus als je echt moest wachten op familie dan ging je naar het ziekenhuis. De koelcellen van het ziekenhuis waren in feite alleen bedoeld voor de mensen die in het ziekenhuis overleden. Nu hebben we drie instroommogelijkheden… voor de mensen uit het ziekenhuis, de gerechtelijken en de mensen van buiten. Van buiten bedoel ik dus die mensen die thuis zijn overleden.

Thuis opbaren was lange tijd de norm en vormde, door de tropische omstandigheden waaronder *dinari* hun werk moesten verrichten, niet zelden een behoorlijke uitdaging, waar zeker de oudgedienden me in geuren en kleuren over konden vertellen. Een van de lijkbewassers van het hierboven genoemde Comité Liefde beschreef het werk uit vroegere dagen bijzonder lyrisch. Vroeger, begon hij:
[…] had je niet zoveel mortuarium… dus koelkasten dus… we moesten eigenlijk aan huis iemand opbaren… vaak hadden we ook geen ijs, het was balsem van het natuur uit, dus met w'wiri [kruiden] moest je een persoon balsemen… En ik kan u vertellen, het was prachtig werk, heel prachtig.

De *dinari* in ruste Wanda Denz startte in een interview haar relaas over het afleggen eveneens met de wijze waarop in het verleden lijken thuis werden behandeld:
Het is zo in Suriname voorheen geweest, we hadden geen mortuarium, we hadden geen ijskast. Je had gewoon een lijkenhuis en dat was één lijkenhuis, dat was 's

Lands Hospitaal aan de Gravenstraat. Maar alleen als je in het hospitaal was overleden, namen ze het lijk daar op. Als je thuis overleden was, dan moesten ze [dinari] thuis behandelen. En dan ging het zo, dan had je de lijkbewassers, die komen allemaal beginnen, vijf, zes, zeven stuks. Als het een vrouw was, werd ze door vrouwen behandeld, maar er kwamen ook twee broeders mee om te helpen om in die kist of op die baar te tillen, want het was zwaar voor die ouwe mensen. Dan gingen ze hun dingen, bijvoorbeeld zuuroranje, tabak, kruidnagelen, koffie, dran en nog een paar dingen… dan maakten ze daarvan zo een massa en daar werd het lijk mee behandeld. Die massa werd gestopt in de neusgaten en in de oren, in de bil, dus overal waar een gaatje was, werd het erin gestopt. Nu geven ze je een spuitje [formaline] voor al die dingen, maar vroeger niet. En daarna, als ze daarmee klaar waren, maakten ze een kussentje van ijs, dus met een holletje in een blok ijs en daarin werd het hoofd gelegd en dan had je ijs aan de voeteinden, de knieën, de schouders… Dan werd het lijk ingewikkeld en dan bleef het zo. Dan bleef het zo de hele avond. Af en toe werd gekeken hoe de zaak in mekaar was, want soms heb je lijken met een beetje problemen. Misschien had die persoon suiker, dat er misschien wondjes zijn enzo. Die mensen behandelden die dingen zelf hoor! Vandaag heb je mortuarium, de dokter en dergelijke, maar dantijds hadden die ouwe mensen een kennis, zonder doktoren, en het lijk bleef goed. Je kon gewoon naast je lijk zitten. Er was geen reuk, geen echt nare reuk. En u ziet het, het lijk bleef tot de volgende dag, werd de volgende morgen of middag begraven.

Net als eerder aangehaalde lijkbewassers prijst *frow* Wanda de 'traditionele middelen' waarmee *dinari* in het verleden in staat waren lijken enige tijd te conserveren. Mensen werden daarmee ook wel 'langer boven de grond gehouden', dan de zesendertig uur waarbinnen formeel moest worden begraven. Naast een zorgvuldige behandeling met de (ook door andere afleggers) veelgenoemde zuuroranje, tabak, *dran* [rum], *w'wiri* [kruiden] en andere middelen, werd het lijk ook in ijsblokken gestopt, wat de ontbinding volgens de al eerder genoemde professor Vrede overigens alleen maar bevorderde. Niet alleen de koelkast, maar ook andere 'wetenschappelijke' ontwikkelingen, zoals *dinari* Andres het aanduidde, hebben veranderingen gebracht in deze behandelwijze. Vooral het gebruik van formaline ('het spuitje') heeft de bovengenoemde 'traditionele middelen' min of meer overbodig gemaakt. Dit neemt echter niet weg dat ook (jonge) *dinari* in het hier en nu nog steeds terugvallen op kennis en middelen van hun illustere voorgangers. Bijna elke aflegger heeft wel zijn of haar

eigen, 'geheime' mix van ingrediënten, ook wel 'balsem' genoemd, om het lijk mee te wassen en behandelen. *Dran*, kamfer en formaline vormen hier meestal de hoofdbestanddelen van. In hoofdstuk 10 zullen we nog uitvoerig op de hedendaagse werkwijzen terugkomen. Op deze plek kunnen we in de woorden van prof. Vrede, zoals de patholoog anatoom door vele Surinamers respectvol wordt genoemd, in ieder geval constateren dat er vroeger "[…] een heleboel lukte, maar niet zozeer dat je dagen boven de grond kunt blijven, zoals nu". Volgens de arts is er tegenwoordig "een gemiddelde van vijf tot tien dagen moeten wachten, voordat iemand begraven wordt". In bijna alle gevallen worden overledenen naar het mortuarium gebracht en in een koelcel gestopt, waarmee de gewoonte van thuis (op ijs) opbaren grotendeels is verdwenen.**[xxv]**

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

Uitstel van de begrafenis betekent ook dat het in principe elke avond *dede oso* is. Hoe langer er gewacht moet worden met begraven, hoe meer avonden er op rouwvisite gerekend kan worden, wat niet alleen een steun hoeft te betekenen, maar de nabestaanden ook behoorlijk op kosten kan jagen of op andere wijze belasten. Vandaar de mededeling 'verzoeke geen rouwbeklag' in sommige familieberichten, zoals we in hoofdstuk 5 zagen. Hoewel rouwende familieleden langdurig overspoeld kunnen worden door rouwvisite, staan ze er tegelijkertijd,

volgens sommige informanten, meer en meer alleen voor. “Het lichaam is niet meer thuis, dan gaan we niet ook meer naar het huis van de familie om daar te helpen schoonmaken of wat dan ook”, kreeg ik van de zusters Dakriet te horen, wier ‘zwageres’ was overleden. “Alle schilderijen, spiegels en weet ik veel”, vervolgde de oudste van de twee, “allemaal moeten afgedekt worden door lakens… over de stoelen, zitbanken, overal moeten lakens overheen gelegd”. “Het is een gebeuren dat eruit is”, vulde haar jongere zus aan, “dat lijk is niet meer in het huis, is direct naar AZ gegaan, niemand gaat die geest nog tegenkomen!”, waarop beiden het uitschaterden. Op een wat serieuzere toon besloot de oudste van het stel: “Verder ga je mij daar niet zien helpen, laat stáán betalen. Ik kom wat zitten, ga afscheid nemen in die kamer [het mortuarium] en ga naar die *beri* [begrafenis] gaan. Klaar… het is alleen wel niet zo gezamenlijk meer zo…”.

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

In het verleden, vertelde een goed ingewijde forester me, lag het lijk dan “op parade”, ofwel op een praalbed, in een zinken bak op ijs.**[xxvii]** Smeltwater en (mogelijk) lijkvocht werden regelmatig afgetapt middels een opening onderin de bak en afgevoerd in een emmer of teil, die buiten geleegd werd. Sommige informanten spraken met lichte bevreemding over dit gebruik:
Toen mijn vader overleed, hij was forester, toen stond ik, nou, verbaasd… was ik verrast. Hij werd wel in de koelcel gelaten, maar toen mijn zusje overkwam uit Nederland, dat kon snel, dus ze kwam ongeveer na twee, drie dagen, toen werd mijn vader uit die cel gehaald. Want weet je? Wanneer foresters een dede oso houden hier in de Burenstraat [waar Court Charity is gevestigd], dan is het lijk lichamelijk aanwezig op ijs, zoals dat dus jaren geleden, decennia geleden, gebruikelijk was… ik stond er een beetje verbaasd van, dat blijkbaar dáár nog

waarde gehecht aan wordt, het lichamelijk aanwezig zijn van dat lijk.

De verbazing is begrijpelijk. Ingewijden in het ordewezen zijn bekend met dit soort praktijken en zien er weinig bijzonders in. Veel buitenstaanders zijn echter niet meer zo vertrouwd met het opbaren van het lijk van de overledene tijdens een rouwbijeenkomst of wake en associëren de specifieke doodsgebruiken van logeleden regelmatig met onhygiënische toestanden of geheimzinnigdoenerij. Daarbij kampt het ordewezen, ondanks zijn populariteit onder veelCreolen, sowieso met een behoorlijk imagoprobleem, dat niet in de laatste plaats gevoed wordt door de geslotenheid en mysterieuze houding van leden zelf.

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

…veranderende attitudes?

Stervenden, zo zagen we in het vorige hoofdstuk al, roepen in toenemende mate gevoelens van ongemak op; ze brengen de levenden meer en meer in verlegenheid en het wordt steeds vaker als passend beschouwd om mensen hun laatste levensfase door te laten brengen in de daarvoor bestemde instellingen. Bovendien, zo blijkt ook uit bovenstaande, lijkt men niet alleen (de afzichtelijkheid of onvermijdelijkheid van) het sterven zelf steeds slechter te verdragen, maar

wordt eveneens de aanwezigheid van de dood in de vorm van het vergankelijke of levenloze lichaam (het lijk) minder geaccepteerd of in toenemende mate verbonden met iets afstotelijks of ongezonds. De Britse antropoloog Geoffrey Gorer (1965) nam dat in de jaren zestig van de vorige eeuw al waar binnen zijn eigen samenleving, waar daadwerkelijke aanrakingen en ervaringen met de dood steeds zeldzamer werden. Mensen worden steeds minder geconfronteerd met de aanblik van een lijk of de beleving van verlies, merkte de antropoloog op, waardoor een relatief realistische kijk op de dood is vervangen door een voyeuristische, puberale preoccupatie met de dood. Gorer meende zelfs dat de dood de plaats van seks heeft ingenomen als grootste taboe en spreekt daarover als *the pornography of death*. Hij verbond daar de volgende, voorlopige conclusie aan (Gorer 1965: 175):
*If we dislike the modern pornography of death, then we must give back to death – natural death – its parade and publicity, readmit grief and mourning. If we make death unmentionable in polite society – 'not before the children' – we almost ensure the continuation of the 'horror comic'.***[xxviii]**

Eerder plaatste ik al mijn vraagtekens bij zulke vergaande denkbeelden en consequenties ten aanzien van een toenemende verhulling, taboeïsering of, in Gorers woorden, pornografisering van de dood. De doden houden niet zomaar op te bestaan, zoals de filosoof Baudrillard (1993: 126) zelfs veronderstelde binnen een wel erg lineair paradigma:
There is an irreversible evolution from savage societies to our own: little by little the dead cease to exist, they are thrown out of symbolic circulation.

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

zijn of haar lichaam" (Ariès 1987 [1977]: 595):
Het is ongepast er in het openbaar aandacht aan te geven. Men vindt het niet acceptabel zomaar iedereen in een kamer die naar urine, zweet, verrotting of vuile lakens ruikt, binnen te laten. De toegang is verboden, behalve voor een paar intimi, die in staat zijn hun afkeer te bedwingen en voor de onmisbare personen die de verzorging op zich hebben genomen. Er is een nieuw beeld van de dood in de maak: de lelijke en smerige dood.

Deze 'lelijke en smerige dood' heeft ook zijn intrede in de Surinaamse samenleving gedaan. Toch dienen we rekening te houden met de beperkingen die Ariès' generaliserende interpretaties opwerpen. Was zijn blik, bijvoorbeeld, niet vooral gericht op eliteverschijnselen, terwijl de doodsattitudes van de 'gewone man en vrouw' min of meer hetzelfde zijn gebleven (Munnichs 1998: 37)? Ariès' visie behoeft, met andere woorden, wat nuancering, waarbij sociaaleconomische klasse en cultureel-religieuze oriëntatie belangrijke graadmeters kunnen zijn.

Opmerkelijk is bijvoorbeeld dat de zogenoemde elite binnen mijn onderzoekspopulatie niet per definitie model staat voor 'verandering' of onomkeerbare ontwikkelingen ten aanzien van Afrikaans-Surinaamse doodsattitudes. Integendeel, de Creoolse *fine fleur* binnen de Afrikan-Srananman *kulturu* beweging staat eerder een zekere folklorisering, (re-)traditionalisering of anti-syncretisering van bepaalde beelden en gebruiken voor, wat we in hoofdstuk 2 reeds zagen. Deze trend lijkt zich voort te zetten onder minder expliciete pleitbezorgers uit de Afrikaans-Surinaamse midden- en bovenlaag.**[xxix]** Dit laatste valt uiteraard als een gewijzigde houding op te vatten, maar veronderstelt geenszins het noodzakelijkerwijs verdwijnen van bepaalde tradities en attitudes, zoals binnen het modelmatig denken á la Ariès nogal gebruikelijk is.

In het verlengde hiervan kunnen we ook onze vraagtekens zetten bij het eenduidige chronologische verloop dat Ariès' model suggereert. De alledaagse werkelijkheid blijkt namelijk veel grilliger te zijn, waardoor kenmerken van verschillende periodes en attitudes naast en door elkaar heen kunnen (voort)bestaan. Zo bestudeerde Badone (1989) doodshoudingen in het hedendaagse rurale Bretagne, die veel meer overeenkomsten vertonen met de kenmerken van Ariès' vroegmiddeleeuwse 'getemde dood' dan met die van de vermeende contemporaine verborgen 'wilde dood'. Studies als die van Merridale (2000), Leferink (2002), Bleyen (2005) en Ivanova (2005) laten eveneens zien hoe weerbarstig bepaalde doodsattitudes en tradities rondom overlijden, begraven,

rouwen en herdenken kunnen zijn. Dit laatste wil trouwens niet zeggen dat 'oude' opvattingen en gebruiken niet van betekenis zijn veranderd of dat er geen 'nieuwe' elementen zijn verschenen of toegevoegd, maar dat bepaalde percepties en rituele praktijken op zijn minst bijzonder diep in de mentaliteit, levens- en doodsstrategieën of 'cultuur' verankerd kunnen zijn (Leferink 2002: 21). De observatie dat zoiets als de 'lelijke en smerige dood' een prominentere plaats heeft ingenomen in Afrikaans-Surinaamse doodsattitudes, veronderstelt daarom niet dat deze doodshouding per definitie anderen verdringt of vervangt. Nabestaanden ervaren de scheiding van hun dierbare wellicht in toenemende mate als onaanvaardbaar, vrezen in Ariès' woorden de 'dood van de ander', en vertonen daarbij een groeiende afkeer van de fysieke aanwezigheid en dreiging van de dood (met name het lijk), tegelijkertijd dient de dood voor hen onverminderd samen te vallen met een zekere schoonheid en nabijheid. En dáár moet aan gewerkt worden: de dode, hoe bedreigend of afstotend deze kan zijn, moet hoe dan ook een mooie dode zijn.**[xxx]**

Hedendaagse lijkverzorging

We zagen deze wat ambigue houding al weerspiegeld in de wens van het 'ideale sterven' uit hoofdstuk 5 en vinden dit nu ook terug in de vraag hoe zou moeten worden omgegaan met het lichaam van een overledene. Thuis 'bewaren' en opbaren van de overledene is, in ieder geval in de urbane *setting* van Paramaribo, nauwelijks meer een optie. Maatschappelijke omstandigheden ('wachten op familie') en technologische ontwikkelingen ('de koelkast') hebben van het mortuarium een logischere plaats voor het verblijf van het lichaam van de overledene gemaakt. Zozeer zelfs dat bijna zonder uitzondering alle overledenen welhaast routinematig naar een van de lijkenhuizen van *foto* worden overgebracht, ongeacht waar zij hun laatste adem hebben uitgeblazen. De aanraking met de dood en in het bijzonder het lijk is hiermee niet plotsklaps verdwenen of verminderd, maar heeft zich voor een deel wel verplaatst, wat consequenties heeft voor denkbeelden over hygiëne en 'besmetting'. Door het gebruik van de koelcel is de dode bijna nooit meer fysiek aanwezig in de *dede oso*, wat gruwelreacties als die van de eerder opgevoerde dames Dakriet begrijpelijk maken.**[xxxi]**

Tegenwoordig dient mogelijke fysieke pollutie binnen de 'veilige' koele muren van het mortuarium met 'wetenschappelijke' middelen bedwongen te worden. Voor veel nabestaanden is dat een vanzelfsprekend en geruststellend idee, doch voor

de betrokken *dinari* of medewerkers van het mortuarium is dit lang niet altijd een sinecure te noemen. De Federatie van Afleggersverenigingen (zie ook hoofdstuk 10) is zich hiervan bewust en organiseerde in 2003 een speciale bijeenkomst om te praten over de nieuwe moeilijkheden en besmettingsgevaren (bijvoorbeeld door aids), die het lijkbewassen met zich meebrengt. Aflegwerk levert gevaar op voor de aflegger, was de breedgedragen opvatting. "De afleggers moeten [daarom] weten welke balsems ze moeten gebruiken om zichzelf te beschermen. U gaat naar huis, heeft misschien lange nagels, u weet niet wat u mee opneemt", waarschuwde de *dinari* (en *duman*) Ro Faria.**[xxxii]** Hoe betrokkenen zich wapenen tegen deze risico's zullen we in de beschrijving van het *dinariwroko* ('aflegwerk') in hoofdstuk 10 verder zien. De verantwoordelijkheid van de lijkbewassers blijft ondanks de veranderende omstandigheden hoe dan ook onverminderd groot. Dat was althans de boodschap van velen die 'in het werk zitten', zoals Harry Kensmil. Deze ervaren dienaar gaf in ettelijke interviews en gesprekken herhaaldelijk aan dat de lijkbewassers hedentendage nog steeds een van de belangrijkste actoren zijn in de lijkverzorging en daarbij verantwoordelijk zijn voor een goed verloop van het rituele proces. Ook vandaag de dag wordt na een overlijden nog altijd de hulp van een of meerdere *dinari* ingeroepen, aldus Kensmil:
Die familie die roept dan de dominee. Soms… soms niet… soms heb je mensen die ver van de kerk afstaan… Wat altijd geroepen wordt, is een bekende aflegger. In het geval waarbij men het sterven heeft zien aankomen, wordt alvast iemand gezegd: 'luister, moesje… moesje ligt niet goed, dus houdt u zich… als het moment daar is, gaan we bellen'. En dan moet die persoon met twee of drie mensen komen […] en zeggen 'u hoeft zich geen zorgen te maken', soms zeggen ze 'u zou dit en dit en dit moeten hebben', een fles dram, een paar spulletjes die men nodig heeft, lakens enzo… In ieder geval, we komen en we zorgen dat die persoon in een koelcel wordt geplaatst. Traditionele verenigingen reinigen dan het lichaam meteen, voordat het lijk de vrieskast in gaat.

Bepaalde *dinari*-groepen, bijvoorbeeld de forestervereningingen Eldaah en De Samaritaan waar deze informant vooral bekend mee is, treffen zelfs voorzieningen om de overledene die thuis is gestorven naar het mortuarium te brengen. Aldaar "hebben zij dan direct de reiniging van het stoffelijk overschot", gaf Kensmil aan. "Sommigen doen dat niet", vervolgde hij, "die brengen de overledene gewoon naar het mortuarium en stoppen 'm daar in de koelcel… Dat is niet zoals het hoort, want het lichaam moet meteen gereinigd worden – ontwaaien

heet dat", liet hij me weten:**[xxxiii]**
Dus je moet dat lichaam níet zoals die persoon overleden is in de koelcel stoppen. Eerst moet je goed reinigen, goed wassen, met een viertal mensen. Nagels knippen, scheren, helemaal klaar en dan gaat het de koelkast in, in lakens gewikkeld gaat het in de koelkast. Sommige mensen beschouwen dat eigenlijk als het echte werk, want dat is echt goed schoonmaken, reinigen van die mensen. Bijvoorbeeld overtollig vocht in de buik d'r uit, al dat soort dingen. Bijna zou je kunnen zeggen, nou als dat gebeurd is, dan is wat over drie dagen, over een week aan de orde komt, is alleen maar nette kleren aantrekken en in de kist leggen en mooi maken. Het echte werk van de lijkbewasser is het wassen van het lijk en daarom zegt men ook wel eens: sommige mensen zijn lijkafmakers… kleden aan, de sokken aan, ondergoed, de handschoenen, ga zo maar door, hemd en broek, maar de echte lijkbewassers zijn de mensen die het lijk kláármaken. In de oude tijd toen men snel, eerder begroef was het een voorfase, het ontwaaien, meestal op de dag van overlijden en op de volgende dag klaarmaken voor de kist. Nu is er een hiaat d'r tussen, want vaak is het gelijk, baf!, koelkast en dan na een week of een paar dagen het werk en de begrafenis.

Veel *dinari* verplaatsen, volgens Kensmil, tegenwoordig het bewassen naar de dag van de begrafenis, wanneer het lijk gekleed, gekist en mooi gemaakt moet worden en de familie afscheid komt nemen. Afleggers willen dán wel eens voor onaangename verrassingen komen te staan – nogmaals Harry Kensmil:
Men haalt dan de lijken van die morgen, die worden dan gewoon in de zaal gelegd om te ontdooien… Drama is dan als je komt en het blijkt dat men vergeten is om het lijk eruit te halen… dat je dan gewoon, ja, dan heb je een bevroren lijk… en die moet je dan klaarmaken…

Er wordt van *dinari*, met andere woorden, heel wat kundigheid en improvisatie verwacht om de overledene en nabestaanden naar tevredenheid te bedienen. Verscheidene malen ben ik aanwezig geweest bij de activiteiten van verschillende lijkbewassersgroepen en ik heb vaak met bewondering de zorg, toewijding en deskundigheid van bepaalde *dinari* gade geslagen. Verderop in het rituele proces, op de dag van begraven, zullen we nog uitgebreid getuige zijn van hun specifieke werkzaamheden of *wroko* zoals ze het zelf noemen.

Laten we op deze plek even teruggaan naar zuster Josephine, die zich met een heel ander probleem geconfronteerd zag in het lijkenhuis. We hebben haar daar aan het begin van deze paragraaf achtergelaten met een 'onwillige' overledene,

zoals ze het later omschreef: "*a no wani*" ("hij wilde niet"). Ik trof *s'sa* Josephine en haar inmiddels gearriveerde mede-*dinari* wat verslagen rond het lichaam van opaatje. Op het moment dat ik binnenkwam, hoorde ik de zuster hem streng toespreken waarop het ontklede, in lakens gewikkelde lijk met vereende krachten de koelcel in werd geschoven. Wat was hier aan de hand? vroeg ik me uiteraard af, maar voordat ik die vraag ook daadwerkelijk kon stellen, kwam Josephine al op me toesnellen. Omstandig gaf ze me de uitleg bij het door mij aanschouwde tafereel. Met de lijkwagen van de begrafenisonderneming Poesa was ze samen met de overledene naar het mortuarium gekomen. Ze had twee bevriende *dinari* gebeld om haar daar bij te staan. Gedrieën hadden ze het lijk lichtjes gewassen. Met de familie was afgesproken dat ze de rest van het werk op de ochtend van de begrafenis zouden doen. Het was nog niet duidelijk wanneer er begraven zou worden, maar het kon wel even duren, aangezien er familie uit Nederland moest overkomen. De overledene had echter wel eens de wens geuit om zo snel mogelijk, vanuit huis begraven te worden en hier begonnen, volgens één van Josephine's bevriende *dinari* Ro, de problemen.

Opaatje had angst voor de ijskast en weigerde daar in te gaan. *S'sa* Josephine kon zich niet geheel in die lezing vinden. Volgens haar bevinding was het de *yorka* van opaatje, die nog niet erg van zins was om het aardse bestaan te verlaten en daarom niet die kast in wilde. Vandaar haar straffe uitspraak – "*Yu no musu kon drai baka*!" ("Je moet niet meer terugkomen!") – "want die geest moet gaan gaan, *tok*?", lichtte ze toe. Hoewel Ro en Josephine het niet helemaal eens met elkaar konden worden en Ro vooral het *yorka*-deel uit Josephine's uitleg niet slikte ("je moet geen *afkodrei* praten!"), hadden ze beiden wel de weerstand van het lijk ervaren. Zelf kwam ik net te laat om hun ervaring metterdaad te delen, maar soortgelijke voorvallen zijn me vaker ter ore gekomen. De wens van de overledene werd dan vaak aangevoerd als mogelijke oorzaak van de wat ongewone gebeurtenis. "In een enkel geval gebeurt het nog dat het lijk thuis blijft. Je hebt sommige oude mensen die zeggen van ik wil niet in de kast gaan, ik wil zo snel mogelijk begraven worden" vertelde een andere lijkbewasser me bijvoorbeeld. En ook *frow* Carla uit het vorige hoofdstuk kwam met een soortgelijke ondervinding op de proppen toen ze haar relaas deed over het overlijden van haar kweekmoeder:
Wat ik ook ervaren heb, is dit… Ze wilde, ze had ons altijd gezegd als ik vandaag doodga, moeten jullie me gelijk begraven… dus op de dag zelf, die dag moesten we d'r begraven. Maar ja, ze ging in de ochtend, zaterdag op zondag, dood.

Begraven ging niet… dus om nou om d'r in die… koeler te krijgen… kan ook zijn dat het een beetje, dat onze nervositeit werkte op die mensen [van het mortuarium], maar het ging maar niet, het ging maar niet en het ging maar niet. Dus toen zei mijn oudste pleegzus tegen d'r: 'maar je begrijpt toch dat we je niet… dat we je op ijs moeten zetten. Je wilde dat niet, maar we móeten je op ijs zetten en we moeten ook nog morgen alles gaan regelen…'. Nou, toen ging het gelijk, inderdaad, in die koeler. Nadat we gesproken hadden, ging het in die koeler.

Van 'spirituele interventie' wilde ook *frow* Carla – "Ik ben niet bijgelovig" – overigens weinig weten. Toen we wat later weer eens op het overlijden van haar geliefde pleegmoeder terugkwamen, nam ze echter ongeveer dezelfde woorden als *s'sa* Josephine in haar mond om te expliceren dat "*dede sma no musu kon drai baka*" oftewel dat de doden niet terug moeten keren en liever niet thuis, maar in het mortuarium 'klaargemaakt' dienen te worden. Of deze boodschap nu nadrukkelijk betrekking had op de *yorka* van overledenen of een meer algemene beschouwing, een (nieuwe) 'volkswijsheid' betrof, is me niet geheel helder geworden. Wat me wél al snel duidelijk werd, is dat vanaf het moment van overlijden diverse betrokkenen bijzonder actief bezig zijn met het (gradueel) scheiden van de overledene, zodat deze rust zal krijgen én rustig zal blijven. Daarbij wordt 'het gesprek' met de overledene niet gemeden. Integendeel, we zagen zowel *s'sa* Josephine als *frow* Carla's pleegzus zich nadrukkelijk verbaal tot hun overledenen richten.

Ongeacht geloof in de *yorka*, is dit praten tot de overledene een veelvoorkomend verschijnsel, met name bij een van de belangrijkste scheidingsrituelen op de dag van begraven, de *prati* of *teki afscheid*, waar nabestaanden vaak met klem worden aangemoedigd (door *dinari*) nog wat woorden tot de overledene te richten (*taki mofo*), teneinde het hart te luchten, mogelijke geschillen te beslechten en aan te dringen op afscheid en zorgeloos vertrek. Voordat dit moment kan aanbreken, moet er echter, zoals Carla's zus onomwonden aangaf, nog van alles geregeld worden, opdat de overledene daadwerkelijk zijn of haar rustplaats kan vinden. Een belangrijk onderdeel van die 'regeldinges' is nu het registreren van het overlijden en het in orde maken van de begrafenis.

Een lijkpenning kopen: begrafenisfondsen & ondernemingen

Nu het lichaam van de overledene aan de zorg van *dinari* is overgelaten en/of zijn tijdelijke plaats in het lijkenhuis heeft gevonden, staan de naaste familieleden

voor een serie uiteenlopende voorbereidingen. Publieke, private, seculiere, religieuze en ('bovennatuurlijke') *kulturu* praktijken lopen hierbij door elkaar heen (*cf.* Brana-Shute & Brana-Shute 1979), doch hebben alle tot doel het naderend afscheid en vertrek zo voorspoedig mogelijk te laten verlopen.Sommige activiteiten zullen georganiseerd worden op verzoek van de overledene of bepaalde nabestaanden, andere zijn geboren uit 'traditie' of *nowtu*, en weer andere 'moeten gewoon gebeuren'.

Zo dient het overlijden officieel geregistreerd te worden bij de Burgerlijke Stand, wat in het geval van een uitvaartverzekering door een begrafenisondernemer kan worden gedaan, maar in veel gevallen door een familielid wordt afgehandeld. Verder zullen er afspraken op de begraafplaats of het 'kerkkantoor' gemaakt moeten worden om een graf ('kuil' of 'kelder') te regelen en de uitvaartdienst op de dag van de begrafenis op poten te zetten. Afhankelijk van de religieuze oriëntatie van overledene en nabestaanden zal een priester, dominee of voorganger (of heel zelden een leek) deze dienst leiden. Ook worden er vaak afspraken gemaakt met de *dragiman* (dragers) van de desbetreffende begraafplaats en wordt er eventueel onderhandeld over het al dan niet 'dansen met de kist'. Dikwijls behoort een bezoek aan het mortuarium eveneens tot het repertoire, hoewel dit tegenwoordig ook onderdeel van het takenpakket van de begrafenisondernemer kan zijn. Het mortuariumpersoneel dient op de hoogte gebracht te worden van de dag van begraven, zodat het lichaam 'vrijgegeven' kan worden, de *dinari* eventueel de gelegenheid krijgen aan de slag te gaan met het lijk in de daarvoor bestemde *kamra* (kamers), en familie langs kan komen voor het afscheid. Wanneer de familieberichten nog niet geregeld zijn, zal er nog een bezoek aan een favoriet radiostation gebracht worden om het overlijden niet alleen middels de *mofo boskopu* te laten verspreiden, maar ook via de ether kracht bij te zetten. In deze gang kan tegelijkertijd het overlijdensbericht bij een van de veel gelezen dagbladen, *De Ware Tijd* of *De West*, worden bezorgd. Het overlijden dient immers, zo zagen we in het vorige hoofdstuk, op gepaste wijze aan de goegemeente bekend gemaakt te worden. Tot slot zal er een 'lijkpenning' gekocht moeten worden bij een begrafenisfonds of uitvaartonderneming, opdat de overledene op zijn minst verzekerd is van een 'fatsoenlijke' begrafenis. Het fonds of de onderneming kan, afhankelijk van gemaakte afspraken, wensen en middelen, dan zorgen voor de lijkbezorging (inclusief het regelen van lijkbewassers en dragers), het transport, de bekendmakingen, de huur van het mortuarium, een lijkkist, en eventuele andere benodigdheden, zoals rouwlakens,

kandelabers, kaarsen, condoleanceregister, gedenkboekjes en liedbundels. Een en ander kan flink in de cijfers lopen.**[xxxiv]**

In hoofdstuk 4 lazen we reeds over de opwinding en ergernis omtrent de enorme kosten die een begrafenis in de slavenkolonie met zich mee kon brengen. Zo sprak de al eerder geciteerde Mr. Lammens zich behoorlijk kritisch uit – "Bij het begraven maakt men algemeen te veel kosten, niettegenstaande de kortheid des tijds, die er verloopt tusschen het sterven en het ter aarde bestellen […]" – en onderstreepte hij deze observatie met een uitgebreide "opgave van de begrafeniskosten te Suriname" (in De Bruijne 1982: 66-70). Ver na Lammens' *Bijdragen tot de kennis van de kolonie Suriname* (tijdvak 1816 tot 1822), waaruit bovenstaande passage afkomstig is, vinden we diverse studies die eveneens melding maken van de aanzienlijke uitgaven die gepaard gaan met het uitgebreide Afrikaans-Surinaamse doden- en begrafenisritueel (*e.g.* Buschkens 1973: 161-163, 255-257; Pierce: 1971: 70-72; Helman 1977: 268-276; Brana-Shute & Brana-Shute 1979: Schoonheym 1980: 85-87). In tegenstelling tot de geagiteerde Lammens en de zijnen doen de auteurs van deze geschriften echter een wat serieuzere poging om een of andere rationale achter de vaak "disproportionele kosten" (Buschkens 1973: 161) te zoeken. Zo stelt Pierce (1971: 70-71) in zijn studie onder meer dat:
Urban Nengre consider it extremely important to make adequate provisions for ceremonies and activities that occur at death. A proper burial is necessary to the maintenance of the status of the deceased and his kinship group. Improper burial brings shame to the deceased and to the members of his kinship group, and can also cause displeasure on the part of ancestral yorka who will then cause misfortune to befall the living members of the kinship group. Proper burial involves a considerable expense, and is beyond the financial means of most Nengre at any particular time.

Andere auteurs doen soortgelijke uitspraken en wijzen daarbij op de rol van "voorouderverering" en een "'survival' van Afrikaanse cultuurelementen" (Buschkens 1973: 256; Helman 1997: 269). Buschkens (1973: 256) verwijst daarbij onder meer naar Herskovits (1964: 63):
The elaborateness of funeral rites in the area is cast in terms of the role of the ancestors in the lives of their descendants, and because it is important to have the assurance of the ancestral good will, the dead are honored with extended and costly rituals. In all this region, in fact, the funeral is the true climax of life, and

no belief drives deeper into the traditions of West African thought.

In de hoofdstukken 2 en 3 heb ik dit verleidelijke, doch simplistische *survival*-denken al genuanceerd en ook hier is een kritische noot op zijn plaats. Toegegeven, de Surinaamse levendedoden hebben, zoals ik in hoofdstuk 4 met Mbiti (1999 [1969]) aangaf, een 'Afrikaanse' evenknie. "Het uitvoerig en kostbaar ritueel wordt dan ook niet alleen om prestigeredenen gegeven, maar geeft blijk van een geheel eigen complex van ideeën over het voortbestaan na de dood" beweert Helman (1977: 269) in zijn beschrijving van de Creoolse doodscultuur om die reden. Dat "eigen complex van ideeën" is echter, anno nu, te vergelijken met een rijkelijk gevulde *moksi patu*, waaruit op bijzonder eclectische wijze genast en gesnaaid kan worden (*cf.* 'Religieus eclecticisme', hoofdstuk drie). De levende-dode heeft daardoor vele gezichten gekregen en geeft uitdrukking aan verschillende onsterfelijkheidconstructies (*cf.* Lifton & Olson 1974). *Kulturu* speelt daarbinnen zijn inmiddels bekende dubbelzinnige rol – zeker wanneer we kijken naar die zogenoemde "Afrikaanse cultuurelementen" in de percepties en praktijken rondom dood en rouw. Helman (1977: 269) geeft dat, wederom, bijzonder treffend weer:
Bij veel gezinnen is echter de invloed van de oude Afrikaanse religie nihil. Menigeen keert zich dan ook tegen wat zij noemen 'afgodische' zaken, hoewel we zien dat sommigen van deze 'agnostici' (en niet alleen personen uit de volksklasse) in tijden van crisis tot de Afrikaanse religie terugkeren.

We zagen *frow* Carla, in deze, al wat draaikonten. En we zullen gedurende de beschrijving van het rituele proces nog regelmatig zien hoe mensen (moeten) manoeuvreren "in tijden van crisis" of geval van *nowtu*, waar een sterfgeval (of ziekte) niet zelden op uitdraait. Wat de motieven van nabestaanden nu ook precies moge zijn, één ding staat namelijk vast: "Men spreekt er schande van als mensen hun doden onvoldoende eer betonen". En dat alles leidt ertoe dat de uitgaven rond een overlijden flink uit de hand kunnen lopen en men zich niet zelden in de schulden moet steken om alles te kunnen bekostigen. Dat was in het verleden al zo en tijdens mijn veldwerk geschiedde niet veel anders.**[xxxv]**

Fonsu
Uiteraard heeft men manieren gezocht om zich (gedeeltelijk) vrij te waren van kosten bij het overlijden van familieleden. Vanouds bestaan er daarom begrafenisfondsen (*fonsu*), die tevens vaak ziekenfondsen zijn. Al in de slaventijd verenigden slaven zich in zogenoemde begrafenisfondsen en -verenigingen om

zich tegen de kosten voor begrafenissen te kunnen dekken. Volgens Buschkens (1973: 161) vormden deze fondsen waarschijnlijk zelfs de eerste grote organisatiestructuren onder slaven (zie ook Bijnaar 2002: 46). En ook elders in het Caraïbisch gebied en de Verenigde Staten wordt melding gemaakt van dit soort begrafenisfondsen (*e.g.* Frazier 1965: 375-376 in Buschkens 1973: 256). De fondsen hadden naast een financiële verzekeringsfunctie ook een meer sociaal 'zorgend' karakter. In hoofdstuk 3 zagen we al hoe tijdens de slavernij, met name binnen de evangelische broedergemeente, een structuur vanhelpers/helpsters en dienaars/dienaressen kon ontstaan, de *dinari*, die zich richtte op bijvoorbeeld ziekenbezoek en 'herderlijke verzorging'. Hieruit kwamen vervolgens de eerste ziekenen begrafenisfondsen tot stand.**[xxxvi]** Maar met name na de emancipatie werd een groot aantal 'Maatschappijen ter Onderlinge Steunverlening' opgericht. Ex-slaven zagen zich vooral toen bij een sterfgeval in de familie voor aanzienlijke kosten geplaatst, omdat hun vroegere eigenaren niet meer voor een begrafenis betaalden (Buschkens 1973: 162). Tal van begrafenisfondsen en verwante organisaties zagen daardoor het leven, welke overigens vaak snel weer verdwenen of voor andere plaats moesten maken.

De bekendste en standvastigste begrafenisfondsen zijn gelieerd aan verschillende kerkgenootschappen, zoals het Jubileumfonds van de evangelische broedergemeente, het HeiligVerbond van de rooms-katholieke kerk, de Stuiversvereniging van de hervormde kerk en Vrede en Arbeid van de lutherse gemeenten (zie ook Buschkens 1973: 162, 258; Helman1977: 270).**[xxxvii]** Deze fondsen waren tijdens mijn veldwerk nog steeds actief, ook al hebben ze inmiddels vooral een symbolische functie gekregen. Daarnaast ontstonden ook kleinere christelijke, oecumenische en onafhankelijke fondsen, zoals het zieken- en begrafenisfonds van de Vrije Evangelisatie, dat in 1905 te Wanica in het leven werd geroepen, of het begrafenisfonds Liefde bij Elkaar, dat in 1912 in Saramacca door katholieken en mensen van de broedergemeente werd opgericht. Artikel 2 van laatstgenoemd fonds vermeldt onder meer dat "Leden zoowel Bestuursleden zijn verplicht op de bijeenkomst zich te gedragen als het past in christelijk samenzijn". Terwijl artikel 4 van diezelfde vereniging expliciet ingaat op de verzekeringstaak van het fonds: "Het lijktoestel waaronder wordt verstaan Gueridons, lijkbakken etc. zal door de contributiegelden worden aangeschaft". De contributie voor mensen boven de achttien was 20 cent, tussen tien en achttien jaar 16 cent, tussen de drie en tien 12 cent en van zes maanden tot drie jaar bedroeg de contributie 5 cent per maand. Sommige verenigingen legden zich op

heel specifieke taken toe, zoals de Lijkkisten Vereniging Lucina (van Welgedacht A in het district Wanica), die in 1909 werd opgericht met als doel: “personen in het district woonachtig of werkzaam in de gelegenheid te stellen bijtijds voor een lijkkist en kruis of paal te zorgen”. Ook ontstonden (later) beroepsgelieerde begrafenisfondsen, zoals het Marktfonds voor marktkooplieden, het militaire- en politiebegrafenisfonds, en kwam het ordewezen met zijn eigen fondsen, zoals, in 1936, het zieken- en begrafenisfonds De Forester.**[xxxviii]**

Binnen deze ontwikkelingen kunnen we de opkomst, organisatie en institutionalisering van het lijkbewasserswerk plaatsen, het *wasi dede* of *dinariwroko*. Deze ‘organisaties van liefdewerk’ ontstonden als aparte verenigingen of als onderdeel van de reeds opgerichte (kerkelijke) begrafenisfondsen. Tegen betaling van een maandelijks bedrag konden leden zich zo verzekeren van deugdelijke zorg voor de overledene. De specifieke organisatiestructuur en subcultuur van de talloze afleggersverenigingen zullen in de volgende hoofdstukken nog verder aan bod komen. Alhier richten we ons vooral op het ‘kopen van de lijkpenning’, een wat vreemde uitdrukking, die slaat op de organisatorische en financiële rompslomp rondom lijkbezorging en uitvaart. Begrafenisfondsen en ondernemingen kunnen in deze beslommeringen een belangrijke ondersteunende rol spelen, maar soms ook een extra zorg vormen in de rituele organisatie en calculaties.

Afbeelding 7. Openbare begraafplaats Rusthof met monument ter herdenking van de vliegtuigramp bij Zanderij in 1989 (Yvon van der Pijl)

Openbare begraafplaats Rusthof met monument ter herdenking van de vliegtuigramp bij Zanderij in 1989 (Foto: Yvon van der Pijl)

Hoge kosten… maar geen lantiberi!

Voor de leden van de hierboven beschreven fondsen wordt per lid van het gezin (naast entreegeld) een contributie geheven, waarvan de hoogte, zoals we al zagen, naar leeftijd verschilt. De bedragen waren, aanvankelijk, aan de lage kant, vandaar ook een naam als Stuiversvereniging (zie ook Buschkens 1973: 162). Later werd de contributie hoger, hoewel veel fondsen verzuimd hebben inflatiecorrecties toe te passen, waardoor de laatste jaren tal van organisaties en leden in de problemen zijn gekomen. Sommige commerciële begrafenisondernemers, zo zullen we zodirect zien, zijn daar met hun uitvaartverzekeringen handig of iets minder handig op ingesprongen. Ondanks de relatief lage contributie was het bedrag dat een groot huishouden maandelijks aan deze verenigingen moest betalen al met al niet gering. Volgens de bevindingen van Buschkens (1973: 162-163) had negenenveertig procent van de Creoolse huishoudens in Paramaribo uit zijn onderzoek zich desondanks verzekerd voor ziekte en/of begrafeniskosten. Daar veel fondsen ook uitkeerden bij ziekte en bevalling, diende de nuttige functie niet onderschat te worden, aldus Buschkens:
Zij voorkomen vaak, dat een huishouden in een te grote financiële nood geraakt. Hoewel veel leden bij de fondsen in het krijt staan, wachten zij er zich in het algemeen voor als lid geroyeerd te worden. Zich verzekerd te weten van een 'goede' begrafenis is uiterst belangrijk voor de leden van de Volkscreoolse cultuur […]

Zo besluit de auteur zijn beschouwing over 'Uitgaven voor ziekte en begrafenis' – de 'goede begrafenis' staat voorop. Wanneer er geen andere middelen voorhanden zijn, voegt hij nog toe, verzorgt het ministerie van Sociale Zaken de uitvaart. Een dergelijke begrafenis voor de allerarmsten (de *tye poti*) is voor velen, hoe hulpbehoevend ze ook mogen zijn, echter geen optie. Sterker nog, het wordt in het algemeen als een schande voor en door de nabestaanden ervaren. In het verleden vonden deze *lantiberi* ('staatsbegrafenissen') namelijk met weinig ceremonieel op Veldrust, een begraafplaats voor behoeftigen, plaats. Deze dodenakker wordt in de volksmond ook wel *pkintiki* genoemd, vanwege de kleine paaltjes of stokjes die als enig gedenkteken de armelui's graven sieren of, zoals een van mijn informanten het uiteenzette:
De mensen die daar begraven werden, waren mensen die geen geld hadden, die konden het niet zelf betalen, zwervers… Maar er was wel een eis: als ze geen geld hadden, mochten ze geen grafsteen bouwen, dus er kwam op het graf alleen maar een kort stokje, met de naam van die persoon en datum van de begrafenis en dat

ding was vol kleine stokjes… pkintiki…

Tegenwoordig voltrekt dit soort begrafenissen zich op de openbare begraafplaats Rusthof, waarbij het ministerie een goedkope, eenvoudige kist zonder opsmuk ter beschikking stelt en zich verder zonder al teveel rituele plichtplegingen van de (anonieme) overledene ontdoet. Rusthof heeft volgens diezelfde informant echter wel een iets ander imago dan Veldrust:
Rusthof is die algemene begraafplaats, vandaar ook dat daar het monument is voor de slachtoffers van de vliegtuigramp… is een nieuwe pkintiki, want pkintiki was vol… Maar bij Rusthof kan je tegenwoordig wel gaan, hoor… Pkintiki deed je vroeger niet, was een schande voor de familie… dat was echt, echt zwervers en dat soort mensen, mensen die vermoord waren of opgehangen, mensen die je niet wilde aankijken, maar bij Rusthof gaan gewone mensen ook. Als iemand nergens kan, dan gaat hij naar Rusthof, maar gewone mensen ook… Ik vind dat een heel stukje mooie socialisering van die samenleving, dat men af is van dat hoog-laag…

In weerwil van dit enthousiasme over het vervagen van klassenverschillen in begraven, want dat was wat deze informant bedoelde, zijn rangen en standen niettemin nog steeds duidelijk zichtbaar op de verschillende *beripe* van Paramaribo, wat we in hoofdstuk 11 nog zullen zien.

Bovendien is voor de meeste Creolen en Marrons een *lantiberi*, net als ten tijde van Buschkens' onderzoek, nog steeds een gruwel, want bijzonder onterend voor de overledene en zijn of haar rouwende familieleden. 'Staatsbegrafenissen' komen derhalve, ondanks het positievere imago van Rusthof, ook tegenwoordig weinig voor, hetgeen Nadia Poesa, medewerkster van de begrafenisonderneming Poesa, wist te bevestigen:
*Ja, lantiberi hebben we veel bij Brazilianen… Verder… het gebeurt zelden meer, een staatsbegrafenis is, jaaaaaaaa, voor zwervers, die echt niemand hebben, want bepaalde mensen hebben wel familie… dan heb je zo'n opsporing in de krant en dan misschien na een maand of twee heb je wel contact met de familie… en dan doen ze toch hun best om op zo'n goed mogelijke manier zo'n persoon te begraven. Staatsbegrafenissen hebben we van de gouddelvers vooral. Die halen we op uit het binnenland. Dan heb je geen gegevens, dan kan je niemand contacten, als je niet weet hoe die persoon heet, dan kan je niks doen…***[xxxix]**

Symbolische functie & ondersteuning
Voor mijn onderzoeksgroep vormde de 'staatsbegrafenis' kortom een

uitzondering. Aangezien een ‘fatsoenlijke’, ‘goede’ begrafenis een van de meest achtenswaardige daden is die familieleden voor hun overledene kunnen stellen, besparen de meeste nabestaanden kosten noch moeite hier zorg voor te dragen. Begrafenisfondsen hebben dit van oudsher helpen mogelijk maken. De historische functie van deze *fonsu* werd me daarom niet zelden met een zekere trots door informanten uiteengezet. Mildred, een veertigjarige onderwijzeres, reageerde bijzonder geestdriftig op mijn vraag naar de huidige werking van de fondsen:
Goed systeem! Het verhaal wil dat in het begin van deze eeuw, na de afschaffing van de slavernij, dat de Creolen zo arm waren… ze waren op een gegeven moment zo arm, dat ze de planken van hun huis moesten losgooien om de doodskist van hun echtgenoot of wie dan ook te betalen… en uit die nood is ontstaan van laten we het met elkaar gaan proberen om elke week centen bij elkaar te zetten, zodat in geval van nood wij elkaar kunnen ondersteunen en van daaruit is het fondswezen gegroeid en gefloreerd en het functioneert nog steeds!

Mildreds enthousiasme moest op dit punt echter wat getemperd worden. Uit gesprekken met begrafenis-ondernemers en andere informanten was me inmiddels duidelijk geworden dat vele ‘oude’ begrafenisfondsen niet meer in staat waren de kosten voor begraven te dekken. De contributies waren nooit echt aangepast aan de stijgende kosten noch aan de ernstige devaluaties die de Surinaamse gulden door de tijd heen heeft gekend, wat Mildred in tweede instantie ook wel onderkende:
Dus dat fonds floreert nog wel, want je hebt een heleboel mensen die in de tijd zijn ingeschreven en nu gepensioneerd zijn en nog recht hebben, vooral in de kerkgenootschappen, op een begrafenis. Maar is groot deel symbolisch nu, toch… Die familie gaat veel bij moeten betalen als ze op dat kerkkantoor komen…

In de praktijk gaat men daarom nog wel (met het overlijdenscertificaat van een arts of een verklaring van een geestelijke) naar het begrafenisfonds van de overledene, maar men weet bij voorbaat dat de uitkering van het fonds bij lange na niet zal voldoen of anders komt men snel genoeg tot die ontdekking. Allereerst moet bij het fonds worden nagegaan of de overledene überhaupt wel trouw contributie betaald heeft. Zo niet, dan zal het achterstallige lidmaatschapsgeld aangezuiverd moeten worden (zie ook Timmer 1999: 11). Maar dan zijn de nabestaanden er nog niet. Ook wanneer wel trouw aan de betalingsverplichtingen is voldaan, zal blijken dat de toegezegde financiële steun van de fondsen niet meer toereikend is. Vandaar dat mensen tijdens mijn onderzoek vooral de

symbolische functie van de fondsen benadrukten, want ‘immateriële’ ondersteuning kan er (voor enkelen) nog steeds gevonden worden.

Zo kunnen bijvoorbeeld kerkfondsen en fondsen van het ordewezen nabestaanden enigszins ontlasten door een deel van de organisatie van de uitvaart voor hun rekening te nemen of bieden ze op zijn minst nog bepaalde privileges, zoals een gratis plaats op de begraafplaats. Verder kan een beroep gedaan worden op de eigen dragers en lijkbewassers, hoewel ook aan deze diensten tegenwoordig een aardig prijskaartje hangt. Het Jubileum Fonds van de broedergemeente, onder andere, ondervindt daarom ook de nodige kritiek. Bepaalde (ex-) bestuursleden zijn zelfs behoorlijk ontevreden met de gang van zaken:
Eigenlijk zou het [fonds] een begrafenisonderneming moeten zijn, maar dat zijn ze niet. Dat komt omdat de opeenvolgende besturen te lamlendig zijn geweest. Want wat ze nu doen… ze zorgen voor niets! Dus als je komt, zeggen ze alleen je mag begraven worden, d’r zullen dragers zijn en… en eigenlijk voor de rest moet je naar een begrafenisondernemer.

Vooral trouwe helpers en helpsters uit de kerk en ingewijden uit de subcultuur der *dinari* lijken daarom tegenwoordig nog veel baat en steun te vinden in de fondsen. Het werk voor de kerk en binnen de fondsen vormt, zo zullen we verderop ook nog zien, een belangrijk onderdeel van hun bestaan of identiteit en verschaft een aanzienlijk sociaal netwerk, dat vooral bijzonder van pas kan komen in tijden van nood.

Ordewezen & fonsu
Binnen het ordewezen zien we soortgelijke ontwikkelingen. De foresters en mechanics, bijvoorbeeld, hebben een lange traditie van weldadigheids-, zieken- en begrafenisfondsen. Ook hier is de financiële ondersteuning echter van ondergeschikt belang geraakt. Zo worden leden niet (standaard) meer ‘op ziekengeld gesteld’, maar kan er in geval van ziekte en ziekenhuisopname hoe dan ook gerekend worden op een hart onder de riem, aandacht en bezoek (en een geldelijke geste als de nood echt hoog is). De caritas, ook al is het in toenemende mate symbolisch, spat vaak letterlijk van de loge- en courtgebouwen af, wat we kunnen lezen in de vaak klare namen die de verschillende afdelingen sieren: Court Charity of Humaniteit. Maar er is meer.

Een van de eerste zaken die bijvoorbeeld in het oog springt bij een bezoek aan het populaire Court Humaniteit van de mechanics in het centrum van Paramaribo, is

het mededelingenbord, dat een prominente plek inneemt op de binnenplaats van het courtgebouw. Leden (en niet-leden) die elkaar hier regelmatig treffen voor een praatje, een koelfrisse Parbo of een bord eten worden op deze wijze, via een krijtbord, op de hoogte gehouden van het wel en wee van hun medebroeders en -zusters. Zo staat er te lezen wie er ziek zijn en waar ze zich bevinden ('ziek thuis' of 'in het ziekenhuis' gevolgd door een naam) en kunnen we zien wanneer iemand aan de beterende hand is ('uit het ziekenhuis ontslagen'). Ook personen die anderszins in de penarie zitten, worden vermeld ('behoeftige broeders') en sterfgevallen, uitvaartvergaderingen, begrafenissen en *dede oso* worden eveneens op deze wijze gecommuniceerd. Verder is, onder meer bij de foresters, een belangrijk agendapunt in de vergaderingen de bekendmaking van het 'ziekenrapport', waarmee door 'bestuursleden die belast zijn met de weldadigheid' de toestand van 'zieke en behoeftige broeders en zusters' bekend gemaakt wordt. Met luidde stem wordt het rapport voorgedragen: "in het Academisch Ziekenhuis opgenomen broeder die en broeder die, die, die, die en die… De toestand van broeder die is verbeterd, ziek thuis zijn…." enzovoorts. Aanwezige leden worden vervolgens opgeroepen om deze personen op te zoeken en bij te staan. Er zijn hiervoor zelfs speciale ziekenbroeders aangesteld, *woodwards* in foresterterminologie, die een bezoekerspasje hebben van alle ziekenhuizen in Paramaribo. Stervenden en overledenen krijgen eenzelfde aandacht. In tegenstelling tot het weldadigheids- en ziekenfonds kan het begrafenisfonds bovendien (met zijn aantrekkelijke faciliteiten en opvallende, onderscheidende symboliek **[xl]**) ook hedentendage, mits de leden hun premies bijtijds hebben bijgesteld, nog een substantiële bijdrage leveren aan de kosten van begraven, hoewel ook hiermee nog lang niet alle uitgaven rondom een overlijden gedekt zijn. Wanneer de nood echt hoog is, tenslotte, worden er voor bepaalde, behoeftige leden soms eenmalige inzamelingen gehouden.

Het court oefent hierdoor nog steeds een bijzondere aantrekkingskracht op mensen uit, waarop ik in hoofdstuk 3 ook al wees. Volgens sommige ingewijden gaat deze zuigkracht echter te ver. Een ex-*chief ranger* zag zelfs grote risico's. "We moeten het court niet maken tot alleen maar een zieken- en begrafenisfonds", dat verzwakt de cohesie en leidt maar tot valse verwachtingen, schetste hij:
Je hebt die mensen, die komen alleen hun contributie betalen om verzekerd te zijn van ziekengeld en dat ze een goede begrafenis krijgen. Heeft ook tot ellende geleid, want sommige mannen vertelden thuis van ik ben forester, dus als ik dood

ga, het enige wat je moet doen, je moet gaan naar de Sophie Redmondstraat [Loge Volharding] en dan kwam die weduwe of de kinderen en die hoorden: neeeeeeeeeee… we willen jullie wel bijstaan, maar dat fonds van ons voorziet er niet in dat wij die man begraven met alle kosten… We leveren een bijdrage, we staan u bij, we lopen voor u [dragers], we zorgen voor lijkbewassers, we zorgen voor dingen, maar u moet weten dat fonds voorziet niet in het begraven van de overledene.

"Maar voor veel mensen is dat toch belangrijk", relativeerde de man zijn waarschuwing, waarop hij de niet-financiële kanten van het lidmaatschap belichtte:
Tegenwoordig is het vooral de geestelijke ondersteuning, die men geeft [bijvoorbeeld in het leiden van een dede oso]… Mensen worden gedreven door het ceremoniële karakter, de functie van het lopen in processie op straat, het dragen en dansen door die Sherwoodbrothers [dragers van de forestery], dus om mensen te laten zien… Dan kunnen de mensen zeggen: ik vind het leuk hoe die mensen gekleed gaan, deftig, zwart-wit met al die proepsproepsproepsdingen, daar wil ik bij horen!

En daar valt volgens velen ook wel wat voor te zeggen. In de wens van een eervolle begrafenis speelt uiterlijk vertoon een niet onbelangrijke rol en daar voorziet de ordetraditie heel aardig in. 'Courtbegrafenissen' worden wel tot de meest spectaculaire gerekend en dat spreekt aan, hoewel er ook de nodige kritiek is op bepaalde rituelen en praktijken. Sommige nabestaanden vertelden me bijvoorbeeld dat ze zich totaal buitenspel gezet hadden gevoeld door de logebroeders en -zusters, die het rituele proces rondom het begraven, inclusief het afscheid en de *dede oso* die daaraan vooraf gaan, totaal naar zich toe hadden getrokken. In de volgende hoofdstukken komen we vanzelf nog bij deze personen terecht.

Lidmaatschap & identiteit
Bepaalde *fonsu* blijken tegenwoordig hoe dan ook, ondanks hun vaak zwakke financiële draagkracht, nog heel wat leden aan zich te binden. Naast bovengenoemde symbolische redenen, heeft dat ook met een zekere continuïteit en vanzelfsprekendheid te maken. Enkele decennia geleden was de levensverwachting een stuk lager en kon de dood "elk moment aan je deur kijken", zoals de bejaarde doch krasse *frow* Sleur me met een grote grijns uitlegde. De meeste mensen hadden daarom, vervolgde ze, "de dood

voorgeorganiseerd” en hadden in ieder geval “een stel rouwkleding” in de kast hangen, wat ik zeker bij de oudere mensen binnen mijn onderzoek nog steeds aantrof. Lidmaatschap (passief of actief) van een begrafenisfonds en/of *dinari*-vereniging lag daarom ook voor de hand. Bovendien werden de meeste mensen automatisch lid van het begrafenisfonds van de kerk waar ze toe behoorden. Een kerkelijke, dat wil zeggen christelijke begrafenis werd sowieso bijzonder belangrijk gevonden, zeker binnen de *opo yu kleur*-gedachte van vóór de jaren zestig, zeventig van de vorige eeuw, dus bij een fonds als het Jubileum Fonds of het Heilig Verbond zat je op de goede plek. “We hadden ook niet het idee dat we uitgebuit werden, het was de kerk die die zaak reguleerde, dus dat vondenwe prettig. Dat kan een jongeling nu niet meer schelen”, besloot *frow* Sleur stellig ons gesprek over de fondsen. En daarmee had ze aan een paar belangrijke ontwikkelingen gerefereerd.

De verschillende fondsen ‘floreren’ namelijk óók nog, omdat hun ledenbestand voor een groot deel bestaat uit oude van dagen, die ooit uit (financiële) noodzaak en/of vanzelfsprekendheid lid zijn geworden. Kerkidentiteit en fondsidentiteit vielen daarbij veelal samen. Hedentendage zijn ziekte en dood minder apert aanwezig, ligt de levensverwachting in ieder geval een stuk hoger, en zijn jongere generaties weliswaar nog steeds grotendeels christelijk te noemen, maar zijn hun identificaties minder vaststaand, meer fluïde geworden en niet meer zo totalitair verbonden aan een bepaalde (traditionele) kerk.**[xli]** Door verbeterde medischhygiënische omstandigheden en voorzieningen is de mortaliteit gedaald en de levensverwachting gestegen, waardoor in zekere zin, om in Ariès’ termen te spreken, de ‘getemde, eigen dood’ wat uit het zicht is verdwenen. Tezamen met de hiermee gepaard gaande, al eerder gesignaleerde en beschreven processen van medicalisering, institutionalisering en privatisering van de dood, worden mensen tegenwoordig ‘minder’ of op een alternatieve wijze geconfronteerd met het eigen levenseinde of dat van de ander. De dood komt simpelweg niet meer zo vaak aan de deur kijken, zoals *frow* Sleur het zo treffend uitdrukte. Secularisering, in de vorm van ontkerkelijking, alsmede een toegenomen aanbod en dito consumentisme op de religieusspirituele markt hebben ertoe geleid dat het in sommige gevallen eeuwenoude instituut van begrafenisfondsen ten lange leste aan belang zal inboeten. Tenzij de fondsen gaan opereren als begrafenisondernemingen, wat een hierboven opgevoerde informant in feite opperde. De vraag is echter of de oude *fonsu* de inhaalslag met reeds actieve, commerciële ondernemingen nog zouden kunnen (en willen) maken. Deze relatief

nieuwe spelers op de uitvaartmarkt hebben onder het gesternte van bovenstaande processen namelijk snel aan terrein kunnen winnen. Naast ontwikkelingen ten aanzien van doodsattitudes en religieus-spirituele oriëntaties heeft een sterk veranderend financieel landschap hierin een rol gespeeld. Veel nabestaanden zijn, zo zagen we al, nog steeds bereid om flinke kosten, zelfs schulden, te maken ter eer en meerdere glorie van hun dierbare overledene, maar zoeken daarin, als weleer, de voordeligste weg.

Begrafenisondernemingen
Commerciële begrafenisondernemingen zijn in tegenstelling tot de traditionele fondsen wat beter met het economische tij (prijsstijgingen, inflatiecorrecties) en bepaalde trends op uitvaartgebied meegegaan, waardoor ze veelal op een efficiëntere, goedkopere en flexibelere wijze kunnen inspringen op de wensen van een groeiende cliëntèle. Ze bieden verscheidene uitvaartpakketten en verzekeringen aan, die zonder al teveel binding (voor de cliënt) afgestemd kunnen worden op de uiteenlopende (rituele) eisen en financiële mogelijkheden van de uiterst gemêleerde Surinaamse bevolking.

Paramaribo telde ten tijde van mijn onderzoek drie van dit soort professionele, commerciële ondernemingen, te weten de firma's Hennep, Hamdard en Poesa. Dit zijn met recht 'de grote drie' te noemen. Daarnaast opereerden diverse semi-professionele fondsen en een paar individuele ondernemers, die zich primair op een bepaalde tak van de uitvaartverzorging richtten, zoals de onder mijn onderzoekspopulatie bekende kistenmakers Venoaks en Pinas. Deze laatste timmerde overigens hard aan de uitvaartweg en regelde, als beginnend ondernemer, steeds meer begrafenissen voor de (groeiende en derhalve commercieel interessante) Marrongemeenschap in de stad, waar hij zelf ook toe behoorde. De grote drie zijn alle familiebedrijven, welke langzaam uitgegroeid zijn tot de veelzijdige uitvaartondernemingen die ze nu zijn.**[xlii]** De onderneming Hennep claimt hierbij de oudste te zijn, daar grootvader Hennep, medeoprichter van de hierboven genoemde Stuiversvereniging, reeds in 1890 grafkisten leverde aan de hervormde gemeente. De firma Poesa heeft eenzelfde soort geschiedenis. Opa Poesa, vertelde kleindochter Nadia Poesa me in een interview, verrichtte bij sterfgevallen vanuit zijn meubelmakerij werkzaamheden voor met name familie- en gemeenschapsleden. Zijn zoon, de vader van Nadia Poesa, breidde de dienstverlening uit en schafte onder meer lijkwagens aan. Halverwege de jaren tachtig van de vorige eeuw, na het overlijden van Nadia's vader, heeft de

daadwerkelijke formele oprichting van de uitvaartonderneming Poesa plaatsgevonden. De onderneming Hamdard, wat in het Sarnami zoveel betekent als 'Ik voel pijn', is eveneens een familiebedrijf dat zich na de oprichting in 1959 toelegde op de productie van lijkkisten en allengs de verzorging heeft uitgebreid naar de hedendaagse 'complete uitvaart' met 'moderne lijkenwagen en volgauto's voor naaste familieleden'.**[xliv]**

De firma's bedienen, ongeacht hun etnische achtergrond, ongeveer een evenredig deel van de Creoolse stadspopulatie. Hennep zegt hierin enigszins groter te zijn, terwijl Poesa de meeste Marronbegrafenissen verzorgt. Dit laatste wordt wel verklaard door de relatief lage prijzen die deze onderneming in vergelijking met de andere twee zou hanteren, maar ook de "klantvriendelijkheid, *service* en kwaliteit", speelt volgens Nadia Poesa een rol, net als reeds bestaande afspraken.

Afbeelding 8: 'Funeral car' (Carlo Jeffrey)

'Funeral car' (Foto: Carlo Jeffrey)

Zo blijkt Poesa de beste contacten en overeenkomsten te hebben binnen de Bosnegergemeenschap en haar (lijkbewassers)verenigingen of andere instanties.**[xliv]** En dat is iets waar andere ondernemers met een zeker venijn of afgunst over praten:
Wat is gaan gebeuren? Bestuursleden zijn bij Poesa geweest en daar hebben ze geregeld dat ze steeds naar hun toebrengen… We hebben ze een aantal keer gesproken, maar ze blijven daar […] Want we zien ook… wij transporteren de overledenen naar het mortuarium toe als ze komen te overlijden in het Diakonessen Ziekenhuis of ergens en we geven ze een kaart [visitekaartje] dat ie terug moet komen, we nemen adres en dergelijke, en als we terugbellen of… als we ze in het mortuarium ontmoeten of ze komen ons vervoergeld betalen, dan zeggen ze [de nabestaanden]: 'vereniging heeft al geregeld'… Dus negentig

procent gaat naar Poesa.

De competitie liegt er wat dat betreft niet om, zoals ook moge blijken uit de klaagzang van een van de geïnterviewde ondernemers, die de werkwijzen van de concurrenten, op zijn zachtst gezegd, niet echt bejubelde:
De manieren waarop zij dus het bedrijf promoten… waar ik voor pas hoor… Wanneer meneer [X] heeft gehoord dat die en die is overleden, en vooral als het een bekende persoonlijkheid is, staat hij voor de deur bij de mensen om te vragen of hij de begrafenis mag regelen… Dat doe ik absoluut niet! […] En waarom ze ook de gewone man krijgen, dat komt door het mortuarium… Ik heb het idee dat ze dus de mensen daar betalen… als de mensen daar [in het ziekenhuis] zijn overleden en ze komen naar achteren [het mortuarium] dan wordt de familie opgevangen door die mortuariumknechten daar… en die adviseren je dan…

De waarheid is in dit soort zaken vaak moeilijk te achterhalen, niet in de laatste plaats omdat roddel en achterklap, de *mofokoranti*, of een zeker wantrouwen binnen de Surinaamse uitvaartindustrie evenals in de *dinari*-subcultuur, waar veel van mijn informanten uit kwamen, geen ongewone fenomenen zijn. Toch kwamen de vermoedens over steekpenningen (*tyuku*) me van verschillende zijdes ter ore. Zo werden bepaalde ondernemers er serieus van beschuldigd middels 'giften' bijzonder warme contacten met onder meer de politie te onderhouden en op die wijze de nodige clientèle binnen te slepen.

Verzekeren? Shoppen!
Het bleek dan ook niet eenvoudig te zijn een evenwichtige, betrouwbare klantenkring op te bouwen. Uiteraard heeft deze bedrijfstak altijd werk**[xlv]**, maar stabiliteit door bijvoorbeeld afgesloten verzekeringen is (nog) niet gemakkelijk gerealiseerd. Hoewel de grote ondernemingen sinds eind jaren tachtig van de vorig eeuw gestart zijn met het verzorgen van uitvaartverzekeringen is dit, anders dan het vroegere lidmaatschap van een of ander begrafenisfonds, nog geen vanzelfsprekendheid onder de (Afrikaans-) Surinaamse bevolking. De commerciële ondernemingen zijn weliswaar in de gaten gesprongen die de *fonsu* hadden laten vallen, maar kunnen potentiële klanten vooralsnog minder goed aan zich binden. "In Suriname zijn ze niet verzekerings-*minded*… ab-so-luut niet verzekerings-*minded*" beklemtoonde een der ondernemers in een interview en hij had een hard hoofd in spoedige, radicale veranderingen op dit gebied. "Ze hebben niet zolang geleden pas leren werken met giraal geld!" smaalde hij ietwat.

Vooral Creolen met hun weinig spaarzame *carpe diem*-houding, vervolgde hij, zouden nauwelijks te porren zijn voor het geregeld afdragen van premies. Zij zijn ook degenen die gaan *shoppen* wanneer ze geconfronteerd worden met een sterfgeval binnen de familie. “Creolen zijn moeilijk” verzuchtte hij. Met name de firma Hennep, in handen van een Creoolse familie, zou hier onder te ‘lijden’ hebben. “De Hindostanen zouden dus nooit hier komen voor de begrafenis”, legde ondernemer Hennep me in deze uit:
Laat me niet zeggen nooit… maar het is te verwaarlozen… die gaan dus naar Poesa of Hamdard. En dat geeft dus aan de eenheid onder de bevolkingsgroepen… bij ons [Creolen] is er… dat is los zand… en bij de Hindostanen is… is het echte eenheid.

De boodschap van dit verhaal? Poesa en Hamdard, beide Hindostaanse familiebedrijven, kunnen altijd rekenen op hun (gedeelde) etnische netwerk, terwijl Hennep maar moet zien waar zijn klanten vandaan komen. Toch besloot de ondernemer lachend zijn beklag, want de “*business*” legde hem en zijn collega’s zeker geen windeieren. Zelfs met de uitvaartverzekeringen ging het de laatste tijd wat beter:
De mensen die nu hier komen, die hebben pas in de naaste omgeving een begrafenis gehad en die hebben gezien wat de kosten daarvan zijn… en om het zo één, twee, drie ergens vandaan te halen, ja, dat valt ook niet mee… Dan komen ze wel, dan komen ze wel…

Zeker sinds ondernemingen zijn gaan werken met kapitaal- en valutaverzekeringen trekt deze markt iets aan, maar het is nog steeds geen vetpot. Het vertrouwen of een besef van ‘nut en noodzaak’ ontbreekt bij veel burgers simpelweg – en niet onterecht. Vóór de introductie van bovengenoemde verzekeringen, we spreken over eind jaren tachtig van de twintigste eeuw, bood de Stichting Hamdard Uitvaartverzekering namelijk zogenoemde natura uitvaartverzekeringen aan, waarmee het bedrijf én zijn verzekeringhouders flink in de problemen zijn gekomen. Tegen betaling van een maandelijkse premie realiseerde men een vaste koopsom, waartegen Hamdard een volledige verzorging garandeerde. De Surinaamse politiek en economie beleefden echter bijzonder turbulente, ongunstige tijden (binnenlandse oorlog, ‘telefooncoup’), waardoor de Surinaamse munt in een vrije val terechtkwam. Hamdard was, zoals ongeveer het hele verzekerings- en bankwezen, onder toezicht gesteld, kon niet over voldoende waardevaste buitenlandse valuta beschikken en zag de

bankrekening in Surinaamse guldens door voortdurende devaluaties slinken en slinken. Totdat het bedrijf niet meer in staat was de koopsombeloftes na te komen. In 1993 zijn er maatregelen genomen. De toenmalige polissen werden gekapitaliseerd, hetgeen betekende dat de naturaregeling werd omgezet in een kapitaalregeling en niet langer meer de gehele uitvaart zou worden verzorgd, maar uitsluitend het verzekerde bedrag bij overlijden zou worden uitgekeerd (dat opgeschroefd was naar S*f* 4.500,- of zo'n twee euro). Verzekerden zijn hiervan middels een brief en advertenties in de krant op de hoogte gesteld, waarop een deel hiervan het erbij gelaten heeft, niet gereageerd heeft of over is gegaan op de kapitaalverzekering.

De geldontwaarding heeft zich echter voortgezet en het gros van de verzekeringhouders heeft sindsdien weinig koers- en prijsaanpassingen in de premie laten doorvoeren. Het gevolg is dat de meeste polishouders nu met een oude verzekering en een kapitaalbedrag zitten "waar je nog net een *dyogo* [een literfles Parbobier] van kan kopen", zoals een verontwaardigde cliënte stelde.**[xlvi]** Hamdard heeft echter (wel) geleerd van het verzekeringsdebacle en keert nu alleen nog maar de verzekerde bedragen uit in Surinaams courant (de kapitaalverzekering van S *f*100.000,- tot S*f* 3.000.000,- oftewel van vijftig tot zo'n 1.400 euro) of US-dollars (de valutaverzekering van $ 250,- tot $ 2.000,-). Voor vijftigplussers heeft het bedrijf een speciale koopsompolis, waarbij de premie in één keer betaald wordt. Uitvaartonderneming Hennep hanteert eveneens kapitaalverzekeringen en keert bij overlijden uitsluitend het verzekerde bedrag uit ("de verzekerde heeft het recht op volledige verzorging van een uitvaart voor rekening vanHennep tot het verzekerde bedrag"). Nadia Poesa was de enige die aangaf niet in kapitaalbedragen uit te keren, maar een begrafenis te leveren:
Als de persoon dat bedrag voldaan heeft, dan hoeft de persoon bij het overlijden niet meer te betalen, maakt niet uit hoeveel jaren verstreken zijn… Het is niet goed dat je dan meer gaat vragen, want mensen rekenen d'r op, daarom sluiten ze zich aan…

Op mijn vraag naar de risico's in verband met stijgende koersen en geldontwaarding reageerde ze laconiek:
Ja, neeeeeeeeee, kijk, dat is allemaal all in the game, is een risico die jij neemt […] én wij werken met Surinaams [courant]… in Suriname verdien je toch geen valuta? Je moet Surinaams betalen, want je verdient Surinaams en wij werken niet met de koers van, ja, dagkoers ofzo, wij verdienen ook in Surinaams, dus wij

werken met Surinaams geld.

Het mag allemaal niet veel baten. Het gros van de populatie verzekert zich niet. Achterdocht en onzekerheid omtrent de Surinaamse economie, het eigen inkomen en het verzekeringswezen leeft daarbij in alle lagen van de bevolking. De heer Radjbali van Hamdard hierover:
Alles is door gaan devalueren, dus het vertrouwen van een uitvaartverzekering is alleen maar naar beneden gegaan… Dat merk ik ook, want vroeger konden we heel wat verzekeringen afsluiten. Nu zeggen ze van nee, we gaan niet verzekeren of ik wacht even en dergelijke, of men wisselt z'n geld in valuta en houdt het vast en als het dan zover is, dan wordt het gebruikt… De meeste mensen nemen niet een uitvaartverzekering, die hebben geld als het zover is, dan betalen ze. Het deel die zich willen laten verzekeren, ambtenaren, ze komen niet uit met hun geld. Anderen… het bedrijfsleven verzekeren hun niet, ze hebben een pakket van begrafeniskosten… maar is helemaal kielekiele, het lukt niet… Dus meestal wachten mensen op familie vanuit Nederland die dan een push geven…

Naast dit wantrouwen merkte deze ondernemer ook nog het volgende op:
Kijk, in Suriname, mensen zijn zo gewend van ze gaan zelf hun dinges regelen, de advertenties… Meestal, het grootste deel… ok, nu begint het anders te worden. Een kist, een vervoer, mortuariumkosten, begraafplaats dat wel… maar verder springen families bijeen: ik ga de advertentie voor je verzorgen, ik heb connecties daar, of ik ga een bus voor je regelen of ik heb een tante die een afleggersvereniging heeft, dus dat ga ik inschakelen om dingen te doen…

De andere ondernemers beaamden dit. Met name Marrons, zo hoorden we Hennep al in het vorige hoofdstuk zeggen, gaan meer voor de *basics*: "een kist, een transport en de begraafplaats. *That's it*". De rest regelen ze veelal zelf. Creolen uit mijn onderzoek opteren de laatste jaren, zeker als ze binnen bijvoorbeeld een kerkfonds geen privileges hebben, voor een iets vollediger pakket.

Het prijskaartje…
De firma's Poesa en Hamdard lieten weten de meest simpele begrafenis (lijkkist, begraafplaatskosten en dragers, mortuarium en lijkwagen) voor zo'n 'anderhalve á tweeënhalve ton Surinaams' (€ 70,- tot € 120,-) te kunnen regelen, maar gaven zelf al aan dat dit behoorlijk kielekiele was en hooguit te realiseren viel met de eenvoudigste kist en een achterafkuil, die hooguit gemarkeerd zou worden door

een houten paaltje of kruisje, op de goedkoopste dodenakker (de openbare begraafplaats Rusthof). In de ogen van menig Afrikaans-Surinamer behoorlijk respectloos en dus geen optie. Na enig doorvragen en rekenen bleek deze prijs ook niet logisch meer te zijn, gezien alleen al het totaal van een graf (op welke begraafplaats dan ook) en een kist gemakkelijk een ton (€ 50,-) overschreed.**[xlvii]** Een wat reëlere prijs lag rond de drie á vier ton (€ 140,- á € 180,-), daarvoor zou je volgens respectievelijk Poesa en Hamdard een redelijke begrafenis kunnen hebben. Henneps goedkoopste begrafenis begon bij S*f* 540.000,- (€ 250,-), waarmee kist, transport, mortuarium- en begraafplaatskosten, dragers, 'zandgraf' en de overlijdensberichten in de krant en op de radio waren gedekt. "De meest noodzakelijke dingen voor de begrafenis", aldus Hennep. Alles wat daarnaast komt, zoals condoleanceregisters of zangbundels, is optioneel en kan bijgekocht worden. Dit geldt ook voor het ritueel bewassen (door *dinari*), het dansen met de kist en begeleiding tijdens de begrafenis door een bazuinkoor. Dit zijn zaken, zo zullen we verderop nog zien, die de familie meestal zelf regelt.

Zelfs een hele basale begrafenis, die hooguit "de meest noodzakelijke dingen" inhoudt, loopt dus al in de tonnen (honderden euro's) en is voor menigeen een rib uit het lijf. Toch hadden veel families – voor de uitvaart alleen al – nog veel hogere kosten dan hier geschetst. Een ruw geschat gemiddelde lag tijdens mijn veldwerk rond de 'acht ton Surinaams' (€ 360,-) dit was dan vaak inclusief betalingen aan *dinari* en dragers, die tijdens de begrafenis dansen met de kist. Veelal slokte vooral de kistkeuze een groot deel van het budget op. We zagen in hoofdstuk 5 al dat Bosnegers liever niet op de lijkkist besparen en voor veel Creolen geldt hetzelfde: de kist moet groot zijn en een luxueuze uitstraling hebben. We zullen vooral binnen het onderdeel *beri* (hoofdstuk 11) in dit verlangen Veblens *conspicuous consumption* herkennen, maar ook gaan we nog zien dat een behoorlijke kist het mooi en 'hoog' opbaren van de overledene waarborgt. En dat is niet onbelangrijk, want de kist dient ten alle tijde open te zijn, opdat een ieder goed afscheid kan nemen van een prachtig opgebaarde overledene. Verder dient de kist, met name bij Marrons, ook nog de nodige ruimte te bieden voor bepaalde spullen die aan de overledene 'op weg naar het dodenrijk' worden meegegeven. Hamdard springt in zijn advertenties en brochures handig op dit soort wensen in: *Eén kenmerk hebben alle kisten van Hamdard gemeen, ze zijn ruim van vorm en afsluiting, zodat stijlvolle opbaring goed mogelijk is.*

Begrafenissen en in het bijzonder 'het type kist' kunnen *talk of the town* zijn en in

de keuze voor het beste van het beste overschrijden niet weinig nabestaanden hun feitelijke begroting. Wat nabestaanden als eerste proberen te voorkomen is dat hun overledene zal worden begraven in een 'platte kist', dat wil zeggen een simpele kist bestaande uit een bodem, twee zijden en plat daarop een deksel van inferieur hout zonder versierselen of ornamenten:
Een gewone recht-toe-recht-aan platte kist, dat heeft in Suriname de klank van mensonwaardige begrafenis, dus als men zwervers vroeger op straat dood had aangetroffen dan gingen ze inderdaad in een platte kist begraven worden. Nou, een schande voor de familie, ze hebben niet eens een kist voor die man… Spaanplaat, dat is ook waar Surinamers veel moeite mee hebben. Je zal het wel hebben gezien, mensen die bijna niet eens te eten hebben, die vinden die kist hoor, het moet toch wel een beetje een kist zijn hoor, jaja… Ik heb wel eens kisten gezien in het mortuarium, het is zonde van het geld! We vinden een kist moet waardig zijn.

Op zijn minst wensen nabestaanden een kist van een beetje degelijk (massief) hout met een bewerkte, verhoogde deksel of kap ('Duitse kap') en een stijlvolle kistbekleding (kant of satijn). Binnen de broedergemeente is de traditionele witte begrafenis, de *anitriberi*, nog steeds erg geliefd en daar hoort een mooi gelakte witte kist bij, bij voorkeur een 'fiddlebox' ofwel een kist die net als een viooldoos aan de voet smal is, dan aan de borsthoogte breed uitloopt en naar het hoofd toe weer smaller wordt. Verder is naast de gangbare 'Napoleon' de al eerder genoemde 'Kennedykist' bijzonder populair. Deze 'Amerikaanse kist' is niet alleen vernoemd naar de vermoorde president Kennedy, maar zou ook hetzelfde model hebben als de kist waarin het legendarisch staatshoofd is begraven. Een zelfde soort status hebben de 'Lincoln' en de 'King George', die in de duurste prijsklasse zitten.**[xlviii]** We moeten dan al gauw aan enkele tonnen (honderden euro's) denken. Zoals hierboven al aangegeven, profileert vooral Hamdard zich met zijn doodkisten op de uitvaartmarkt:
Wist u dat drie van de acht uitvaartkisten in Suriname van Hamdard afkomstig zijn? Ons basisassortiment kisten bestaat uit 35 modellen. Deze worden gemaakt van massief hout tot exclusieve handgemaakte exemplaren. Door verschillende soorten grepen, sluitingen en bekleding te combineren leveren we in totaal 35 modellen. Dat bedoelen wij dus met 'Hamdard biedt meer keuze'.

Ook hier is een felle concurrentiestrijd gaande of wordt er wat modder tussen de begrafenisondernemers heen en weer gegooid. "Ik denk dat de prijzen dichtbij

elkaar liggen" gaf een van de ondernemers aan. "Maar als je kijkt naar de kwaliteit van die kist", vervolgde deze op iets minder minzame toon:
Zíj zetten altijd een kleed d'r overheen, dus eigenlijk zie je die kist niet. Dus als daar een rommel van wordt gemaakt, je ziet het niet. [X] bekleedt ook meestal die kisten met zo een randje goud, een reepje versiering, maar men denkt dat het versiering is, maar het is om die spleet te bedekken! We denken dat het moimoi is, versiering, maar dat komt door de rommel… [slechte] kwaliteit. Bij ons zal je dat nooit tegenkomen, dan krijg je een perfecte kist… maar kwaliteit moet wel betaald worden.

En dat is bepaald geen sinecure voor veel families die plotsklaps geconfronteerd worden met een sterfgeval. Intussen wordt men door de uitvaartindustrie verleid met steeds meer keuze en *moimoi sani* [mooie zaken/dingen], vooral naar 'Amerikaans model' want dat spreekt behoorlijk tot de verbeelding in het hedendaagse Suriname. Wanneer nabestaanden dan ook hun 'lijkpenning gaan kopen' bij een fonds of begrafenisonderneming, maken ze niet zelden keuzes die (achteraf) ver, veel te ver over de schreef gaan. In veel gevallen wordt de hoop dan op familieleden uit Nederland gevestigd. Vaak, zo zullen we nog zien, is er de verwachting dat zij met hun harde Nederlandse guldens (euro's) voor een groot deel van de kosten rondom een overlijden kunnen en willen opdraaien, wat vervolgens tot de nodige spanningen of onenigheid kan leiden. Behalve uitvaartkosten zijn er namelijk nog een serie andere uitgaven.

Met deze voorbereiding is het namelijk nog niet gedaan. Zodra de meest belangrijke (officiële, financiële) zaken rondom het overlijden, afleggen en begraven geregeld zijn, zien bepaalde familieleden zich geconfronteerd met verscheidene andere verplichtingen (en kosten!) in de rituele organisatie. Terwijl de rouwvisite, gevraagd of ongevraagd, elke avond het sterfhuis en erf bevolkt, en voorzien moet worden van een hapje en een drankje, trachten deze nabestaanden hun zaken op orde te krijgen. De familie dient in behoorlijke rouwkleding (voor de begrafenis) te worden gestoken en regelmatig moeten voorbereidingen en afspraken getroffen te worden met terzakekundigen, zoals *duman* en *dinari*. Zij zullen de nabestaanden eventueel begeleiden of advies geven bij een *wasi gron* en een *wasi prati* of *prati watra*. Niet alleen dienen deze experts gecontact te worden, er zullen ook speciale spullen, drank en etenswaren gekocht moeten worden voor het (ritueel) bewassen van het lijk, het afscheid van de overledene (*prati*) en de *dede oso* voorafgaand aan de dag van begraven. Eén of meerdere

gangen naar de Centrale Markt of Ren naar Glens *kulturuwenkri* zijn in deze onvermijdelijk. Deze separatie- en overgangsrituelen spelen een belangrijke rol in het proces rondom overlijden, begraven en rouw, en zijn niet zelden bron van financiële of religieus-spirituele spanningen en uitspattingen. Ze vereisen op zijn minst de nodige zorg, tijd en inspanning van verschillende actoren, vóórdat er uiteindelijk overgegaan kan worden tot het begraven, waar in deze paragraaf al zoveel aandacht aan is besteed. Nu eerst zullen we uitgebreid stilstaan en aanwezig zijn bij de zo belangrijke wake en rouwbijeenkomst aan de vooravond van de begrafenis: *dede oso*.

NOTEN

i. Wanneer je dood bent, ben je dood… Wanneer je weg bent gegaan, ben je weggegaan.

ii. We kennen dit fenomeen natuurlijk ook als de doden-, avond- of gebedswake die onder verschillende benamingen wereldwijd na het overlijden en/of aan de vooravond van de begrafenis plaatsvindt. Veelal hebben we dan te maken met een meer of minder gesyncretiseerde bijeenkomst, waarin christelijke (katholieke) en verscheidene volksreligieuze elementen samenvallen, zoals bijvoorbeeld in het mediterrane Zuid-Europa (zie e.g. Danforth 1982; Badone 1989), Latijns-Amerika (zie e.g. Leferink 2002: 190ff.) en Ierland (zie e.g. Davies 1997: 43; Grainger 1998). Ook Noord- en Midden-Europa, waaronder Nederland, zijn er bekend mee. Het Funerair Lexicon (Kok 2000: 75) meldt hierover: “Het waken ’s nachts bij een dode is van voorchristelijke oorsprong en was ook de gewoonte onder de Germaanse volkeren van Noord- en Midden-Europa. Na de kerstening bleef het gebruik bestaan en werd er van kerkelijke zijde een andere inhoud aangegeven. Als de vesper had geluid gingen familie en vrienden bij de kist zitten. Er werd eerst gebeden, maar naarmate de nacht verstreek en er meer gegeten en vooral gedronken werd, werd het dikwijls een luidruchtige bijeenkomst. Men zong liederen, deed wilde spelen, vertelde onbetamelijke grappen en danste zelfs om de dode heen. Men wilde de geest van de gestorvene vermaken om hem met zijn lot tevreden te doen zijn”.

iii. De antropoloog liet, net als zijn tijdgenoot Hertz, juist op overtuigende wijze zien dat de rites de passage zowel rituelen voor de doden als voor de levenden zijn, waarbij ze vaak samenvallen of op bepaalde momenten elkaars pendant vormen (zie e.g. Van Gennep 1960 [1908]: 147).

iv. Er wordt daarom ook wel het onderscheid gemaakt tussen enerzijds rituelen voor de doden (doodsrituelen) en anderzijds rituelen voor de nabestaanden

(rouwrituelen) (zie e.g. Hoogbergen 1998).

v. Het is overigens nogal opmerkelijk dat deze aitidei zo langgerekt was. Overgangsrituelen blijken hedentendage niet alleen in toenemende mate 'samengedrukt' te worden, zoals Suzuki (2000: 91) opmerkte, maar soms ook 'uitgerekt'.

vi. Vrij vertaald: "Deze mensen zijn heidens, maar wij? Geen 'offertafel voor de voorouders', niks! Als je die tafel niet zet, kunnen ze [geesten] ook niet komen vreten [langskomen en voor narigheid zorgen]. Alleen maar familie, schatje. Daar zul je het mee moeten doen!".

vii. De odo Fredeman ede no e broko werd ook wel vertaald met 'beter een levende lafaard dan een dode held'.

viii. 'Geen sribineti?' hoorde ik eens een teleurgestelde oma vragen tegen sluiting van een dede oso. 'Maar laten we 't gezellig doen', drong ze aan, toen niemand er echt oren naar leek te hebben. Later vertelde ze me dat ze zich grote zorgen had gemaakt om haar dochter, de weduwe, die zonder wakende ('slapende') bigisma wel eens onverwacht bezoek zou kunnen krijgen van haar overleden echtgenoot.

ix. Zo werden dwalende yorka of zoiets als kunu ('eeuwige vloek') wel verbonden aan wetenswaardigheden uit de regressietherapie, en doken er regelmatig leentermen uit het hindoeïsme en boedisme op in de zelfduiding van rouwenden en nabestaanden.

x. Dit is geenszins een 'achterhaalde' observatie of een relict uit de 'klassieke antropologie', zoals bijvoorbeeld de studies van Danforth (1982), Conklin (1995) en Suzuki (2000) tonen.

xi. Met name Hertz presenteerde in zijn tijd een belangwekkende zienswijze op het lichaam, die door latere generaties met het begrip embodiment benoemd zou worden (cf. Davies 2000: 97).

xii. Overgangsrituelen op Surinaamse wijze.

xiii. De inleider van Van Genneps publicatie uit 1960, Solon T. Kimball, vermeldt bovendien dat de behoefte aan geritualiseerde uitingen van de overgang van de ene naar de andere status geenszins is afgenomen in een gesecularisseerde urbane wereld. Ik sluit me graag aan bij deze observatie, die de reikwijdte en actualiteit van het denken van Van Gennep toont – óók in hedendaagse laatmoderne, gemondialiseerde samenlevingen, zoals ik met mijn eigen studie wil aantonen.

xiv. Palm is de merknaam van suikerrietrum met een enorm alcoholpercentage. Het sterke goedje wordt ook wel dran (daan) of sopi genoemd en, net als jenever, vaak gebruikt voor rituele doeleinden en plengoffers.

xv. Een van mijn onderzoeksactiviteiten bestond uit het optekenen van

herinneringen en belevingen van nabestaanden omtrent het overlijden van een dierbaar familielid, geliefde of vriend. Ik liet ze daartoe hun levensgeschiedenis vertellen met een sterke nadruk op de gebeurtenissen en emoties ten aanzien van het betreffende sterfgeval. Dit noemde ik aanvankelijk 'sterfbiografieën'. Ondanks de door mij gekoesterde samenstelling doodleven (sterf-bio) in het woord, leek het me later geen juist gekozen term, daar de gesprekken zich niet zozeer richtten op een beschrijving en beleving van iemands leven, maar van iemands sterven. Vandaar dat ik de term 'thanatografie' heb bedacht.

xvi. De kleuren wit, zwart en rood spelen hierbinnen een belangrijke rol. Zij hebben volgens sommige auteurs een universeel karakter binnen de rouwkleurensymboliek (zie e.g. Turner 1967: 89; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 62).

xvii. Van Genneps nadruk op separatierituelen is waarschijnlijk terug te voeren op zijn wat eenzijdige aandacht voor begrafenissen en begrafenisrituelen in zijn beschouwing van de overgang leven-dood (zie Van Gennep 1960 [1908]: 11; 146-166). Deze rituelen staan inderdaad een duidelijke scheiding van de levenden en de doden voor, hoewel ze in andere gevallen net zo goed, zoals Hertz laat zien, tot de zogenoemde incorporatierituelen gerekend kunnen worden. Zeker in het geval van secondary burial of herbegrafenissen zijn de hierbij uitgevoerde rituelen zowel in termen van separatie als incorporatie te begrijpen.

xviii. Zo wordt voor een clanhoofd of anderszins respectabel persoon, zoals bijvoorbeeld de gaama van de Surinaamse Bosnegers (zie e.g. Scholtens et al. 1992), alles uit de kast getrokken, terwijl bijvoorbeeld kinderen – als niet geïnitieerden – zonder al te veel plichtplegingen hun laatste rustplaats vinden. Soms wordt de liminale periode van de ziel een permanente toestand, dit is het geval bij dood onder 'verdachte omstandigheden', zoals kraamsterfte en overlijden door blikseminslag of zelfmoord, de zogenoemde slechte dood. Zulke zielen betreden soms nooit het dodenrijk en zijn gedoemd eeuwig rond te spoken.

xix. Het belang dat de Dayak aan het ontbindingsproces, the flesh and bones, hechten, is overigens verre van exceptioneel. In uiteenlopende samenlevingen, zoals de Kantonese (zie e.g. Watson 1999 [1982]) en de Madagassische (zie e.g. Bloch 1971), vinden we in de (her)begrafenisrituelen een zekere preoccupatie met het vlees en de beenderen van het lijk terug. Dichterbij huis kennen we de ruraal Griekse opgravingrituelen, waarbij na verloop van tijd de botten en schedel van een overledene worden opgedolven en bijgezet in het plaatselijke knekelhuis (zie Danforth 1982). Europa wemelt sowieso van dit soort ossuaria. Vooral in de Middeleeuwen werd op het behoud van de beenderen hoge prijs gesteld (zie e.g.

Kok 2000: 144, 201).

xx. Het hier genoemde symbolische domein is vergelijkbaar met dat wat Durkheim (1912) sacrale dimensie of tijd noemde. Deze dimensie verliest zijn betekenis overigens niet in een (vermeende) gesecularisseerde wereld, gezien ook daarin nog steeds behoefte bestaat aan (collectieve) 'religieuze' en geritualiseerde uitingen. Dit laatste zag Durkheim zelf al in. Hij noemde onder meer nationalisme (de sentimenten en symbolen daaromheen) als mogelijke 'vervanger' van religie.

xxi. Dit wordt vaak als de werkelijke overgangsfase beschouwd (zie ook Douglas 1966: 114; Turner 1995 [1969]: 94ff.).We moeten hierbij echter wel onthouden dat de drempel maar een deel van de deurpost (en het huis) is en dat er vóór en ná de overgang ook allerlei rituelen plaatsvinden. Van Gennep maakt naast bovengenoemd onderscheid daarom ook nog een andere driedeling, namelijk die van de preliminaliteit, liminaliteit en postliminaliteit (Van Gennep 1960 [1908]: 20-21, 25). Deze terminologie valt samen met het onderscheid separatie, liminale transitiefase en incorporatie, en ik gebruik ze derhalve, net als andere auteurs door elkaar heen.

xxii. Naast een obsessie met hygiëne lijkt er vooral een commercieel motief van de uitvaartindustrie achter deze praktijk te steken, zoals Mitford ook aantoont. Laderman (2003: 6ff.) gaat verder in op dit aspect van de 'commodificatie van de dood', dat eveneens het brandpunt vormt van Suzuki's studie The Price of Death (2000). Het onderwerp wekt overigens ook in toenemende mate de belangstelling van een steeds breder publiek. De populaire Amerikaanse tv-reeks Six Feet Under over een familie van Californische begrafenisondernemers en andere televisieprogramma's rondom het uitvaartwezen bewijzen deze groeiende interesse.

xxiii. Eenzelfde soort aversie lijkt te bestaan tegen het overlaten van het lichaam aan de natuurlijke elementen of aaseters (zie e.g. Barley 1996: 139-143), wat bij Busnenge in geval van een slechte dood ook wel eens plaatsvindt, en het consumeren van de doden (zie e.g. Conklin 2001).

xxiv. De Surinaamse wetgeving ordonneerde dat wanneer een persoon kwam te sterven zijn stoffelijke resten tussen de achttien en zesendertig uur volgend op het tijdstip van overlijden, ter aarde besteld diende te zijn (Buschkens 1973: 257; Helman et al. 1977: 269). Deze regel is reeds achterhaald.

xxv. Ik spreek hier uiteraard over de Afrikaans-Surinaamse onderzoekspopulatie in de stedelijke context van Paramaribo, waar er voldoende koelmogelijkheden zijn. Buiten het district Groot-Paramaribo, en de aanliggende districten Wanica en

Commewijne, wordt het al een stuk moeilijker, hoewel bijvoorbeeld Coronie sinds enige jaren ook een mortuarium kent en Nickerie met een eigen hospitaal ook voorzien is. Buiten mijn eigen onderzoekspopulatie gelden sowieso vaak andere gebruiken. Zo prefereren Islamitische Javanen uit religieuze overwegingen nog immer zo snel mogelijk te begraven en wachten daarom vaak niet op 'uitlandige' familieleden. Thuis afleggen en opbaren komt ook vaker voor. Binnen het ordewezen, bijvoorbeeld de forestery, worden leden regelmatig op locatie, namelijk in de 'tempel', opgebaard. Ik zal hier later nog op terugkomen.

xxvi. Als een persoon een natuurlijke dood is gestorven en er geen obductie gepleegd hoeft te worden, komen dinari overigens ook nog wel thuis bewassen. Deze eerste handelingen nemen in het algemeen een kwartier tot een half uur in beslag. Daarna wordt het lichaam naar het mortuarium vervoerd.

xxvii. Ook bij opbaring thuis gebruikte men deze 'parade', ofwel een houten (of zinken) bak die op schragen staat en bedekt wordt met een zeskantige kap. Om de schragen en over de kap werd een laken gelegd. Dit geheel vormde de 'parade'. In de tijd dat thuis opbaren gewoon was, werd er aan deze 'parade' de gehele nacht gewaakt totdat de dinari 's morgens kwamen om het lichaam te kisten en de overledene die middag werd begraven. mechanics, foresters en andere broederschappen maken nog steeds gebruikt van deze opstelling en volgens onderzoek van Stellema (1998) onder Creoolse Surinamers in Nederland maakt men daar ook weer 'parades' en proberen sommige dinari het gebruik weer in ere te herstellen.

xxviii. Met horror comic verwees Gorer (1965: 173) naar de gewelddadige dood, die wordt aangeboden in de vorm van onder meer thrillers, science fiction, oorlogsdocumentaires, detectives en bloeddorstige griezelstrips, de horror comics. Naarmate de natuurlijke dood wordt gesmoord in preutsheid, zou deze gewelddadige dood een groeiend aandeel vormen in de fantasieën van de massa's, aldus de socioloog. Met enige voorzichtigheid zouden we hier tegenwoordig de vele video games en computerspelen aan toe kunnen voegen, die niet alleen angstaanjagend echt lijken, maar ook werkelijk meer bieden dan louter vermaak. Zo bekwamen chirurgen er hun techniek mee en stoomt het Amerikaanse leger er zijn rekruten mee klaar (zie e.g. 'Ook de duivel is dol op spelletjes' in NRC van vrijdag 12 augustus 2005, door Jos de Mul). De computerspelen worden, overigens, ook als nieuw instrument op het gebied van geweldloos verzet tegen wrede dictators en militaire junta's ingezet (zie 'Computerspel in de strijd tegen dictatuur' in NRC van 27 februari 2006, door Thalia Verkade)

xxix. Uiteenlopende motivaties liggen aan deze folklorisering, (re-

)traditionalisering of anti-syncretisering van doodscultuur ten grondslag. Eerder genoemde fenomenen als roots-zoektocht, heimweetoerisme, show-off en schuldgevoel kunnen hierbij een rol spelen en zullen verderop nog nader verkend worden.

xxx. De mooie dood kon volgens Ariès als nieuwe attitude opdoemen door een veranderende religieuze oriëntatie binnen het christendom. In de loop van de negentiende eeuw werd steeds minder in het bestaan van de Hel geloofd. In plaats hiervan kwam de toekomstige hereniging met overleden familieleden in de Hemel steeds centraler te staan. Daardoor werd de dood, ondanks alle pijn en verlies, steeds begerenswaardiger. Door het terugwijken van het Kwaad en de gerichtheid op hereniging in het hiernamaals viel de dood meer en meer samen met schoonheid. Echter, waarschuwde Ariès, "[…] achter deze apotheose moeten we wel de tegenspraak blijven zien die erdoor wordt verhuld: deze dood is niet meer de echte dood, maar een kunstuiting". Hiermee is volgens de historicus een begin gemaakt met "het verdoezelen van de dood". Ondanks alle schijn van openheid wordt de dood "weggestopt achter schoonheid" (Ariès 1987 [1977]: 492). Dit verdoezelen is in de Afrikaans-Surinaamse context niet per definitie aan de orde, eerder kunnen we de mooie dood letterlijk nemen: de overledene moet er fraai en verzorgd uitzien. "Wij verzorgen het lichaam alsof het naar een bruiloft gaat" (hoofdstuk 10) plachten dinari dan ook wel te zeggen, wanneer zij het belang van hun werk benadrukten.

xxxi. De kerken en hun geestelijk leiders waren overigens bijzonder ingenomen met de in gebruik name van mortuaria. Men meende of hoopte dat het houden van wakes, ofwel de dede oso, hierdoor zou afnemen, omdat de overledenen niet meer thuis werden opgebaard (zie Helman 1977: 276). We zullen evenwel zien dat deze voorspelling grotendeels op ijdele hoop beruste.

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

xxxiii. 'Ontwaaien' is waarschijnlijk een verbastering van de (oude) term ontwaden, ofwel het wassen en afleggen van het lijk (cf. Scholtens et al. 1992: 65). Als zodanig is het begrip ook in oude statuten van lijkbewassersverenigingen terug te vinden (zie e.g. het artikel 'Wasi dede dinari' in De Ware Tijd van 24 september 1988).

xxxiv. De brochure van begrafenisonderneming Hamdard, 'Hamdard biedt meer keuze', vermeldt de volgende zaken die deze onderneming kan verzorgen: uitvaart en kist, begraafplaats (graf, indien gewenst kelder en betegelen hiervan), crematorium, crematiehoop en –benodigdheden, rouwwagenvervoer, volgauto's

en busvervoer voor familie en andere nabestaanden, uitschrijven burgerlijke stand, mortuariumkosten en afleggen van de overledene, rouwboekjes, condoleanceregister, advertentie in de krant en op de radio, grafkransen en grafstukken. Andere commerciële ondernemingen bieden een soortgelijk 'pakket'. Begrafenisfondsen zijn vaak minder toegerust en werken in toenemende mate samen met dit soort professionele uitvaartbedrijven.

xxxv. Schoonheym (1980) spreekt in zijn studie over enkele duizenden guldens. Het is niet helemaal duidelijk of hij het over Surinaamse of Nederlandse guldens heeft, maar dat maakt niet erg veel verschil. De wisselkoers voor Sf 1,- bedroeg toentertijd tussen de f 1,36 en f 1,30 (€ 0,62 – € 0,59). Ik zal verderop nog een ruwe berekening uit de tijd van mijn veldwerkperiode geven.

xxxvi. In 1815 werd het instituut der "Helpers" en "Helpsters" in het leven geroepen (zie Steinberg 1933: 114). In 1844 kwam, binnen anitri, het eerste zieken- en begrafenisfonds tot stand.

xxxvii. Van deze twee laatste verenigingen kunnen ook personen lid zijn, die geen lidmaat zijn van het aan het fonds gelieerde kerkgenootschap.

xxxviii. Deze informatie is grotendeels afkomstig uit het krantenartikel van Vernooij 'Wasi dede dinari' in De Ware Tijd van 24 september 1988. De auteur beroept zich daarin op Het Alfabetisch Statutenregister 1886-1973 van de bibliotheek van het Centraal Archief (Ministerie van Justitie en Politie, Paramaribo) en meldt verder in het artikel ook nog de oprichting van de fondsen Onze Lieve Kanan (1914), het fonds Soli Deo Gloria (1917) te Coronie, de gebedsvereniging, zieken- en begrafenisfonds De Goede Herder (1928), een algemeen begrafenisfonds (1954) te Leiding 7a, Wanica, een Creools begrafenisfonds te Uitkijk, Paramaribo (1957), het algemene begrafenisfonds Antim Sanskaar Sabha (1964) en de dragersvereniging tevens zieken- en begrafenisfonds Wi de Vanodoe Ala Se in Nickerie (1972).

xxxix. Nadia Poesa wijst hier vooral op (geliquideerde, illegale) Braziliaanse goudzoekers, die hun goudkoorts niet zelden moeten bekopen met een anonieme dood in het Surinaamse binnenland. Hun lijken worden maximaal drie maanden in het mortuarium bewaard om, middels 'opsporingsberichten' in de kranten en de Braziliaanse ambassade, familieleden of andere nabestaanden nog in de gelegenheid te stellen contact op te nemen. Vaak tevergeefs. Dan neemt de staat een begrafenisonderneming, zoals de firma Poesa, in de arm om het niet geïdentificeerde of niet opgeeiste lichaam te begraven op de algemene begraafplaats Rusthof. Nadia Poesa: "Helemaal achterin wordt het gedaan […] het lijk wordt daar gebracht en dan gelijk in de grond". Naast deze gouddelvers,

vallen ook paupers als zwervers of andere geïsoleerden en verstotenen, bijvoorbeeld drugsverslaafden of aidspatiënten, wel een lantiberi ten deel.

xl. Zo heeft de forestery een eigen begraafplaats, René's Hof, een gemeenschapscentrum aan de Waakhuizenlaan in Paramaribo, een eigen lijkwagen, twee afleggersverenigingen, namelijk Eldaah en De Samaritaan, en een goed geoliede, attractief ogende dragersvereniging, de Sherwoodbrothers. De dede oso en beri kennen bovendien naast een christelijke en kulturu invulling ook nog een heel eigen "ritualistiek", zoals verschillende ingewijden me enigszins geheimzinnig toevertrouwden. In de volgende hoofdstukken zullen we hiermee nog nader kennismaken.

xli. We kunnen hier Pocornie's opmerking "Creolen? 99 procent christen en 100 procent winti" uit hoofdstuk nogmaals in herinnering roepen. Nog steeds beschouwen, voelen of noemen de meeste Creolen zich christelijk (bij Marrons ligt dat anders). Zelf ben ik maar een aantal 'echte anti-syncretisten' tegengekomen, ofwel mensen die zich binnen hun kulturu vooral beriepen op winti 'goden en geesten' en niets wilden weten van een samenspel of synthese met een christelijke God noch van andere christelijke overeenkomsten of invloeden. Verder liep ik tijdens mijn zeventien maanden veldwerk welgeteld één overtuigd atheïst tegen het lijf: "Ik ben geen zevende dag adventist, maar een absentist" (nota bene: ik ben niet expliciet op zoek gegaan naar niet-gelovigen). Desalniettemin vinden mensen in toenemende mate de vrijheid, zoals we in hoofdstuk 3 hebben kunnen lezen, om buiten, naast of vermengd met het christendom ander spiritueel-religieuze oriëntaties te verkennen of te omarmen of, op zijn minst, het bevoogdende (voor zover dat het geval is geweest) christelijke juk van zich af te leggen.

xlii. De hiervolgende informatie is afkomstig uit de interviews, die ik in juni 2000 heb mogen afnemen met de al genoemde Nadia Poesa van de firma Poesa en de heren Hennep en Radjbali van respectievelijk de uitvaartondernemingen Hennep en Hamdard. Ik dank hen voor hun medewerking.

xliii. De onderneming Hamdard draagt, in tegenstelling tot de firma's Poesa en Hennep, niet de naam van de familie die het bedrijf in handen heeft. Met de naam Hamdard willen de eigenaren aangeven dat ze meeleven, meevoelen met de nabestaanden aan wie ze hun diensten verlenen. 'Ham' betekent in het Sarnama Hindostani (het 'Surinaams-Hindostaans' of Surinaamse Hindi) 'ik' en 'dard' is Surinaams-Hindostaans voor 'pijn'.

xliv. Zo verzorgt Poesa ook de meeste transport van en naar het binnenland (lijkwagens, volgauto's en/of busvervoer voor nabestaanden). We zagen overigens

in het vorige hoofdstuk dat juist onder Marrons bij een sterfgeval geld geen rol speelt of mag spelen en dat door collectieve inzameling elke overledene van een eervolle begrafenis, in de duurste kist desnoods, wordt voorzien (met uitzondering van bepaalde overledenen, die een slechte dood kennen of van wisi of iets dergelijks worden beschuldigd). Financiële overwegingen zijn derhalve in de keuze voor een bepaalde onderneming lang niet altijd doorslaggevend.

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

xlvi. Deze dame was te horen in het opinieprogramma Radiofoon van Radio Apinti (19 juli, 2000), waar dhr. Radjbali van de firma Hamdard zijn nieuwe verzekeringsstelsel uiteenzette en onwetende, geërgerde, zelfs boze luisteraars reageerden op Hamdards onfortuinlijke verzekeringsgeschiedenis. Zoveel jaar na dato zat het debacle een deel van de gedupeerden nog aardig dwars, bleek in deze uitzending.

xlvii. De prijzen voor een graf variëren per begraafplaats en de meeste mensen hebben, ondanks hun lidmaatschap van een bepaalde kerk, niet automatisch kosteloos recht op een plaats. De rooms-katholieke begraafplaats staat als duurste bekend, gevolgd door Mariusrust van de evangelische broedergemeente en het hervormde Annette's Hof, het algemene Rusthof is veruit de goedkoopste. Verder kan de prijs worden bepaald door de plaats op de dodenakker (straatzijde, vooraan of achteraf) en is er een groot verschil in de kosten voor een 'kuil' ('zandgraf') of (betegelde) 'kelder'. De kosten voor een (onbetegelde) kelder op lomsu (rk-begraafplaats) werden me berekend op zo'n Sf 440.000,- (€ 200,-), maar ik heb ook bedragen van een miljoen Surinaamse guldens (€ 450,-) gehoord voor een kelder aan de straatzijde van een begraafplaats.

xlviii. De 'King George' is overigens niet, zoals velen denken, naar de Engelse koning genoemd, maar naar de vader van de gebroeders Hennep, die nu het familiebedrijf leiden.