

WASI DEDE & AFSCHEID

Wij verzorgen het lichaam alsof het naar een bruiloft gaat

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

In hoofdstuk 6 stond ik al stil bij de functie en betekenis van de familieberichten, die enkele malen per dag door verschillende radio-omroepen de ether in worden gestuurd. Ze maken een overlijden bekend en berichten over de datum en plaats van de *dede oso* en begrafenis. Daarnaast bevatten ze regelmatig een oproep of dankbetuiging aan bepaalde *dinari* of afleggersverenigingen, waarvan bovenstaande berichtfragmenten een voorbeeld zijn. *Dinari*-verenigingen, ook wel *wasi dede*-organisaties, lijkbewassers- of afleggersverenigingen genoemd, zijn net als de familieberichten zélf een bijzonder bekend en prominent fenomeen binnen de (Afrikaans-)Surinaamse samenleving en doodscultuur. Veel nabestaanden maken gebruik van de diensten van de verenigingen en hun werk wordt over het algemeen zeer gewaardeerd en bewonderd. Maar ook hier vinden we enige weerstand die – het zal ons inmiddels niet meer verbazen – veelal afkomstig is van kerkelijke zijde. Buschkens (1973: 258) stond in zijn onderzoek nadrukkelijk stil bij deze aversie:¹

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

Wederom stuiten we op een verzet tegen *kultuur*-percepties en praktijken, die uitgaan van een duidelijke verbinding in plaats van een waterdichte scheiding tussen ‘onze en de bovennatuur-

¹ Stellema (1998: 33) beschrijft overigens dat enkele *dinari* uit haar studie ook de tekens ontvangen, die Buschkens in zijn wat gedateerde onderzoek beschreef. Een deel van de *dinari* uit mijn veldwerk gaf eveneens aan “esoterische kennis” te hebben en in contact te staan met geesten van overledenen.

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

Om samen met de overledene, de rouwende familieleden en andere nabestaanden een volgende stap te kunnen zetten in hun *rite de passage*, en deze overgang zo goed mogelijk te begrijpen, zal ik in dit hoofdstuk alle facetten van *dinarivroko* beschrijven en duiden. Daartoe wil ik eerst kort stilstaan bij de manieren waarop het (dode) lichaam en verschillende vormen van besmetting benaderd kunnen worden. Dit zal ik allereerst vanuit een beknopt weergegeven theoretisch-conceptueel debat doen, waarbinnen de specifieke Afrikaans-Surinaamse opvattingen en praktijken dan geplaatst kunnen worden, in het bijzonder die van het *dinari*-werk. Om dit werk daadwerkelijk in al zijn aspecten te vatten, zal ik vervolgen met een korte historisch-organisatorische schets van *dinarivroko* alsmede de criteria en motivaties die de werkzaamheden karakteriseren. De lijkbewasser (m/v) zal hierbij als liefhebber en als *professional* naar voren treden. Aan de hand van de (retorische) vraag "*suma na wi?*" ("wie zijn wij?") maken we vervolgens kennis met de *dinari*-subcultuur, die het aflegger-zijn voor velen extra *schuwung* geeft en de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur van een belangrijk stempel voorziet. Daarna zullen we 'in de kamer' aanwezig zijn, waar het lichaam wordt klaargemaakt, de familieleden afscheid komen nemen, en gescheiden worden van de overledene (*prati*). Na een afsluitende reflectie op het liefdewerk kunnen we dan op weg naar de begraafplaats in het volgende hoofdstuk, alwaar *dragiman*, geestelijken en begrafenisgangers de rituele zorg van de *dinari* overnemen en de overledene verder zullen begeleiden naar het graf (en dodenrijk of hemels bruiloftsfeest).

Lichaam & lijkverzorging

Op verscheidene plekken in dit boek heb ik al aangegeven dat de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur het best te begrijpen valt in termen van Rebhuns (1999: 3) multitemporele heterogeniteit waarin "traditions have not yet disappeared and modernity has not completely arrived". Ik zou daaraan willen toevoegen dat in veel gevallen de moderniteit allang 'aangekomen' is, wat onder meer duidelijk is op te merken in bepaalde opvattingen en praktijken rondom ziekte, gezondheid en lichamelijkeheid, die op hun beurt de dood zelf weer 'belichamen' en vormgeven (zie Csordas 1994). In hoofdstuk 3 zagen we dat de mens, binnen een gesyncretiseerde *kulturu*-oriëntatie, deels als biologisch/vergankelijk en deels als geeste-

lijk/onvergankelijk begrepen wordt. Het lichaam, als een soort tijdelijke verblijfplaats van de *kra* (ziel) en *yorka* (geest), is daardoor zowel een natuurlijke als culturele entiteit, vaak zonder duidelijke grenzen tussen deze twee. Dit laatste sluit aardig aan bij de inzichten van zogenoemde sociaal constructionisten als Armstrong (1983), Good (1994), Lupton (1994) en Turner (1992, 1996), die in hun analyse van het lichaam een rigide materialistische en dualistische benadering afwijzen.²

Chatterjee (2002: 329) juicht deze afwijzing (net als ikzelf) toe en laat aan de hand van Indiase Hinduvertogen rondom lichaam en dood zien dat het meer dan raadzaam is om afstand te nemen van het vrij dominante (vermeend westerse) biologisch essentialisme. We moeten evenwel oppassen niet in een volgende valkuil te stappen, namelijk die van een overdreven culturalisme. In dit laatste geval bestaat namelijk de neiging zogenoemde mystieke, bovennatuurlijke interpretaties evengoed op een bijzonder reïficerende, essentialiserende wijze uit te vergroten, wat ten koste kan gaan van bepaalde biomedische opvattingen en werkelijkheden, die hoe dan ook en waar dan ook een enorme invloed hebben. In het werk van de Afrikaans-Surinaamse lijkbewassers zou ik daarom zowel de fysieke aspecten als de spiritueel-culturele en sociale dimensies willen bekijken in hun omgang met het dode lichaam.

Leferink (2002: 26) benoemt deze elementen ook wanneer ze de ‘beschermende dimensie van doodscultuur’ bespreekt. Maar ook zij maakt, op vergelijkbare wijze als Chatterjee (2002), een erg sterk onderscheid tussen het westerse denken over de dood, het lijk en pollutie enerzijds en andere culturen anderzijds. In het eerste geval zouden een biomedisch begrip van hygiëne en de fysieke kant van het ontbindingsproces leiden tot een grote afkeer van lijken, wat vervolgens een scala beschermende handelingen oplevert:

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

Daartegenover staat dan de niet-westerse preoccupatie en de mogelijke symbolische bezoedeling door het lijk, “waarbij hygiënische risico’s van ondergeschikt of geen belang zijn”. Pollutie, merkt Leferink (2002: 26) verder op, “is dan van relationele en spirituele, niet van fysieke aard”, wat ze onderstreept met de geijkte verwijzingen naar onder meer het werk van Hertz (1960 [1907]), Douglas (1966) en Huntington & Metcalf (1979). Ook ik heb hier uitvoerig bij stilgestaan. In hoofdstuk 4 en 6 besprak ik zelfs de veelvuldig geuite afkeer ten aanzien van bepaalde traditionele vormen van lijkbehandeling en sommige Afrikaans-Surinaamse rouwpraktijken, waarbij onwetendheid over, ongeloof in of zelfs sterk verzet tegen bepaalde afwij-

² Het Cartesiaanse idee dat het lichaam uitsluitend behoort tot *the world of matter* en daardoor een duidelijk te onderscheiden, stoffelijke en kenbare *locus* van ziekte en sterfelijkheid vormt (Foucault 2003 [1973]), is met andere woorden verlaten. En ook de moderne ‘westerse’, zeer eenzijdige oriëntatie op de individuele ervaring, die heeft geresulteerd in een vrij exclusieve focus op het lichaam als een te isoleren organisme (Kleinman 1995), boet binnen een meer geïntegreerde, constructionistische benadering danig aan invloed in.

kende opvattingen over pollutie een rol zouden spelen. En in een van de eerste kennismakingen met het *dinari*-werk, middels de activiteiten van *s'sa* Josephine, eveneens in hoofdstuk 6, wees ik al op de rol die lijkbewassers hebben in het beteugelen van eventuele spirituele of symbolische verontreiniging. Ik heb daarbij evengóed willen aangeven dat dit maar een van de aspecten is van *dinarivroko* en dat juist verschillende vormen van pollutie en bescherming aandacht en zorg vragen in de omgang met het lichaam, de lijkbezorging en uitvoering van verscheidene overgangsrituelen. De rol van *dinari* is namelijk drieledig: ze richten zich op de fysiek-hygiënische verzorging van het lichaam, waarbij biomedische aspecten vrij overheersend kunnen zijn; ze bekommeren zich over de spirituele en symbolische toestand van zowel overledene als nabestaanden; en ze begeleiden en ondersteunen rouwende familieleden en hun overledene in de zo belangrijke (emotionele, pijnlijke) separatie- en overgangsfase in het rituele proces.

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

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

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

De *dinari* beseffen uiteraard terdege dat hun werk fysiek besmettingsgevaar kan opleveren. Zozeer dat 'nieuwe ziektebeelden' en 'infectieuze doodsoorzaken' een aantal jaren geleden reden was om de afleggersverenigingen in een seminar bijeen te roepen (zie ook hoofdstuk 10).³ Tijdens die bijeenkomst stond de boodschap centraal dat aflegwerk, hoewel liefdewerk, gevaren voor de aflegger zelf kan inhouden en werden er instructies gegeven op het gebied van veiligheid, gezondheidstechnieken en bepaalde ziekteprocessen. Zo liet panellid Cynthia Rozenblad, directeur van 's Lands Hospitaal, de aanwezigen weten dat lijken met een rood lintje of een rode stip op het laken worden gemarkeerd, zodat mortuariummedewerkers en ook lijkbewassers kunnen zien dat er sprake is geweest van een infectieziekte. Ook stelde ze bepaalde *dinari*-gebruiken ter discussie, zoals het zingen in een gesloten ruimte, omdat dit het gevaar van het inademen van ziekmakende stoffen zou vergroten. Er werd eveneens gewezen op de op handen zijnde ziekenhuisvoorschriften aan afleggers, zoals het dragen van handschoenen, mond- en neuskap om fysiek contact met bloed en 'gevaarlijke gassen' te vermijden. De *dinari* Ro Faria wierp daarbij wat prangende kwesties op:

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

Een van die tradities waar Faria het over had, betreft het gebruik van bepaalde bewassings- en conserveringsmiddelen, ofwel de 'balsems' zoals de meeste *dinari* deze noemen. "De afleggers moeten weten welke balsems ze moeten gebruiken om zichzelf te beschermen", sprak deze *dinari* dan ook. Het gebruik van het desinfectiemiddel formaline ('sterk water') is daarbij overigens zo ongeveer standaard geworden. We hoorden lijkbewasser Ro Faria in hoofdstuk 6 nog nostalgisch verhalen over het gebruik van *w'wiri* [kruiden] oftewel "balsem van het natuur uit" en ook dienaress Wanda Denz ging in datzelfde hoofdstuk in op traditionele gebruiken: "nu geven ze een spuitje, maar vroeger niet". Deze *dinari* spraken evenwel over het werk eertijds bij de mensen thuis. In de lijkenhuizen van Paramaribo, waar de meeste bewassingen tegenwoordig plaatsvinden, hebben afleggers volgens de patholoog anatoom Vrede altijd al

³ Dit seminar vond in augustus 2003 plaats in 'de Olifant', het partijcentrum van de Vooruitstrevende Hervormings Partij (VHP). De bijeenkomst had als doel "kennisoverdracht aan 'dienaren' en in standhouden van tradities en afleggewoonten". Patholoog anatoom van het Academisch Ziekenhuis, professor Vrede, directeur van het 's Lands Hospitaal, Cynthia Rozenblad, *dinari* en lid van afleggersvereniging Comité Liefde, Ro Faria, en dominee Karel Zeefuik traden tijdens deze bijeenkomst op als deskundige inleiders en panelleden. De hiervolgende informatie is afkomstig uit het verslag van deze bijeenkomst in *De Ware Tijd* van 18 augustus 2003.

formaline gebruikt.⁴ Meestal vermengen ze dit met andere ingrediënten, zodat elke *dinari* of elke vereniging wel zijn of haar specifieke balsem heeft:

De afleggers van de verenigingen hebben dus hun eigen mengsel van tabak en alcohol en verscheidene andere zaken, maar het balsemen van lijken, zoals wij dat doen en noemen, is er altijd geweest [...] We zijn wel méér gaan balsemen, omdat meer Surinamers naar Nederland zijn vertrokken, op grond waarvan je dus een situatie hebt dat men moet wachten op familieleden die uit Holland moeten komen of dat de overledene naar Holland vervoerd moet worden. Verder is het zo dat het verkeer van het binnenland naar Paramaribo en omgekeerd [toeneemt]. Mensen die bijvoorbeeld in het binnenland wonen en terug willen gaan naar hun dorp om begraven te worden... het lijk blijft langer boven de grond, dus adviseren we om het lichaam te balsemen. Ik denk dat die situatie nou wel wat verandert, dat men wat meer op hygiëne is gaan letten of de rituelen voor de overledene is gaan modificeren, is gaan veranderen of helemaal verlaten heeft [...] Dus ik kan alleen maar zeggen dat er een toename is van het aantal balsemingen op basis dus van veranderde omstandigheden, maar in principe werd het altijd al gedaan... met formaline. In het buitenland is het zo dat men wel nog meer, andere stoffen dus instopt, maar wij zijn niet in staat om dat te doen, het zou te duur worden voor de mensen hier...⁵

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

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

⁴ En ook buiten de lijkenhuizen was het gebruik van formaline niet ongewoon, hetgeen Buschkens’ (1973: 259) bevindingen uit de jaren zeventig van de vorige eeuw duidelijk maken. “Het lijk krijgt via de mond een halve liter formaline ingegoten”, schrijft hij onder meer over een bewassing in het sterfhuis van een overledene.

⁵ Met name de Verenigde Staten hebben een traditie op het gebied van ‘modern balsemen’. Sterker nog, “[m]odern embalming belongs exclusively to the United States of America...” (Laderman 2003: 15). Moderne thanatopraxie, met cosmetisch balsemen als een van de jongste loten, is verheven tot een kunst (te leren in speciale *embalming schools*), waarbij in toenemende mate naast het basisbestanddeel formaline met allerlei andere chemicaliën wordt gewerkt. De *embalming myth* is zelfs een van de moderne Amerikaanse begrafenismythes te noemen “[that] propelled the industry forward (Laderman 2003: 9). Zoals het werk van Mitford (2000 [1963]) en later Laderman (2003) tonen, is dit een industrie waar groot geld in omgaat. Conservering en lijkbezorging gaan met andere woorden gepaard met middelen en kosten, die het Surinaamse budget ver overschrijden, zoals Vrede aangeeft als hij de buitenlandse praktijken noemt.

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

Dood & huwelijk, begrafenis & bruiloft

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

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

Wij dragen haar/hem naar haar/zijn graf: Gods opdracht heeft zij/hij nu volbracht. Wij leggen haar/hem ter ruste neer: Zij/Hij zal nu juub'len voor de Heer!

Zij/Hij zal nu staan dicht bij Gods troon, en heeft de hemel nu als loon. Zij/Hij is bij de Vader, Zoon en Geest: Voor eeuwig viert zij/hij bruiloftsfeest.

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

Dinariwroko

Paramaribo telt naar schatting een kleine zestig afleggersverenigingen. Anno 2003 waren 41 verenigingen officieel geregistreerd bij de Landelijke Federatie van Surinaamse Afleggersverenigingen (LFSA).⁶ In 2005 telde dit overkoepelend orgaan 44 afleggersgroepen. Zij hebben hun eigen rechtspersoonlijkheid. Daarnaast opereren nog zo'n vijftien 'buitenverenigingen' en wemelt het van de *dinari* die, zoals *s'sa* Josephine uit hoofdstuk 6, het werk voor de gelegenheid met wat medebroeders en zusters doen. Het is daarom niet eenvoudig om echt betrouwbare cijfers te geven.⁷ Nieuwe verenigingen zijn zo 'opgericht', bestaande samenwerkingsverbanden kunnen plotsklaps opgeheven worden. Splitsingen zijn niet ongewoon – denk aan de uitspraak uit hoofdstuk drie "er zijn meer verenigingen dan Creolen!" – en wanneer nabestaanden besluiten hun lijk te laten afleggen door wat bijeengeroepen familieleden of deskundige *birtisma*, dan kunnen deze zich gewoon voor het werk in het mortuarium melden.⁸ "Je kan ze niet weigeren, d'r is geen regel, er is geen wet daarop, die het kan verbieden" vertelde prof. Vrede, die ten tijde van mijn veldwerk ook als beschermheer van bovengenoemde federatie optrad. Toch zou het te gemakkelijk zijn om te spreken van een wanordelijke toestand.

De *dinari*-verenigingen of *wasi dede*-organisaties hebben hun wortels in de slaventijd. In hoofdstuk 3 zagen we hoe de herrnhutters op de plantages en in de stad werden bijgestaan door bepaalde leden uit de slavengemeenschap, de zogenoemde (nationaal) helpers/helpsters, dienaarbroeders/-zusters, dienaren/dienaressen oftewel *dinari*. Zij fungeerden vanaf die tijd als intermediair tussen zendelingen en hun achterban, en stonden de gemeenteleden bij in hun lichamelijke, geestelijke en (later) financiële noden (Lenders 1996: 273). Deze positie werd door de dienaren, vooral het vrouwelijk deel daarvan, als een erefunctie beschouwd (zie Lenders 1996: 272-274). Er werden vele initiatieven ontplooid en er was al vrij snel sprake van een zekere structuur, hetgeen zich onder meer uitte in de oprichting en organisatie van talloze *begi* (gebeds- en zanggroepen), weduwen- en wezenkassen, en zieken- en begrafenisfondsen (zie Steinberg 1933: 65, 113-114, 138; Buschkens 1973: 161-162, 256-258; Lenders 1996: 256, 272-274; Stellema 1998: 24). Met name deze laatste fondsen, zo lazen we in hoofdstuk 7, kenden een enorme bloei, waarbij ook steeds meer oecumenische en onafhankelijke, dat wil zeggen niet-kerkelijke fondsen het leven zagen. Het lijkbewasserswerk (in verenigingsverband)

⁶ De LFSA treedt als koepelorganisatie op voor afleggersverenigingen, die allen werken aan de hand van een 'eigen beleid'. De LFSA is in 1991 opgericht en heeft onder meer als doel om te bemiddelen tussen verenigingen, uitvaartondernemingen en verzekeraars om betere faciliteiten, zoals bewassingsruimten, werkbare (veiligheids)regels en organisatiestructuur te bewerkstelligen. Hoewel de federatie landelijk is, zijn de meeste afleggersverenigingen geconcentreerd in Groot-Paramaribo.

⁷ De cijfers die ik hier toch geef zijn afkomstig uit het eerder gebruikte artikel 'Afwegwerk levert soms besmettingsgevaar op: nieuwe ziekten oorzaak' uit *De Ware Tijd* van 18 augustus 2003 en het artikel 'Afweggers werken aan eigen lijkenhuizen' uit *De Ware Tijd* van 1 december 2005. De gegevens komen overeen met eigen schattingen en die van informanten tijdens mijn veldwerkperiode.

⁸ In Nederland speelt het probleem van afsplitsing eveneens. Zo verzuchtte een informant van Stellema (1998: 74) in haar onderzoek: "Men hoeft het maar ergens niet mee eens te zijn en men splitst zich af, dan is er weer een nieuwe vereniging ontstaan".

was aanvankelijk vaak aan deze kerkelijke en niet-kerkelijke fondsen gelieerd. Veel van de huidige verenigingen opereren zelfstandig, ofwel los van een kerk, fonds, court, loge of anderzootige institutie. Hoewel de organisatiegraad nogal varieert, heeft ook het gros hiervan rechts- en handelingsbevoegdheden en eigen statuten.

Wasi dede is met andere woorden van oudsher al behoorlijk geïnstitutionaliseerd. We zien dit aanvankelijk uitdrukkelijk terug bij de joden in Suriname. In 1775 werd de Vereeniging Gemiloeth Chasadim opgericht. In 1790 volgde Heseid We Emeth (Waarachtige Liefde). Het zijn waarschijnlijk de eerste geregistreerde ‘organisaties van liefdewerk voor doden’.⁹ In 1893 meldt het Alfabetisch Statutenregister van het Centraal Archief de oprichting van het Comité tot Lijkbewassing oftewel Liefdevereniging. Het doel was, volgens Artikel 1 van deze vereniging: “om de lijken van leden der Hervormde en Lutherse gemeenten, zoomede de kinderen die bij gemelde gemeente gedoopt zijn, kosteloos te ontwaden”. Comité Liefde, zoals deze afleggersvereniging tegenwoordig wordt genoemd, is nog steeds actief als onderdeel van begrafenisfondsen de Stuiversvereniging van de hervormde kerk en wordt als oudste (Creoolse) *dinari*-vereniging aangemerkt. Het Comité had volgens het register 75 mannelijke en 75 vrouwelijke leden, die niet beneden de dertig jaar mochten zijn. Er werd een wekelijks rooster gemaakt en het was de bedoeling dat het ontwaden kosteloos gebeurde (liefdewerk). Het Statutenregister heeft na deze vereniging nog vele oprichtingen en organisaties te melden, met allen hun eigen reglementen en bevoegdheden.¹⁰

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

⁹ Regels omtrent lijkbehandeling werden daarbij nauwkeurig vastgelegd, zoals bijvoorbeeld in een publicatie uit 1900, getiteld *Voorschriften omtrent de behandeling van mannelijke lijken en hetgeen daarmee in verband staat, uitgaande van de Vereeniging Gemiloeth Chasadim te Paramaribo, met goedkeuring van baren Eere-Voorzitter, den Wel-Eernv. Heer J.S. Roos* (Gemiloeth Chasadim 1900).

¹⁰ Zie verder Vernooij’s artikel ‘Wasi dede dinari’ in *De Ware Tijd* van 24 september 1988.

cheus, Hebron en Samaritaan spraken behoorlijk tot de verbeelding. Na enige tijd begon ik wat lijn te ontdekken in de wirwar van AV's.

Categorisering, criteria & motieven

Zo is een eerste 'categorie' verenigingen gelieerd aan de verschillende kerkgenootschappen, zoals het al eerder genoemde Jubileumfonds van de evangelische broedergemeente, het Heilig Verbond van de rooms katholieke kerk en Comité Liefde van de hervormde kerk. Ook bepaalde gemeenten binnen de kerkgenootschappen, zoals de broedergemeente Saron, hebben soms hun eigen lijkbewassers. Een tweede 'categorie' wordt gevormd door de verenigingen uit het ordewezen. De bekendste zijn de reeds genoemde afleggersverenigingen Eldaah en de Samaritaan van de foresters (zie ook Mulder 2006). Ook de mechanics hebben hun eigen verenigingen of leden die werkzaam zijn binnen bepaalde verenigingen. Een andere 'categorie' kan gevonden worden in de organisatie van *dinari*, die verbonden zijn aan een van de niet-kerkelijke begrafenisfondsen zoals genoemd in hoofdstuk 7. Bepaalde instellingen, zoals bejaardentehuizen, hebben eveneens eigen afleggersgroepen. In Huize Asiana (met eigen koelcellen en een 'kamer' voor het werk) is bijvoorbeeld de lijkbewassersgroep Gloria actief. Tenslotte zijn er de onafhankelijke verenigingen, die niet gelieerd zijn aan een kerkgenootschap, broederschap, fonds of instelling. Deze laatste samenwerkingsverbanden vormen een grote en nog steeds groeiende 'categorie'. Toch staan deze verenigingen niet totaal los van kerkgemeenschap of ordewezen, zoals sleutelinformant, herrnhutter, forester, lijkbewasser en medeoprichter van de Samaritaan Kensmil me uitlegde:

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

Er bestaat met andere woorden een behoorlijke overlap tussen de genoemde 'categorieën', waarbij het regelmatig voorkomt dat *dinari* actief zijn in drie, vier verschillende verenigingen. In sommige gevallen richten ervaren lijkbewassers vanuit een bestaande vereniging een nieuwe groep op en nemen ze hierin wat bekende broeders en zusters mee. Zo had Heilig Verbond-dienaar Bru tijdens mijn verblijf in Suriname een nieuwe afleggersgroep geformeerd, waarin hij samen met wat *lomsu*-broeders werkte. Niet weinig *dinari* werken bovendien voor de gelegenheid of ad hoc buiten hun eigen vereniging om of zijn in ruste, maar pakken bij uitzondering nog wel eens een klus aan om bijvoorbeeld familieleden, bekenden of buurtgenoten uit de brand te helpen. *Dinariwroko* verleer je nooit en de liefde voor het werk blijft onverminderd bestaan, verzekerde een oude rot in het werk me. En zo kunnen we bij het mortuarium regelmatig 'oudgedienden' zien langskomen, die wat *tori* komen praten en een kijkje komen nemen in de kamer, waar het aflegwerk plaatsvindt. Binnen de kortste keren hebben ze zich in een witte jas gestoken om 'hun' broeders en zusters met groot genoegen een handje

te helpen. Ook nemen *dinari* regelmatig hun werktenu mee als ze op vakantie gaan naar Nederland. Daar is evengoed werk te doen: familieleden zijn daar of oud-broeders en zusters en die zouden wel eens kunnen overlijden.¹¹ Andersom heb ik ook meegemaakt dat in Nederland werkzame *dinari*, die voor langere tijd op familiebezoek waren in Suriname, hun diensten aanboden bij een afleggersvereniging. We zullen verderop nog zien dat hier een strenge ballotage aan vooraf kan gaan, voordat zo'n persoon mee kan werken.

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

Een van de toelatingscriteria betreft leeftijd. De leeftijd waarop men *dinari* kan worden, ligt rond de vijftig jaar (zie ook Stellema 1998: 65). Althans dat was het criterium dat traditiegetrouw of vroeger werd gehanteerd (hoewel de statuten uit 1893 van Comité Liefde een leeftijdsgrens van dertig jaar vermelden). Tegenwoordig wordt er wat lossier met deze leeftijds-

¹¹ Nederland kent inmiddels ook tal van Creools-Surinaamse afleggersverenigingen. De meeste werden in de jaren tachtig en negentig van de vorige eeuw opgericht en zijn vooral gevestigd en actief in de Randstadregio. Stellema (1998: 65, 68, 83) telde in haar onderzoek 22 Nederlandse verenigingen. Een deel hiervan is eveneens georganiseerd in een koepelorganisatie, die bijna dezelfde naam heeft als haar Surinaamse evenknie: de Landelijke Federatie van Surinaamse Afleggersorganisaties (LFSA) (zie Bruntink 1997; Stellema 1998: 75). Het aantal verenigingen zou wel eens aanzienlijk gegroeid kunnen zijn. Hoewel er geklaagd wordt over het gebrek aan belangstelling onder jongeren (Bot 1998: 94), is tegelijkertijd een *revival* of groeiende interesse merkbaar voor de eigen doodscultuur en -rituelen. Het in hoofdstuk 7 genoemde 'Bari puru' ('Afro-Surinaams rouwliederenfestival') is hier een aardig voorbeeld van, evenals de 'rouwrituelendag' georganiseerd door het NiNsee in 2005. De afleggersverenigingen zelf vieren hun bestaan in Nederland, net als in Suriname, jaarlijks met een drukbezochte *dinaridei* (dag van *dinari*, zie ook Stellema 1998: 72). Hoeveel mensen gebruik maken van de afleggersverenigingen in Nederland is vrij onduidelijk. Bruntink (1997: 22) geeft aan dat een minderheid van de Surinamers dat in Nederland overlijdt 'traditioneel' wordt afgelegd door een vereniging. Bot (1998: 94) daarentegen schrijft dat naar schatting tachtig procent van de Surinaamse Creolen een beroep doet op een lijkbewassersvereniging en de overige twintig procent het afleggen overlaat aan de uitvaartondernemer. Deze schatting komt aardig overeen met de bevindingen van Stellema (1998: 27). Volgens haar schatten vertegenwoordigers van het uitvaartwezen dat tussen de zestig en tachtig procent van deze bevolkingsgroep kiest voor een 'traditionele bewassing' door een Creools-Surinaamse aflegvereniging.

grens omgegaan en heb ik ook jongere broeders en zusters het werk zien doen. Om wildgroei in verenigingen tegen te gaan, heeft de federatie in 2003 evenwel (opnieuw) een leeftijdsgrens voorgesteld van rond de 49 jaar.¹² In de praktijk voeren de verenigingen hierin echter hun eigen beleid. De opvatting dat afleggersverenigingen uitsluitend uit *bigisma* bestaan, komt in ieder geval niet (meer) overeen met de werkelijkheid, net zomin als *dinari* louter “eenvoudige mensen, uit het volk” zouden zijn, zoals Kensmil ons vertelt. Hoewel het nog steeds enige verbazing en grappenmakerij kan opwekken – “Kensmil is óók lijkbewasser, hij is een lijkmepper!” – hebben steeds meer Creolen uit de midden en hogere klassen het liefdewerk ontdekt. Het beeld van lijkbewassers met “een paar gaten in hun gebit, een beetje ongeschoren, een beetje zo rauwe figuren” moet volgens Kensmil, net als in het geval van de *dede oso*-leiders en *singiman*, ernstig bijgesteld worden. “De laatste tijd heb je ook veel onderwijzers, een directeur, leraren... dat het niet iets is dat gebonden is aan het opleidingsniveau... je maatschappelijke positie”, bleef hij maar benadrukken. In hoofdstuk 8 konden we lezen dat de meningen over deze ontwikkeling nogal verschillen, waarbij vooral de vraag zich opdringt of de traditie er nu mee gered wordt of juist verloren gaat... Wat leeftijd betreft, speelt deze kwestie op vergelijkbare wijze. Enerzijds is jong bloed nodig om de traditie levend te houden, iets wat ook sterk in Nederland lijkt te spelen (zie Bruntink 1997; Bot 1998; Stellema 1998). Anderzijds kunnen de *dinari* uit respect voor de overledene ook weer niet te jeugdig zijn.

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

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

¹² In ‘Afwegwerk levert soms besmettingsgevaar op: nieuwe ziekten oorzaak’ in *De Ware Tijd* van 18 augustus 2003.

Het is me tijdens de verschillende bewassing, waarin ik participeerde of die ik bijwoonde, inderdaad opgevallen dat geslachtsdelen vaak enigszins bedekt blijven. Een andere, hieraan gerelateerde ‘regel’ is te vinden in de laatste opmerking die de hier geciteerde *dinari* maakt, namelijk dat vrouwen door vrouwen en mannen door mannen bewassen zouden worden.

Buschkens (1973: 258) sprak zich hierover in zijn onderzoek behoorlijk gedecideerd uit: “Zowel mannen als vrouwen verrichten dit werk. In het algemeen wast men alleen lijken van de eigen sexe”. Twintig jaar later hoorde Bruntink (1997: 23) in Nederland zeggen: “Vrouwen worden veelal door vrouwen afgelegd, terwijl mannen zowel door mannen als vrouwen worden verzorgd”. Tjon A Ten (1998: 25) formuleert het, tenslotte, als volgt:

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

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

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

De gevoelsfactor (eerder dan strakke regels en traditie) blijkt in dit soort kwesties doorslaggevend (*cf.* Bruntink 1997: 23). Dat geldt eveneens voor andere seks- of seksegerelateerde taboes. Zo mogen afleggers een overledene niet bewassen als zij in het voorafgaand etmaal seksueel contact hebben gehad en jonge vrouwen kunnen geen werkzaamheden verrichten als ze menstrueren. Bepaalde zaken zijn echter niet gemakkelijk te controleren en worden aan de verantwoordelijkheid en het eergevoel (een woord dat veelvuldig voorkomt in het vertoog van de *dinari*) van de broeders en zusters zelf overgelaten. Deze autonomie vinden we, ondanks de vaak hiërarchische organisatie en soms strikte taakverdeling, ook terug in de wijze waarop de *dinari* hun werk uitvoeren. “Iedereen doet het op haar manier” vertelde Wanda Denz me, waarbij ze met plezier, trots en een zekere autoriteit uit eigen ervaringen putte:

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

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

De familie moet gepowerd worden, ondersteund worden... We proberen de nadruk te leggen op de ondersteuning die je kan geven aan de familie, in de wijze waarop het lichaam wordt klaargemaakt... Ja, babbabap, kijk hem, ja. De trots van een lijkenbewassersvoorzitter is als die mensen komen en ze kijken naar die moeder of die vader en dan hoor je die mensen zeggen hij slaapt, [fluisterend:] dat is... Dan ben je als lijkenbewasser, hè hè, voldaan [...] Het mooiste is, dat als de familie komt, moet de familie zeggen: ja, moeder slaapt. Dat is een soort van proef van bekwaamheid, als dat kan. En dieptepunt voor een lijkbewasser is als de mensen komen, je ziet ze zo mekaar stoten, en zeggen: oh God, wat is ze zwart geworden, ze was zo licht gekleurd [dat is] de verkeerde, verkeerde!!! Vooral bij balsemen van lijken kan dat gebeuren... niet goed behandeld... niet te herkennen.¹³ Nou, dat is niet goed voor een lijkenbewassersvereniging. Je ziet het zo aan die mensen, die komen... Goed is: ooooooh... wat is ze mooi gekleed en opgemaakt [...] Want als de mensen komen, moeten ze de overledene zien liggen als een iemand die slaapt. Dat is voor de verwerking erg belangrijk.

Elke lijkbewasser die ik bezig zag of sprak, benadrukte het belang van een zorgvuldig bewassen, afgelegd en verzorgd lichaam. Ze beschouwden het zelfs als een van hun belangrijkste taken om het lichaam zo mooi mogelijk te maken, zodat de scheiding tussen overledene en nabestaanden minder zwaar hoeft te zijn en de familie een goede herinnering behoudt (*cf.* Bot 1998: 94). De meeste lijkenbewassers stellen het zichzelf dan ook als taak de overledenen ten allen tijde in een open kist te kunnen opbaren. Een gesloten kist, is hun eer te na... “No matter what”, sprak een *dinari* van afleggersvereniging Iris dan ook vastberaden:

Je hebt gevallen soms, gevallen waarbij mensen een lang ziektebed hebben... en, en, en... een ziekte hebben waarbij ze lichamelijk heel erg achteruit zijn gegaan. En soms denk je dan... nou, dan moeten we maar die kist niet openmaken... Mensen zijn hier gewend... als die kist niet opengaat in Suriname dan is iets niet goed... Dus, dus we zijn gewend om die kist open te laten... En, en mensen maken zich soms zorgen als iemand door de ziekte, een afmattende ziekte heeft gehad, dan zijn ze zeer blij als ze bij de overledene komen, bij het stoffelijk overschot in de kist, dat ze toch bijna de persoon zien zoals die geweest is... in betere dagen.

Goed werk biedt troost aan de rouwenden en getuigt natuurlijk van het meesterschap van de lijkbewassers in kwestie. Zij gaan daarom vaak vol overgave en met geestdrift voor reacties als onderstaande [Carlo Jeffrey naar aanleiding van het afscheid van Miguel Grep † april 2002, overleden na een auto-ongeluk]:

Hij was jong. Hij was echt mooi te zien in de kist. De afleggers hebben hem goed afgelegd. Zalig oom Paul [een Jubileum Fonds-*dinari*] zou zeggen: *den man polijst en bun* [de mannen hebben hem goed ‘gepolijst’/verzorgd].

¹³ Het gebruik van te hoge concentraties formaline of een niet goed samengestelde balsem kan tot gevolg hebben dat de huid van donkergekleurde mensen grijs of zwart wordt en zich verhardt (Stephen 2002b: 117). Patholoog anatoom Vrede onderkende dit risico en veel *dinari* rekenden het zwart worden van de huid van de overledene (en de reactie van familieleden hierop) als een van de ergste dingen die hen konden overkomen in het werk.

De ijver in het ‘polijsten’ van het lijk is opmerkelijk, net als het enthousiasme en de bevologenheid waarmee *dinari* hun liefde voor het werk beschrijven. De al eerder opgevoerde Alex Goedhoop kon er geen genoeg van krijgen:

Elk lijk is anders en dat maakt het werk zo mooi! Ay!!! Je weet nooit wat je gaat krijgen en elke keer leer je weer iets bij, het is nooit saai, je kan het nooit op routine.

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

Er zijn mensen die ik in het mortuarium hier heb meegemaakt en ik verbaasde me, want die mensen verdienen niks, maar die komen iedere morgen op hun fietsje, die zetten hun fietsje neer en ze komen, zeggen ‘zo baas’ en baas zegt ‘ok, begin jij daar, begin jij daar’. Ze zijn vrijwilligers en die zijn daar tot drie uur en ze zijn blij als ze een biertje krijgen en soms komt een familie met een potje eten... maar verder, ze zijn niet in dienst, niet in loondienst van het Academisch Ziekenhuis...

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

Dienstbaarheid & ondankbaarheid

Niet langer gebeurt het werk per definitie kosteloos, zoals ‘de traditie’ voorschrijft en vaak nog in de oude statuten van tal van verenigingen is terug te lezen.¹⁴ Integendeel, tegenwoordig verlangen bepaalde *dinari*-groepen, net als sommige *singiman* uit hoofdstuk 8, steeds vaker een fikse financiële vergoeding voor hun diensten. Zeker wanneer de kosten voor het werk de compensatie van bijvoorbeeld een busrit, wat versnaperingen en de aanschaf van enkele benodigdheden voor het bewassen overschrijden, kan dit tot veel irritatie bij nabestaanden en collega-*dinari* leiden. Andersom heb ik ook verscheidene *dinari* horen urmen over het onbegrip van bepaalde nabestaanden. Zo vertelde de ons al bekende Bru me dat hij erg van het werk hield. “Het is een mooi werk, Yvonne, een goed werk, maar ook een ondankbaar werk. Die familie heeft altijd wel iets te klagen en vindt het altijd te duur”, liet hij me wat misnoegd, zelfs licht teleurgesteld weten. De wildgroei aan verenigingen en samenhangende ontwikkelingen als toenemende concurrentie, commercialisering, tanende kennis van ‘de traditie’ en (een vermeend) gebrek aan toewijding met name onder een nieuwe generatie (jonge) afleggers, die de hoesel zouden laten prevaleren boven de liefde, leiden tot een zekere dissonantie

¹⁴ Het symbolische stukje brood of een half witbrood (met kaas) en de fles drank, die *dinari* kregen als ‘loon’, wordt tegenwoordig op zijn minst vaak aangevuld met andere versnaperingen (eten, bier, *soft* en sterke drank voor tijdens en na het werk) en veelal ook een financiële bijdrage.

van verwachtingen en motieven. Wrijvingen tussen *wrokoman* enerzijds en nabestaanden anderzijds, maar ook beroering binnen de gemeenschap van *dinari* zijn hiervan enkele consequenties, waar ik in de afsluitende reflectie van dit hoofdstuk nog op terug zal komen. *Dinari-wroko* is kortom, ondanks zijn mooie, dienstbare kanten, om deze en andere redenen zacht gezegd lang niet altijd een pretje. Ro Faria gaf daar bijzonder plastisch blijk van:

Het is 27 jaren dat ik bezig ben als lijkbewasser. En als lijkbewasser begon het met liefde... Mijn vereniging is van de Hervormde Gemeente, dat men Stuiversvereniging noemt, en het was eigenlijk liefdeswerk, vanaf toen hebben ze me in dienst genomen... [...] En ik moet u zeggen, de eerste keer was het niet voor mij een pretje, want het was iemand, die helemaal door... laten we zeggen, die geen overlaag meer had, verdronkeling. Het was uit een zak te halen en alle velletjes waren weg... En het was geen pret, want ik kon u zeggen wat je daar zag... [daarna] kon ik maanden geen soep meer gebruiken... Ja, wat je allemaal daar zag [...] dat je gewoon iemand ziet als een witte varken, helemaal wit, het onderlaag is krijtwit... de zolen van het onderste, die gaat weg, de zolen van de vingers, de vingers, die gaan weg. En ik moet u zeggen, het was mijn eerste ontgroening, was hard, maar met genade ben ik toch gebleven.

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

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

Suma na w?

“Waar doen ze het voor?”, heb ik me ook herhaaldelijk afgevraagd tijdens mijn veldwerk. Belangrijke persoonlijke motieven, zoals liefde en een soort technische passie voor het werk, dienstbaarheid of een mooie hoesel, zijn reeds genoemd. Maar er is meer en dat ‘meer’ overstijgt de vraag naar louter individuele drijfveren; het be vraagt de sociale rol en positie van de lijkbewassers, die het werk tegelijkertijd als ambacht, vak en liefhebberij ervaren. *Dinari* spelen van oudsher, als deskundige amateurs (dus geen prutsers, maar liefhebbers), een behoorlijk dominante rol in de *physical procedures of separation*, zoals Van Gennep (1960 [1908]: 148, 164) dat noemde. Tegenwoordig wordt hun werkveld mede bevolkt door een relatief nieuwe categorie actoren als diplomeerde begrafenisondernemers en mortuariummedewerkers. Een *dinari* doet evenwel niet onder voor deze hedendaagse *professional*. Allen stellen zich als belangrijk

doel om, *backstage* achter de coulissen (Goffman 1959), niet alleen zorg te dragen voor het lijk *an sich*, maar ook voor een betekenisvol contact met het lichaam van de overledene. Door goed aflegwerk te leveren, construeren zij een visuele representatie waardoor nabestaanden, ondanks de noodgedwongen scheiding, in de gelegenheid gesteld worden zich (opnieuw) te verbinden met het ‘dode subject’ en zijn of haar sociale identiteit, bijvoorbeeld in de vorm van een mooie herinnering of *memory picture* (Hallam, Hockey & Howarth 1999: 126):

[...] the cadaver is an object which is ‘worked on’ by professionals. However, their work can be seen as a negotiation with the bereaved which has the aim of producing a meaningful and recognisable social being.

Dinari blijken heel kundig te zijn in de realisatie van dit ‘dubbele doel’.¹⁵ Daarnaast hebben ze niet zelden een belangrijke positie in de emotionele ondersteuning van rouwenden in hun omgang met het verlies. Ook hier vervullen ze regelmatig een expertrol. Afleggerswerk, beeerde Kensmil bijvoorbeeld, “is deel van een stuk verlichting van de nood van de mensen [...] het geestelijk verwerken van de rouw”. Verliesverwerking en troost worden vaak tot het terrein van “pastorale zorg door voorgangers, pastorale werkers [gerekend]... maar kan ook vanuit de lijkbewassersvereniging gedaan worden”, aldus deze *dinari* en expert. Kensmils samenvatting van *dinarinwoko*, de rol lijkbewassers en afleggersverenigingen is daarom een treffende en een redelijk omvattende:

Lijkbewassersverenigingen en de lijkbewassers hebben een grote rol in het kader van rouwverwerking, zowel in het technische, wat ze doen, het verzorgen van het stoffelijk overschot, tot en met het zorgen dat die persoon in de kist ligt alsof die slaapt... verbonden met de woorden die gesproken, gezongen worden en gebeden, het opvangen van de mensen en ze begeleiden bij de confrontatie met de overledene. Is dat geen liefdewerk?

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

Subcultuur

Eerder sprak ik al van een subcultuur van *dinari* en *dragiman*. Deze cultuur uit zich in het *dinarinwoko* bijvoorbeeld in het bestaan van de genoemde ‘erecode’, die elke vereniging heeft, en de ‘geheimen’ omtrent aflegrituelen, lijkverzorging en conserveringstechnieken waarin de lijkbewassers worden ingewijd (zie ook *e.g.* Buschkens 1973: 258; Bot 1998: 94; Stephen 2002b: 67). Het afleggerswerk is bovendien niet alleen een familietraditie – lijkbewassers hebben dikwijls veel *dinari* binnen de eigen familie¹⁶ – maar de afleggers beschouwen vaak hun vereniging en broeders en zusters van andere groepen eveneens als *famiri* (familie). *Dinari* onder-

¹⁵ Hier betekent het dus dat aflegwerk zowel een fysieke als sociale dimensie kent. Tijdens de *prati* zullen we ook kennis nemen van de spirituele dimensie van het werk van *dinari*.

¹⁶ Eén van Stellema’s (1998: 66) informanten had een stamboom gemaakt die terugvoerde tot 1820. De vele *dinari* binnen zijn familie hadden hem verrast, schrijft Stellema.

scheiden zich daarbij soms nadrukkelijk: ze begroeten elkaar met de hun kenmerkende *kosj*, met speciale gezangen (*Odi, odi, odi, wrokoman!*) en bepaalde uitspraken als *“famiri, fa?”* (“familie, hoe gaat het?”).

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

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

hoofddrager van Vrede en Arbeid, Blankie, naar het huis getogen waar de aflegster in kwestie verbleef.

Ballotage & wij-gevoel

De vrouw was aanwezig en begroette de mannen licht verrast en een beetje gespannen met het gebruikelijke kniebuiginkje. We mochten plaatsnemen in de *foroisi* (woon-/zitzkamer) van het huis, waarop de vrouw verdween om terug te komen met een dienblad waarop een fles whisky, een fles jenever, ijs en een paar glazen gezet waren. Ze gaf aan dat we ons konden inschenken, maar Alex en Blankie stonden erop dat zij zou schenken. Weifelend pakte ze een fles, draaide de dop eraf en schonk een glas vol. Alex greep direct in, nam de fles van haar over, schonk de dop vol met whisky en gooide de inhoud achterover zijn schouder. Wist ze niet dat altijd eerst een dopje geplengd moest worden?, beet Alex de vrouw zo ongeveer toe. Vervolgens werd ze aan een strenge ondervraging onderworpen, waarbij ze als eerste werd bekritiseerd op het hebben van veel te lange nagels (wat net als het dragen van sieraden tijdens het werk ‘tegen de regels’ is). De rest van het kruisverhoor richtte zich vooral op haar activiteiten als lijkbewaster in Nederland. Zat ze al lang in het werk? Zeven jaar, was het antwoord. Vooral in Nederland? Ja, vooral in Nederland, luidde haar respons, maar ze wilde ook graag in Suriname werken. De twee mannen gaven aan, inmiddels wat minder streng, dat ze daarvan op de hoogte waren en vroegen wie haar had ingewijd in het werk. Een Jubileum Fonds-*dinari* had de vrouw de kneepjes van het vak bijgebracht, maar ze bleek niet formeel ingewijd noch aspirant-lid van een of andere vereniging te zijn. Blankie en Alex wezen haar erop dat ze zich bij werkelijke interesse toch zou moeten laten inwijden bij een vereniging, overigens zonder een suggestie te doen of aan het werven te slaan.

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

Het wij-gevoel dat de *dinari* op deze wijze vieren, wordt behalve door ballotage, toelating, initiatie en erecodes, ook op andere minder geheimzinnige wijzen gevoed. Het werk betekent

simpelweg samenwerken en hier gaat veel gemeenschappelijke arbeidstijd inzitten.¹⁷ Daarnaast kennen niet weinig *dinari* ook een behoorlijk intensieve gezamenlijke vrijetijdsbesteding. We zagen al dat bepaalde dienaren, *dragiman* en afleggers, zo hun eigen pleisterplaatsen en drinkwinkels kunnen hebben, waar ze elkaar regelmatig, soms dagelijks treffen ('Kasje' bijvoorbeeld). Verder worden lustra of jaardagen van verenigingen en de *bigiyari* (kroonjaardagen) van leden trouw, en masse en veelal zingend door *dinari* gevierd.¹⁸ Een dienaar vertelde me hier opgetogen over:

Als iemand jarig is of de vereniging jarig is... in ieder geval als er reden is om iets te gedenken, dan zingen we een lied... en dat is alleen voor *dinari*. Dat wil zeggen als dat lied gezongen wordt en je bent niet ingewijd, mag je niet meezingen [zingt]: *Dinari na yu dei tide*... En dat twee, drie, vier keer herhalen en onder dat zingen wordt gedanst en dan antwoordt de andere groep [zingt wederom]: *Dinari na yu dei tide*... Eigenlijk, letterlijk vertaald: het is de dag van de *dinari* vandaag.

Wanneer afleggers speciaal bij elkaar komen om iets te vieren, spreekt men wel van *dinaridei* (*dinari*-dag). Vooral in het verleden was het voor buitenstaanders verboden zo'n *dinaridei* te bezoeken.¹⁹ Het fenomeen kent zelfs een geïnstitutionaliseerde versie. Jaarlijks, en wel de laatste zondag van november, wordt namelijk *Dinaridei* of de 'Dag van de Afleggers' collectief gevierd. Er wordt dan onder meer een dankdienst gehouden, waarin de Almachtige wordt bedankt voor de begeleiding in het afgelopen jaar en Hem wordt gevraagd de afleggers ook het komend jaar weer te begeleiden. Traditiegetrouw vindt deze bijeenkomst plaats in de Rust en Vredekerk van de evangelische broedergemeente. Sinds enige tijd worden hierin ook andere kerkgenootschappen betrokken. Zo togen de *dinari* in 2005 naar een rooms katholieke kerk in de wijk Flora. "Binnen de federatie [die medeverantwoordelijk is voor deze *dinaridei*] zijn er meer EBG'ers, maar het moet niet zo zijn dat andere religieën niet aan bod komen", verklaarde de voorzitter van de federatie, Yvonne Linger, de omwenteling. Het lijkt erop dat de *dinari*-verenigingen, in het bijzonder 'hun spreekbuis' LFSa, met dit soort acties bepaalde vaste patronen willen doorbreken om een breder draagvlak te creëren voor het liefdewerk dat zij verrichten. Dit zien we eveneens terug in de wens van regulering en professionalisering alsmede pogingen het werk en de mensen hierachter transparanter en zichtbaarder te maken.²⁰

¹⁷ Vaak onderscheidden *dinari* zich nadrukkelijk van 'gewone' mortuariummedewerkers, die het aflegwerk *es'esi* (snel-snel) en veelal alleen zouden verrichten.

¹⁸ Met een *bigiyari* wordt meestal een verjaardag met een 'rond getal' (een vijf- of tiental) bedoeld. Hierbij geldt verder: hoe hoger de leeftijd, hoe groter het feest. Vaak is er een speciale tijd ingeruimd voor de *dinari* op een *bigiyari*, bijvoorbeeld tussen 17.00 en 18.00 uur. Zij komen de jarige dan zingend fêteren en bieden hem of haar een geldbedrag of een fles sterke drank aan. Soms brengen de broeders en zusters de hele dag of avond met de jarige door en wordt er muziek gemaakt en gedanst. Bij een *brokoneti* maken ze stipt twaalf uur 's nachts hun opwachting. Zij komen dan zingend binnen en heffen tijdens het verloop van de nacht voortdurend liederen aan. Veelal zijn er ook andere mensen op het feest, maar de *dinari* krijgen vaak een speciale behandeling en drinken uit aparte flessen. Soms hebben ze zich in hun afleggerstenuw (*angisa*, schouderdoek of schort) gestoken en brengen ze wat van hun werkattributen, zoals een kalebas, mee (zie ook Stellema 1998: 72-73).

¹⁹ *Dinari* in Nederland zijn nogal dol op *dinaridei*, die volgens Stellema (1998: 72-74) voortdurend worden gevierd. Naast jubilea en 'kroonjaardagen' noemt zij ook het gezamenlijk vieren van kerst.

²⁰ Zie e.g. de artikels 'Aflegwerk levert soms besmettingsgevaar op: nieuwe ziekten oorzaak' uit *De Ware Tijd* van 18 augustus 2003 en 'Afleggers werken aan eigen lijkenhuizen' uit *De Ware Tijd* van 1 december 2005. De wil om

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

Inwijding: horen, zien & zwijgen

Zo was het motto ‘horen, zien en zwijgen’ een van de zaken waarin *dinari* mij als eerste ‘inwijdden’, als we over het werk spraken. Hiermee wordt bedoeld dat niets mag worden verteld van wat er in de kamer plaatsvindt: “wat je ook ziet, je mag het niet verder vertellen”. Elke *dinari* die lid is van een afleggersvereniging legt een eed van trouw af, waarbij deze belofte gedaan wordt.²¹ De toezegging is vooral bedoeld om de privacy van de te bewassen overledene en zijn of haar familie te beschermen. Sommige afleggers winden zich daarom nogal op over het beeld dat bij ‘de buitenwacht’ bestaat over *dinarinwoko*. De *dinari* zouden zich bezighouden met allerlei mysterieuze, zelfs duistere praktijken en niet zelden wordt gezinspeeld op de raadselachtige ‘esoterische kennis’ van dienaren of zaken als *afkodrei* en *wisi*. Volgens de Nederlands-Surinaamse lijkbewasser Strijk gaat het echter niet om geheimzinnigheid, maar om geheimhouding (in Bruntink 1997: 22):

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

Mijn Surinaamse *dinari* bevestigden deze opvatting, maar ontkrachtten daarmee niet de exclusiviteit van hun werkzaamheden: alleen voor ingewijden. Ofschoon *dinarinwoko* volgens de lijkbewassers normaal is en bij het leven hoort, is het niet zomaar toegankelijk voor een ieder. “Een van de groepen heet God Weet Alles”, besloot Vernooij een van zijn vele artikels in het dagblad *De Ware Tijd* over *wasi dede*, en daaraan verbond hij de volgende overdenking:²²

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

En deze “sluier van geheimhouding” lijken veel verenigingen immer te koesteren, onder andere door hun ‘schimmige’ toelatingsbeleid en initiatieritueel. Geïnteresseerden kunnen zich zelf melden bij een vereniging of gevraagd worden. Maar hoe dan ook, zal eerst de levenswandel van een potentieel lid worden nagetrokken. Daarna kan een gesprek plaatsvinden met

te professionaliseren komt overigens ook tot uitdrukking in de wens van de Surinaamse federatie om de krachten te bundelen met haar Nederlandse evenknie.

²¹ Sommige verenigingen hebben het gebruik van ‘de mond spijkeren’, waarmee bij de inwijding of bij aanvang van elke bewassing in de kamer met symbolische timmerbewegingen de mond wordt dichtgespijkerd. Deze symbolische handeling onderstreept nog eens dat niets (opmerkelijks, persoonlijks) van wat er in de kamer gebeurt naar buiten mag worden gebracht.

²² ‘Wasi dede dinari’ in *De Ware Tijd* van 24 september 1988.

de *gran brada* of *-sisa* van de vereniging, die bijgestaan wordt door enkele andere *dinari* of een hele delegatie van verenigingsleden. De aard van deze gesprekken kan nogal variëren, van bijzonder luchtig tot kruisverhoorachtig. Wanneer de kandidaat bevalt, kan deze als aspirant-lid toegelaten worden. Vaak wordt het nieuwbakken lid de opdracht gegeven wat attributen aan te schaffen, zoals een afleggerstenuë, wat kalebassen, een fles *dran* en een pincet of iets. Deze spullen dient een lijkbewasser bij zich te hebben bij een (eerste) bewassing. Zelf bewassen mag het aspirant-lid nog niet. Na toelating en het afleggen van een gelofte of eed van trouw, moet de nieuweling namelijk nog ingewijd worden.

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

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

Faria’s beschrijving komt overeen met ervaringen van andere *dinari*, dat wil zeggen dat initiatie in het werk een eerste kennismaking met een bewassing van een overledene in de kamer inhoudt.²³ ‘Plechtig’, ‘indrukwekkend’, ‘dankbaar’ en ‘ernstig’ zijn veelgebruikte woorden waarmee lijkbewassers deze gebeurtenis omschrijven. Meestal krijgt het in te wijden lid één of twee *dinari* toegewezen, die hem of haar begeleiden. Verder wordt de persoon in kwestie opgedragen vooral goed te kijken en te luisteren. Vanaf dat moment participeren de nieuwe leden in een leerproces, waarbij ze (stap voor stap) deelgenoot worden gemaakt van de specifieke rituelen en ‘geheimen’ van de vereniging. De geheimen hebben onder meer betrekking op specifieke lijkverzorgings- en conserveringstechnieken (‘geheime balsem’). Aangezien ingewijde leden een geheimhoudingsplicht hebben, waar de meeste verenigingen bijzonder streng in zijn, kan ik over dit soort zaken weinig loslaten.

De zwijgplicht, de particuliere erecodes en het algemene afleggersdevies ‘horen, zien en zwijgen’ karakteriseren de beslotenheid waarmee afleggersverenigingen hun taken en rituelen uitvoeren, maar betekenen niet dat er niets naar buiten gebracht mag worden over het ‘kamerwerk’. “*Suma na wi?*” sprak een bijzonder toegewijde en ervaren *dinari* uit, toen ik hem deze kwestie voorlegde. Zolang de privacy van de overledene en de nabestaanden gewaar-

²³ De hier gegeven beschrijvingen van toelating en inwijding vertonen ook sterke overeenkomsten met Stellema’s (1998: 68-71) bevindingen, waar ik dan ook regelmatig aan refereer.

borgd wordt, mag men weten wat voor “een goed en dankbaar werk wij doen daar in die *kamra*”, gaf hij te kennen. Na een kleine inwijding was het dan ook geen enkel probleem aanwezig te zijn en te participeren in de kamerwerkzaamheden. Ik heb tal van bewassing en moge observeren en ben in de gelegenheid geweest mee te werken met verschillende *dinari*-groepen. Ook mijn aanwezigheid bij de afscheidsrituelen, waarin nabestaanden van de overledene actief betrokken worden, vormde vaak geen enkel probleem. Hierdoor heb ik van bijzonder dichtbij kunnen aanschouwen en leren begrijpen hoe het rituele proces, in het bijzonder de separatiefase, een vervolg krijgt in de kamer.²⁴

Kamrawroko: dinari in het lijkenhuis

‘s Lands grootste mortuarium is te vinden bij het Academisch Ziekenhuis van Paramaribo, AZ in de volksmond. Dit lijkenhuis telt ook de meeste *kamra*, oftewel de kamers waarin de *dinari*-verenigingen hun werkzaamheden verrichten. Er wordt in plaats van *dinariwroko* daarom ook wel van *kamrawroko* (kamerwerk) gesproken.²⁵ Vanaf een uur of zeven, acht in de morgen maken de lijkbewassers hier hun opwachting voor het werk dat hen gevraagd is te verrichten. Hoewel een mortuarium typisch een plek is waar het leven (of eigenlijk de dood) altijd maar doorgaat, vormt de vroege morgen het moment waarop de activiteiten flink toenemen. In de regel wordt er ‘s middags vanaf een uur of drie, vier begraven, wat betekent dat *dinari* de ochtenduren gebruiken voor het afleggen en kisten van de overledene. Tijdens of na dit werk kunnen de nabestaanden dan langskomen voor een (ritueel) afscheid. Een groot bord boven de ingang van het lijkenhuis geeft aan dat er tussen tien en twaalf uur ‘s morgens gelegenheid is tot afscheid nemen (van het ‘kouwe lijk’ in het mortuarium). Voor en na deze tijd wemelt het echter net zo goed van de familieleden en andere nabestaanden die, mits toestemming van de kamerbaas/-bazin, vrijelijk toegang hebben tot de *kamra* waarin de *dinari* bezig zijn. We zullen daarom nog zien dat er meerdere momenten zijn dat er afscheid genomen wordt van de overledene en dat het een komen en gaan is van familieleden en andere betrokkenen.

²⁴ Mijn dank gaat uit naar de broeders en zusters van de afleggersverenigingen A so a Fiti, Agnus Dei, Heilig Verbond, Iris, Jubileum Fonds, Litani en Morgenster. In het bijzonder wil ik dank zeggen aan *dinari* Bruining, Denz, Goedhoop, Hoefdraad en broeder Tompa die mij geïntroduceerd hebben bij verscheidene lijkbewassersgroepen en wegwijs gemaakt hebben in het lijkenhuis van het Academisch Ziekenhuis. Deze personen hebben mijn participatie en observaties ‘in de kamer’ mogelijk gemaakt. *Gran tang!*

²⁵ Het mortuarium van AZ heeft naar zeggen van patholoog anatoom Vrede zo’n 36 ‘ijskasten’ en een gekoelde ruimte van ongeveer 35 vierkante meter, wat betekent dat er ruim honderd lichamen kunnen worden bewaard. De capaciteit van de overige hoofdstedelijke ziekenhuizen is aanzienlijk kleiner. Dit geldt ook voor het aantal kamers. AZ voert de lijst aan met vijf kamers en heeft daarmee dagelijks het grootste aantal lijkbewassers aan het werk. Naast de hospitalen hebben ook het bejaardentehuis Huize Asiana en het begrafenisfonds van de hervormde kerk, de Stuijversvereniging, hun eigen koel- en werkruimtes. Wanneer op andere plaatsen in de stad gebrek aan capaciteit of beperkte mogelijkheden zijn (bijvoorbeeld door een defecte koelkast, wat nogal eens voor wil komen), wordt in de meeste gevallen uitgeweken naar het mortuarium van AZ. Al met al komen hier ‘de meeste lijken binnen’ zoals men wel stelde. De meeste van mijn (participerende) observaties hebben daarom ook hier plaatsgevonden.

Naarmate de ochtend vordert, neemt de drukte in en om het lijkenhuis al met al behoorlijk toe.

Voor de ingang van het lijkenhuis is onder een afdak, langs een koele muur, een lange bank te vinden. Aan de overzijde hiervan bevinden zich op rij de vijf *kamra*, oftewel de paar vierkante meter die het werkterrein van de lijkbewassers vormen. Wachtend op een afspraak of in gesprek met mortuariummedewerkers, *dinari* of nabestaanden, heb ik hier heel wat uurtjes verpoosd en het menselijk gedoe rondom de dood aan me voorbij zien trekken. Onder meer op deze plek was ik getuige van zowel het open als het gesloten karakter van Afrikaans-Surinaamse doodsattitudes, van rouw, verliesverwerking, verdriet en wat dies meer zij. Roemer (1992 in Stellema 1998: 35-36) wijst, binnen een Creoolse context, nadrukkelijk op deze tweedeling. Enerzijds geeft ze aan dat een ieder direct en openlijk met de dood wordt geconfronteerd en daarnaar kan handelen. Het open karakter geeft de “betrokken buitenwereld”, in Stellema’s (1998: 35) woorden, de gelegenheid deze confrontatie en vooral de rouw of droefheid over iemands heengaan met directe nabestaanden te delen. Anderzijds wordt een overlijden ritueel ‘afgehandeld’ en verwerkt binnen de beslotenheid van het familienetwerk. Dit gesloten karakter komt in belangrijke mate voort uit en manifesteert zich in bepaalde *kultuur*-percepties en praktijken van rouwende familieleden, die het sterfgeval (en de doodsoorzaak) doorgaans niet uitsluitend als een natuurlijk gebeuren ervaren. De rituele en spirituele zorg voor de (*yorka*) van de overledene bijvoorbeeld, alsmede een goede begeleiding en scheiding hiervan zijn in eerste en laatste instantie een familiekwesie. Afscheid en separatie (en later incorporatie) vinden dan ook veelal plaats binnen de beslotenheid van het netwerk van bloedverwanten en andere directe nabestaanden, zoals de partner van de overledene. Deze familieactiviteiten voltrekken zich, nog concreter beschouwd, binnen de vier muren van de kamer waar de overledene bewassen en opgebaard wordt.

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

de bankmomenten bieden wellicht een kijkje op deze specifieke, roerige wereld van de levende dood:

Alles krioelt door elkaar heen: zusters en broeders van de lijkbewassersverenigingen, mortuariummedewerkers die met lijken heen en weer rijden, nabestaanden in supernette, hippe rouwsetjes, anderen in hun alledaagse kloffie, een groep Bosnegers die druk in de weer is met een stapel *pangi* en het stukscheuren van lakens, en gewoon mensen die even een kijkje komen nemen en een babbeltje maken met hun makkers, broeders en zusters op het mortuarium. Dat alles veelal onder het genot van een koelfrisse Parbo of iets sterkers.

Tussendoor rijden de lijkenauto's af en aan om lijkenkisten af te leveren en lijken op te halen. Een lijkenauto komt een heel klein doodskistje afleveren en daarna rijdt een ambulance binnen, waaruit een groene plastic teil met een overleden baby tevoorschijn komt. Tegelijkertijd wordt er een lijk binnengereden met daar achteraan een stoet nabestaanden. Uit kamer twee klinkt gekrijs. Vlakbij de oprit van het mortuarium, bij een boom, brengen wat mannen een plengoffer: uit een plastic *cup* wordt Palm gegoten, er wordt rustig bij gesproken. Hierop verdwijnen de offerbrengers, zes in totaal, weer in de kamer, dezelfde waaruit eerder het schel geschreeuw klonk. De familieleden van wijlen Gotschin zijn intussen teruggekomen met de spullen voor de afleggers: kleding, drank en ijs. Ik wordt binnengeroepen voor de bewassing.

Veranderende technieken, andere woorden, blijvende zorg

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

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

Veel is er niet veranderd, althans niet in de hier beschreven werkwijze. Ook toen werd er al veel met formaline gewerkt in plaats van louter met "balsem van het natuur uit", zoals bijvoorbeeld Ro Faria aangaf het werk te hebben geleerd. Het desinfectiemiddel heeft volgens kenners nu eenmaal een goede reinigende werking. Een klein aantal oudere *dinari* zweert evenwel, met lichte weemoed, bij het traditionele recept. Hoofdbestanddeel hiervan is het sap van de zuuroranje (*citrus aurantium*), dat wordt vermengd met *dran* (rum), bladtabak, zout en kamfer. Deze basisingrediënten kunnen nog aangevuld worden met bijvoorbeeld koffie, kruidnagels en bepaalde *w'wiri* (kruiden).²⁶ Elke *dinari* heeft zo zijn of haar eigen geheime (soms door voorouders overgedragen) samenstelling, waarvan een 'massa' wordt gemaakt om

²⁶ Zo werd *seigotro w'wiri* genoemd. Stephen (2002: 116) geeft aan dat de kruiden vooral uit de plantenfamilies *Papilionaceae*, *Rutaceae*, *Bignoniaceae*, *Musaceae* en *Solanaceae* komen.

onder meer lichaamholtes te ‘stoppen’. Naast deze stevige substantie, is er ook balsem in vloeibare vorm om mee te wassen en voor interne reiniging.

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

De koelmogelijkheden en de mogelijkheid of noodzaak om lichamen langer te bewaren, hebben wel tot gevolg gehad dat de nadruk steeds meer is komen te liggen op de tweede bewassing vlak voor begraven. Volgens informanten wordt het lijk steeds vaker rechtstreeks uit het zieken- of sterfhuis de ‘ijskast’ ingeschoven. Als er *dinari* aan te pas komen, richten zij zich op een lichte, snelle bewassing om de rest van het werk te bewaren voor de dag van het afscheid en de begrafenis, wanneer ook de meeste nabestaanden zich verzameld hebben. Het staat in ieder geval vast dat de lijkbewassers nauwelijks meer in het sterfhuis zelf bewassen, waarmee niet alleen hun werkterrein is veranderd, maar ook de dood zelf (deels) een andere plaats heeft gekregen: achter de koele deuren van het mortuarium. Een opmerkelijke broeder zag met deze verandering een gelijktijdige (discursieve) ontwikkeling:

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

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

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

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

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

Enzovoort, enzovoort... de alternatieven lijken onuitputtelijk en Mitford weet hier treffend de vinger op te leggen. Hoewel zij haar kritische pijlen richt op de Amerikaanse begrafenisindustrie en *The American Way of Death*, zien we ook in Suriname soortgelijke trends. Alle veranderingen in conserveringstechnieken, werkplekken en taalgebruik ten spijt, zien we evengoed een duidelijke constante, namelijk in de goedbedoelde pogingen om pollutie tot een minimum te beperken en de nabestaanden tegemoet te komen in hun wensen, die zich paradoxaal genoeg concentreren op zowel scheiding (fysiek en spiritueel-symbolisch) als binding (sociaal). 'In de kamer' kunnen we daar als geen ander getuige van zijn. Hier dragen de *dinari*, net als andere actoren in de uitvaartindustrie, onverminderd zorg voor zowel het biologische (dode) lichaam als de sociale ('levende') identiteit van de overledene. Hallam, Hockey & Howarth (1999: 126ff.) hebben dit laatste helder onder woorden gebracht:

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

In de kamer: *wasi dede*, kleden & kisten²⁷

De kamer vormt op de dag van de begrafenis het centrum van de *dinari*-werkzaamheden. Bij aankomst op het mortuarium begroeten de *dinari* elkaar met de welbekende kniebuiging, terwijl ze de hand schudden en elkaar aanspreken met *brada*/broeder en *sis*a/zuster. De grootte van de groep kan, zoals gezegd, variëren en telt meestal tussen de vier en twaalf personen. Alle aanwezigen hebben zich in hun speciale afleggerstenue gehuld. De vrouwen dragen een witte verpleegstersjurk of schort en hebben het 'hoofd gebonden' met een witte *angisa*, die voor deze gelegenheid soms speciaal gevouwen is in rouwstand: met de punten naar beneden. De mannen gaan veelal gekleed in een witte of donkere (zwarte) broek en een wit overhemd of shirt, in ieder geval niet te schreeuwende kleuren, daaroverheen dragen ze een witte dok-

²⁷ De beschrijving die hier volgt, is wederom een compilatie van de verschillende lijkbewassing en kamerbezoeken die ik heb meegemaakt. Mijn bevindingen komen op belangrijke punten overeen met die van Bot (1998), Stellema (1998) en Tjon A Ten (1998).

tersjas. Op de borst hebben de broeders en zusters soms het insigne van de vereniging geborduurd of gespeld. De kleding moet goed verzorgd zijn. Daarnaast hebben *dinari* zich aan bepaalde hygiënische voorschriften te houden. De nagels moeten kort geknipt zijn en het is verboden sieraden te dragen tijdens het bewassen. Voordat lijkbewassers de kamer betreden, worden ze vaak gecontroleerd. Bij een misstap kunnen ook hier weer flinke *butu* (boetes) vallen, vaak uit te keren in een geldbedrag of drank dat ten goede komt van de vereniging (zie ook Stellema 1998: 50). Voor aanvang van het werk vindt ‘inspectie’ plaats. Een tweetal *dinari* gaat kijken hoe de overleden persoon erbij ligt. Het is volgens ervaren lijkbewassers belangrijk om eerst polshoogte te nemen en vervolgens de groep *wrokoman* voor te bereiden: het is namelijk nooit zeker wat men aan zal treffen.²⁸

De overledene is al in de kamer of wordt uit de centrale ruimte van het mortuarium hier naar toe gebracht. Voordat het *dinarinwoko* echt kan beginnen, wachten de lijkbewassers op bepaalde benodigdheden, die ze de familie hebben gevraagd langs te brengen: kleding en persoonlijke bezittingen van de overledene, lakens, alcoholische dranken, wat eten en eventueel afscheidsgeschenken. Soms komt een enkel persoon deze spullen even vlug-vlug afgeven. In andere gevallen verschijnt direct een hele delegatie nabestaanden om afscheid te nemen. Het kan zijn dat dan al uitvoerige scheidingsrituelen plaatsvinden. In de meeste gevallen roepen de *dinari* de nabestaanden hiervoor op een later moment terug.²⁹ Als het lichaam nog in het mortuarium is, begeven familieleden zich soms naar die plek om de overledene te bekijken en afscheid te nemen van het ‘kouwe lijk’. Veelal worden ze dan bijgestaan door een mortuariummedewerker of een meegekomen aflegger in deze vaak emotionele confrontatie. *Dinari* Kensmil vertelt hoe hij deze momenten van het werk ervaren heeft:

Dan komen ze in die ruimte en sommige mensen, die schrikken als ze dat lijk zien liggen. Dus je moet ze begeleiden. Mijn ouwe leermeester Mijns³⁰, die zei als jullie binnenkomen gaan jullie je moeder of je vader zien, maar je gaat het niet zien zoals je hem normaal gekend hebt... Hij is in de koelkast geweest, het lijk is stijf of het is... Het is een koud lijk wat je gaat zien, dus je bereid de mensen daar op voor... Dat is ook het moment waarop mensen vaak heel hard huilen, die uitbarsten, want dan zien ze die dode persoon... anders als ze die persoon hebben gezien toen hij in het ziekenhuis doodging...

²⁸ Na uitvoerige ‘inspectie’ besloten enkele zusters bijvoorbeeld een keer met handschoenen te werken, wat ten tijde van mijn veldwerk nauwelijks voorkwam. De overledene in kwestie was ernstig vermagerd en verkeerde in een behoorlijk slechte staat. “Je weet niet wat voor *takru siki* [slechte ziekte] hij had”, motiveerde een zuster haar keuze voor de plastic handschoenen.

²⁹ Het afscheid en *prati*-rituelen vinden vaak plaats nadat de bewassing heeft plaatsgevonden, maar het kan ook op andere of meerdere momenten plaatsvinden: niet alleen ná de bewassing, maar ook ervóór of zowel vóór als ná de bewassing (cf. Tjon A Ten 1998: 25). De *dinari* begeleiden de nabestaanden dan tussen hun aflegwerkzaamheden door (er moet immers nog gekleed en gekist worden). In andere gevallen vinden afscheid en *prati* pas helemaal aan het einde van het afleggen plaats, wanneer het lichaam al kant en klaar opgebaard is en gereed is om naar de begraafplaats of (eerst) elders te verplaatsen. Ik zal dit laatste moment aangrijpen om deze overgangsfase te beschrijven.

³⁰ Net als de grote *singiman* Van Kallen geniet de voormalig aflegger Mijns, sectieknecht van de voorganger van patholoog anatoom Vrede, grote bekendheid. Veel *dinari* hebben hem als leermeester gehad of roemen zijn aflegkunsten, wat hem eretitels heeft opgeleverd als “de grote generaal van de lijkbewassers” en “de paus van de lijkbewassers”.

Wanneer het lichaam al in de kamer is, nemen de *dinari* de familieleden altijd graag even mee voordat ze beginnen met de bewassing, zodat nabestaanden kunnen zien hoe de *dinari* de overledene hebben aangetroffen. Het lichaam is nu nog onverzorgd, naakt in een laken gewikkeld. Na bewassing kunnen de familieleden dan het verschil in uiterlijk zien, en opmerken hoezeer de *dinari* zich hebben ingespannen de overledene zo mooi mogelijk te maken. “Als de mensen later terugkomen voor het afscheid voor de begrafenis en om het lijk op te halen”, zei een lijkbewasser hierover, “dan moeten ze het verschil zien tussen het koude lichaam en het opgemaakte voor de begrafenis, het opgemaakte lichaam”. Na dit samenzijn worden de nabestaanden weer weggeleid. Zij zijn immers niet ingewijd (cf. Stellema 1998: 51). Ze blijven buiten wachten of gaan weer naar huis om een paar uur later voor een tweede keer terug te komen.

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

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

In de kamer scharen de *dinari* zich rond de wastafel waarop het lijk is geplaatst, en reikt men elkaar soms de hand. De kamerbaas of *gran sisa* gaat vervolgens voor in gebed. Men bidt het Onzevader of zegt een vrij gebed op, waarbij Gods kracht en zegen wordt gevraagd om het werk tot een goed einde te brengen. Hierna wordt vaak een lied gezongen zoals:³¹

Kon wi de go (2x)
wi wrokoman.
Wi sa wroko,
Te wi Masra kon

[Kom laten we gaan,
wij als werkers/dienaren.
Wij zullen alles in het werk stellen,
tot de Heer in ons midden verschijnt.]

Of:

³¹ Het eerste lied (met vertaling) is ook te vinden in Stephen (2002: 67). Het tweede (met vertaling) is, naast andere ‘werkliederen’, ook door Stellema (1998: 51-52) opgetekend.

Te wi de begin fu du wan wroko
nanga begi a mus' de
Gado blesi fosi wi mus' suku.

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

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

De bewassing

Het bewassen zelf kent vele varianten. Soms wordt alleen (nog) de buitenkant van het lichaam gereinigd, waarbij eventuele doorligplekken met talkpoeder worden behandeld. Hierbij gebruikt men naast de balsem ook wel floridawater of een ander parfum, dat de familie heeft afgegeven. In andere gevallen (wanneer er nog geen eerste bewassing heeft plaatsgevonden) start men met interne reiniging. De kamerbaas of -bazin neemt hierin de leiding. Er wordt begonnen met het hoofd. De eventuele kinnelap wordt verwijderd.³² Daarop wordt de vloeibare balsem via mond en neus naar binnen gebracht. Bij deze handelingen hebben *dinari* een eigen taak. De *kamrabasi*, die veelal aan het hoofdeinde staat, heeft de leiding en deelt zo nu en dan commando's uit. Meestal zijn de *dinari* zo goed op elkaar ingespeeld dat het reinigen als vanzelf gaat, zoals de volgende aantekeningen laten zien:³³

³² Men spreekt in plaats van kinnelap ook wel van *tai mofo* (de mond binden). Naast hygiënische overwegingen, is me ook wel verteld dat de mond gebonden wordt om te voorkomen dat de *yorka* van de overledene komt 'spoken'.

³³ In dit geval geen seksescheiding. In andere gevallen kwam het wel voor dat mannelijke afleggers zich even terugtrokken bij de eerste behandeling en bewassing van (de schaamdelen van) een vrouwelijke overledene. Ik mocht dan aanwezig blijven. Andersom, als de broeders bij een man achterbleven, moest ik me (vaak, niet altijd) met de vrouwelijke afleggers uit de kamer verwijderen.

De kamerbaas goot een flinke scheut balsem in de mond van de vrouw, waarna hij het hoofd omhoog hield en de vloeistof door de strot duwde. Dit herhaalde hij een paar keer.³⁴ Hierna ging Glen met watten aan de slag. Hij stopte de strot vol met in balsem gedrenkte watten en stopte daarna diep de neusgaten, dat ging gepaard met heel wat watten. Ook de vagina en de anus werden volgestopt. Hiervoor werden de benen door een andere broeder hoog opgetild en ver naar voren gebogen. De benen werden als het ware gekraakt, net zoals de armen, om te ze wat soepeler en werkbaarder te maken. Een zuster stond Glen bij om hem te voorzien van de gebalsemde watten. Op deze manier, zei ze, zouden er geen nare luchtjes vrijkomen en er straks geen vliegen op het lijk afkomen. Het balsemen ging in een behoorlijk vlot en geroutineerd tempo. Nadat dit balsemen was voltooid zette de kamerbaas een lied, een bekende *dede oso-singi*, in:

Heimli kondre switi presi, ma a farawe (2x).
Kanti a no kanti, faste gron a de.
Te a doro yanda, drape da krown sa de.

[De Hemel is een mooie plaats, maar het is heel ver.
Het is niet ongevaarlijk, er zal vaste grond zijn.
Wanneer wij daar aankomen, zal de kroon daar zijn.]

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

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

Kleden & opmaken

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

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

³⁴ Op deze wijze wordt de balsem verder het lichaam, dat wil zeggen de maag en ingewanden, ingebracht (*cf.* Stellema 1998: 60).

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

Soms wordt er bij elk kledingstuk gezongen. Het kleden kan daarom nogal wat tijd nemen en kent net als het bewassen een behoorlijk strakke uitvoering, zelfs regie. Elk kledingstuk wordt eerst over de schouder van een van de werkende *dinari* gelegd om vervolgens doorgegeven te worden aan een volgende broeder of zuster, die het ritueel herhaalt. Uiteindelijk trekt een laatste *dinari* het betreffende kledingstuk bij de overledene aan. Deze wijze van kleden gaat bij sommige verenigingen gepaard met het commando ‘magazijn’ (zie ook Stellema 1998: 54). Bij elk bevel – ‘magazijn!’ – wordt een kledingstuk op de schouder van een *dinari* gelegd en moet deze de kleedopdracht uitvoeren, eventueel met hulp van een andere broeder of zuster. Elk stuk kleding, van ondergoed tot stropdas, wordt op deze wijze doorgegeven, op de schouder gelegd of om de hals geslagen. Wanneer één persoon kleedt, moeten alle aanwezige *dinari* op zijn minst de kledingstukken hebben aangeraakt.³⁵ *Dinari* maken zelf dus nogal een werk van het kleden, maar zijn daarbij vaak ook duidelijk door de familie van de overledene geïnstrueerd, zoals we in bovenstaand vignet bijvoorbeeld zagen.³⁶ Openknippen van kleding, een veel voorkomende tijdbesparende praktijk in afleggersland, is bovendien onder *dinari* ten strengste verboden. Bijna elke lijkbewasser die ik ontmoette, sprak zijn of haar afkeuring uit over deze respectloze handeling, die vooral de *bakra*-begrafenisondernemer wordt toegedicht. “Hoe kan je met een kapotte jas gaan?”, vroeg een verontwaardigde zuster me eens. Daar had ik niet van terug.

Ná het kleden komt het veelal aan op *fingerspitzengefühl* en cosmetische handigheid. De overledene moet mooi, vreedzaam en herkenbaar worden opgebaard, dus wordt er veel aandacht besteed aan het gezicht. Het haar wordt gekamd, gezichtshaar wordt geschoren, eventueel wordt het kunstgebit ingezet, het gelaat wordt mooi gemaakt met crème, make-up of balsem en sieraden worden omgedaan. Hier komen we ook ‘het spuitje’ tegen, waaraan al enkele malen is gerefereerd. Veelal neemt de kamerbaas of -vrouw in deze fase nadrukkelijk het heft in handen, zoals ook het geval was bij het verzorgen van de hierboven gewassen en geklede ‘oma’:³⁷

Nu nam de moeder [*gran sisa*] volledig de leiding. Het handdoekje werd van het gelaat genomen en ze opende de mond van het lijk om deze nog verder op te vullen met watten gedrenkt in Palm. Hierbij werd ze terzijde gestaan

³⁵ Bij een van de verenigingen werd ik bij wijze van inwijding opgenomen in dit doorgeefritueel en moest ik het lijk aankleden met een van de laatste kledingstukken, een mooi vestjasje.

³⁶ De gekozen kleding zegt vaak veel over de identiteit van de overledene en de boodschap (respect, ‘traditie’, status) die familieleden middels aankleding willen uitdragen. Soms wordt een overledene in zijn of haar geliefde kloffie het graf in gedragen. Bosnegers krijgen vaak (als onderkleding) een *pangi* om. Er zijn ‘traditioneel geklede’ overledenen (bij mannen): witte broek, wit overhemd, wit vestje, wit colbert en witte strik. “*Full white*, een echte ebg-begrafenis”, verzuchtte een zuster tijdens dit kleden vergenogd. In andere gevallen moet het er vooral *modo*, *diri* of *bigfasi* (modieus, duur, imponerend) uitzien. Soms worden de kledingstukken nog in het plastic met prijskaartjes langs gebracht.

³⁷ Soms komt een familielid het haar van de overledene kammen, sieraden omdoen of helpen bij het opmaken van het gezicht. Alleen deze persoon mag, op het moment van deze vorm van verzorging, binnenkomen in de kamer (zie Stellema 1998: 54).

door een andere zuster. Daarna spoot ze met een spuitje een aantal malen balsem onder de huid in bij beide slapen, waardoor deze wat voller werden. Vervolgens stopte ze met een pincet wat in Palm gedrenkte watten onder de oogleden en sloot ze de ogen. Het gezicht werd wat gekneet en opgeklopt en met balsemwatten ingewreven. Wenkbrauwen en haren werden gekamd. Zo veranderde het ingevallen gezicht *in no time* in een rustig gelaat, alsof het sliep.

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

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

Kisten

Het kisten vormt de laatste fase in het afleggen. Ook nu wordt geen half werk geleverd. De kist wordt dikwijls gezien als het nieuwe huis (*oso*) van de overledene, waarin hij of zij zich goed thuis moet kunnen voelen (*cf.* Bot 1998: 98; Stellema 1998: 54, 66). Als eerste worden daartoe de kleren, die de overledene bij leven droeg, onderin de lijk-kist gelegd. Sommige *dinari* houden er een uiterst secure systematiek op na: keurig opgevouwde kledingstukken worden deels over elkaar van het hoofdeinde naar het voeteneinde toe in de kist gelegd en aan de zijkanten worden opgerolde kledingstukken gestoken. Ook deze klus kan weer gepaard gaan met gezang. Men zingt nu bijvoorbeeld:

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

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

Als het lijk naar tevredenheid in de kist ligt, worden een aantal persoonlijke bezittingen, die door de familie van tevoren aan de *dinari* geleverd zijn, rond de overledene gezet. Veel voorkomende zaken zijn een lees- of zonnebril (inclusief koker), een pakje tabak, met pijp en aansteker, een sigaar of een pakje sigaretten, een kam, een tandenborstel, een horloge, een etuitje make-upspullen, een zakje snoep, een extra stropdas, een pet, wat zakdoeken, een flesje parfum, aftershave of floridawater. Men zet kortom vooral kleine praktische spulletjes, waar de overledene op gesteld was, hoewel ik ook wel eens een flinke hengel de kist in heb zien gaan. En bij het kisten van een Aukaanse overledene zag ik familieleden een flinke stapel bankbiljetten in de handen van het lijk stoppen.³⁸ Alles kan, behalve het dagtekstenboekje dat zich een keer tussen de persoonlijke bezittingen van de overledene bevond. Het boekje lag al bijna in de kist toen de kamerbaas ingreep: “*no Gado wortu na ini na kisi, a no kan!*” (“geen woorden van God in de kist, dat mag niet!”). Gods woorden mogen niet begraven worden, lichtte hij toe, hetgeen de hem omringende *dinari* beaamden. Een voor de hand liggende verklaring voor het meegeven van bepaalde attributen kunnen we vinden bij klassiekers als Van Genneep (1960 [1908]: 153-154):

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

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

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

³⁸ Marrons die hun overledenen in *foto* begraven, leggen vaak in familieverband hun eigen lichamen af. Binnen de gemeenschap zijn bovendien genoeg kundige lijkbewassers te vinden, die zich nu ook mondjesmaat lijken te verenigen. Verder maken Marrons ook wel gebruik van Creoolse *dinari*-verenigingen, maar houdt de directe familie meestal strak de regie. Bij bepaalde handelingen mogen de *dinari* niet aanwezig zijn, bijvoorbeeld bij het zetten van spullen (veel *pangi*, soms geld) in de kist, het brengen van plengoffers, en de *paati* (*prati*, scheiding). Volgens sommige informanten worden dan de *ninti* en *koni* (kennis) van de overledene ‘weggehaald’ (*puru en ninti*) om (op een later moment) over te brengen op een ander familielid uit de matrilijn (zie ook Sedoc 1999; Stephen 1998b: 56ff.; Banna & Moy 1991: 51ff.). Ook bepaalde Creoolse families prefereren hun overledene zelf af te leggen en te scheiden van de nabestaanden.

Een duidelijk beeld van een of ander hiernamaals, de hemel of *dedekondre*, bleek vaak niet te bestaan, noch van de reis hier naartoe.³⁹ Waarom dan toch die spullen? Vaak riep deze vraag de inmiddels welbekende doodoener ‘het is traditie’ of ‘uit respect voor de overledene’ op. Maar na wat doorvragen, kwam alsnog een andere uitleg bovendrijven: het wordt gedaan om te voorkomen dat de (*yorka* van de) overledene op een later moment terug zal komen om de spullen alsnog op te halen (cf. Bot 1998: 98).

In verschillende hoofdstukken schreef ik al over de rol die *yorka* (en *kabra*) kunnen blijven spelen in het aardse leven. Vooral de angst dat dit een negatieve rol is, bijvoorbeeld in het geval dat de overledene zich niet kan verzoenen met zijn of haar (slechte) dood, en de *yorka* blijft dwalen en familieleden zal komen lastigvallen of, erger, wreken, leidt ertoe dat bepaalde gebruiken in ere worden gehouden. Van Gennep (1960 [1908]: 161) schreef het al: “[...] dead without hearth or home sometimes have an intensive desire for vengeance”. Het meegeven van persoonlijke bezittingen wordt daarom beschouwd als een eerbetoon, traditie of *handsome ritual*, maar omvat ook een preventieve daad, die vooral bij Creolen ingegeven wordt door angst of op zijn minst de wens de overledene te behagen en zo toekomstige *nowtu* te voorkomen. Veelal kunnen we in dit soort gevallen dezelfde baat-het-niet-dan-schaadt-het-niet houding waarnemen als bij de inrichting van de *dede oso* en het zetten van de *kabratafra*.

Wat de opvattingen en overwegingen nu precies mogen zijn, we zien in deze laatste praktijken hoe dan ook een duidelijk overgang in *dinariwroko* en de rol van de nabestaanden hierin. De aandacht verschuift in deze fase van het werk namelijk steeds meer van allerlei fysiek-hygiënische (reinigen, conserveren) en sociale (*memory picture*) aspecten naar een meer symbolisch-spirituele dimensie van lijkverzorging, en daarmee het vermijden van mogelijke (toekomstige) gevaren en verontreiniging op dit gebied. De (*yorka* van de) overledene moet geen reden zien om terug te komen, legden bepaalde lijkbewassers me ernstig uit. Hij of zij moet niet wederkeren voor een paar beminde spulletjes, nóch voor de nabestaanden waar hij of zij mee verbonden is, vervolgden ze vaak hun uitleg.⁴⁰ De uitspraken “*Te yu dede, yu dede... Te yu gowe, yu gowe*” (“Wanneer je dood bent, ben je dood... Wanneer je weggaat, ga je weg/ben je weggegaan”) en “*Yu no musu kon drai baka!*” (“Je moet niet meer terugkomen!”) zijn we al verschillende malen tegengekomen en worden ook regelmatig op dit soort momenten of bij de *prati* door *dinari* in de mond genomen. Velen zien het als hun taak de sociale identiteit van de

³⁹ Dat het hiernamaals of dodenrijk een soort evenbeeld zou vormen van het aardse leven, is bijvoorbeeld binnen tal van ‘West-Afrikaanse’ religieuze oriëntaties en *worldviews* een veel voorkomende opvatting (e.g. Mbiti 1999 [1969]: 155ff.; Barley 1996: 79ff.; De Witte 2001: 26ff.). Daar waar de aanwezigheid van en omgang met vooroudergeesten en levende-doden in het Afrikaans-Caraïbisch gebied, en dus Suriname, grote overeenkomsten vertoont met bepaalde ‘West-Afrikaanse’ opvattingen en praktijken (zie e.g. Fernández Olmos & Paravisini-Gebert 2003; Lovell 2002; Chevannes 1998), lijken de analogieën op het terrein van hiernamaals en dodenrijk minder sterk of vervaagd te zijn. Wellicht hebben, in Suriname, allerlei kerkelijke dogma’s of verboden en christelijke, alternatieve voorstellingen hieraan bijgedragen.

⁴⁰ Overigens hebben afleggers hier heel verschillende voorstellingen bij. Toch voeren allen bepaalde scheidingsrituelen uit. Afhankelijk van de religieus-spirituele oriëntatie van de familie van de overledene en de *wrokoman* ligt de nadruk meer op de symboliek van het afscheid (kruis), de scheiding van de geest van de overledene (kalebas) of een combinatie van beide (kruis-kalebas).

overledene zo goed mogelijk visueel te (re)presenteren en de nabestaanden daarmee van een mooie herinnering te voorzien, maar realiseren zich tegelijkertijd dat de banden tussen de overledene enerzijds en zijn of haar rouwende familieleden anderzijds moeten worden verbroken. De (*yorka* van de) dierbare overledene dient te vertrekken. En de nabestaanden moeten, op termijn, weer door kunnen gaan met hun eigen leven, zónder de overleden zoon/dochter, broer/zus, vader/moeder, oma/opa of echtgenoot/echtgenote. Er moet andersgezegd een scheiding plaatsvinden en dat gebeurt overduidelijk in de nu volgende rituelen rondom afscheid en *prati*.

Teki afscheid & prati

Het afscheid(en) van de overledene in het lijkenhuis kan op verschillende manieren en verschillende momenten plaatsvinden, en bestaat welbeschouwd uit twee delen of aspecten (zie ook Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 68-69). Als eerste is er het afscheid waarbij familieleden een laatste gelegenheid krijgen om direct met de overledene te praten, bepaalde zaken bij te leggen, zich wederzijds te verzoenen met het heengaan en hem of haar te verzoeken rustig te vertrekken. Dit ‘praten’ wordt wel *tak’mofo* genoemd en het geheel wordt veelal aangeduid met de term *teki afscheid* oftewel afscheid nemen.⁴¹ Dit afscheid vindt soms ‘s morgens vroeg al plaats, vóórdát de *dinari* beginnen met hun werk (afscheid van het ‘kouwe lijk’), of direct ná de bewassing. De familieleden komen dan later terug voor het tweede onderdeel, de *prati* oftewel het ritueel scheiden van de overledene en directe nabestaanden, wat dan ná het bewassen of kisten en (net) vóór vertrek naar de begraafplaats geschiedt. Vaak worden deze twee onderdelen ook in elkaar geschoven en vinden *teki afscheid* en *prati* tegelijkertijd plaats, bijvoorbeeld nadat de *dinari* gereed zijn met hun aflegwerkzaamheden. Ik zal de scheidingsrituelen, die allen plaatsvinden binnen Roemers (1992) besloten familienetwerk en de vier beschermende muren van de lijkbewasserskamer, op deze laatste in elkaar geschoven wijze weergeven. In de regel is het dan rond een uur of twaalf in de middag (wat wel aangeeft dat *dinari* behoorlijk de tijd kunnen nemen voor het wassen, kleden en kisten van de overledene).

Een belangrijk aspect van de separatierituelen, die onder begeleiding van de *dinari* plaatsvinden in de kamer, is het harmonieus verbreken van de banden tussen overledene en directe nabestaanden, dat wil zeggen familieleden en mogelijke partners.⁴² Een van de opvattingen

⁴¹ *Tak’mofo* betekent letterlijk ‘mondpraten’ (*taki* is praten, *mofo* betekent mond). *Tak’mofo* heeft verder ook de betekenis van spreuk en dat past eveneens binnen deze context. Vaak worden bij het afscheid namelijk ‘vaste formules’ uitgesproken (zie ook Bot 1998: 96-98).

⁴² ‘Gewone’ vrienden en kennissen krijgen vóór de begrafenis nog gelegenheid tot afscheid nemen. Het kan voorkomen dat bepaalde intimi wel aanwezig zijn tijdens de scheidingsrituelen in de kamer, maar meestal beperkt de ceremonie zich tot bloedverwanten en eventuele partners (cf. Tjon A Ten 1998: 25-26). Een bijzondere ‘categorie’ vormen mogelijke buitenvrouwen of -mannen van de overledene. In veel gevallen wil de ‘officiële’ partner niets weten van een afscheid door deze personen, hoewel ik ook een keer heb meegemaakt dat binnen- en buitenvrouw tezamen aanwezig waren voor het afscheid. Als een buitenvrouw/-man toch ongewenst verschijnt op het mortuarium kan dit uitlopen op ruzie (en dat is dan weer niet goed voor de zielenrust van de over-

hierbij is dat, na of door bewassing, de ziel (*kra*) of de geest (*yorka*) van de overledene buiten het lichaam blijft zweven en nog enige tijd in de omgeving van de nabestaanden kan zijn. Over de duur van deze periode verschillen de opvattingen. Veelgehoord is dat ziel/geest acht dagen na begraven van de overledene vertrekt (dit valt dan samen met de tweede rouwbijeenkomst, de *aitidei*); een foresterdienaar hierover:

Mensen gaan altijd praten tot dat lichaam, want die ziel gaat niet meteen op weg... die blijft rond het lichaam, in het huis, om het huis van de overledene... Het meest gangbare is... tot na de begrafenis, want zeggen mensen... wanneer dat lichaam in de grond, kelder wordt gestopt... dan is eigenlijk de woonplaats van de ziel is dan echt weg.

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

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

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

Ongeacht de precieze duur van het verblijf van de ziel, *kra*, geest of *yorka* en de bestemming hiervan, bestaat bij veel *dinari* en nabestaanden de (vage) overtuiging dat de overledene niet gelijk of zomaar vertrekt.⁴³ Bovendien kan het vertrek bemoeilijkt worden wanneer er teveel binding blijft bestaan, hetgeen emotioneel, psychisch en/of symbolisch-spiritueel kan worden begrepen. *Teki afscheid* en *prati*-rituelen moeten daarom niet alleen de overledene verzoenen met zijn of haar heengaan, maar de nabestaanden moeten zich eveneens neerleggen

ledene). *Dinari* weten dat en treden niet zelden op als bemiddelaars en/of sluizen de *persona non grata* op een ander moment alsnog de kamer in voor een afscheid.

⁴³ Het christelijke zielsconcept kan enorm verschillen van dat van de *kra*. Deze laatste keert, binnen een *kulturu*-perceptie zagen we in hoofdstuk 3, na een overlijden terug naar zijn of haar ‘bovennatuurlijke ouders’, de *dyodyo*, en kan op een later moment reïncarneren. De *yorka* voegt zich na verloop van tijd bij de voorouders in *dedekondre*, wat weer een ander verhaal is dan Jezus’ Hemelvaart na veertig dagen.

bij het verlies en de gestorvene loslaten (voor het zielenheil van de overledene en de eigen gemoedsrust, zie *e.g.* Brana-Shute & Brana-Shute 1979). “*Teki prati* is voor de zielenrust van de overledene”, legde een broeder me eens na het kamerwerk uit, “daarom moet die familie ook geen *trobi* [ruzie] maken”, want voegde hij eraan toe:

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

Yorka fyofyo & ongewenste binding

En dat kan allerlei onplezierige ervaringen opleveren. In het ergste geval blijft de familie in kwestie geplaagd worden door problemen, noodlot en onheil. Zo trof ik tijdens een van mijn mortuariumbezoeken een jonge man aan op ‘mijn’ bank. We wisselden een blik van herkenning, want we hadden elkaar vaker gezien... in het lijkenhuis. Zo raakten we aan de praat. Het was acht uur in de morgen, maar al een drukte van belang die grotendeels teweeggebracht werd door de familie van de man naast me op de bank. Hij had zich even losgemaakt van alle toestanden. “Ik ben met die mensen hier *fu teki afscheid*”, startte hij het gesprek, waarna hij een diepe zucht slaakte. Hij hoopte dat dit voorlopig de laatste dode zou zijn, daar in zeer korte tijd acht familieleden waren overleden. “*Yorka fyofyo nyan den sma*” (“*Yorka*-ziekte heeft die mensen gegeten”) legde hij me uit.⁴⁴ Grote problemen in de familie, iedereen praat slecht over elkaar, gunt elkaar het licht in de ogen niet, zet dingen voor elkaar (*wisi*), en door alle ellende, de onwil of het onvermogen er iets aan te doen, valt de ene dode na de andere binnen de familie, vatte de wat ontstemde man de situatie samen. Waarna een opsomming van doodsoorzaken volgde: ziektes, ongelukken, een drugsslachtoffer en een zelfmoordgeval (zus in Nederland) – allemaal het gevolg van die vervloekte *fyofyo*! Er moest hoognodig iets aan gedaan worden, besloot de man zijn relaas: een *wasi* zou in ieder geval op zijn plaats zijn.⁴⁵

In de hoofdstukken 1 en 3 gaf ik al aan wat de consequenties kunnen zijn van een slecht afscheid, een onverwerkt verlies of incomplete scheiding. In het ergste geval volgt op de ene (slechte) dood de andere, zoals de man hierboven aangaf. Een ander veel genoemd en ervaren probleem is dat de (*yorka* van de) overledene voortdurend aan de nabestaanden blijft verschijnen. Vooral partners van overledenen zeggen hier last van te hebben. Ze worden nog regelmatig bezocht (in dromen) door hun gestorven echtgenoot/echtgenote. Met name jonge vrouwen hebben daarbij vaak het gevoel of de ervaring gemeenschap te hebben met hun overleden man. Deze seksuele beleving is meestal onplezierig en kan gepaard gaan met pijn

⁴⁴ *Fyofyo* wordt uitgelegd als een wintigerelateerde ‘magische ziekte’, die veroorzaakt wordt door familievetes en onderlinge ruzies. Ontstemde *winti* (een *yorka* bijvoorbeeld) kunnen tussenbeide komen, waarschuwen of toeslaan door ziekte met vaak dodelijke afloop (zie hoofdstuk 1; Stephen 2002b: 15, 63-64).

⁴⁵ Met *wasi* doelde de man op een reinigende bewassing of ritueel kruidenbad om de *fyofyo* op te heffen, de harmonie binnen de familie te herstellen en de *yorka* gunstig te stemmen en voorgoed te scheiden (*prati watra*). Ik kom hier in hoofdstuk 12 nog op terug.

(zie ook Stephen 2002b: 59-60).⁴⁶ Er bestaan, zo zullen we direct zien, speciale rituelen en handelingen om dit te voorkomen. Ook kan achteraf nog actie ondernomen worden, teneinde een halt toe te roepen aan ongewenst nachtelijk bezoek. Verschillende *duman* en *dinari* gaven in interviews aan (alsnog) ingeschakeld te worden bij ‘problemen in de seksuele sfeer’. Zo vertelde een mij goedbekende lijkbewasser eens over een jonge vrouw die vóór de begrafenis van haar overleden man niet met hem wilde praten of op een andere manier afscheid wilde nemen. Ook niet na aandringen en met de hulp van de *dinari* in kwestie. Kort na de begrafenis kwam de overledene met grote regelmaat ‘s nachts bij haar om “te seksen”, zoals de dienaar het omschreef. Uiteindelijk kwam de dame met haar klachten weer terug bij de lijkbewasser. Ze heeft toen alsnog afscheid genomen van haar overleden partner, waarna zijn nachtelijke escapades afgelopen waren, aldus de lijkbewasser die haar terzijde heeft gestaan. Maar voorkomen is beter dan genezen, voegde deze ervaren *dinari* eraan toe.

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

Tak'mofo

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

⁴⁶ Soms is de sensatie zelf niet onplezierig, maar voelen vrouwen zich (achteraf) beschaamd of angstig over het ‘seksueel bezoek’. Zo vertelde een jonge weduwe me dat ze geregeld nachtelijk bezoek kreeg van haar overleden man. ‘s Ochtends werd ze dan helemaal nat wakker. ‘Niet vervelend, maar ook niet goed’ omschreef ze deze ervaringen en ze schaamde zich er eigenlijk een beetje voor. Uiteindelijk is ze bij een *duman* te rade gegaan en heeft ze ‘voorzorgsmaatregelen’ genomen. Ze heeft het echtelijk bed enige tijd verruild voor een bed in een andere kamer en sliep daarbij met een soort ‘kuisheidsgordel’ in de vorm van een doek met bepaalde kruiden en (stekelige) bladeren.

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

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

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

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

Dinari moedigen de nabestaanden dikwijls aan hun emoties te laten gaan: *bari puru*. “[T]o cry and get it out of their systems”, zoals Brana-Shute & Brana-Shute (1979: 68) opmerken. Maar ze proberen ten allen tijde te voorkomen dat eventuele tranen in de kist of op de overledene vallen. Tranen kunnen namelijk een ongewenste verbinding met de (geest van de) overledene tot stand brengen. Wanneer dit gebeurt, kan de (*yorka* van de) overledene niet vertrekken en blijft deze maar verschijnen in hallucinaties en dromen van de ongelukkige nabestaande, die zijn of haar tranen onverhoeds heeft laten stromen (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 69; Bot 1998: 98; Stellema 1998: 55-56; Stephen 2002b: 21-22). De *dinari* staan overigens niet alleen met hun zakdoeken klaar, maar ook met een bemoedigend woord en vaak een fles *dran* of cognac en een *cup* of kalebasje, voor het geval dat iemand na heftige emoties een versterking nodig heeft.⁴⁷ Na het persoonlijke afscheid dienen de handen weer

⁴⁷ Alcolade en *Tea Tree*-olie zijn ook beproefde middelen om rouwenden er weer bovenop te krijgen. Het behoort zo ongeveer tot de standaard uitrusting van *dinari*-zusters en bepaalde (notoire) begrafenisgangsters. Goed deppen en een flinke snuif van het spul wil goed, verkwikkend helpen bij heftige emoties, krijsen, rollen flauwvallen of ‘*kisi wint?*’.

gewassen te worden en wast de *kamrabasi* eventueel de nek, hals en het voorhoofd. De nabestaande in kwestie wordt meegenomen door een zuster of broeder en sluit zich aan de andere kant van de kist weer aan bij zijn of haar familieleden. Hierna is het de beurt aan een volgend familielid. In de meeste gevallen geschiedt het afscheid van ‘groot’ naar ‘klein’, oftewel de oudste (en meest directe) bloedverwanten nemen als eerste afscheid, waarna men de rij afgaat.

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

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

Hoe kleiner de kinderen, hoe meer begeleiding ze krijgen. Vaak doen de *dinari* de *taki mofo* voor hen; zeker in het geval van een overleden moeder (zie ook Tjon A Ten 1998: 26). Vanaf een jaar of vijf, zes worden ze aangemoedigd zelf te praten. Eerst worden ze gerustgesteld: “kijk eens hoe oma daar mooi slaapt”. Dan wordt duidelijk gemaakt dat de overledene weg zal gaan en wordt het kind aangespoord nog eens goed te kijken en iets te zeggen: “zeg maar *a bun* oma, daaaaaag oma!”. Soms wordt een aantal kinderen op rij gezet, met de handen op elkaars schouders, en nemen ze als het ware in serie afscheid. De allerkleinsten worden opgetild door een *dinari* en driemaal over de overledene heengetild. Volwassen kinderen

stappen soms ook driemaal over het lichaam van de overleden moeder of vader heen. Er wordt wel gezegd dat vooral kleine kinderen een zeer sterke geest hebben of erg kwetsbaar zijn voor de geest van de overledene, waardoor extra handelingen verricht moeten worden.

Een overledene die kinderen of kleinkinderen achterlaat krijgt in de regel een katoenen lintje of touwtje in de lengte van elk kind in de kist. Een *dinari* spreekt voor ieder kind/lintje iets als: “Hier is ..., je moet hem/haar niet meer komen zoeken, speel maar hier met hem”. Ook voor (klein)kinderen die niet aanwezig kunnen, bijvoorbeeld omdat ze in Nederland wonen, wordt een lintje in de kist gedaan. Bij kinderen in de kamer wordt na het afscheid het blauwkatoenen rouwbandje van de pols geknipt en in de kist gestopt (*cf.* Stellema 1998: 55; Tjon A Ten 1998: 26).⁴⁸

Scheiden, scheuren, geuren

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

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

Kamerbaas Bru heb ik het wel een aantal keren zien doen, wellicht speelt zijn Paraanse afkomst een rol in het vasthouden aan dit gebruik.⁴⁹ Vooral wanneer nabestaanden niet aanwezig kunnen zijn, is het volgens hem een probate manier om te scheiden. Eenmaal kwam een zus van een overledene na de *prati* weer terug in de kamer met de vraag aan Bru of er ook afscheid kon worden genomen voor een aantal zussen in Nederland. Samen gingen ze nogmaals aan het hoofd van het lijk staan, waarbij ze tot de overledene praatten. De vrouw vertelde via Bru aan de overledene hoe de afwezige zussen heetten, dat ze weliswaar niet konden komen, maar dat ze evengoed afscheid kwamen nemen. Bij elke zus herhaalde Bru de naam en scheurde een reep stof, waarbij hij de overledene te kennen gaf dat zij nu ook gescheiden werd van de in Nederland verblijvende zussen en niet “naar daar” moest gaan om hen lastig te vallen.⁵⁰

⁴⁸ Tjon A Ten (1998: 26) geeft aan dat er ook wel eens een pop, als symbool voor een kind, wordt aangekleed en in de kist bij de overleden moeder wordt gedaan. Ik ben dit niet tegengekomen.

⁴⁹ Van Paranen wordt beweerd dat ze ‘traditioneler’ zijn dan ‘stadscreolen’ en dat ‘*afkodrei*’ sinds oudsher een belangrijke rol speelt in hun leven en dood (zie Schoonheym 1980).

⁵⁰ Marrons kennen het gebruik ook. Op de dag van de begrafenis wordt een witte lap in stukken gesneden, waarvan de korte delen in de kist worden gestopt, met als doel de levenden van de gestorvene (zijn of haar *yooka*) te scheiden (zie ook Herskovits & Herskovits 1936: 10-17). Hetzelfde wordt (bij Saramaka) gedaan met (drie) spe-

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

De uitvoering kan wat variëren. Soms stoppen partners zelf de stof met hun geur in de kist, bijvoorbeeld met de bezwerende woorden: “je bent mijn vrouw niet meer”. In andere gevallen zijn ze niet aanwezig en zet een *dinari* de speciale doek of slip, bijvoorbeeld in het kruis van de overledene onder de broek: “ik zet deze doek, dit is je vrouw, *no keon suku yu frow moro* [kom je vrouw niet meer zoeken]”. Bij achtergebleven vrouwen ziet men meestal strenger toe op dit gebruik dan bij mannen. En daar is niet elke weduwe even blij mee... Zo nam weduwe Jessica me eens in vertrouwen en vertelde me dat de familie van haar overleden man haar had opgedragen een speciale *blueblack*-doek in haar slip te dragen. Zelf zag ze het niet erg zitten en ze wilde eigenlijk niets weten van die “voodoo-stuf”. Ze had met haar overleden echtgenoot jaren op Curaçao en later in de Verenigde Staten gewoond en stond naar eigen zeggen mijlenver van al het gedoe rondom het overlijden en begraven van haar echtgenoot. Tot haar frustratie werd ze wel tot bepaalde handelingen ‘gedwongen’, zoals het dragen van die doek. Een noodzakelijk kwaad, naar haar mening, waar ze hooguit aan meewerkte om de lieve vrede binnen de familie te bewaren en omdat haar man zaliger het waarschijnlijk ook had gewild. Toen het *prati*-ritueel in de kamer eenmaal achter de rug was, dacht ze van haar rituele verplichtingen verlost te zijn. Een paar dagen na de begrafenis zou ze sowieso vertrekken. De familie stond echter al klaar met nog een stapeltje blauwe doeken, die ze nog veertig dagen lang zou moeten dragen. Ze heeft zich er niet tegen verzet, maar later schreef ze me dat ze

ciale takken van de *sangaafu* (een kruidachtige plant), waarvan de uiteinden worden ingesmeerd met *keeti* (koolien). De takken worden boven de kist met een houwer in tweeën gehakt. Een deel van de takken blijft bij de overledene, andere stukken worden meegenomen door de familieleden. Ze symboliseren het goede dat achterblijft (zie Scholtens *et al.* 1992: 79-81).

direct bij aankomst op het vliegveld te Zanderij naar de wc is gegaan, de doek uit haar broek heeft gehaald en de hele handel in de prullenbak heeft gekieperd. Jessica is niet de enige in haar weerzin. Ook van expertzijde is kritiek op dit gebruik – weliswaar om een andere reden, maar toch. Zo heeft *dinari* en *duman* Ro Faria grote bezwaren “om een *munduku* [maandverband] in de kist van de overleden persoon te stoppen”. “Een lapje...”, verklaarde hij zich bedachtzaam nader, “als je hem drie dagen draagt, heeft het een bezweting, heb je daar geur aan aangebracht [...] die *duku* houdt vast, zorgt ervoor dat mensen [partners] juist verbonden blijven en dat is niet de bedoeling”.

Harmonie & solidariteit

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

Eenmaal maakte ik een *prati* mee, waarbij een deel van de familie, een viertal zussen, besloot niet deel te nemen aan de scheidingsrituelen zoals hierboven beschreven. De overledene was een jonge vrouw, gestorven aan *takru siki* (kanker). Nabestaanden hadden grote moeite met haar tragische ziekbed en vroege heengaan. Het ging er behoorlijk emotioneel aan toe in de kamer. Een van de broers kon zijn gevoelens niet bedwingen en stortte zich bijna in de kist. Een zus wierp zich krijsend op de grond en begon ‘als een bezetene’ te rollen.⁵¹ De *dinari* kwamen bijna handen tekort en hadden moeite de tranen uit de kist te houden. Een veertienjarige dochter weigerde afscheid te nemen, maar een tante, bijgestaan door een lijkbewaster, wist haar toch te overtuigen met de woorden: “het is toch je mama, je moet hier afscheid nemen, straks kan het niet meer...”. Het kind prevelde haastig wat afscheidswaarden en stortte zich daarna huilend in de armen van de lijkbewaster, die haar probeerde te troosten.

Zo nu en dan kwam een van de buiten gebleven zussen polsen hoe het ervoor stond. Toen de allerkleinsten in het gezelschap over het lichaam van de overledene waren heen getild en op deze wijze afscheid hadden genomen, kwamen de vier dames de kamer binnen. Een van hen nam het woord en zei dat ze “het niet op die manier wilden doen”. Ze gaf daarbij aan dat ze respect hadden voor het werk van de *dinari*-broeders en -zusters en dat ze geen pro-

⁵¹ Later werd door een aantal lijkbewassers een toespeling op *winti*-bezetenheid gemaakt, maar anderen weerspraken dat weer.

blemen wilden in de kamer. Ze wilden het alleen anders doen, daar ze van mening waren dat de ziel van hun overleden zus allang bij de Here was en vóór hun alleen nog maar een lichaam lag: “hier dit lichaam is een leeg omhulsel”. Ze hoefden dus nergens meer afscheid van te nemen: de ziel was bij de Heer, Hij had nu alles in handen, net zo goed als Hij het overlijden in handen had gehad. Hierop nam de zus haar bijbel en las ze wat voor over de herrijzenis van Jezus, waarop ze samen met de andere drie zussen twee stichtelijke liederen zong. De overige aanwezige familieleden hielden zich stil, maar zetten daarna een *dede oso-singi* in het Sranantongo in, die luidkeels werd meegezongen.

De dochter die aanvankelijk het afscheid had geweigerd, had zich inmiddels bij de vier zussen gevoegd. Ze hielden zich wat afzijdig van de rest van de familieleden. Het meisje werd door hen duidelijk hoorbaar, berispelend toegesproken: hadden ze haar niet gezegd niet mee te doen? Het kind leek zich behoorlijk ongemakkelijk met de situatie te voelen, zeker toen een aantal andere familieleden zich er ook in mengde. Er werd een opmerking gemaakt over Volle Evangelie *kerki* die “niet moest bemoeien”. Wat vervolgens kwaad bloed zette bij de vier zusters, die lid bleken te zijn van deze kerk. Uiteindelijk stonden verschillende familieleden letterlijk over het lijk heen te ruziën. De kamerbaas wist zich even geen raad met de situatie, maar al snel herpakte hij zich en riep zijn broeders en zusters om de kist. Er werd een Onzevader en een Weesgegroet gebeden, waarna hij alle familieleden opdroeg zich rustig op te maken voor de *beri* die later die middag zou plaatsvinden. “*Mi e aksi unu, no mandi a dede moro*” (“ik vraag jullie, maak de overledene niet meer boos”), sloot hij het samenzijn af, waarna de familieleden de kamer stilletjes verlieten. Nadat het lichaam was opgehaald door de lijkwagen, kon hij zich even ontspannen met een *sopi*. We bepraatten de gebeurtenis en hij gaf aan dat hij niet gerust was op de situatie. Vertwijfeld vroeg hij zich hoe het nu verder moest met de *bere* (familie).

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

Zo was een stuurse jongen van een jaar of achttien tijdens het afscheid van zijn overleden moeder nergens toe te bewegen. Hij was vooral boos en zag het nut van al die toestanden rondom het lichaam van zijn moeder niet in: het zou haar niet terugbrengen. De *dinari* lieten hem maar een beetje begaan en mokken in een hoek van de kamer. Toen alle familieleden

afscheid hadden genomen, vroeg de kamerbaas hen de kamer te verlaten en nam hij de jongen bij zich. Samen hebben ze uiteindelijk nog een tijd bij het lichaam van de overleden moeder staan praten, heeft de jongen haar haar gekamd en haar gegroet: “*tan bun, m'ma*” (“het ga je goed/tot ziens, mama”). Later, buiten de kamer, vroeg de kamerbaas de jongen hoe hij zich voelde. Met een opgeluchte lach antwoordde jongen dat hij zich nu wel goed voelde, “*trafasi*” (“anders”). De kamerbaas zei hem dat hij toch ook beloofd had, dat hij zich na de *prati* anders, beter zou voelen. Met veel omarmen en schoudergeklap beaamde de jongen dit.

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

Afsluiting

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

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

Soms wordt er rond de kist gedanst, hetgeen overigens ook (al) in bijzijn van of samen met de familie van de overledene kan gebeuren. De deuren en ramen van de lijkbewasserskamer staan nu meestal wagenwijd open en regelmatig voegen *wrokoman* uit andere kamers zich, uit respect voor de overledene en zijn of haar nabestaanden, bij het zingende en dansende gezelschap. Na het laatste lied danken de *dinari* de Almachtige (voor de geleverde bijstand): “dank, dank, dank den Heer”. Ze wrijven de handen boven het lijk af, schudden elkaar met een *kesi* de hand en geven mekaar een *brasa* (omhelzing). De kist kan nu gesloten worden.⁵² Hierna reinigen de *dinari* zich door hun handen, hals, nek en gezicht te wassen met *dran*. Soms vindt nog een kleine evaluatie van het werk boven de gesloten kist plaats, maar in de meeste gevallen ontdoen de broeders en zusters zich (na de opmerking “dienst af”) van hun werkkleding en attributen (zie ook Stellema 1998: 55).

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

***Dinariwroko*, liefdewerk?**

Dinariwroko heeft van oudsher een belangrijke functie in de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur en de specifieke *rites de passage* hierbinnen. De lijkbewassers, die zich al dan niet kerkelijk hebben verenigd, vervullen een belangrijke taak in het beperken van verschillende vormen van verontreiniging en spelen vooral een opvallende, veelal complexe rol in de separatiefase van het rituele overgangproces van zowel overledene als nabestaanden. We zien in dit werk verschillende vertogen, opvattingen (omtrent het lichaam, de ziel en geest) en motieven samenkomen. Over het algemeen wordt *dinariwroko* omschreven en (traditioneel) beschouwd als liefdewerk, wat niet alleen betekent dat de broeders en zusters een enorme passie hebben

⁵² Sommige lijkbewassers zijn van mening dat alles wat gebruikt is in de kamer mee moet in de kist. Daarom worden bijvoorbeeld ook nog de doeken en stukken lakens, waarmee het lijk bewassen is, vóór sluiting in de lijk-kist gestopt. Deze zaken mogen overigens niet zichtbaar zijn. De kist zal immers vóór begraven, bij het opbaren van de overledene in de aula van de begraafplaats en (soms) het sterfhuis of een andere plek, weer (voor een deel) geopend worden.

voor alle aspecten van het werk en de subcultuur waarin ze zich vaak bewegen, maar ook dat de werkzaamheden kosteloos of tegen een symbolische vergoeding verricht worden. Op dit terrein en aanpalende gebieden hebben zich echter nogal wat veranderingen voorgedaan, die niet door iedereen even enthousiast toegejuicht worden.

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

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

Deze ‘nieuwe generatie’ *dinari* kan, net zoals we zagen bij de inrichting van *dede oso/singi neti*, hier en daar een wat andere visie hebben op de vorm en vooral inhoud van het werk. Vanuit deze hoek lijkt bijvoorbeeld een zekere professionaliseringsimpuls uit te gaan. Samen met bepaalde technologische processen en een institutionalisering van sterven en lijkverzorging (minder thuis sterven en bewassen, grotere rol ziekenhuizen of mortuaria), lijkt hierdoor de dood steeds meer uit het publieke leven en de vertogen rondom overlijden en begraven te verdwijnen. Opmerkelijk hierin is de voorkeur van de relatief nieuwe spelers op de uitvaartmarkt voor benamingen als afleggen en afleggersvereniging in plaats van lijkbewassen (*wasi dede*) en lijkbewassersvereniging. Bijzonder expliciete termen worden welbeschouwd á la Mitfords (2000 [1963]) *American Way of Death* vervangen door nieuwe uitdrukkingen, die de dood min of meer verhullen of verpakken in een zweem van deskundigheid.

Money making bussiness...

Het woord ‘markt’ is gevallen en daarmee kan een verwijzing gemaakt worden naar een volgende, vrij recente ontwikkeling, namelijk die van de ‘commercialisering van het afleggerswerk’, zoals velen het noemen. De symbolische vergoeding voor *dinarinwroko* is door niet weinig verenigingen en individuen allang vervangen door een behoorlijke materiele (eten, drank en benodigdheden voor het werk) en financiële bijdrage. Tijdens mijn veldwerk werd er gemiddeld zo’n 50.000 Surinaamse gulden gevraagd, maar ook bedragen van boven de *Sf*100.000 zelfs *Sf*200.000 kwamen voor (€ 50,- tot € 100,-). Bij nabestaanden was meestal wel enig begrip voor het vragen van een onkostenvergoeding. Iedereen was zich meer dan bewust van de beroerde situatie waarin ’s lands economie zich bevond. De dagelijkse stroom

berichten over voortdurende geldontwaarding of wéér een prijsstijging en de pijnlijke effecten hiervan, werden immers door de gehele samenleving vernomen en gevoeld – van *tye poti* tot *elite* (zie hoofdstuk 1). Sommige *dinari* gingen echter te ver en verlaagden het liefdewerk tot een *money making business*, zoals het dan verontwaardigd werd genoemd. Een jonge vrouw, die onlangs haar puberzoon verloren had en zelf ook enige tijd als beginnend aflegster actief was geweest, reageerde fel toen we hierover spraken:

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

Het (kleine beetje) begrip slaat in sommige gevallen om in totale minachting of boosheid, wat dikwijls gebeurde bij bepaalde *kerkisma* die het *dinari*-werk vooral associeerden met *kulturisasi* en *afkodrei*. Zo vertelde een fanatieke broedergemeentepastor me over een jonge weduwe uit haar kerk. Ze had een goede *prati* gewild, omdat haar man was verongelukt (slechte dood) en was daarvoor bij een stel lijkbewassers terecht gekomen, die flink wat geld had gevraagd. Later kwam ze met haar verdriet en problemen bij de zielenherder in kwestie, die haar had gevraagd:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Je hebt nu zoveel verenigingen... vroeger had je de hervormde, de rooms-katholieke, dan had je de lutherse vereniging, dan had je ebg... die had je, vier. En dan had je enkele mensen die zelf een klein verenigingetje hadden enzo. Maar nu, er zijn meer verenigingen dan lijken hoor.

Maar ook zij kon "de mensen" wel begrijpen:

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

Wat de meeste *dinari* evenwel betreuren is dat de groei van verenigingen en de lucratieve kanten van *dinariwroko* ertoe geleid hebben dat de sfeer zakelijker is geworden, zoals Faria reeds aangaf, en vooral dat de concurrentie tussen groepen *dinari* groter en soms bijzonder grimmig

is geworden. “Nou is het een complete *business*... ze buiten anderen uit om een lijk af te leggen”, lichtte een *dinari* in ruste de huidige situatie wat getormenteerd toe. Maar, veerde de man op, gelukkig was het nog niet zo erg als in *P'tata*, want dáár wisten ze pas echt geld te maken, beweerde hij.⁵³

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

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

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

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

De vraag is echter of het hierop volgende pleidooi voor “standaardisatie van de tradities” van de directeur van 's Lands Hospitaal, Rozenblad, zoden aan de dijk zal zetten. Binnen de *ala kerki bun*-gedachte zullen zowel lijkbewassers als nabestaanden hun eigen invulling blijven geven aan *dinarinwoko*. Dientengevolge zullen verschillende interpretaties en onenigheden over de rituele gang van zaken blijven bestaan – er is geen standaard.

Over een aantal elementaire zaken zijn de *dinari*, enkele charlatans daargelaten, het niettemin eens. Stelregel is dat het lichaam van de overledene zo goed en respectvol mogelijk verzorgd moet worden – alsof het naar een bruiloft gaat. Hierbij nemen de liefhebbers, want dat blijven ze ondanks alle professionaliseringspogingen en commercialiseringstendensen, (indirect) een bijzonder ingewikkelde taak op de schouders. Het lichaam is binnen *dinarinwoko* namelijk zowel een fysiek object als een sociaal en spiritueel subject, dat op uiteenlopende manieren moet

⁵³ Eind jaren negentig werden, inderdaad, klinkende bedragen gevraagd in Nederland, namelijk tussen de driehonderd en zeshonderd gulden (€ 135,- tot € 270,-) (zie Bruntink 1997: 24; Stellema 1998: 72). Uiteraard lagen de gemaakte kosten ook een stuk hoger dan in Suriname (wat de Surinaamse *dinari* nogal eens leken te vergeten). Bovendien konden ook veel Nederlandse lijkbewassers geen waardering opbrengen voor hoge bedragen als zeshonderd gulden voor een bewassing. Verder spelen in Nederland een aantal soortgelijke problemen als in Suriname: steeds nieuwe verenigingen, afsplitsingen en een toenemende concurrentie. “Er zijn zoveel kapers op de kust”, verzuchtte een van Stellema's (1998: 74) informanten dan ook.

worden gereinigd, en dient te worden verbonden met (*memory picture*) en gescheiden van (*prati*) de nabestaanden. Zo verenigen de lijkbewassers vaak symbolisch-spirituele met psychologisch-emotionele aspecten van doods- en rouwrituelen, in het bijzonder de zo belangrijke separatierituelen, waarbij zielenheil van de overledene en verliesverwerking van de nabestaanden hand in hand (b)lijken te gaan – de conditie van de dode wordt weerspiegeld in de toestand van de levenden, beweerden de grondleggers Hertz (1960 [1907: 51]) en Van Gennep (1960 [1908: 147]) al. Het afleggerswerk in handen van deze amateurs is en blijft al met al een liefdewerk dat, mits goed uitgevoerd, de overledene en zijn of haar nabestaanden een stap verder brengt in het rituele proces. De hier zo uitvoerig beschreven broeders en zusters kunnen daarop het stokje doorgeven aan hun collega's *dragiman* die in de nu volgende *beri* een hoofdrol vervullen.⁵⁴

⁵⁴ Deze dragers, gaf ik al eerder aan, vervullen overigens niet alleen in de fase van de *beri* een belangrijke rol, maar hebben vaak ook een dubbelrol of een nog dominantere positie in het gehele rituele proces rondom dood, begraven en rouw. Ze treden dikwijls zowel op als *singiman*, lijkbewassers als *dragiman*.