

# WUIF PALMTAK, WUIF

---

*Anitriberi*

---

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

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

Muzikant Jillis Cronie brengt in bovenstaande strofen een ode aan de *anitriberi*. “Het archaische karakter van een anitri beri, met de vreugde op de voorgrond heeft reeds als kind diepe indruk op me gemaakt” vertelt hij over zijn gedicht.<sup>1</sup> En hij is niet de enige die deze typische herrnhutterbegrafenis bejubelt en bewierookt. De *anitriberi* staat symbool voor de echte, traditionele Creoolse begrafenis en is er een die in het huidige Paramaribo nog steeds veelvuldig wordt gevierd. Hiernaast biedt de moderne, multi-etnische en -religieuze stad een heel scala aan andere uitvaarten – van sobere *pkintiki* tot uitbundige *gangstaber*. Het klinkt misschien oneerbiedig, maar veel van de vertegenwoordigers van mijn onderzoekspopulatie zijn dol op begraven. “Mijn God, jongen... Ze zijn echt geil van begrafenissen”, reageerde een geïnterviewde geestelijke eens op mijn vraag naar de populariteit en uitbundigheid van veel Afrikaans-Surinaamse *beri*. Ik wil voorzichtig zijn, want hier doet ongetwijfeld de puriteins of pedantsuperieure opvatting van de buitenstaander gelding die, net als de (koloniale) autoriteiten en zedenmeesters uit hoofdstuk 4, met enig *dédain* het Afrikaans-Surinaams ‘doodenfeest’

---

<sup>1</sup> Cronie in het artikel ‘Rouwverwerking’ in *De Ware Tijd* van 14 september 1994. De musicus geeft in het artikel, middels een zeven strofen tellend gedicht ‘Anitri beri’, zijn visie op dood en rouw. Vreugde over de dood kan volgens Cronie gezien worden als vreugde over opstanding door Christus oftewel ‘opstandingsvreugde’. Hoewel deze opvatting lang niet de enige te noemen is, verzorgt Cronie met zijn gedicht een mooie ‘sfeerbeschrijving’. Het ‘Wuif palmtak, wuif’ vinden we eveneens in Cronie’s gedicht (vijfde strofe).

bezieet.<sup>2</sup> Maken niet wereldwijd hele volksstammen een feest van de dood (zie *e.g.* Barley 1996)? Tegelijkertijd wil ik ook recht doen aan al mijn informanten – nabestaanden of anderszins – die de praktijken en rituelen rondom dood en rouw vooral met grote ernst, droefheid en soms pijnlijke herinneringen (hebben) ervaren. Veel van hen hoeven al die *pranpran* niet. De dood is geen grap maar een serieus spel, zoals ik al eerder beschreef, waarbij geregeld de neiging bestaat om twee dingen tegelijk te presenteren: *pe dede de, a dape lafu de*. En dit “tweeding” (Cairo 1984: 390-391) komt in begrafenissen, wil ik laten zien, vaak sterk tot uiting.

Daar waar het afscheid en de *prati* in de lijkbewasserskamer nog plaatsvinden in de beslotenheid van het familienetwerk, biedt de begrafenis een openlijke gelegenheid tot een laatste groet, waar soms massa’s nabestaanden en geïnteresseerden gehoor aan geven. De *beri* heeft andersgezegd een enorm publiek karakter en trekt veelal een bont rouwgezelschap aan. Mensen komen graag de laatste eer bewijzen en ervaren een namiddags bezoek aan een van grootstedelijke dodenakkers zelden als een straf. “Ik ga eerder naar een begrafenis dan naar een verjaring”, sprak een van mijn informanten eens opgetogen uit. Het bleek een veelgebruikte uitspraak te zijn, die schrijfster Ismene Krishnadath eerder ook al in de mond nam. Een begrafenis is voor legio actoren, om verschillende redenen weliswaar, een eerbetoon en een vreugdebetoon, zoals Cronie hierboven dichtte. Bovendien kan het o zo belangrijke overgangsritueel niet afgedaan worden met een schlemielig ‘koppie koffie en een klef plakkie cake’, waarmee een Nederlandse uitvaart dikwijls wordt geassocieerd. In hoofdstuk 4 lasen we dat al in de slaventijd de overledenen, wanneer dat mogelijk was, met veel eerbetoon, ‘groot misbaar’, muziek en dans naar het graf werden gedragen. Koloniale verordeningen of verboden hebben hier weinig aan kunnen veranderen, hooguit dat bepaalde achterliggende (*kultururi*) percepties door sluimerende taboes en schaamtegevoelens soms verzwegen blijven. Hoe dan ook, vandaag de dag worden (nog steeds) kosten noch moeite gespaard om van de *beri* een waardig, veelal vreugdevol afscheid en een succesvolle onderneming te maken. Niet weinig nabestaanden wringen zich daarbij, zagen we in hoofdstuk 7, in allerlei ingewikkelde (financiële) bochten om de gewenste uitvaart bij familieleden (niet iedereen zit immers op een lijn) en begrafenisfonds of ondernemer geregeld te krijgen.

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

Laatst was die vader van minister Van Kastelen overleden... Ze hadden gewoon... Anne Goedhart die kwam zingen! En Ai Sa Si of, weet ik veel, Sabi Diri...<sup>3</sup> Ze maken d’r echt een *show* van [...] Ja, het is een *business*, dus

<sup>2</sup> Ik ben natuurlijk zelf die buitenstaander, net als de geestelijke die ik hier citeer.

<sup>3</sup> Anne Goedhart is een gevierde Creoolse zangeres die naast *kawnapoku* (muziek met een speciale trom) wintimuziek op haar repertoire heeft staan. De muziekformaties Ai Sa Si en Sabi Diri staan (stonden) eveneens bekend om hun ‘culturele’ winti- en *kawnapoku*.

de mensen die uit Nederland komen, de mensen die het kunnen betalen... en het wordt een platte *konfrijari* [kermis, feestdag, festiviteit]...

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

Vooralsnog stappen de dragers nog regelmatig dansend door het begrafeniswezen, hoewel hun terrein zich wel meer en meer beperkt tot de omheining van *beripe*. Lijkstoeten zijn grotendeels gemotoriseerd, waardoor ze letterlijk sneller en in zekere zin minder zichtbaar geworden zijn. De viering van de dood beheerst minder het straatbeeld en verplaatst zich naar de randen van de stad. Maar dáár, op de begraafplaatsen, behoudt Fedi grotendeels zijn publieke gezicht, en zijn januskop. Men beleeft hier tegelijkertijd uitbundig verdriet (*bari puru, kisi semve*) en viert uitbundig plezier. Bovendien is *beripe* zowel een plek van liefdevol afscheid als een gevaarlijke (liminale) plaats, waar op verschillende momenten verschillende actoren – levenden en doden – heersen. De *dragiman*, die Cronie niet voor niets zo’n prominente plaats toekent in zijn gedicht, zijn er heer en meester: hier spelen ze hun grootste rol. Ik noemde ze daarom nadrukkelijk aan het einde van het vorig hoofdstuk. Zij zijn degenen die de overledene en zijn of haar nabestaanden verder meenemen in het rituele proces; door ‘hun’ begrafenisritueel op de begraafplaats wordt een belangrijke overgang gemaakt.

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

Ongeacht de precieze invulling, zullen overledene en nabestaanden zich ná een succesvolle *prati* en met behulp van een goed verlopen *beri* in een duidelijk tegengestelde richting gaan bewegen (Van Gennep 1960 [1908]: 147): de overledene naar de hemel of het dodenrijk, de nabestaanden naar het leven van alledag. Deze beweging wordt, naast de dragers, mogelijk gemaakt of omlijst door verscheidene actoren die de *beripe* van Paramaribo bevolken. In dit hoofdstuk zullen zij allen hun opwachting maken. Ik zal daarbij een schets geven van de relevante dodenakkers, de begraafplaats als microkosmos beschrijven en zijn belangrijkste bewoners introduceren: *delvers*, *dealers* en *dragiman*. De dragers krijgen door het hoofdstuk heen bijzondere aandacht, omdat ze vooral door hun ‘dansen’ een bijzondere plaats innemen in het begrafenisritueel. Daarnaast zullen we kennismaken met de dagelijkse stoet rouwenden en leren we diverse manieren van eren, vieren en rouwbeklag op *beripe* kennen. Uiteindelijk wil ik in dit hoofdstuk een beschrijving geven van de begrafenis als overgangsrítueel – *Srananfasi*.<sup>4</sup> Daartoe volgen we de begrafenisstoot vanaf de aankomst op de begraafplaats naar de aula en zijn we aanwezig bij de dienst (‘In Jezus naam, Amen!’), vervolgen we de weg naar de laatste rustplaats van de overledene (‘*Nanga palm*’) en eindigen we bij het versgedolven of mooigemetselde graf, want ‘*na grebi a mus’ go*’ (‘in het graf moet hij/zij gaan’)! Eer de overledene met gevolg echter op *beripe* verschijnt, heeft deze vaak al een aardige, niet onbelangrijke reis afgelegd. Laten we het lichaam daarom oppikken waar we het achtergelaten hadden: het lijkhuus.

### Engelen komen je halen, de hemel is ver weg

Een lijkwagen komt het lichaam na het afscheid in het mortuarium ophalen, waar de *dinari* het overdragen aan de chauffeur, die regelmatig vergezeld is van een *dinari* of *dragiman*. “Engelen komen je halen, maar de hemel is ver weg” sprak een lijkbewasser (tevens drager) eens, toen hij het gekiste lichaam van de zojuist afgelegde Rudy samen met een medebroeder en de chauffeur in de lijkauto schoof.<sup>5</sup> “Hij is er nog niet, hoor”, knipoogde de broeder naar me, “we gaan eerst bij die *sma* [mensen, familie] van hem langs”. Rudy zaliger zou, met andere

<sup>4</sup> Halverwege de jaren negentig van de vorige eeuw werd in Paramaribo een modern, dat wil zeggen gesloten crematorium geopend (een openlucht crematorium te Weg naar Zee is al langer in gebruik door vooral Hindostanen; zie Santokhi 1989). Ondanks de promotie van crematie door diverse begrafenisondernemers en de lagere kosten ervan, voelen (vooralsnog) maar weinig Afrikaans-Surinamers zich geroepen hun overledenen te cremieren. Op een enkeling na (“van stof tot stof, van as tot as verga je, toch? Dan maar gelijk”) spraken mijn informanten zich tegen cremieren uit. Sommigen vonden het verbranden van de overledene zelfs ‘barbaars’ of ‘walgelijk’ en gebruikten een beetje laatskend of lacherig het woord *brabakoto* (barbecuen). Aan de weerzin liggen zowel christelijke motieven (het gaat niet samen met de symbolische verrijzenis van het lichaam) als *kulturu* opvattingen ten grondslag. In dit laatste geval beweerden sommigen dat crematie de toorn van de *yorka* zou oproepen en de relatie met de overledene ernstig zou beschadigen met alle gevolgen van dien. Anderen spraken hun angst uit dat het as van de overledene gebruikt zou kunnen worden voor *wisí*; beter was het volgens hen de overledene in degelijk afgesloten graf onder te brengen (zie verder Van der Pijl 2005b: 391-392).

<sup>5</sup> *Dinari* praten veel tot overledenen en doen dit dikwijls in ‘spreuken’ en regels uit liederen. ‘Engelen komen je halen, de hemel is ver weg’ heb ik ook wel eens horen zingen, terwijl een kind ter afscheid over de kist heen getild werd.

woorden, eerst nog in het sterfhuis worden opgebaard, alwaar familieleden, vrienden en buurtgenoten afscheid van hem konden nemen. Broeder Hoefdraad, die de bewassing had geleid en tijdens de begrafenis als hoofddrager zou optreden, zou Rudy op zijn reis begeleiden. Samen met Wally, de chauffeur, stapten we de lijkwagen in, waarop Wally direct een cassette met *trouwstusingi* de autoradio inschoof en de wagen soepel de weg opdraaide. De familieleden, die naar het lijkenhuis waren gekomen voor de *prati*, volgden ons in hun auto's en de bus die speciaal voor de rouwstoet was ingehuurd. We waren op weg naar het ressort Flora, een gemengde volksbuurt, waar wijlen Rudy het laatste deel van zijn leven had gewoond. Zachtjes zoefden we richting onze bestemming, terwijl de chauffeur en de dienaarbroeder luidkeels de troostliederen meezongen. Aan het einde van een van de *singi* stelde Hoefdraad met een tevreden zucht: "wat is het leven in Suriname mooi...". Ik kon hem op dat moment geen ongelijk geven.<sup>6</sup> We naderden het sterfhuis via een hobbelige zandweg, waar Wally de wagen kundig langs de vele gaten en plassen manoeuvreerde.

Eenmaal aangekomen, troffen we al heel wat rouwvisite aan onder het golfplaten afdak aan de voorkant van het eenvoudige stenen huis. Er was een vlag van Rudy's voetbalvereniging geplaatst. Midden onder de *tenti* stond een provisorische 'baar' van twee tegenover elkaar geplaatste stoelen, aan weerszijden daarvan waren dezelfde *jardin*-stoelen opgesteld. Samen met een stel familieleden droegen Hoefie en Wally de lijkstaf naar de baar, waarna zij de kist openden. Hoefdraad zette het deksel op driekwart van de kist gezet, zodat het gezicht en een deel van de borst van de hoogopgebaarde overledene goed zichtbaar waren. De aanwezigen waren inmiddels opgestaan en zodra de kist werd geopend, begon het gejammer. Iedereen dromde zich om de kist, waarop een van de dochters van de overledene een *dede oso-singi* aanhief. Het erf vulde zich alras met gezang. Na het lied nam Hoefdraad, die aan het hoofdeinde van de kist stond, het woord en gaf aan dat mensen afscheid konden nemen. Hij verzocht de aanwezigen, op verzoek van de familie, (het gezicht van) de overledene niet aan te raken. Ongeduldige nabestaanden verdrongen zich voor een laatste groet, waarbij sommigen de gelegenheid namen voor een uitgebreide *tak'mofo*.<sup>7</sup> Een aantal leden van de voetbalvereniging, in tenue, plaatste een voetbal op het lijk in de kist. De rouwvisite bestond uit enkele tientallen familieleden, grotendeels *Busnenge*, en een gemengd gezelschap van Creoolse, Hindostaanse en Javaanse *birtisma*, vrienden en kennissen. De emoties werden de vrije loop gelaten, familieleden

<sup>6</sup> Regelmatig heb ik tijdens mijn veldwerk dit soort ritjes mogen maken, vaak met Jubileum Fonds-voorman Hoefdraad en 'vaste' lijkwagenchauffeur Wally. Ik wil hen op deze plaats danken voor deze en andere momenten, waarin ze me hebben laten participeren en begeleid hebben. Naast de nodige tekst en uitleg, voorzagen ze in fijne verpozing en mooie verhalen. Onvergetelijk is Wally's anekdote over de ongelukkige 'watermeloenenvrouw', die haar bermstallinkje in de buurt van AZ had en daarom vaak op de route van de lijkwagenchauffeur lag. Altijd als hij langstreed, vertelde Wally, boog ze met diep ontzag haar hoofd. Bang als ze was, hield ze Wally bij het kopen van stuk watermeloen het liefst op flinke afstand. Het gekochte reikte ze aan in plastic en de bankbiljetten ter transactie moest Wally ook in plastic overhandigen. De vrouw wilde onder geen beding fysiek contact hebben met deze man die met de doden werkte.

<sup>7</sup> Net als bij de *teki afscheid* op het mortuarium, worden ook nabestaanden bij een afscheid thuis aangespoord om 'met' de overledene te praten en te zeggen wat hun op het hart ligt. Men is van mening dat de overledene niet kan spreken, maar nog wel kan horen wat wordt gezegd.

den ondersteunden elkaar, men zong wat liederen en richtte zich zo nu en dan expliciet met wat afscheidswaarden tot de overledene. De meeste aanwezigen zetten zich na enige tijd weer op hun stoel onder de *tenti* of achterop het erf, waar nog wat begraven resten van de *kabratara* te zien waren. Gemoedelijk werd er wat gekeuveld, gedronken en gerookt. Het gejammer was afgelopen en de sfeer was meer ontspannen dan bij de opening van de kist. Na ruim een uur, het liep inmiddels tegen drieën, nam Hoefdraad weer de leiding. Hij zou de bijeenkomst bij het erfhuis afsluiten en liet de aanwezige nabestaanden weten dat ze plaats konden nemen in de gereedstaande auto's en de bus, die de lijkwagen zouden volgen naar Mariusrust, de broedergemeentebegraafplaats aan de Sophie Redmondstraat alwaar de *beri* zou plaatsvinden.

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

#### *Spirituele interventie & ont-hechting*

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

begraafplaats nog vele malen aan het voorval gerefereerd worden: “*den yorka kis’ a pkin*” (“de *yorka* hebben het kind ‘gegrepen’”).

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

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

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

Alle *bigifasi*, spanning en emoties leidden er echter toe, aldus een kritische zuster, dat het afscheid in de winkel verre van gesmeerd liep. Ook werd gefluisterd dat de vloek van de *yorka-fyofyo* nog niet gebroken was. Eerder die dag was een aanrijding geweest, *nota bene* in de lijkstoet, en een van de dochters ging middenin de winkel vlak voor de lijkstaf gestrekt tegen de grond. Het kostte de toegesnelde *dinari* grote moeite om de vrouw weer bij haar positieven te krijgen.<sup>8</sup> Toen kort hierna ook ‘zomaar uit het niets’ een *dyogo* (literfles Parbobier) uit elkaar

<sup>8</sup> Later die dag zouden nog twee kinderen flauwvallen (ene verklaring) of door ‘een *yorka* gegrepen worden’ (andere verklaring).

spatte, was het voor een aantal aanwezigen zonneklaar: hier was iets niet pluis. De hoofddrager in het gezelschap stelde daarop voor tot definitief afscheid van deze plek over te gaan. De overledene werd daartoe niet alleen om zijn winkel en aanpalend huis gebracht, maar onder begeleiding van bazuinmuziek door de straat gedragen. De winkelier bleek een geliefd persoon, waarvoor de hele buurt was uitgelopen. Samen met de familie vormde men een flinke rouwstoet. De dragers hadden inmiddels danspassen ‘ingegeven’ gekregen, waarbij ze gevolgd werden door een wuivende, zingende en dansende menigte. Hoewel de straat niet lang was, nam de ceremonie ruim een half uur in beslag. De dragers werden door de overledene eindelijk heen-en-weer ‘gestuurd’, wat opmerkingen ontlokte als dat de winkelier nog niet klaar was om te vertrekken (ik kom later nog op het dansen en de verklaringen hieromtrent terug). Op de straathoek werd nog wat getalmd, maar toen sloeg de stoet uiteindelijk de bocht om, waar de lijkauto klaar stond om de overledene naar de begraafplaats te brengen.

Niet elk afscheid op locatie hoeft op een toestand als hierboven uit te lopen, ook wordt er lang niet altijd zo’n enorme *happening* van gemaakt. In de meeste gevallen wordt er simpelweg voor gezorgd dat de overledene nog afscheid kan nemen van zijn of haar dierbare plek, terwijl bepaalde nabestaanden op hun beurt op deze speciale plaats de laatste eer kunnen bewijzen. Barman Mohan werd daarom bijvoorbeeld éérst, temidden van stamgasten en marktkooplui, in zijn bar op *ede w’woyo* rondgedragen, voordat hij naar de begraafplaats werd gebracht.<sup>9</sup> En oom Paul alias Howsu, een gerespecteerd drager van het Jubileum Fonds werd voorafgaand aan zijn begrafenis bij de winkel van ‘Kasje’ opgebaard. Winkel Isrie was als zijn tweede huis, waar hij bijna dagelijks met zijn *dragiman*-maten van *lomsu* en Mariusrust te vinden was, en dus een logische plaats voor een laatste afscheid en eerbetoon. Naast familieleden van ‘zalig’, was ook ‘Kasje’ zelf met zijn familie aanwezig, net als enkele buurtbewoners (oom Paul woonde niet ver van de winkel vandaan) en uiteraard de dragers en andere vaste klanten van Howsu’s favoriete drinkwinkel. Ook oom Paul werd voor vertrek naar *beripe*, door zijn maten, dansend gedragen door de straat waar winkel Isrie aan gelegen was.

Bij het opbaren van de overledene thuis, komt soms ook de dominee, priester of pastor langs om een uitvaartdienst op deze plek te houden. Sommige uitvaartdiensten vinden plaats in een kerk.<sup>10</sup> Bij het overlijden en de *beri* van politieke kopstukken of andere publieke personen, die in de regel een grote belangstelling kennen, worden regelmatig ruim opgezette partijcentra, zoals het SPA-centrum of het OCER van de NDP, voor de uitvaartdienst gebruikt.

<sup>9</sup> *Ede w’woyo* is onderdeel van de Centrale Markt oftewel Paramaribo’s grootste, deels overdekte en deels open marktplaats aan de waterkant van de Surinamerivier. *Ede w’woyo* is aan de rand van deze markt en men duidt er meestal de dranklokalen mee aan die zich hier bevinden. Naast marktkooplui houden zich hier regelmatig bepaalde *kulturusma* op, zoals *duman* en *winti-pokuman* (wintimuzikanten). Ze treffen elkander hier en ‘houden kantoor’ voor eventuele cliëntèle.

<sup>10</sup> Aangezien de meeste kerken echter geen begraafplaats hebben, worden de meeste uitvaartdiensten in de speciaal hiervoor uitgeruste aula’s op de dodenakkers zelf gehouden. Wanneer iemand een belangrijke rol speelde in de kerk, vindt de dienst bijvoorbeeld wel hier plaats. Sommige broedergemeentedienaren ‘krijgen’ bijvoorbeeld een uitvaartdienst in de *Mamakerki* (Moederkerk) van de ebg in het centrum van de stad.



Het AZ heeft ook een speciale aula waar naar kan worden uitgeweken. Overledenen uit het ordewezen hebben vaak een dienst in hun court- of logegebouw voordat ze naar de begraafplaats worden gebracht. De meeste diensten vinden echter plaats in de aula op een van de begraafplaatsen zelf. De rouwstoet beweegt zich dus ná het bezoek aan het sterfhuis, een andere dierbare plaats of direct vanuit het lijkenhuis richting *beripe* voor de dienst. We zijn er dan nog steeds niet, want ook onderweg worden soms nog speciale stops gemaakt of op zijn minst een omweg genomen om bepaalde plaatsen aan te doen of héél langzaam te passeren. Ook hierbij heerst weer de opvatting dat de (*yorka* van de) overledene de gelegenheid moet worden geboden afscheid te nemen. Gebruikelijke haltes zijn bijvoorbeeld verenigingsgebouwen, het gebedshuis waar de overledene kerkging, zijn of haar favoriete *wenkeri* ('drinkwinkel'), bar, court- of logegebouw, het partijcentrum van de politieke partij waar de overledene in kwestie actief lid of *stonfutú* (grondlegger of steunpilaar) van was, het ouderlijk huis of geboorteplek van de overledene.

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

### ***Beripe: delvers, dealers & dragiman***

Graven en begraafplaatsen zeggen veel over de plaats van de dood in het leven. Volgens Lloyd Warner (1976: 363), die over Noord-Amerikaanse dodenakkers spreekt, zijn begraafplaatsen "[...] collective representations that reflect and express many of the communities basic beliefs and values about what kind of society it is [...]" (zie verder Leferink 2002: 237ff). En ook Barley (1996: 139) meent dat (de locatie van) grafmonumenten veel zeggen over de

plaats die deze hebben in andere culturele opzichten. De begraafplaatsen waar, en de graven waarin de nabestaanden uit mijn onderzoek hun overledenen begraven, zijn sterk verbonden met de christelijk-Europese geschiedenis en betekenisssystemen van de voormalige kolonisator en clerus. Hierin zijn overeenkomsten te vinden met Roachs (1996) bevindingen uit zijn prachtige *Cities of the Dead*. Zeker wanneer hij schrijft over het Afrikaans-Amerikaanse New Orleans, Louisiana zijn er lijnen te trekken naar Paramaribo's dodenakkers.

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

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

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

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

Deze ‘segregatie’ wijt Roach, in niet de minste woorden, aan de rationaliseringsprojecten van de Europese Verlichting en een hiermee gepaard gaande preoccupatie met hygiëne, die zich onverminderd heeft voortgezet. De dood wordt steeds meer aan het zicht ontnomen doordat afscheid ‘in besloten kring’ plaatsvindt binnen de verhullende muren van afgelegen rouwcentra, alles-teniet-doende crematoria en niet in de laatste plaats door de parkachtige contouren van begraafplaatsen, die steeds verder van de bewoonde wereld worden geplaatst (Mitford 2000 [1963]; Ballard 1996; Laderman 2003). Ariès beschrijft eveneens deze moderne neiging begraafplaatsen steeds verder buiten bepaalde centra en zelfs de stadsgrenzen te plaatsen. De doden worden echter niet zomaar ‘gedumpt’, want min of meer tegelijkertijd heeft een individualisering van de dodenakker plaatsgevonden. De ‘eigen dood’ vroeg om individuele, gemarkeerde graven met bijvoorbeeld eigen grafschriften. De ‘mooie dood’ (van de ander) leidde er vervolgens toe dat deze persoonlijke graven uitgroeiden tot permanente tekens van aanwezigheid van de overledenen. Men klampt zich eraan vast, waardoor een cultus van herdenken is ontstaan (Ariès 1987 [1977]; 1994 [1974]: 27-53, 69ff.; Munnichs 1998: 34-35). Door zo’n individualisering en het verplaatsen van begraafplaatsen naar afgelegen oorden zijn de doden, aldus Roach (1996: 50):

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

Ook de begraafplaatsen in Paramaribo, althans de plaatsen waar mijn onderzoekspopulatie haar overledenen ten grave draagt, worden steeds verder buiten de stadskern geplaatst. Hun voorgangers bevonden zich veelal in of tegen het stadscentrum aan. Ze raakten echter vol en moesten gesloten worden. Sindsdien zijn ze verdwenen of totaal verwaarloosd en onherkenbaar door onkruid overwoekerd. De Oranjetuin aan de Gravenstraat vormt een uitzondering. Hoewel deze, in 1961 gesloten en eveneens behoorlijk verwilderde, begraafplaats vooral slangen en Braziliaanse bijen tot zijn bezoekers mag rekenen, bepaalt de tuin nog immer het stadsbeeld. De stad kent verder vele kerken, maar kerkhoven, dat wil zeggen begraafplaatsen rondom of nabij de kerkgebouwen, zien we niet of nauwelijks meer (zie Mulder & Dikland 2005). We kunnen ons echter afvragen of de verplaatsing van de begraafplaatsen naar wat verder gelegen oorden samenhangt met de (hygiënische) wens om doden (menselijke resten) en levenden zoveel mogelijk spatiaal te scheiden. Simpel ruimtegebrek in de stad is evengoed een verklaring voor deze verplaatsing en zal binnen afzienbare tijd wederom een reden kunnen zijn dat bepaalde begraafplaatsen wéér verder weg, helemaal langs de rand van Paramaribo, geplaatst zullen worden. De christelijke en openbare begraafplaatsen liggen (zo goed als) vol en er zijn binnen de stadsgrenzen nauwelijks alternatieven.<sup>11</sup>

Hoe het ook zij, weinig mensen lijken er rouwig om te zijn dat de dodenakkers niet zo naadloos overlopen in de ruimte van de levenden, zoals dat eerder misschien meer het geval was. De grootste christelijke en openbare begraafplaatsen zijn min of meer omheinde kavels, die gelegen zijn aan drukke uitvals- of toegangswegen naar het stadscentrum. De katholieke begraafplaats aan de Tourtonnelaan en het herrnhutterse Mariusrust aan de Sophie Redmondstraat zijn nog het meest centraal gelegen. Annetta's Hof (hervormd), Nieuw Vrede en Arbeid (luthers) en de openbare begraafplaats Rusthof, alle aan de Verlengde Coppenamestraat, zijn alweer een stuk verder gelegen. Tijdens de middaguren, tussen drie en zes, is het er een drukte van belang en hebben de dodenakkers dikwijls veel weg van sociale ontmoetingsplekken, waar onder het genot van een Parbo of een *cup* schaaftijs de dingen van de dag worden besproken, oude bekenden (speciaal uit Nederland overgekomen voor een begrafenis) elkaar na lange tijd weer ontmoeten en notoire begrafenisgangers, soms op bijzonder luide toon, de zoveelste uitvaart becommentariëren.<sup>12</sup> Buiten deze begrafenisuren om zijn de *beripe* grotendeels verlaten. “Een normaal mens begeeft zich daar niet” ving ik eens tijdens een knipbeurt op in een kapperszaak, die niet ver van *lomsu beripe* (de katholieke begraafplaats) was gelegen. “Oh ja?”,

<sup>11</sup> Individuele graven worden zelden geruimd en er wordt al enige tijd gesproken van een schrijnend tekort aan begraafplaatsen (zie Mulder & Dikland 2005). “Er kan geen kip meer bij” stelde een verantwoordelijke pater onomwonden vast (in het artikel ‘Nog geen oplossing voor tekort begraafplaatsen’ in *De Ware Tijd* van 2 maart 2006). Concrete grondaanvragen of toezeggingen waren er anno 2006 echter nog niet.

<sup>12</sup> De begraafplaatsen zijn nooit zo ver weg dat er geen Chinese winkel in de buurt is voor bijvoorbeeld een *dyogo* of fles Parker (whisky). Tijdens mijn verblijf verkocht de beheerder van Mariusrust vanuit zijn beheerderwoning op *beripe* vaak gekoelde Parbo en had een schaaftijsverkoper bij de ingang van deze begraafplaats zijn vaste, behoorlijk lucratieve stek.

viste ik – reactie alom: sommige durfals gebruiken het terrein wel als handige doorsteek, soms zelfs wanneer het donker is, griezeld een klant. De gehele cliëntèle moest er niet aan denken.

Het werd me tijdens deze kapbeurt en andere gelegenheden wel duidelijk dat de meeste mensen begraafplaatsen liever mijden. Mulder & Dikland (2005: 267) schrijven over de doods- hoofden met gekruiste beenderen bij de entree van de oude katholieke begraafplaats en “hoe je als kind op je vinger moest bijten om aan de magische krachten van deze griezelige ingang te ontkomen”. *Hodie Mibi Cras Tibi* (Heden Ik Morgen Gij) scheen er boven de poort te hebben gestaan en precies deze waarschuwing maakt de begraafplaats een lugubere plaats: het miegelt er van de kwaadwillende geesten die het wel eens op een nietsvermoedende bezoeker gemunt zou kunnen hebben.<sup>13</sup> De *yorka*-, *leba*- en *bakrutori* (spookverhalen, verhalen over geestverschijningen), die de begraafplaats als *scene of action* hebben, zijn talloos. Uiteraard zijn dit soort verhalen en hieraan verbonden associaties of angsten wijdverbreid en niet alles bepalend in de doodsattitudes en begraafplaatshouding van mensen. Bovendien trekt de mogelijke aanwezigheid van *yorka* en vooroudergeesten ook juist bepaalde figuren aan, wat *beripe* overigens, in de opinie van velen, niet minder onguur maakt.

#### *Geesten zoeken*

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

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

Geregeld trof ik mensen op de begraafplaats die een plengoffer kwamen brengen en met een

<sup>13</sup> Aan de Sophie Redmondstraat, nabij Mariusrust, is recentelijk een nieuwe begraafplaats door de firma Henneep in gebruik genomen met de naam *Hodie Mibi Cras Tibi*. Deze naam boezemt niet alleen maar angst in, maar is ook aanleiding tot grappenmakerij. Zo variëren *dragiman* op de benaming met *Hori Mi Kras Tiki* (zoiets als houd mijn geile, wellustige penis vast).

overledene kwamen praten (*taki mofa*) of een *begi* (gebed, verzoek) kwamen doen (zie e.g. Van der Pijl 2003). Soms komen ze overleden familieleden of de voorouders bescherming vragen, bijvoorbeeld als ze op reis gaan. Een mij bekende bolletjesslikker kwam speciaal voor een *begi* en *masi* (rituele bewassing, kruidenbad) met een *duman* naar de begraafplaats:<sup>14</sup>

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

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

#### *Beripe als liminale ruimte...*

De begraafplaatsen zijn in zekere zin te beschouwen als een link schemergebied, wat mensen ook vaak letterlijk aangeven: na zessen, als de schemering invalt, moet je daar niet meer zijn! Ze vormen een liminale ruimte, waar levende-doden huizen, waar twijfelachtige, gevaarlijke praktijken worden verricht én waar een zekere wetteloosheid heerst. Zo zijn de delvers die op de begraafplaatsen rondhangen altijd op zoek naar een hoesel. Deze bestaat meestal uit het schoonmaken van een graf of het metselen van een monument of kelder, waartoe nabestaanden hen de opdracht geven – een onschuldige schnabbel. Enkelen vinden evenwel een hoesel door te *dealen* in (kleine hoeveelheden) *ganya* of *w’wiri* (marihuana) en *puiri, kronto* of *weti* (cocaïne, *crack*). *Beripe* vormt namelijk een goede schuilplaats (*kibripe*) voor ‘het spul’, de *dealer* zelf en zijn klanten. Het is er rustig en *skowtu* (politie) komt er niet, aldus een van de handelaars. Automatisch zijn (sommige) begraafplaatsen dus ook een onderkomen voor *yonkie* (*yunkies*, drugsverslaafden), en ook personen die gezocht worden voor een bepaald vergrijp houden zich soms op *beripe* (als grafdelver en metselaar) een tijdje schuil.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Ik ben met deze persoon mee geweest. Hij is door gedoe en miscommunicatie na deze sessie op *beripe* overigens niet met bolletjes vertrokken. Ik ben me bewust van de waarschijnlijke hoeveelheid roddels stadslegendes of broodje aapverhalen op dit gebied en presenteer de gebeurtenissen daarom ook als losse voorvallen of individuele casussen. Dit laatste geldt sowieso voor alle observaties en gesprekken ten aanzien van *yorka*, *leba*- en *bakrutori* en dito ervaringen.

<sup>15</sup> Ik spreek nu vooral over *lomsu beripe*, waar ik wat dit betreft de beste contacten had. Niet ver van de katholieke begraafplaats waren wat drugspanden te vinden, waardoor een van mijn ‘begraafplaatsmakers’ goede klandizie had (een nicht van hem bestierde een van de panden). Tijdens mijn verblijf verscheen X op de begraafplaats. Hij moest zich even koest houden en ging als hoeselaar/metselaar aan de slag. Naar eigen zeggen had hij een strafblad en werd hij in Nederland gezocht voor doodslag.



*Afbeelding 12: Metselen van een 'kelder', rk-begraafplaats (Louis Noorlander)*

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

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

*...en de wrevel van pastor Burgzorg*

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

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

Deze pastor was duidelijk geërgerd. Ze stoorde zich aan de slechte staat van de begraafplaatsen. Veel graven en grafmonumenten zijn verwaarloosd, vervallen en met onkruid overwoekerd. Er is sprake van gebrekkig of geen onderhoud. De autoriteiten (kerken, overheid) stellen nauwelijks geld beschikbaar en veel nabestaanden zien (na verloop van tijd) ook amper meer om naar de rustplaats van hun overledenen.<sup>16</sup> De opmerking van Carlo is in deze trefend: nadat het lichaam van de overledene aan de schoot der aarde is toevertrouwd, verliest het graf als zodanig voor velen snel betekenis. Hoewel graven wel een persoonlijker karakter hebben gekregen, is er nauwelijks sprake van een ‘cultus van herdenken’, zoals hierboven werd genoemd. De herinnering viëren door grafbezoek komt weinig voor, waardoor de zorg voor de rustplaats en het eventuele grafmonument voor de overledene vaak minimaal is. Veel Afrikaans-Surinaamse overledenen zijn *more likely to be forgotten by monuments* zou Roach (1996: 50) in dit geval moeten constateren. Dikwijls gaven nabestaanden als reden dat de overledene (ouders of grootouders) toch wel bij hen waren of ten allen tijde ‘geroepen’ konden worden: in de herinnering en als *yorka* of *kabru*. In veel gevallen zijn er bovendien niet eens nabestaanden (meer), die verantwoordelijk kunnen worden gehouden voor het onderhoud van het graf. Individuele graven worden zelden geruimd, dus er zijn relatief veel oude plaatsen, waar niemand meer naar omkijkt. Hetzelfde geldt vaak voor graven van overledenen waarvan de familie gemigreerd is.

De geïrriteerde pastor Burgzorg was nog niet klaar. Haar ergernis omtrent “die *jungle*-toestanden hier” vormde louter een opstapje naar nog meer wrevel. Zo zag ze de kans haar beklag te doen over de volgens haar kortzichtige familieleden, die hun overledenen bepaalde ‘krachten’ toekennen en hun lot hieraan als het ware zouden verbinden. De pastor had net een “zware beproeving”, zoals ze het zelf zei, achter de rug. Ik begreep wat ze bedoelde want ik had de ramp waar ze op doelde, zelf kunnen gadeslaan. Tijdens het uitspreken van de zegen aan een versgedolven graf, stormde een jonge vrouw, de dochter van de overledene, uit het rouwgezelschap naar voren. “Pa, paaaaa, paaaaaaaaaaaaaaaa”, krijste ze en het scheelde weinig of ze had zich in de open groeve geworpen. Een afwerende arm van een oplettende grafdelever leidde ertoe dat ze zich wat verderop, stuiptrekkend en wild zwaaiend met haar armen, in

---

<sup>16</sup> Er worden zo nu en dan wel initiatieven genomen om begraafplaatsen onder handen te nemen. Bepaalde stichtingen, zoals Sabi Yu Rutu (Ken Je Wortels/Afkomst), nemen dan het voortouw en weten soms zelfs gedetineerden of het Nationaal Leger in te zetten bij hun schoonmaakactie. Verder ondergaat *lomsu beripe* jaarlijks tijdens de viering van het katholieke Allerzielen (2 november) een kleine metamorfose. Op deze dag komen tientallen gelovigen naar de begraafplaats om de graven van hun dierbare overledenen schoon te (laten) maken. Ze zetten bloemen op het graf en branden, ’s avonds na een speciale dienst in de aula, kaarsen of waxinelichtjes. Delfers, bijklussende *dragiman* en andere hosselaars beleven deze dag gouden tijden. Veel mensen (Nederlandse Surinamers) laten voor een habbekrats de graven door deze lieden schoonmaken en eventueel wat bijschilderen of opnieuw metselen. “Ik had een hele andere begraafplaats voor me: veel van het hoge gras was weg, graven waren vrijgemaakt van onkruid, dus weer zichtbaar, en het was een drukte van belang”, tekende ik na deze dag aan. CleanArt N.V. had al eerder voor deze gelegenheid de imposante graven van de paters, fraters en liefdezusters schoongemaakt. Verschil moet er zijn. Deze firma verzorgt op professionele wijze het onderhoud van graven en grafmonumenten. Met de reclameboodschap “Laat uw zorg onze zorg zijn” probeert het bedrijf nabestaanden aan zich te binden.

de drekkige aarde liet vallen, alwaar enkele familieleden zich over haar ontfermden. Er werd geopperd dat de dochter in kwestie alsnog een *tak'mofó* zou moeten hebben met de overledene en de hoofddrager werd al gewenkt om de kist nog een keer te openen, voordat het graf dichtgegooid zou worden. Dit was het moment dat de pastor bijzonder geprikkeld reageerde en de delvers bits opdroeg hun klus te klaren. Haar schampere opmerking over de 'spreuk' ('*wai maka...*') was door deze gebeurtenis ingegeven, liet ze weten toen we na het voorval het dodenakker overliepen. Regelmatig heb ik op de begraafplaats, met name *lomsu*, dit soort gebeurtenissen meegemaakt. Irritatie en wrijving tussen rouwendenden, begraafplaatsmedewerkers en geestelijken zijn niet ongewoon.

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

#### *Nolly & de zijnen: beripe als thuis*

Hoe anders is het beeld dat ontstaat, wanneer de hosselaars, *oloman* (delvers) en *dragiman* zélf aan het woord gelaten worden en hun leefwereld laten kennen. Net als de *dinari* spreken ze bijvoorbeeld een grote liefde uit voor hun werk, een liefde die door buitenstaanders meestal onbenoemd blijft. In het geval van de dragers (die vaak eveneens *dinari* zijn) komen de passie en de eventuele waardering hiervoor wellicht nog het duidelijkst naar voren. Zij spelen een niet onbelangrijke, zichtbare rol in het overgangs- en afscheidsritueel dat op *beripe* plaatsvindt. Maar ook de delvers en andere hosselaars dragen, nóg meer achter de coulissen dan bijvoorbeeld lijkbewassers en dragers, hun steentje (letterlijk) bij aan het afsluiten van een bepaalde fase en de overgang naar een volgende.<sup>17</sup>

Wijlen Nolly is hier een goed voorbeeld van. Hij was hoofddelver van de katholieke begraafplaats, wat hij zelf regelmatig met trots en de nodige decibellen kenbaar maakte: "Ik ben

<sup>17</sup> Bij de Marrons in het binnenland spelen de grafdelvers (daarom) juist een hele belangrijke rol (zie Pakosie 1990: 12-14; Scholtens *et al.* 1992: 73ff.; Polimé 1998: 72). Het graven van de kuil alleen al, kan soms dagen duren. De *oloman* of *baakuma* (grafdelvers in respectievelijk het Sranan/Aukaans en het Saramaka) zijn herkenbaar aan hun op speciale wijze gebonden hoofddoeken en hebben bepaalde privileges: "De *baakuma* hebben [gedurende een bepaalde periode] hun eigen wet, die staat boven die van *lanti*, het dorpsbestuur." (Scholtens *et al.* 1992: 73).



Nolly, hóófddelever van *lomsu beripe*?'. De hóófddelever kreeg uitbetaald door het kerkkantoor.<sup>18</sup> Anderen op de katholieke dodenakker scharrelden, in samenwerking met Nolly, hun eigen geld bij elkaar met het delven en schoonmaken van graven, en het metselen en betegelen van grafmonumenten en kelders. Nolly had door zijn functie het (zelfverklaarde) imago van *leader of the pack*. Zijn begraafplaatsmakers konden hem daarmee flink dollen en hem ook streng, soms misprijzend aanspreken op zijn drinkgedrag, maar de waardering voor de delver was groot, wat overduidelijk bleek tijdens zijn (nog te bespreken) begrafenis. Nolly was volgens eigen zeggen bijna op de begraafplaats geboren en dat was eveneens het verhaal van enkele andere delvers, zoals Lloyd en Stanga. Oma verzorgde al graven en moeder zette het werk voort. De jongens werden van kleins af aan meegenomen en werden in hun *baskita* (mandje) ergens op een graf gezet. Opgroeien op *beripe* brengt je onvermijdelijk in het werk, was zo'n beetje de boodschap van deze mannen. Lloyd noemde het zelfs een roeping en een liefdeswerk, waar hij weliswaar aan wilde verdienen, maar niet over de ruggen van nabestaanden (waar hij andere hosselaars nogal eens van betichtte).



Afbeelding 13: Nolly (†14 juni 2000), hóófddelever van *lomsu beripe* (Yvon van der Pijl)

*Beripe* is thuis en door deze vergroeiing kunnen mensen als Nolly, Lloyd en Stanga in de wirwar van honderden graven bijzonder goed hun weg vinden. Zelfs wanneer een overledene bij de administratie van het kerkkantoor onvindbaar blijft, weten zij het graf van opa of tante wel te vinden. Ze kennen *beripe* op hun duim en ik heb me zelden zo op mijn gemak gevoeld op

<sup>18</sup> Veel was het niet. Najaar 1999 noteerde ik *Sf* 2.000 voor het graven van een kuil en ongeveer *Sf* 8.000 voor het metselen van een kelder (oftewel hooguit een paar euro's).

een begraafplaats als met deze mannen. Daar waar de dragers me vóór op de begraafplaats inwijden in hun werk en dagelijkse bezigheden, maakten Nolly en zijn maten me wegwijs áchterop *beripe*.<sup>19</sup> Van 's morgens vroegs tot 's avonds laat waren ze wel ergens op *beripe* te vinden, bezig met een kuil of kelder of anders wel op zoek naar een andere hoesel. Ik vond ze met elkaar in gesprek, ruziënd, drinkend op een schaduwrijke plek onder een grote mahonieboom, of met de rug op een betegelde grafplaat. Ik vond ze altijd wel ergens.

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

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

### *Lomsu beripe*

---

<sup>19</sup> Toevalligerwijs was de katholieke begraafplaats de eerste plaats die ik bezocht tijdens mijn veldwerk. Later ben ik ook een vaste bezoeker geworden van Mariusrust, Rusthof, Annetta's Hof en Nieuw Vrede en Arbeid. Ik heb de dragersgroepen van al deze begraafplaatsen leren kennen, hoewel ik de meeste tijd heb doorgebracht met de *dragiman* van het Heilig Verbond (rk) en Jubileum Fonds (ebg). Zij hadden het meeste werk te verrichten. Mijn contacten met delvers en anderen 'achterop de begraafplaats' zijn het intensiefst geweest met de *lomsu*-mannen. Ik wil op deze plaats in het bijzonder hoofddelver Nolly zaliger, Ricardo en Lloyd danken voor hun aandacht, wetenswaardigheden en vele aangename uren die we hebben doorgebracht.

De huidige begraafplaats van de katholieke kerk stamt uit 1917. De hoofdingang is te vinden aan de Tourtonnelaan, waar ook de beheerderwoning, de aula en ruimte voor de *dragiman* (met aanpalende mini-aula) te vinden zijn. Mulder & Dikland (2005: 267) noemen het een ware dodenakker.<sup>20</sup> Het is een uitgestrekt terrein, waar enkele palmen en mahoniebomen hoog boven de grafzerken en -palen uittorenen. Het hoge kruis, centraal gesitueerd niet ver achter de aula, springt eveneens direct in het oog. Het markeert de opvallende (beter onderhouden) rustplaatsen van de paters en fraters. In de nabije omgeving zijn de meest imposante graven en gedenktekens te zien, zoals het monument ter herinnering aan de liefdezusters van Tilburg. Hoewel het begraven naar klasse omstreeks 1987 is afgeschaft (Mulder & Dikland 2005: 268), zijn de sporen hiervan nog duidelijk terug te vinden. Zo is achterop de begraafplaats nog een apart stukje grond te ontdekken, waar zelfmoordenaars werden begraven in ongewijde grond. De plek wordt wel aangeduid met *lemkigron*, omdat de graven van deze ‘zondaars’ zich onder de lemmetjesbomen (limoenbomen) bevonden. Ondanks de uitgestrektheid, maakt de dodenakker een chaotische indruk. De planten en het onkruid woekeren, zoals op bijna elke begraafplaats, overal langs- en doorheen en vanwege ruimtegebrek is men genoodzaakt geweest ook op de paden te begraven. Ofschoon er formeel geen klassenonderscheid meer wordt gemaakt, is deze wel degelijk te vinden.



Afbeelding 14: Individualisering van graven, ‘kelder’ rk-begraafplaats (Louis Noorlander)

<sup>20</sup> Voor de geschiedenis van de hiervolgende begraafplaatsen verwijs ik naar het informatieve artikel van deze twee auteurs (Mulder & Dikland 2005).





*Afbeelding 15: Individualisering van graven, rk-begraafplaats (Louis Noorlander)*

Armeluisgraven (“zandkuilen”) worden hooguit gemarkeerd door een simpele houten paal of kruis, terwijl meer welgestelde overledenen (of hun families) zich een fraai betegelde kelder hebben kunnen permitteren. De delvers en metselaars vinden in dit laatste overigens een steeds lucratievere niche, want nabestaanden laten steeds meer werk maken van de monumenten bovenop de kelders. Echt afwijkende, ‘persoonlijke’ graven zijn hier en op andere begraafplaatsen echter een uitzondering.<sup>21</sup> De individualisering is, naast het hebben van een

<sup>21</sup> Initiatieven als dat van Dina Grootfaam waren ten tijde van mijn veldwerk een zeldzaamheid. Om te voorkomen dat er geen plek meer voor haar moeder zou zijn op de katholieke begraafplaats, had ze al een graf voor haar laten maken. Het is net een huisje, gaf ze aan. “Het ziet er qua vorm precies zo uit als het ouderlijk huis van mijn moeder [...] De twee pilaren voor de deur wil ik roze verven. Ook wil ik de oude tuinbank waar mijn moeder altijd op zit hier neerzetten. Ze moet zich een beetje thuis voelen.” (‘Surinaamse begraafplaatsen bomvol’, in *Het Parool* van 17 december 2004).

eigen rustplaats, vooral terug te lezen in bepaalde grafinschriften. De palen en kruizen onderscheiden zich hier ook weer van de 'kelders'. De eerste zijn meestal alleen voorzien van de naam van de overledene, zijn of haar geboortedatum en de datum van overlijden en begraven. Keldermonumenten zijn vaker voorzien van een bijbeltekst of een laatste (persoonlijke) groet.

### *Mariusrust*

Gelijk(vormig)heid was sowieso eerder het handelsmerk van de *Gottesacker* van de evangelische broedergemeente. Maar ook hier zijn de tijden en aanblik enigszins veranderd. De enige in gebruik zijnde begraafplaats van de evangelische broedergemeente, Mariusrust, dateert uit 1913. Deze dodenakker heeft 'volgens traditie' zijn naam te danken aan de eerste persoon die er begraven is, Marius Stopwerf.<sup>22</sup>



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

Dichtbij de ingang aan de Sophie Redmondstraat waren van oudsher de meeste (en enige) grafkelders te vinden (Mulder & Dikland 2005: 260). Nog steeds is dit de meest favoriete (en duurste) plaats. Boven de entree prijkt het naambord: 'De hernhuttersche begraafplaats MARIUSRUST, aula E.G.B.S'. Pal na de ingang is een klokkentorentje met een logo en een Latijnse tekst (vertaald: 'En zoals Hij de dood heeft overwonnen, zo zullen wij dat volgens Zijn belofte'). Daarachter vinden we de aula, net als op *lomsu* een eenvoudig wit stenen gebouw met een golfplaten dak. De voorzijde hiervan is tijdens diensten geheel geopend. Rechts

<sup>22</sup> Ook van de voormalige hervormde begraafplaats (Oud) Lina's Rust aan de Wanicstraat wordt gezegd dat Lina de eerst begravenen hier was.

van deze aula bevindt zich de beheerderwoning, waarachter de dragers een klein huisje hebben. In tegenstelling tot hun broeders van *lomsu beripe* houden ze zich hier zelden op. Een grote boom schuin voor de beheerderwoning vormt, wanneer de dragers niet in actie zijn, hun pleisterplek. Elk gemeentelid krijgt van het fonds een eenvoudige witte paal, waarmee de zandgraven achterop de begraafplaats gesierd zijn. Ook hier doemen evenwel vele gemetselde en betegelde kelders en monumenten op, waarmee de herrnhuttergedachte van gelijkheid in het graf en de moravische uiting van een sobere leefwijze, zoals we die bijvoorbeeld in het Nederlandse Zeist nog aantreffen, verlaten zijn.

#### *Annetta's Hof & Nieuw Vrede en Arbeid*

De meest recente begraafplaatsen van de hervormde gemeente, Annetta's Hof (1966), en de lutherse kerk, Nieuw Vrede en Arbeid (1971), bevinden zich dichtbij elkaar aan de Verlengde Coppenamestraat. Annetta's Hof is vernoemd naar Annetta Bos-Visser (1842-1931), een sociaal bewogen vrouw die in 1897 de Stuiversvereniging oprichtte. Deze vereniging, we zijn haar al een paar keer tegengekomen, voorzag aanvankelijk in een spaarverzekering voor arm-lastige leden, maar is inmiddels uitgegroeid tot een "moderne uitvaartonderneming voor alle gezindten" (Mulder & Dikland 2005: 266). Nieuw Vrede en Arbeid is vernoemd naar het in 1897 opgerichte begrafenisfonds van de lutheranen 'Vrede en Arbeid', dat eerder al naam gaf aan een ouder dodenakker uit 1915 (thans Oud Vrede en Arbeid). De hervormde en lutherse begraafplaatsen zijn een stuk kleiner dan de bovenstaande twee, er wordt minder begraven en de hier actieve dragers rouleren regelmatig hun werkzaamheden. Ze dragen ook de overledenen op de aangrenzende openbare begraafplaats vaak naar zijn of haar laatste rustplaats.

#### *Rusthof*

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

Als de mensen of hun familie geld hadden en ze wilden niet op Pkin Tiki gaan, wat dan. Ze hadden hun geld, wilden een mooie kist laten maken en deftig laten begraven. Het was toch hun geld en hun familie, die dood is. Zo maar laten begraven als arme lantigrón [overheidsgrond] mensen in een platte kist met nani [lijkwagen voor de armen] en niet op ston kerkofoe [stenen kerkhof, voor de rijkere].

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

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

#### *René’s Hof & de foresteruitvaart*

“Als er honderd Foresters begraven worden, gaan negentig naar de herrnhutterse begraafplaats”, volgens de goed ingevoerde forester Harry Kensmil. De meeste foresters zijn ebg-ers, een klein deel luthers of hervormd en een enkeling katholiek: “bij hun is die Godheid gewoon... de God van de protestantse kerk... in het vocabulaire de Opper Chief Ranger van het Heelal”, voegt Kensmil toe. Overleden foresters kunnen echter ook begraven worden op hun ‘eigen’ begraafplaats, René’s Hof aan de Waakhuyzenstraat. Begin jaren zeventig van de vorige eeuw, nog vóór de Onafhankelijkheid, werd deze begraafplaats met hulp van Nederlands ontwikkelingsgeld tot stand gebracht. De dodenakker is genoemd naar René Braaf, de eerste forester die hier in 1984 begraven werd, en is in beheer van Stichting Pijl en Boog van de AOF. De begraafplaats vormt onderdeel van een groter complex dat bestaat uit onder meer een gemeenschapscentrum, inclusief vergaderzaal, theater, bar en een tempel, een aula voor

begraafnisdiensten, een mortuarium met koelcel (waar alleen René Braaf zelf in gelegen heeft), en een garage, waarin de witte lijkwaggen ‘Pa Minne’ (vernoemd naar de vermaarde lijkbewasser Mijns) staat geparkeerd. De begraafplaats moest een boomrijk park worden, maar ademt net als de omliggende gebouwen veeleer een sfeer van vergane glorie uit (Mulder 2006). René’s Hof staat ook open voor zogenoemde profane begrafenissen, dat wil zeggen voor niet-foresters. Door de sluiting van Rusthof en ruimtegebrek op andere begraafplaatsen, vooral *lomsu*, groeit de belangstelling voor de foresterbegraving, wat het onderhoud ten goede zou kunnen komen. Er zijn inmiddels herstelactiviteiten gaande en de aula is reeds gerestaureerd (Mulder 2006: 52-53).

In het geval van een ‘echte’ foresterbegraving wordt de overledene, voordat deze verschijnt op René’s Hof, verzorgd door de lijkbewassers van Eldaah of Samaritaan. Het afscheid vindt plaats in het court en ook de dienst kan daar gehouden worden in plaats van in de aula op de begraafplaats zelf. Na het afscheid en de dienst dragen de *dinari* de overledene over aan de Sherwood Brothers, de dragers van de forestry.<sup>23</sup> Deze broeders “beheersen de kunst van het dragen als geen ander”, schrijft Mulder (2006: 48). Ze vormen een goed geolied, attractief ogend *team*. Bij een beetje begraving treedt een flinke groep van zo’n vijftien man (en sinds enige tijd ook een zuster) op: acht dragers ‘onder de kist’ en de rest daaromheen. De Sherwood Brothers zitten strak in het pak: zwarte broek, wit overhemd met stropdas, zwart vest, glimmend zwart gepoetste schoenen en een zwarte hoed. En bij een foresteruitvaart (de populaire dragers verzorgen ook niet-foresterbegravenissen) dragen de broeders ook een groene sjerp en ‘aprons’ (schorten met rode franjes). Verder dragen ze (net als enkele andere foresters in de lijkstoet) speciale attributen met zich mee, de ‘regalias’: een bijl, hoorn, speren (‘pieken’), spades en bepaalde groene bladeren. Al met al vormen de dragers en de lijkstoet bij een foresterbegraving een indrukwekkend geheel. De stoet begint en eindigt met iemand die een bijl draagt, en wanneer de overledene voor een deel met een lijkwagen wordt vervoerd, lopen aan weerszijden van de auto ‘mannen met pieken’. De kist wordt bij foresterbegravenissen nog heel regelmatig over straat naar de begraafplaats gedragen, de rouwstoet volgt te voet. Bij aankomst op de begraafplaats volgt aan de open groeve nog een speciaal afscheidsritueel, ik kom hier later op terug.

---

<sup>23</sup> De foresters zouden voortgekomen zijn uit bosarbeiders uit de koninklijke bossen in het middeleeuwse Engeland. De foresterdraggers hebben hun naam vervolgens te danken aan Sherwood Forest, het woud waar Robin Hood zich als vogelvrije verborg voor zijn vijand, de Sheriff of Nottingham, en waar hij de rijken bestal ten gunste van de armen.





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

De ceremoniële uitvaart van foresters spreekt enorm tot de verbeelding en kent een groeiende populariteit. Zozeer zelfs, dat sommige leden hun begravenis als een wervingsactie voor de forestry beschouwen, onder het motto: “één begraven is twee nieuwe leden winnen” (Mulder 2006: 48.; zie ook Ramdanie 2004). Steeds vaker treden de Sherwood Brothers op bij niet-foresterbegravenissen, vooral die van publieke personen zoals Papa Touwtjie († 2005), en zelfs bij staatsbegravenissen. Andersom gaan de meeste foresters ten grave op een andere begraafplaats dan hun eigen René’s Hof. In dat geval dragen de Sherwood Brothers de kist over aan de dragers van de betreffende *beripe*. De dienst heeft dan meestal al plaatsgehadt in het courtgebouw, waar een predikant voor de gelegenheid naartoe komt om de plechtigheid te voltrekken. Katholieke priesters en pastors weigeren in forestercourts te komen. En als een forester of diens nabestaanden een katholieke begravenis wensen dan is er van samenwerking geen sprake: de AOF en de katholieke kerk beperken zich beiden strikt tot eigen terrein. De Sherwood Brothers kunnen tot aan de ingang van *beripe* dragen, maar dienen met hun attributen buiten het rk-domein te blijven, hier heersen de *dragiman* van *lomsu beripe*.

#### *Dragiman*

Ze zijn al vaak genoemd: de *dragiman* die op *beripe* ‘hun kunsten vertonen’. De Sherwood Brothers zijn hierboven al voorgesteld en op deze plek wil ik, voordat het lijk straks aan hen

overgedragen wordt, ook graag de andere dragers introduceren die op de verschillende hierboven beschreven begraafplaatsen actief zijn. “Dit beroep is een roeping, je wordt niet van de een op andere dag *dragaman*.<sup>24</sup> Je moet ervoor geroepen zijn”, tekende journaliste Afra Accord uit de mond van de ons reeds bekende *lomsu* hoofddrager Bru op.<sup>25</sup> Zijn jongere collega Becker valt hem (in het artikel) bij:

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

Hoewel de dragers (met een grijpstuiver) betaald worden door ‘kerkkantoor’, motiveren de broeders eensgezind dat het dragen een roeping is.<sup>26</sup> Net als de *dinari* (wat ze dus zelf ook vaak zijn) spreken ze over liefdewerk, dat ‘toch iemand moet doen’. Vaak komen de *dragiman* uit families met een lange traditie van dragen en bewassen. Hoofddrager Bru is hier een goed voorbeeld van. Drager, zeker hoofddrager, wordt je niet zomaar, liet hij mij net als bovengenoemde journaliste meermaals weten, je moet een bepaalde bagage en kennis hebben om het te kunnen worden. Bru begon het werk al als tiener:

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

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

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

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

De huidige dragers van *anitri* zijn verenigd in het Jubileum Fonds. Ze zijn actief op hun eigen begraafplaats Mariusrust. Voor andere kerken en begraafplaatsen zien we hetzelfde. De *lomsu*-

<sup>24</sup> Naast (lijk)draggers of *dragiman* spreekt men ook wel van *dragaman* of *dragamans*.

<sup>25</sup> In het artikel ‘Je gelooft het of niet’ uit *De Ware Tijd* van vijftien oktober 2005.

<sup>26</sup> Tijdens mijn veldwerk, in het najaar 1999, ontvingen *lomsu*-draggers *Sf* 1.100 per persoon/per gedragen lijk, hun collega’s van Mariusrust streken *Sf* 1.500 op. De mannen waren toen in onderhandeling om deze bedragen te verhogen, hetgeen ook gelukt is. Enkele jaren later polste ik nog eens en bleken ze *Sf* 6.000 te verdienen, nog steeds niet veel meer dan een fooi, dat wil zeggen enkele euro’s. Echt geld wordt er gemaakt met het dansen met de kist, waarvoor de familie van de overledene soms een flink bedrag neertelt. We zien hier dezelfde verontwaardiging en klachten als bij de (vermeende) commercialisering van het aflegwerk, waar ik verderop nog op terug zal komen.

dragers zijn onderdeel van het katholieke begrafenisfonds Heilig Verbond en de lutheranen bijvoorbeeld hebben ‘hun’ Vrede en Arbeid-dragers. De verschillende dragersgroepen onderscheiden zich door een eigen tenue. De Jubileum Fonds-dragers hebben blauwe uniformen – blauwe broek, dito jak – langs de pijpen en mouwen loopt een strakke witte bies en op de kraagpunten zijn de letters J (Jubileum) en F (Fonds) in het wit geborduurd.<sup>27</sup> Schuin over de borst dragen de mannen een wit koord. Hun collega’s van de katholieke begraafplaats hullen zich in een zelfde soort kostuum: zwarte broek met witte streep, zwart jasje met schuin daarover een paarse sjerp, verder tooien de *lomsu*-broeders zich met een zwarte (of donkergroene) baret. De mannen die aan de Verlengde Coppenamestraat actief zijn, steken zich eveneens in een donker uniform, enkele Vrede en Arbeid-dragers zijn te herkennen aan de letters V en A op hun baret. Hoofddragers, ik kom straks nog op hun specifieke rol terug, onderscheiden zich soms door het dragen van handschoenen of een mooie zwarte hoge hoed, zoals de voorman van dragersvereniging Mens en Vriend uit het Paraanse Onverwacht. Deze groep, in prachtig witte gewaden met paarse borduursels, maakte overigens behoorlijke indruk op hun collega’s uit de stad. De Mens en Vriend-dragers hadden de verantwoordelijkheid bij de begrafenis van Bru’s overleden zus ‘op plantage’, waar de broeders van de hoofddrager van *lomsu beripe* op af waren gekomen om ‘de laatste eer te bewijzen’. Met ontzag beoordeelden de *lomsu*-dragers de verrichtingen en strakke verzorging van de Paraanse *dragiman*. Uiterlijke presentatie, merkte ik op, speelt een niet onbelangrijke rol in het dragersbestaan (en ook hierin kunnen we weer een duidelijke manifestatie van de onderscheidende *dinari*/*dragiman* subcultuur zien). Vlijtig poetsen de katholieke broeders elke middag, voordat ze aan de slag gaan, hun zwarte kistjes op en de hoofddrager ziet toe op een onberispelijke aankleding (een boete is zo uitgedeeld).

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

### ***Dede no abi pardon***

De dood maakt geen onderscheid (*dede no abi pardon*) of iedereen is in de dood gelijk, kreeg ik dikwijls te horen tijdens mijn veldwerk. Geen onderscheid en iedereen gelijk? Ik heb er zo mijn twijfels bij. In de bovenstaande schets van de verschillende begraafplaatsen, zagen we bijvoorbeeld al dat er nog steeds naar klasse wordt begraven. Helemaal aan het begin van dit

---

<sup>27</sup> In vroegere tijden waren de Jubileum Fonds-dragers helemaal in het wit.

proefschrift, in hoofdstuk 1, lezen we bovendien dat de kansen op een veilig en gezond leven niet erg normaal verdeeld zijn – de dood maakt weldegelijk onderscheid, was dan ook regelmatig mijn constatering. En als de dood het zelf niet doet, tekende ik eens aan, dan zijn het wel de direct betrokkenen die in hun rituele begeleiding, hun rouwbeklag of celebratie van de dood verschil maken. De *beri* met zijn publieke, open karakter leent zich zelfs bijzonder goed voor onderscheid. De ceremonie geeft de “betrokken buitenwereld” (Stellema 1998: 35) de gelegenheid het verlies met de directe nabestaanden ‘naar eigen inzicht’ te delen. En zij stelt tegelijkertijd de nabestaanden, bloedverwanten en familieleden in staat de overledene eer te betonen en het gedeelde verdriet (of vreugde) omtrent zijn of haar heengaan *en plein public* te getuigen. Vooral door de aankleding van de uitvaart en de rouwenden zelf, zien we hoe hier invulling aan gegeven wordt. De meest letterlijk aankleding betreft de *lowkrosi* (rouwkleding) waar men zich tijdens een begrafenis in hult. Vaak bieden de familieleden op *beripe* een heel ander aanblik dan eerder op de dag in het mortuarium bij het afscheid. Vooral voor de begrafenis zelf, steken nabestaanden zich namelijk in keurig verzorgde (niet zelden nieuw aangeschafte) rouwkleding. Er zijn hierin allerlei codes, trends en modebeelden te ontdekken.

### *Lowkrosi*

Door het dragen van *lowkrosi* worden rouwenden onmiddellijk herkend – een belangrijke functie van de kleding. Rouwkleding benadrukt de sociale, liminale rol van de rouwende en zijn of haar persoonlijke (tijdelijke) identiteit. Veelal wordt in literatuur de psychologische, therapeutische werking ervan benadrukt (e.g. Stephen 2002b: 29). De aandacht wordt minder vaak gevestigd op bepaalde culturele codes die bijvoorbeeld wijzen op *inventions* en *reinventions of tradition* of *conspicuous consumption*. Dit hoofdstuk begon met (een licht nostalgische ode aan) de *anitriberi*, hét symbool voor de echte, traditionele Creoolse begrafenis en dito rouwdracht (“*full white*”). Maar wat willen rouwenden nu eigenlijk uitspreken met hun voorkeuren voor bepaalde begrafenis, zoals deze *anitriberi*, en daarbij behorende *lowkrosi*? Laten we daar eerst eens naar kijken; ofwel *Let Them Talk* zoals Van Putten & Zantinge (1993) zouden zeggen.<sup>28</sup>

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

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

<sup>28</sup> De auteurs schreven, onder deze treffende titel, over ‘de historische ontwikkeling van de kleding van de Creoolse vrouw’. In de publicatie is speciale aandacht voor de *rowkoto* en andere ‘traditionele’ rouwdracht (Van Putten & Zantinge 1993: 52-53).

In de literatuur is, ontdekten deze auteurs, weinig aandacht besteed aan rouwkleding van deze slaven. Maar volgens Lammens (1982: 66), een van de weinigen die er wel over schrijft, bleek “de rouw [kleding en kleurkeuze], die men draagt en den slaven te dragen geeft” vooral afkomstig te zijn van de blanken. Blom (1786: 344), een andere auteur die hier iets over loslaat, voegt daar wel wat ‘eigens’ aan toe, te weten “[...] eene gewoonte [...] de hairen van hun hoofd aftescheeren, en eenen witte doek om ’t hoofd te binden”. De gradaties van rouw, aangeduid door bepaalde rouwkleding en kleurovergangen, vertonen evenwel grote overeenkomsten met rouwkledingtradities in Nederland (Duyvetter 1985: 45 in Van Putten & Zantinge 1993: 52).<sup>29</sup> Henar (1987: 53-54 in Van Putten & Zantinge 1993: 52) meldt het volgende over de volgorde van rouwkleding (als men een jaar rouwde):

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

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

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

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

<sup>29</sup> Afrikaans-Surinaams verwijst in deze dan nadrukkelijk naar gebruiken van Creolen en gekerstende Marrons.

maka *baakuma* in Scholtens *et al.* 1992: 74), de rest van de kleding heeft, net als de *koto*, westerse en Afrikaans-Surinaamse elementen.<sup>30</sup>

Veel aspecten van de hierboven geschetste rouwdracht zien we tegenwoordig nog steeds terug. Ook nemen veel rouwende familieleden de gefaseerde rouwkleurencode immer ter harte (zie *e.g.* ook Bot 1998; Stellema 1998; Stephen 2002b). Ik heb regelmatig begrafenissen meegemaakt, op verschillende begraafplaatsen, waarvoor vrouwelijke (directe) familieleden zich speciaal in *rouwkoto* hadden gestoken: een wijde (gelaagde) witte rok, een wit jakje of blouse en een speciaal gebonden witte *angisa* (met daarbovenop eventueel een *tetyari*).<sup>31</sup> Vaak werd over de schouders ook de witte omslagdoek, de *domru annu*, gedragen en, iets minder vaak, een *tompi* strak over de *angisa* heen getrokken (en onder de kin vastgebonden). Het dragen van zoiets als een *tompi* gebeurt volgens Stephen (2002b: 30) meestal alleen maar op dringend verzoek van de overledene. Ik heb echter de indruk dat het hedendaagse dragen, vouwen en binden van dit soort speciale rouwdoeken ook samenhangt met de retraditionaliseringstendensen, die ik al regelmatig beschreven heb. Een opmerkelijke ontwikkeling hierbij is dat bijvoorbeeld een bepaalde bindwijze niet direct meer verwijst naar een code als ingetogenheid, maar juist naar een zekere pronkzucht, die in het verleden nu net vermeden moest worden. Bij een echte *anitriberi* zijn ook mannelijke nabestaanden geheel in het wit gekleed: een witte pantalon, wit overhemd, een witte strik of das, een wit jasje (eventueel), soms zelfs een witte hoed en een *lanser* (zwarte katoenen rouwband, die om de bovenarm gedragen wordt). Deze manier van kleden vindt nauwelijks meer plaats. De ‘traditionele’ dracht van mannen bestaat vaker uit zwarte elementen (broek, strik of das, hoed, colbert of jacquet).

De kleur zwart heeft zich sowieso ontwikkeld tot een populaire en geaccepteerde rouwkleur. Veel vrouwen hullen zich bijvoorbeeld nog wel (of weer) in een *rouwkoto*, maar deze is dan (deels) van zwart-wit geblokte of *pepre nanga sowtu (pangi)* stof. De combinatie wit met zwart (of geheel zwart) is tegenwoordig behoorlijk dominant. Vrouwelijke nabestaanden dragen dan bijvoorbeeld een zwarte jurk of rok met een witte blouse (of andersom), eventueel binden ze het hoofd of dragen een witte of zwarte hoed. Mannen (en jonge vrouwen in toenemende mate) gaan voor een zwarte of donkergekleurde pantalon of *jeans* en een wit hemd of *shirt* (of andersom). Als ik de *bigisma* mag geloven, hebben zwarte panty's nog niet zo lang geleden als modeverschijnsel hun intrede gedaan, later volgden grote zwarte, goudgerande zonnebrillen, laag uitgesneden zwarte, synthetische jurkjes en merkkleding, zoals een strak glimmende Versace, of een stemmig *shirt* waarop het portret van reggaeheld Bob Marley of een of andere populaire *rapper* is afgedrukt. Een van de laatste trends, vooral bij mannelijke

<sup>30</sup> De *koto* is een wijde (gelaagde) rok die een typisch kledingstuk van de Creoolse vrouw werd. De *kotomisi* verwijst naar een Creoolse vrouw (*misi*) in *koto*-dracht, die in de loop van de negentiende eeuw ontstaan is, te weten een wijde (gelaagde) rok, een jak en een speciale gebonden hoofddoek (*angisa*) (zie Van Putten & Zantinge 1993).

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

begravenisgangers, lijken de Afrikaanse print of gewaden te zijn. Ook het dragen van in het oog springende sieraden tijdens *beri* lijkt steeds meer voor te komen.<sup>32</sup>

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

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

### *Bigi beri*

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

Sommige begrafenissen hebben bijna het karakter van een politieke campagne. Bepaalde nabestaanden kunnen althans voor de gelegenheid erg gedreven zijn in het (letterlijk) benadrukken van de partijpolitieke kleur van de overledene. Zeker wanneer deze overledene als een *èkte stonfutu* (echte steunpilaar) werd beschouwd, laten zij er weinig aan gelegen dit te uiten in de lijkstoet en in hun rouwkleding. Bij een begravenis van een trouwe aanhanger van de Nationale Partij Suriname (NPS) kwam eens een groot aantal mensen in het NPS-groen (gecombineerd met wat rouwzwart) naar de begravenis. Velen, mannen en vrouwen, hadden zich in partij-*t-shirts* gestoken en een NPS-*cap* op het hoofd gezet. Een in het groen-zwart uitgedoste

<sup>32</sup> Ook de *dragiman* worden soms nog extra ‘aangekleed’. Zo krijgen ze van de (Marron) familie in rouw voor aanvang van de begravenis wel eens een *pangi*, die ze als een *kamisa* schuin over de romp binden of over de schouders dragen.

vrouw had zelfs haar lippen groen gestift.<sup>33</sup> De lijkstoet werd op weg naar het graf van de overledene vooraf gegaan door een begrafenisganger met NPS-vaandel. Wel vaker zag ik begrafenis uitlopen op dit soort manifestaties, waarbij soms zelfs expliciet uiting werd gegeven aan een zekere, politiek ingegeven onvrede, ‘massahysterie’ of volkswoede.<sup>34</sup>

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

Ook deze uitvaart leidde tot nogal wat uiteenlopende reacties. Dit had wellicht ook te maken met het imago of de discutabele status van de overledene en de nabestaanden in kwestie. Er werd van hen beweerd dat ze nauwe drugsconnecties hadden. Al dagen zoemden er in de dragersgemeenschap allerlei voorspellingen omtrent de ‘grootseid’ van zijn aanstaande *beri* rond. Op de dag zelve, ruim een uur voordat de lijkwagen arriveerde, wemelde *beripe* al van de nabestaanden en ander nieuwsgierig begrafenisvolk. Onder de volgwagens in de rouwstoet bevonden zich twee grote limousines, waarop de hoofddrager, die het lijk zou ‘overnemen’, maar één bijzonder bondige reactie had: “onderwereld”. Er werd op de begraafplaats via speakers luide muziek gedraaid. Een kleine, mobiele catering voorzag de aanwezigen van cake, koffie, thee, *stroop* (limonade), *soft* (frisdrank), bier en sterke drank. *Kawina*-muzikanten met zwarte rouwbanden om de bovenarm zorgden voor levende muziek. Zij begeleidden de overledene naar zijn laatste rustplaats. Dit deden ze samen met een groepje majorettes in zwart-witte outfit (“rouwfit” grapte een omstander), die hun majorettestokken met zwarte rouwpluimen hoog in de lucht gooiden. Aan het graf lieten familieleden zwarte en witte ballonnen op.

Sommige mensen zijn dol op dit soort vertoningen en verhalen er opgetogen en met een zeker ontzag over: “*a beri ben bigi, sma ben lai leki pesi, a beri ben mol!*” (“de begrafenis was groot,

<sup>33</sup> Eigenlijk worden alleen bij dit soort ‘politieke’ begrafenis grote uitzonderingen in de ‘kleurcode’ gemaakt en ook de verenigingskleuren van iemands sportvereniging kunnen geaccentueerd worden in rouwkleding en -accessoires. In het algemeen kunnen (minder directe) nabestaanden zich, naast het zwart-wit, nog met fatsoen hullen in grijs, blauw, bruin of paars, maar andere (felle) kleuren worden eigenlijk niet geaccepteerd.

<sup>34</sup> We kunnen daarbij vergelijkingen trekken met begrafenis van bijvoorbeeld de Britse prinses Lady Di en de Nederlandse politicus Pim Fortuijn (zie Van der Pijl 2006).



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

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

“Elke overledene krijgt de begrafenis die hij verdient”, sprak een *dinari* eens wijs toen we een gezamenlijk bijgewoonde *beri* met *kawna*-muziek ‘evalueerden’. Hij had geen voorkeur en maakte zich evenmin druk om zogenaamde *pranpran* of *bigifasi*. Ook hoofddrager Bru houdt er een soortgelijke opvatting op na:<sup>35</sup>

Eigenlijk verloopt de begrafenis zoals de persoon heeft geleefd. Als de persoon rustig was, dan verloopt het rustig, maar als de persoon een rumoerig leven leidde dan loopt de begrafenis ook zo.

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

---

<sup>35</sup> In het artikel ‘Je gelooft het of niet’ uit *De Ware Tijd* van vijftien oktober 2005.

**In Jezus naam, Amen! *Bari puru...***<sup>36</sup>

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

Ze lopen niet meer, dwars door de straten niet meer... de enige lijken die nog lopen, zijn lijken van de foresters, van de loge... die lopen nog. Maar gewone lijken lopen niet meer... die komen in *dedewagi* [lijkauto's].<sup>37</sup>

Directe nabestaanden volgen de lijkauto meestal met eigen vervoer, gehuurde minibusjes en, als het een grote uitvaart betreft, grote autobussen.<sup>38</sup> Soms, bij bepaalde *bigi beri*, arriveert de familie in een *stretched limo*. Als het lijk direct uit het mortuarium komt, is de familie vaak al aanwezig in de aula op de begraafplaats of druppelen de familieleden langzaam binnen, net als andere nabestaanden en belangstellenden. Vanaf een uur of drie, vier 's middags stromen de hierboven beschreven *beripe* van Paramaribo met name de twee grootste, *lomsu* en Mariusrust, geleidelijk vol. In en om de aula houden groepjes begrafenisgangers zich op, sommigen bezoeken de *dragiman* voor een praatje, anderen gaan op zoek naar een *dyogo*, en het gros staat rustig te keuvelen in afwachting van de overledene. De rouwenden die al plaatsgenomen hebben in de aula, vooral familie en andere directe nabestaanden, wachten eveneens af en zingen, eventueel onder aanvoering van aanwezige *dinari*, enkele *tronstusingi*. Soms gebeurt dit onder begeleiding van een bazuinkoor, dat wil zeggen drie of vier koperblazers (met in ieder geval een saxofoon en (kleine) tuba) die een repertoire hebben van broedergemeente koralen, hymnen en *dede oso singi*, enkele katholieke liederen, en sporadisch een Amerikaanse *gospel*.<sup>39</sup> De

<sup>36</sup> Net zoals bij voorgaande beschrijvingen van *prati*, *wasi dede* en *dede oso* zal ik ook hier voorzien in een compilatie van begrafenisindrukken die ik heb opgedaan. Tijdens mijn veldwerkperiode heb ik tientallen begrafenissen bijgewoond op de begraafplaatsen die hierboven zijn beschreven (met uitzondering van René's Hof, de door mij waargenomen forester-*beri* vonden op Mariusrust plaats). De meeste hiervan vonden op *lomsu beripe* en Mariusrust plaats (en dat is niet verwonderlijk want de katholieke kerk en de broedergemeente vormen de twee grootste geloofsgemeenschappen binnen mijn onderzoekspopulatie). Beide begraafplaatsen hadden elk gemiddeld twee tot drie begrafenissen per dag te 'verwerken'. Op zondagen werd er niet begraven en op de zaterdagen maar mondjesmaat. In de nu volgende beschrijvingen en analyse zal ik, waar nodig, relevante verschillen (typisch katholiek, ebg of 'openbaar') aangeven.

<sup>37</sup> Soms wordt nog wel eens stukje door de straat gedragen, maar niet de hele weg. De afstanden zijn te groot geworden en het verkeer is te druk. foresters vormen dus een uitzondering. Zij trekken nog wel regelmatig (onder politiebegeleiding of op zijn minst met politietoestemming) te voet naar *beripe*. Ook bepaalde publieke personen en staatsfiguren worden nog wel 'dwars door de straten' gedragen. Lijkkoetsen zijn eveneens zo goed als uit het straatbeeld verdwenen. Bij begrafenissen van katholieken werd doorgaans een zwart geschilderde koets gebruikt. Voor begrafenissen van ebg-gemeenteleden werd een witte koets ingezet. De *nani* [lijkwagen voor de armen] komt alleen nog voor in de verhalen over *pkintiki*. Bij 'volle bak', dat wil zeggen drie begrafenissen op een middag, start de eerste begrafenis rond drie uur, half vier. De derde en laatste vindt dan omstreeks vijf uur, half zes plaats.

<sup>38</sup> Begrafenisonderningen kunnen ook volgauto's regelen, maar de meeste families laten dit uit 'het pakket'.

<sup>39</sup> Het bazuinkoor is voor een belangrijk deel erfgoed van de broedergemeente, waar gezamenlijk musiceren en vooral het zingen en spelen van koralen bij verschillende gelegenheden een essentieel onderdeel is van de geloofsbeleving. Het Surinaamse bazuinkoor is afgeleid van het Duitse *Posaunenchor*: vocaal en instrumentaal uitgevoerde koralen, waarbij koperblaasinstrumenten een belangrijke rol spelen. De Creolen hebben dit muzikale idioom van de herrnhutters overgenomen en vermengd met de eigen ritus. De muziek wordt zowel op *wintiprei*,

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

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

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

Vóór de dienst komen eerst de *dragiman* in actie. Wanneer de lijkstaf arriveert, nemen de dragers deze over en brengen hem naar de aula. De lijkauto komt alleen aan en levert, vlak voor de aula, de overledene af of wordt (op de voet) gevolgd door familieleden.<sup>40</sup> Soms heeft de lijkwagen het lijk al iets voor de begraafplaats ‘gezakt’, bijvoorbeeld aan het begin of op de hoek van de straat en lopen lijkstoet en dragers vanaf deze plek naar *beripe*. In nog minder gevallen is het sterfhuis nabij de begraafplaats en komt men helemaal te voet. Op straathoeken draait de stoet en maken de dragers wat dansende schuifelpassen. Dit ritueel heeft zich, door motorisering van de lijkstoet, grotendeels verplaatst naar het moment ná de uitvaartdienst, dus ik kom er later op terug. In sommige gevallen hebben nabestaanden de moeite genomen om versiering aan te brengen op de begraafplaats en is de ingang bijvoorbeeld ge-

---

verjaringen (*bigjari*) en begrafenissen gespeeld. Vooral het spelen van koralen bij verjaardagen, ofwel voor een jarige als verrassing ‘te laten bazuinen’, was vanaf het einde van de vorige eeuw een wijdverspreid Creools gebruik dat de grenzen van de broedergemeente ver overschreden had (Boonzajer Flaes 1993: 86-89). Volgens enkele van mijn informanten ontstond hieruit de ‘traditie’ om ook begrafenissen met (klein) bazuin op te luisteren. Volgens Boonzajer Flaes (1993: 88-89) ontstonden in de jaren vijftig van de vorige eeuw de eerste bazuinkoortjes naar het model zoals nu standaard is: drie of vier koperblazers die “een mengeling spelen van oude vertrouwde EBG-koralen, hymnen uit de zangbundel van Johannes de Heer en enkele van oorsprong katholieke liederen”. Deze ensembles, klein bazuin genoemd, zijn vooral op de markt van verjaringen en begrafenissen actief. Groot bazuin zijn orkesten waaraan ook slagwerk en gitaren zijn toegevoegd, ze hebben een uitgebreider repertoire en zorgen vaak voor begeleiding van *winti-* of *prisiripri*. Het Klein Bazuin van Oom Jopie Vriese († 24 juni 2004) is vermaard. Naast *singiman* Van Kallen, lijkbewasser Mijnals, kan deze Oom Jopie Vriese als derde grote figuur binnen de Creoolse doodscultuur genoemd worden, hij werd vaak genoemd door mijn informanten.<sup>40</sup> Vooral in het verleden had de lijkstoet een bepaalde volgorde: is de overledene een man, dan volgen eerst de vrouwen en dan de mannen, is de overledene een vrouw dan is de volgorde andersom (Buschkens 1973: 262-263). Ik heb zo’n strakke scheiding niet waargenomen. Bij sommige Bosnegerbegravenissen in het binnenland zijn, bij de laatste gang naar de begraafplaats, helemaal geen vrouwen aanwezig (of ontbreekt in ieder geval de weduwe van de overledene).

tooid met palmtakken en *fayalobi* (populaire gele of rode heesterbloem), zodat er een soort ereboog is ontstaan. *foresters* en andere logeleden maken eveneens vaak een (levende) haag.



Afbeelding 18: Bazuinkoor, rk-begraafplaats (Yvon van der Pijl)

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

#### *In de aula*

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

schudden en een blik in de kist te werpen. Meestal wachten ze echter met hun condoleances en afscheid tot na de dienst.

Nu is eerst het woord aan de geestelijke. Afhankelijk van de religieuze gezindheid van de overledene (en zijn of haar familie) spreekt een dominee, pater, of voorganger van volle evangelie of pinkstergemeente. Afgezien van wat liturgische verschillen, zijn de inrichting en het verloop van de dienst verder zo goed als identiek. De geestelijke leest enkele bijbelteksten en gaat voor in gebed. Een en ander wordt afgewisseld met wat liederen uit een *singibuku* (speciale liederenbundel van de kerk) of een speciaal voor de dienst gestencild zangboekje ter nagedachtenis aan de overledene.<sup>41</sup> Afhankelijk van het soort lied, zingen de aanwezigen ingetogen of luidkeels mee. Er is ook ruimte voor een ‘in memoriam’, dat soms door een familielid wordt voorgelezen, maar in veel gevallen ook door de geestelijke in kwestie wordt gedaan. In dat laatste geval wordt het leven van de overledene gekoppeld aan een bijbeltekst, worden zijn of haar inspanningen geprezen en wordt de mysterieuze aard van Gods wil en wijsheid geëerd. Het ligt maar helemaal aan de band die de overledene met zijn of haar kerk en de geestelijke in kwestie had, hoe persoonlijk dit memoriam is ingericht. Dikwijls was een grote afstand merkbaar tussen de (routineuze, soms zelfs wat gehaaste) geestelijke en de aanwezige nabestaanden. Zeker de uit Nederland afkomstige paters, een uitzondering daargelaten, maakten geregeld een niet erg betrokken indruk, hoewel bepaalde Creoolse dominees er ook wat van kunnen.<sup>42</sup> Een zeker type dominee leek in het verleden nogal genoeg te scheppen in het orakelen op een wat monotoon-verheven, raadselachtige wijze in “the most sonorous Dutch he could muster” (Branan-Shute & Branan-Shute 1979: 70). Ook hier is weinig veranderd, hoewel bijvoorbeeld enkele Creoolse priesters steeds vaker de dienst in het Sranan leiden en (laten) zingen.

De dienst zelf verloopt in veel gevallen rustig, er wordt wat gesnikt en de woorden van de (s)prekende geestelijke worden soms met wat *baya's* en ‘ja, zo was hij/zij’ onderstreept. Wanneer de emoties wat hoger oplopen, maant de geestelijke in kwestie vaak tot rust en orde.<sup>43</sup> Zo loopt de dienst ‘vredig’ ten einde. In het geval van een katholieke dienst wordt het

<sup>41</sup> Soms stelt de begrafenisonderneming dit boekje samen, in veel gevallen doet de familie het zelf. Niet zelden betreft het dan een gekopieerd, hergebruikt exemplaar van een eerdere begrafenis, voorzien van een nieuwe voorkant met daarop de naam van de overledene, zijn of haar geboortedatum, en data van overlijden en begraven. Vaak is er een foto ter nagedachtenis bij afgedrukt.

<sup>42</sup> Ik was persoonlijk nogal geschokt door de preek van een Nederlandse pater, die zijn verbaasde (laatlundende?) ‘bewondering’ uitsprak voor de overledene, die het als Creool (!) toch maar gelukt was een goedlopend bedrijf op te zetten. De meeste Creolen lukten dat immers niet, benadrukte de pater meermaals.

<sup>43</sup> En dit kan nogal ‘brute’ vormen aannemen. Zo stuurde een pater een keer een luid gillende en huilende jonge vrouw uit de aula onder de dreiging de dienst te stoppen. Na de begrafenis kwam een *dinari*-zuster verhaal halen bij deze pater: “*fu san ede a no man krei?*” (“waarom mocht zij niet huilen?”). De woordenwisseling die hierop volgde, trok al snel wat nabestaanden en dragers aan, die zich er allemaal mee bemoeiden. De pater raakte behoorlijk opgefokt, boos en met luide stem zei hij dat juist de mensen die het hardste krijsen, degenen zijn met het grootste schuldgevoel. Omstanders zagen evenwel niet in, waarom de vrouw zich niet had mogen uiten op deze manier. De pater bleef volhouden dat hij onder dit soort omstandigheden geen dienst kon houden. Patstelling. Daarop beende de pater boos naar zijn auto. Draggers riepen hem na dat hij vooral maar moest gaan en reageerden met de opmerking dat “*collecte no e tapu*”, oftewel dat de pater misschien wat humeurig was omdat er weinig geld opgehaald was tijdens de dienst. De *dinari*-zuster had zich ondertussen over de nog steeds zwaar

lichaam van de overledene nog gewijd met wierook en wijwater. Staande bij de kist spreekt de geestelijke tenslotte wat laatste woorden uit, waarbij de nabestaanden sterkte wordt toegewenst en de overledene (soms) een goede hemelvaart. Hierna bestaat voor alle aanwezigen een laatste gelegenheid om afscheid te nemen van de overledene en de familieleden eventueel te condoleren. In een lange rij loopt iedereen langs de kist. Velen houden even de rechterhand boven het hoofd van de overledene of drukken de hand op zijn of haar voorhoofd en spreken een laatste groet of heilwens uit: “Rust in vrede” of “*Waka bun*”. Enkele nabestaanden, *bigi sma* meestal, nemen nog even de tijd voor een flink verhaal of *tak'mofo*. Sommigen worden door emoties overmand en moeten door rouwende omstanders, een *dinari* of *dragiman* ondersteund en weggeleid worden. Onderwijl worden er (*anitri*, Sranan) *singi* ingezet, die vaak uit volle borst worden meegezongen. De emoties laaien op dit moment vaak weer hoog op (cf. Bot 1998: 105). Als laatste zijn de familieleden aan de beurt voor het afscheid, waarna de *dragiman* plaatsnemen naast de kist (drie of vier aan elke zijde). Ze bekijken de overledene nog eens goed, schikken nog even het een en ander, schuiven dan het deksel helemaal over de lijkstap en schroeven deze vast. Vervolgens heffen ze, plechtig doch vaak met een brede grijns op het gezicht, luidkeels een lied aan, zoals bijvoorbeeld het eerder vermelde ‘*Tan bun lobi brada/sisa*’ of ‘*A kaba, a kaba, a kaba*’. Hierop sluiten ze met een luid ‘In Jezus naam, Amen!’ hun kleine ceremonie af.<sup>44</sup> Vaak kloppen ze hierbij op het deksel van de kist, waarna ze hun handen boven de lijkstap afwrijven. Nu kan de kist op de baar geplaatst worden en naar buiten gedragen.

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

---

geëmotioneerde vrouw in kwestie ontfermd. Dit soort taferelen, op *lomsu*, kwamen vaker voor en het werd me snel duidelijk dat de verstandhouding tussen sommige paters en de *dragiman* niet bepaald goed was te noemen.

<sup>44</sup> Bij wijze van variatie op het ‘In Jezus naam, Amen!’ spreekt een der dragers soms ook wel gewichtig ‘De mens wikt’, waarop alle dragers aanvullen ‘God beschikt’. Soms wordt dit een paar maal herhaald, voordat de kist naar buiten wordt gedragen.

dat “[...] de vrouw, de moeder of de dochter van de overledene een zenuwtoeval krijgt die bijna een geïnstitutionaliseerd karakter heeft en een ‘trekking’ wordt genoemd”. ‘Trekking’ en *kisi semwe* (‘zenuw krijgen’) waren nog steeds de woorden die aan de flauwtes en emotionele aanvallen rondom het definitieve sluiten van de lijkstaf werden gegeven. Hoewel omstanders de heftige emoties en toevallen nogal eens negatief en minachtend benaderen, beleven de ‘slachtoffers’ in kwestie ze vaak als een positief onderdeel van ‘goede verliesverwerking’ (cf. Bot 1998: 103; Havertong in Harry 1999: 3-5; hoofdstuk 12 dit proefschrift).

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

### ***Nanga palm***

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

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

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

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

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

De begrafenis van *lomsu*-delver Nolly vormde in zekere zin een ‘thuiswedstrijd’. De gewaardeerde delver kwam uit de buurt van de begraafplaats en leefde zo ongeveer op *beripe*. Dansend door de Tourtonnelaan moesten de dragers dan ook vele malen stilhouden: op de straathoek, waar Nolly graag zat met zijn begraafplaatsmakers, hosselaars en *dragiman*, de Chinese winkel waar hij bierdrank en de plek waar hij worst kocht bij Frankie. Nolly werd er heen en weer langs gedragen, er werd halt gehouden en weer voortgedraafd. Op het terrein van de begraafplaats zelf herhaalde dit ritueel zich bij de beheerderwoning en ‘het hok’ van de *dragiman*, waar Nolly vaak rondhing. Er werd gedraaid, gekeerd, gestampt en gesleept en dit alles onder de kopertonen van een vierkoppig bazuinkoor, dat zich naast de ‘begraafplaatskraker’ ‘*Nanga Palm*’ ook waagde aan de *gospels* ‘*When the saints go marching in*’ en ‘*Down by the riverside*’. Familieleden, *dinari* en andere nabestaanden volgden dansend en soms joelend de dragers. De muzikanten werden aangemoedigd om te blijven spelen: “*poku, poku, poku* [muziek]!”. De palmtakken die als versiering hadden gediend waren door enkele enthousiaste aanwezigen de lijkstoet in genomen en men wuifde, zoals wel vaker gebeurt tijdens het dansritueel, Nolly met deze palmtakken, kleurige zakdoeken en *pangi* uit. Voordat de *dragiman* echt voet op de begraafplaats zelf konden zetten, waren deze nabestaanden al voor de mannen uitgegaan en vormden met hun palmtakken een erehaag, waar de dansend en wuivende stoet



zich doorheen bewoog. Ook op verschillende kruispunten op *beripe* hielden de *dragiman* weer halt, om daaropvolgend er als een haas vandoor te gaan. *Lomsu* kent verschillende ingangen, zodat het gebeurde dat de stoet aan de andere kant van de begraafplaats ineens weer op straat stond, pal voor een andere winkel waar Nolly graag zijn bier ging drinken. “Nolly *ben dringi en laste biri*, Nolly *ben teki en laste wan!*” (“Nolly is zijn laatste bier gaan drinken, Nolly is zijn laatste gaan nemen!) en “Nolly *go teki afscheid drape*” (“Nolly gaat afscheid nemen daar”), grapt en riepen de begrafenisgasten. Uiteindelijk vormde men over zijn met zorg gedolven graf wederom een ereboog van palmtakken en kon Nolly ten grave gelaten worden.

### *Dansende dragiman*

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



Afbeelding 19: Dragere en rouwstoet op weg naar het graf, begrafenis Elisabeth Cornelia Austin Landveld (Wim Hoogbergen)

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

#### *De geest verdmalen*

Er wordt wel gezegd dat het dansen met de kist ‘oorspronkelijk’ onderdeel was van een Bosnegergebruik (met name Ndyuka) in het binnenland, dat bekend staat als de draagproef of de draagorakel-methode. Dit werd uitgevoerd om de doodsoorzaak van de overledene te achterhalen (goede dood of slechte dood, *wisi*) of te onderzoeken of de gestorven persoon in kwestie goed of slecht was (dat wil zeggen post-mortem van hekserij kon worden beschuldigd). De overledene (gekist, op een balk of in een doek) werd door twee mannen op hoofd door de dorpsgemeenschap gedragen. Bij een van de methodes was dan een aantal mensen verstoep, de (geest van de) overledene moest de dragers naar de juiste plaats toe leiden. Mocht de overledene hier niet in slagen, dan werd deze als slecht of ‘heks’ beoordeeld (en in stilte begraven of in het bos achtergelaten). In een andere proef werd de overledene ondervraagd tijdens het dragen en zou men door de bewegingen van de dragers (door de geest van de overledene ingegeven) antwoord krijgen (zie Kahn 1931: 133-138; Van Wetering 1973: 14-27; Bot 1998: 103; Polimé 1998: 72).<sup>45</sup> Tijdens de begrafenis werd de overledene, tenslotte, afwisselend met

<sup>45</sup> Met de komst van de opperpriester/profeet Akalali (zie Thoden van Velzen & Van Wetering 2004:195-223) is, in 1972, een verbod op het draagorakel en deze wijze van begraven gekomen. In plaats daarvan worden (heemelijk) wel andere methodes voor post-mortem ondervraging toegepast en de laatste jaren wordt de draagproef in bepaalde delen van het binnenland weer toegepast, wat bevestigd werd door enkele van mijn informanten (Vernon 1980; Polimé 1998: 72).

zij-, voor- en achterwaartse stappen en schijnbewegingen naar het graf te gedragen. De geest van de overledene zou zo op een dwaalspoor gebracht worden, zodat deze niet meer in staat zou zijn om de weg naar de gemeenschap terug te vinden. Bij stadscreolen zou de betekenis van dit dansen op de achtergrond zijn geraakt en is het een vorm van (spectaculair) rouwbeetoon geworden (Helman 1978 in Bot 1998: 103).

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

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

“En dat alles”, voegde hij bij wijze van verklaring toe, “om die geest van de overledene te verdwalen”.<sup>46</sup> Kensmil zelf hechtte overigens weinig waarde aan deze verklaring, hij sprak in algemene termen over “dat verhaal, wat de mensen dan altijd vertellen”, maar toch bleek deze uitleg door veel mensen in het veld gehanteerd te worden.<sup>47</sup> De betekenis van het dansen is dan ook, volgens mijn bevindingen, niet zozeer op de achtergrond geraakt, maar de ambivalentie ten aanzien van het gebruik is vooral sterk voelbaar, waardoor er verschillende betekenissen aan verbonden worden en bepaalde mensen nogal lacherig, zwijzaam of (quasi) onwetend zijn over dit fenomeen. Wederom speelt de geschiedenis van verbod en taboe hier een rol. In hoofdstuk 4 werden we al gewezen op allerlei pogingen van ’s lands bestuur om begravenissen van slaven, middels wetgeving, verboden en gedragsregels, beperkingen op te leggen. Een daarvan betrof het ‘baljaeren’. In 1750 werd bijvoorbeeld bepaald dat er op dit ‘baljaeren’ (dansen) bij een begravenis een boete van vijfhonderd gulden stond.<sup>48</sup> Het *West Indisch Plakaatboek* (Schiltkamp & Smidt 1973) staat vol met dit soort verordeningen en reglementen. Ook de kerk, zo zagen we, was (en soms is) niet erg dol op de dansceremonie, getuige de ‘baarkwestie’ die de gemoederen in de broedergemeente hoog deed oplaaieren de vorige eeuw.

<sup>46</sup> Het getal zeven verwijst naar het heilige getal zeven (en wordt soms onderverdeeld in de drie-eenheid, God de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, en de vier elementen water, vuur, aarde, lucht). Ook wanneer de Sherwood Brothers niet het hele stuk van courtgebouw naar begraafplaats lopen, wordt getracht de zeven hoeken in ere te houden. “Dan lopen we bij het court vier hoeken en bij die begraafplaats lopen we die overige drie hoeken”, liet Kensmil weten. En wanneer de overledene met de lijkwagen vervoerd wordt, houdt men eveneens rekening met ‘de hoeken’. De route van courtgebouw naar begraafplaats wordt zelden rechtstreeks gereden. De chauffeur, bemerkte ik, rijdt veelal een omweg in een soort vierkant, waarbij op straathoeken halt wordt gehouden of in ieder geval flink vaart wordt geminderd.

<sup>47</sup> Niet alleen wordt in deze verklaring gerefereerd aan de geest van de overledene die ‘verdwaald moet worden’, maar ook andere mogelijke ‘boze geesten’ die de begravenisstoet mee zou kunnen trekken op weg naar het graf. De passen, schijnbewegingen en sukkeldrafjes van de dragers en de lijkstoet zouden er dan op gericht zijn deze ‘boze geesten’ van zich af te schudden.

<sup>48</sup> In het artikel ‘Rondom de dood’ uit *De Ware Tijd* van 7 februari 1994.

Informanten waren deze kwestie nog niet vergeten (zie hoofdstuk 3). Het (suggestief) verband met ‘Afrikaans bijgeloof’ en associaties met winti maken van het dansen met de kist een gevoelig onderwerp.

*De dode stuurt?*

Dat geldt natuurlijk niet voor iedereen. *Dragiman* bijvoorbeeld kunnen erg geheimzinnig doen over hun werk, maar zijn tegelijkertijd vaak erg expliciet over de betekenis van ‘het dansen’: “*na a dede e tyari den*” (“het is de dode die hen stuurt”). “Doden hebben geen macht, maar indirect kunnen ze hun wil doordrukken”, beweert bijvoorbeeld hoofddrager Bru van *lomsu beripe*. Zo kan een overledene bij een slechte dood haar of zijn ‘krachten’ laten gelden:<sup>49</sup>

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

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

Met de dansceremonie tonen we behalve verdriet over het verlies, ook blijdschap omdat we als christenen geloven dat de dode terugkeert naar het paradijs. Daar zingen we ook over als we met de kist rondgaan. We kondi-

<sup>49</sup> In het artikel ‘Je gelooft het of niet’ uit *De Ware Tijd* van vijftien oktober 2005.

gen de komst van de dode bij de engelen aan. Dat doen we op vrolijke toon, omdat voor ons de hemelvaart het uitzicht is waarop we allemaal eens hopen. Met ons dansen willen we dat zo goed mogelijk begeleiden.

Daar waar bepaalde christenen de dode met hun dansen evenwel bij de engelen aankondigen, zeggen bepaalde *kulturusma* juist weer dat met het dansen en stampen de voorouders, de ‘geestenwereld’ of *dedekondre* wordt voorbereid op de komst van de overledene.<sup>50</sup> Zoveel informanten, zoveel opvattingen, is hier wellicht de enige ‘juiste’ uitleg. ‘Het dansen met het lijk’ wordt voortdurend opnieuw ingevuld en geherinterpreteerd. De traditie wordt daarbij zowel wat inhoud als wat vorm betreft telkens weer (op)nieuw uitgevonden. De *show* die de *dragiman* er tegenwoordig van maken, zo beweerden vele *bigisma*, kende men één-twee generaties geleden niet. Volgens Kensmil en anderen hebben de foresters hier de toon gezet:

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

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

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

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

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

*Die geest is zeer geldbelust!*

Hiermee raakt Kensmil een laatste, gevoelige snaar wat ‘het dansen’ betreft: geld. De dragers op de begraafplaatsen dragen de overledene naar zijn of haar graf, dat is hun werk. Om met een lijk te dansen echter, moet extra betaald worden. In deze *biꝛꝛ* doemen dezelfde problemen en klachten op als in het *dinari*-werk. De dragers overvragen de nabestaanden onder het mom van liefdewerk. Althans, zo beweren boze stemmen. De *dragiman* in kwestie maken er overigens geen geheim van dat ze vergoed wensen te worden voor hun stampende-dansende

---

<sup>50</sup> Een wat minder gehoorde verklaring is dat ‘Moeder Aarde’ op de hoogte moet worden gebracht van iemands aantocht. De overledene wordt immers, net als de voorouders, aan Haar schoot toevertrouwd (zie ook Stephen 2002b: 23).

diensten, dus wanneer de overledene ‘van dansen hield’ zullen zijn of haar familieleden in de buidel moeten tasten. Ook hier zien we in het algemeen begrip bij nabestaanden voor de financiële wensen van de dragers. Sowieso wordt de mannen vaak wat geld of drank toegestopt voor bewezen diensten. De vrijpostigheid waarmee ze bepaalde, hoge bedragen vragen, stuit echter op onbegrip en soms zelfs woede, zeker wanneer van tevoren de prijs niet goed overlegd is en familieleden na de dansceremonie een enorm bedrag moeten neerleggen. Ook hierover heb ik flinke *dyugudyugu* (opschudding) zien ontstaan: het lijkt vers in het graf en de familieleden in financiële twist met de *dragiman*.

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

### ***Na grebi a mus’ go***

Hoelang er ook gedragen, gestampt, gedanst en getalmd wordt, uiteindelijk moet de overledene aan zijn of haar graf toevertrouwd worden: *na grebi a mus’ go*.<sup>51</sup> Meestal staat de dominee of pater al aan de open groeve de lijkstoet op te wachten, die soms tot ergernis van de geestelijke in kwestie maar niet dichterbij lijkt te komen.<sup>52</sup> Als de kist met hulp van de delvers dan eindelijk in het graf gedaald is, spreekt de geestelijke nog enkele woorden of leest een korte bijbeltekst, waarna tenslotte de zegen wordt uitgesproken. Hierna maakt de priester of dominee zich vaak snel uit de voeten en laat het ‘slotakkoord’ aan de nabestaanden die zich om het

<sup>51</sup> De zin uit een *dede oso*-lied wordt regelmatig door delvers en dragers uitgesproken. Alles heeft een einde, lijken ze er vooral mee te zeggen.

<sup>52</sup> Bepaalde priesters hadden een uitgesproken hekel aan de tijdrovende ‘dansceremonie’ en sommigen van hen maanden of ‘waarschuwden’ de dragers van tevoren een beetje haast te maken. Van een pater wordt gezegd dat hij weigert de zegen aan het graf te geven als er uitvoerig gedanst wordt. Deze houding werkt over het algemeen nogal averechts. De *dragiman* lijken juist na zo’n waarschuwing er extra genoeg in te scheppen zo lang mogelijk over ‘hun onderdeel’ te doen.



graf hebben verzameld. Het moment dat de kist in het graf zakt, kan ook nog heftige emoties oproepen. Het ‘finale’ afscheid komt steeds dichterbij. Soms neemt een familielid nog het woord aan het graf. Daarna werpen de aanwezigen een hand of schep zand op de kist en worden eventueel rouwkransen en bloemblaadjes (‘strooibloemen’) in het graf gegooid. Afwezige familieleden worden onder het uitspreken van hun naam en een handje zand door aanwezigen vertegenwoordigd.



*Afbeelding 20:* Dichtmetselen van het graf van Elisabeth Cornelia Austin Landveld (Wim Hoogbergen)

Foresters hebben nog een ‘eigen’ afscheid aan het graf, namelijk de ‘bloemengroet’. Alle leden leggen een speciaal hartvormig groen blad (‘heiningblad’) op de kist in het graf.<sup>53</sup> Het blad wordt speciaal meegenomen naar de begrafenis en vaak hebben de foresters het op de linkerborst gespeld, op het hart. “Dus geef je het hart van de liefde, geef je dus eigenlijk niet met bloemen, maar met dat blad”, liet een forester me weten. In het geval van een foresterbegrav-

---

<sup>53</sup> Het blad, als deel van de levende natuur, staat symbool voor nieuw leven: “de dood is het einde van het aardse leven en het begin van een nieuw leven”, werd me uitgelegd. Het blad wordt ‘heiningblad’ genoemd omdat het afkomstig is van een plant die veel gebruikt wordt om erven mee te ‘omheinen’. Elk courtgebouw heeft wel een paar van die planten staan.

fenis, blijven de leden vaak als laatste bij het graf voor hun afscheidsritueel. In andere gevallen zijn het de meest directe familieleden die achterblijven bij het graf. In de beslotenheid van de familie wordt soms nog een plengoffer gebracht. Dan maken de delvers aanstalten om hun klus te klaren, een allerlaatste moment waarop nabestaanden nog hevig misbaar kunnen maken. Verscheidene malen zag ik een familielid, vaak onder luid aanroepen van de overledene, zich richting kuil of kelder ‘storten’. Het gegeven dat het graf voorgoed gesloten zal worden, waarmee het afscheid van de overledene, in fysiek opzicht althans, definitief is en het begravenisritueel aan zijn einde (Van Gennep 1960 [1908]: 164), is voor sommige nabestaanden moeilijk te accepteren. “De nabestaanden drukken hun gevoelens van smart op fysieke wijze uit”, schrijft Stephen (2002b: 23) hierover: “Het is menens nu”. Familieleden die het nu nog ernstig te kwaad krijgen worden door anderen van *beripe* weggevoerd. Vaak blijft een klein groepje familieleden wachten totdat de delvers klaar zijn. Deze mannen scheppen nu de kuil vol of schuiven de betonnen deksel op de kelder en metselen deze dicht. Hierbij wordt vaak nog tegen, over of ‘door’ de overledene gepraat. De nasale (zoals de geesten praten) Nolly-imitatie, “*Hé Stanga, puru mi ondrogron!*” (“Hé Stanga, stop me onder de grond!”), was een vrij hilarische. Zeker als de grafdelvers een bekende ter aarde laten, maken zij er nog een heel feest van. Zo werd het graf van Nolly door zijn collega-delvers met zorg dichtgegooid. Een stuk of tien maten bleven tot ver in de avond nog bij zijn graf. Er was geld verzameld voor bier en *sopi* (zes flessen Hanappiercognac), want er moest en zou gedronken worden op Nolly. Toen de sterren hoog aan de hemel stonden, werd het tijd om op te breken. De delvers moedigden elkaar aan een beetje voort te maken: “*Meki a man go rostu now, Nolly mus’ go rostu nownon’*” (“Laat die man nu gaan rusten, Nolly moet nu gaan rusten”). En zo geschiedde.



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



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

Toen het graf was gedempt  
En de tropennacht viel,  
toog de stoet weer vredig  
naar huis  
De dragers waren moe en hielden  
zich stil,  
doch door de kronen van de palmen  
ging zacht een geruis...



Afbeelding 22: Fles Korenaerjenever op graf, begraafplaats Mariusrust (Louis Noorlander)

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

De *beri* is nu formeel beëindigd en voor officiële instanties en statistieken is het sterfgeval 'afgehandeld'. Toch zijn de directe nabestaanden en de overledene nog niet klaar (cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 70). Ze zijn weliswaar fysiek gescheiden, maar spiritueel of symbolisch (en emotioneel) vaak nog niet (geheel) los van elkaar. De hier beschreven Afrikaans-Surinaamse begrafenisceremonie vormt een belangrijk separatieritueel en is tevens te begrijpen als overgangsritueel: de overledene is op weg naar dodenrijk/hemel/hiernamaals en zijn of haar familieleden maken een volgende stap in hun rouwproces.<sup>54</sup> Het rituele proces is echter nog niet voltooid, dat wil zeggen dat incorporatie nog niet (geheel) heeft plaatsgevonden. Over enkele (acht) dagen zal daarom een volgende rouwbijeenkomst plaatsvinden en wordt de periode van (zware) rouw voor velen afgesloten. Nu zullen ze hun rust hard nodig hebben. Niet alleen om bij te komen van een inspannende, emotionele dag, maar (in sommige gevallen) ook om zich op te laden voor de rouwvisite, die zich soms blijft aandienen tot 'de achtste dag', en een serie scheidings- en reinigingsrituelen die nog zal gaan plaatsvinden. Dit en andere zaken zullen we aanschouwen in het volgende afsluitende en incorporerende deel.

---

<sup>54</sup> Soms wisselen familieleden direct na de begrafenis van rouwkleding, bijvoorbeeld van wit, zwart of zwart-wit, naar een blauwe of grijsachtige kleur. Eventuele *angisa*, *tompi*, *tetyari* en omslagdoeken worden ook afgelegd.