

DOODSTIJDING & BEKENDMAKING

Mijn woning werd afgebroken....

November 2000: enkele weken voor mijn vertrek naar Nederland – ik zou mijn tweede veldwerkperiode afsluiten – kwam ik 's nachts thuis na een bezoek aan een *wintiprei*. Zeer tegen de gewoonte in was het voorhuis op het erf waar ik woonde nog verlicht. Een licht paniekerig gevoel bekwam mij. “Zou er iets ernstigs gebeurd zijn?” vroeg ik me af. Nadat ik de poort had gesloten en het erf opliep, trof ik Martha, de vrouw des huizes, aan. Ze zei dat ze erg slecht nieuws had: “Sjene is dood”. Hierna volgde een kort relaas over de toedracht van zijn overlijden en mogelijke verklaringen omtrent zijn dood. Ik was met stomheid geslagen. Eugene August Zaalman, zoals hij voluit heette, was de zevenenvijftigjarige broer van Martha. Hij was lid van de familie, waarvan ik voor het tweede jaar mijn woning huurde, en waarmee ik naast het erf een deel van mijn ‘bestaan in den vreemde’ deelde. Eugene maakte hier aanvankelijk geen deel van uit. Hij woonde en werkte sinds de jaren zeventig in Canada en was voor vakantie naar zijn vaderland en ouderlijk huis gekomen. Wekenlang had iedereen naar zijn komst uitgekeken, niet in de laatste plaats zijn moeder, *from* Zaal. Nog geen drie uur na zijn aankomst op Zanderij, de nationale luchthaven, en een warm weerzien met enkele familieleden, bezweek Eugene aan een hartaanval. Het drama vond plaats op het erf van zijn tante, de plaats waar hij ruim een halve eeuw geleden het levenslicht had gezien. Deze omstandigheid ontlokte al snel bij verschillende betrokkenen de overtuiging dat hij “gekomen was om afscheid te nemen” en “de cirkel mooi rond had gemaakt”: hij was gestorven waar hij geboren was en kon begraven worden in zijn geliefde Sranan, wat hij naar alle waarschijnlijkheid ook graag gewild zou hebben. Een schrale troost, hetgeen wellicht op te maken valt uit de bijbeltekst boven het familiebericht in de krant en op de voorkaft van het gedenkboekje bij de begrafenisdienst: “Mijn woning werd afgebroken en van mij weggerukt als de tent van een herder” (Jesaja 38: 12).

Eugene's leven was weggetogen, zijn woonplaats ontruimd, zoals het wel in andere bijbelversies wordt weergegeven. Zijn neergevelde lichaam (als woning van de ziel) werd verge-

leken met een herderstent, die abrupt van hem weggerukt was en verbijstering of gevoelens van verlatenheid bij zijn nabestaanden achterliet.¹ Na verloop van tijd maakten deze emoties min of meer plaats voor een zekere berusting en de dingen van alledag. Bovenal moest er veel, heel veel geregeld worden. Het sterfgeval was voor mij een van de vele – een oneerbiedig geval van beroepsdeformatie – maar heeft me nooit helemaal losgelaten. Niet in de laatste plaats omdat ik mezelf óók bijzonder ontheemd voelde. Op de rand van mijn vertrek, na bijna twee jaar ondergedompeld te zijn geweest in ‘de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur’, stond deze *dede oso* pontificaal voor mijn neus, op ‘ons’ erf en leek ook mijn onderzoekscirkel rondgemaakt.

Al meerdere malen heb ik gerefereerd aan de *dede oso*, die één van de eerste ceremonies vormt in de serie *rites de passage* die een sterfgeval omlijsten. Letterlijk betekent *dede oso* doden- of sterfhuis en verwijst het naar het huis van de overledene en/of zijn naaste familieleden die in rouw gedompeld zijn. Tevens is het de aanduiding voor de dodenwakes, diverse rouwvisites en -ceremonies die aan (dit) huis gehouden worden. Het sterfhuis van Eugene bevond zich in mijn allerdirectste woonomgeving en een aantal gebruikelijke ceremonies zou hier plaatsvinden. Ditmaal was ik niet meer als onderzoekster op pad en meer of minder participierend, maar was ik welhaast fysiek onderdeel van de *dede oso* in al zijn aspecten. Hoe kon ik me dan toch ontheemd voelen? Onderstaand dagboekfragment (19 november 2000) biedt zicht op mijn gemoedstoestand in de dagen na Eugene’s overlijden:

Heel zwaarbeladen ging ik vannacht slapen en zo stond ik ook weer op. Verscheidene personen hadden er gisteravond aan gerefereerd en later op de dag vandaag werd het nog een paar keer gezegd: nu heb je al zoveel *dede oso* bezocht en moet je de laatste van nabij hier meemaken. Ik voelde me ongemakkelijk en kreeg een waanzinnige hekel aan m’n onderzoek, vooral omdat ik ondanks al m’n ‘kennis’ intussen toch niet echt wist hoe te handelen.

In tegenstelling tot het plan vakantieviëren en afscheidnemen van dierbare informanten, kennissen en vrienden, nam ik afscheid van een overledene die door zijn familie méér dan al die andere overledenen uit mijn onderzoek betrokken was bij mijn eigen leefwereld. Dit wekte verwarring, met name omdat het onderscheid tussen mijn persoonlijke positie en onderzoekerrol bijzonder vaag werd. Tegen mijn zin werd ik gewezen op mijn specifieke situatie: “Je sluit je studie wel goed af hier...”. Ik voelde me voor het eerst de lijkenpikker die ik niet wilde

¹ “Mijn levenstijd is weggetogen, en van mij weggevoerd gelijk een herders hut; ik heb mijn leven afgesneden, gelijk een wever zijn web; Hij zal mij afsnijden, als van den drom [...]” en “Mijn woonplaats werd ontruimd en lag open, zoals de tent van een herder; ik rolde mijn leven op zoals een wever het tentdoek, hij heeft mijn draad afgesneden [...]”. De tekst kan op verschillende manieren gelezen worden. Vanuit een existentiële interpretatie wordt er gekeken wat de gebruikers met de tekst willen uitdrukken. Dan kan het naar de gevoelens van nabestaanden wijzen en een uiting van wanhoop zijn over het ineensstorten van iemands levenssituatie. Het kan ook (tegelijkertijd) refereren aan de overledene, waarbij het beeld van de woning verwijst naar het leven dat diegene ontnomen is. Vanuit een exegetische interpretatie wordt er primair naar de literaire en historische context gekeken. Het is dan van belang te weten dat deze passage uit een gedeelte komt dat ‘danklied van Hizkia’ heet. Uit de tekstuele context wordt duidelijk dat Hizkia doodziek is geworden. Zijn klacht, waarvan de hier gebruikte passage onderdeel is, kan als een uiting van zijn doodsangst beschouwd worden (persoonlijke mededeling Ton Zondervan, 14 oktober 2005).

zijn. Gelukkig kwam met de scherts, die ook in dit soort opmerkingen zat, de berusting en alle beslommeringen op het erf al snel de relativering en het gevoel voor banaliteit bovendrijven. Dat laatste is terug te lezen in mijn dagboek aantekeningen en e-post naar het thuisfront. Toch bleef er iets wringen. Zo schreef ik:

Hier zitten we nog ‘gezellig’ in de rouw [...]. Ik heb het er maar druk mee. De gehele rouwgarderobe moet nodig gewassen worden – maar wanneer? Ik probeer rekening te houden met thuiskomen voor rouwvisites, maar wil niet opdringerig zijn. Ik ben het buitenstaanderbestaan zat.

Uiteraard geef ik hier blijk van gevoelens en ongemakken die geen enkele antropoloog in het veld vreemd zullen zijn. De buitenstaanderrol is soms een heel eenzame. Het ongerief en de verlegenheid scholen wellicht vooral in het gegeven dat ik op zekere momenten als ‘deskundige’ werd ingezet. Bijvoorbeeld toen me gevraagd werd bepaalde personen te regelen om de op touw zijnde *dede oso* (*singineti*) te komen leiden. Ik zwiepte heen en weer van ingewijde naar buitenstaander, waarbij zich ondertussen een casus ontspon, die ik nog niet zo ‘compleet’ had kunnen optekenen. Niet alleen maakte ik dit sterfgeval ‘vanaf het begin’ en van zeer nabij mee, maar eveneens kwamen er allerlei elementen bij elkaar die ik gedurende het onderzoek stukje bij beetje was tegengekomen. De puzzel werd gelegd in deze reeks laatste gebeurtenissen en in die zin was ook mijn cirkel rond.

Wat te doen met de dood?

Het overlijden van Eugene liet spijtig genoeg zien hoe zoiets abstracts en groots als ‘mondialisering’ zich kan manifesteren in één enkel sterfgeval.² Vanaf het moment van overlijden heeft de telefoon roodgloeiend gestaan en vond er een intensief verkeer plaats tussen Canada, Nederland, Trinidad en Suriname. De transport- en communicatietechnologie, die zo centraal staan in Harveys (1989) tijd-ruimte compressie en Giddens’ (1991) tijd-ruimte distantiatie, maakten het *face-to-face* contact (tijdelijk) misbaar en boden de mogelijkheid om op korte termijn nabestaanden en middelen van verschillende continenten bij elkaar en naar Suriname te brengen. Aldaar kwamen in een klein Babylonie verscheidene, soms botsende wensen en verlangens aan de oppervlakte. Ook hierin zag ik veel van mijn onderzoekswerk vertaald, zoals de dilemma’s tussen ‘wat hoorde’, ‘wat raadzaam’, ‘eigen keuze’ of begerenswaardig was. Willen we wel elke avond rouwvisite aan huis, telkens weer het hele erf gevuld met mensen die je van eten en drinken ‘moet’ voorzien? Dient de *dede oso* op de avond voor de begrafenis tot ’s morgens vroeg te duren, zoals ‘de traditie’ het voorschrijft, of kan deze tegen middernacht worden afgesloten en hoe wordt er voorkomen dat één of andere oom of tante de hele avond dirigeert? Wie kan de avond (dan) leiden, want er moet toch goed gezongen worden?! *Prisiri nanga lafu musu de* (plezier en de lach moeten er zijn, zoals we al in hoofdstuk 4 zagen), maar

² Cf. Meyer (1998) die aan de hand van het ondergoed van een van haar informanten het grote verhaal over de verbanden tussen mondialisering, kapitalisme, consumentisme en religieuze inventiviteit optekende.

ten koste van wie of wat? Hoe zorgen we er, bijvoorbeeld, voor dat alles een beetje betaalbaar blijft en we zelf nog wat rust vinden in de roerige dagen voor de uitvaart?

In het geschipper tussen norm, (eigen)waarde, wil en wenselijkheid trof ik de individuele stemmen, de kracht van de overlevering en de gemeenschapswaarden aan, die allen het de-/retraditionaliseringsvraagstuk vormgeven, waarover ik in hoofdstuk 1 al verhaald heb. Wat bovenal bleek, is dat sterfgevallen en begrafenissen inderdaad nooit *without argument* zijn, zoals Price & Price (1991: 44) reeds treffend opmerkten. De rituele praktijken die volgen op een overlijden vormen de uitkomst van een onderhandelingsproces, dat gekenmerkt wordt door eerder besproken processen als creolisering, anti-/syncretisering, heterogenisering en hybridisering. De observatie geldt voor de binnenlandse Saramaka gemeenschap, die zich ten tijde van het onderzoek van de Price's (eind jaren zestig) grotendeels beriep op haar orale traditie. Maar zij is eveneens van toepassing op het hedendaagse urbane bestaan van Creolen en *Bunenge*, die in toenemende mate geconfronteerd worden met een professionalisering en commodificering van hun doodscultuur. Door de komst van nieuwe spelers op het uitvaarttoneel, zoals professionele begrafenisondernemers, kunnen vorm en inhoud van bepaalde rituelen danig veranderen. Zo merkt Suzuki (2000) bijvoorbeeld op dat in het contemporaine Japan commerciële begrafenissen weliswaar verantwoordelijk zijn voor een zekere culturele homogenisering, maar tegelijkertijd ruimte bieden aan individuele voorkeuren en een gedifferentieerde dienstverlening. Een gecommercialiseerde uitvaartindustrie kan, met andere woorden, garant staan voor een hele serie nieuwe keuzemogelijkheden en daarmee evengoed bron van onderhandeling of conflict vormen. Ook dat is *the price of death*.

Naast het leed dat zo dichtbij geleden werd, liet al het materiaal, dat de voltrefter van Eugene's overlijden bood, me niet los – ik had het al over beroepsdeformatie. Ik wist echter tegelijkertijd niet 'wat ermee te doen'. Elke antropologieopleiding staat stil bij de ethische richtlijnen en dilemma's, die de praktijk van veldonderzoek met zich meebrengt. Veel verplichtingen en verantwoordelijkheden zijn helder en eenduidig vastgelegd in zogenoemde beroepscodes, maar met name wanneer het gaat om de relatie tot informant en anderen die het object vormen tot sociaal-wetenschappelijk onderzoek zijn de betreffende richtlijnen vaak ruim geformuleerd.³ Logischerwijs kunnen bepaalde kwesties, zoals 'misbruik maken van relaties', alleen van geval tot geval worden vastgesteld. Dit biedt de onderzoekster in kwestie grote vrijheid, waardoor zij niet zelden opereert in grijs gebied. Zonder al te uitvoerig in te gaan op al mijn overwegingen, wil ik op deze plaats echter nadrukkelijk kwijt dat ik uit respect voor de nabestaanden van Eugene heb besloten het hierboven beschreven sterfgeval niet als complete casus weer te geven. Daar waar gepast, gebruik ik bepaalde elementen uit dit specifieke geval in geanonimiseerde vorm. De familie werd overvallen door het overlijden en zag zich simpelweg geconfronteerd met mijn aanwezigheid of deze nu gewenst was of niet. Ik wens op mijn beurt geen misbruik te maken van dit specifieke voorval, maar kan niet ontkennen dat

³ Zie bijvoorbeeld de *Code of Ethics* van The American Anthropological Association (<http://www.aaanet.org>).

het me op het laatste moment inzichten heeft verschaft, die deze studie verrijken. Het overlijden verschaftte me onder meer een beter begrip van alle zinnebeelden en handelingen die iemands doodstijding, levenslot en sterven van betekenis (kunnen) voorzien.

Sjene's dood kwam namelijk onverwacht, doch in de beleving van bepaalde betrokkenen niet onaangekondigd. Speculaties over de doodsoorzaak, of eigenlijk de mogelijke aanleiding van zijn hartaanval, waren doorspekt met mogelijke indicaties. Een aantal personen verhaalde bijvoorbeeld over de tekens in hun dromen die konden hebben gewezen op zijn naderende levenseinde. Allesoverheersend was evenwel Gods beschikking in de beleving van het hierboven beschreven drama. Voor *from* Zaal is het "Gods wil" geweest, waarmee ze, tezamen met het feit dat ze haar zoon nog in de armen heeft kunnen sluiten, vrede kon hebben. Ook de *anitri*-dominee zou later in de uitvaartdienst Gods voorzienigheid benadrukken. De dood kwam onverwacht voor Eugene. Zijn huis werd weggerukt en zijn naasten bleven onthutst achter. Maar in de beste broedergemeentetraditie kan de mens, klein en nietig als deze is, nu eenmaal niet beslissen over zaken van leven en dood.

Dit laatste is een veelgehoorde overtuiging, maar zeker niet de enige. De levenden kunnen of willen ook zelf beschikken over de dood of deze op zijn minst proberen te bevatten en geleiden. Men laat men zich dan ook niet zomaar overvallen, maar bezint zich op de aankondiging van de dood. Men bereidt de stervende daarbij, zo goed en zo kwaad als dat kan, voor op het naderende einde of ondersteunt de 'ongelukkige' daar waar mogelijk in het stervensproces. Om hier enig zicht op te krijgen, zal dit hoofdstuk vervolgen met de symboliek die de dood en de doodsboodschap omringt. Daarna richten we ons op alle kleine en grote rituele handelingen rondom iemands sterfbed en overlijden. We zullen hierbij vooral stilstaan bij de vraag wie of wat hedentendage de regie over het sterfproces en de dood voert, hoe het 'ideale sterven' eruit ziet en waardoor deze sterfwijze gefrustreerd kan worden. Niet alleen zegt dit iets over een mogelijke Afrikaans-Surinaamse doodshouding, zoals de historicus Philippe Ariès (1974; 1987 [1977]) deze gepercipieerd heeft, maar laat het ook zien waar de eerste gelegenheden voor een goed vertrek en afscheid geboden worden, ofwel waar het rituele proces, door middel van een eerste voorzichtige separatie, in werking wordt gezet. Het hoofdstuk sluit af met de bekendmaking van de dood, waarbinnen we verscheidene onsterfelijkheidconstructies kunnen ontwaren. Pas ná deze bekendmaking kunnen we ons vervolgens, samen met rouwende familieleden, in hoofdstuk 6 richten op de (rituele) organisatie die elk overlijden, onverwacht of aangekondigd, nu eenmaal vereist.

De mens wikt, maar God beschikt/ *Libisma e meki en barki, ma Gado e bow en sipi*

Dat de dood een mysterie is voor levende zielen, komt onder meer tot uitdrukking in de vele *odo*, zegswijzen en dagelijks terugkerende familieberichten, die diverse radioprogramma's en krantenberichten sieren. "Je weet het niet, je weet alleen dat je dood bent" is zo'n treffende

boodschap uit één van de talloze overlijdensberichten die 's lands grootste radiozender Apinti de ether instuurt (1 september 1999). Iets poëtischer, maar niet minder raak, kan het ook, getuige het volgende familiebericht naar aanleiding van het overlijden van een jong kind: “Sommige bloemen blijven kort, sommige bloemen blijven lang, vraag niet tot welke groep jij behoort” (Radio Apinti, 10 juli 2000). ‘*Libisma de soso wakaman*’ is eveneens een gevleugelde uitspraak en tevens versregel uit het refrein van een bekende *tronstusingi*.⁴ Het wil zeggen dat de mens niets meer dan een passant is, die alleen weet dat het graf onvermijdelijk zal zijn, zoals hetzelfde *dede oso*-lied laat weten:

Tamara nanga befi,
wi hari dedebro.
Wi heri skin kon steifi,
na grebi a mu go.

[Morgen met beven,
blazen we onze laatste adem uit.
Ons hele lichaam wordt stijf,
naar het graf moet het gaan.]

Een van de weinige zekerheden, naast de onvermijdelijke biologische dood, is voor velen hierbij de welwillendheid of goedertierenheid van de Schepper – of deze nu een christelijk of *kulturu* gezicht heeft: ‘*Gado wani ala sani, musu waka bun gi yu*’ (‘God wil dat alle zaken goed voor je zullen verlopen’) vormen bijvoorbeeld de troostrijke woorden van de eerste zin van een ander populair *dede oso*-lied.

Het gros van mijn Creoolse informanten legde de beslissing over het finale levensuur bij de goddelijke voorzienigheid. Dit impliceert een zekere lijdzaamheid of berusting van de kant van zowel de stervende als van de nabestaanden; wat kunnen wij er (nog) aan doen, het is goed zo. ‘Wat God doet is welgedaan, zijn wil is wijs en heilig’ kwam ik dan ook regelmatig tegen in familieberichten op de radio en in de kranten, of ‘Diep ontroerd en met grote verslagenheid maken wij bekend dat de Allerhoogste beslist heeft [naam] naar huis te halen’. ‘God beslist’ kort gezegd, wat zowel tot uiting komt in het veelgebruikte Nederlandse gezegde uit deze paragraaftitel als de vergelijkbare *odo* ‘*Libisma e meki en barki, ma Gado e bow en sipi*’.⁵ Ook het populaire beeld van God als ‘Opperrechter’, ‘Opper Chief Ranger’ (forestry) of ‘Opperste Bouwmeester’ (Mechanics) in de formulering van overlijdensberichten getuigt van een dergelijke attitude. Ik kom hier later nog op terug. Wellicht zijn de ontkenning en woede uit de welbekende fasetheorieën van bijvoorbeeld Kübler-Ross (2000 [1969]), Parkes (1972) en Bowlby (1981) ook onderdeel van het verwerkingsproces. Bovendien wil het ‘geloof’ in een bovenaardse beschikking niet zeggen, dat de dood of Gods hand altijd onaangekondigd toe-

⁴ ‘*Wan ten de fu wi miti, wan ten de fu prati*’ (‘Er is een tijd van komen, en een tijd van gaan’).

⁵ ‘*Libisma e meki en barki, ma Gado e bow en sipi*’ betekent letterlijk: ‘de mens maakt zijn boot, maar God bouwt zijn schip’.

slaat. Integendeel, de dood kan zich binnen de Afrikaans-Surinaamse *dede kulturu* op verschillende, symbolische wijzen manifesteren.

De dood verschijnt! Geesten, dromen, geuren & andere doodsbodschappers

Zo kennen we de dood uit de *anansitori* ('spinverhalen', fabels). In de proloog van dit boek zagen we hoe Anansi de Dood naar de stad bracht, waar deze sindsdien huishoudt. In dit soort *tori* verschijnt de dood regelmatig in de persoon van Fedi of Akama Yaw, die beiden wel als Magere Hein worden vertaald.⁶ 'Fedi o kon teki yu' ('Fedi zal je komen halen') is een vaak gehoorde waarschuwing of verwensing. Deze Fedi en andere geesten of 'spookachtige verschijningen' doken regelmatig op in de verhalen en ervaringen van mijn informanten. Vooral 's avonds laat in de buurt van een begraafplaats of wanneer men van een rouwvisite huiswaarts keert, willen deze verschijningen zich vertonen. Ze worden meestal voorgesteld als lange, doorzichtig-wittige gedaanten (wit wordt wel de kleur van de voorouders genoemd), die in hun kortstondige ontmoeting met nietsvermoedende stervelingen een schrikwekkende lengte kunnen aannemen. De vele ondervindingen en *tori* die hierover circuleren, vertonen grote overeenkomsten. Zo beweerde een goed bevriende *dragiman* zo'n wassende verschijning op *lomsu beripe*, de rooms-katholieke begraafplaats, gezien te hebben. Hij kwam om vuur vragen en groeide in het korte moment van toenadering meters boven de drager uit. Niet veel later hoorde ik tijdens een *dede oso* een vrijwel identiek 'griezelverhaal', zoals een van mijn informanten het noemde:

Ik kwam van een *dede oso*, ik loop door de Rust en Vredestraat... Plotseling vraagt iemand mij een vuurtje... Aansteker, ik geef die man een vuurtje en ik zie dat ik het vuurtje steeds hoger moet houden, want die man wordt steeds groter... Dan, prap! *A man e gve* (die is man weg)...

Anekdoten als bovenstaande staan ook wel bekend als *yorkatori*, waarmee op één of andere manier verhaald wordt over manifestaties van de dood, in het bijzonder geesten van overledenen (de *yorka*), die met name rond middernacht (*yorkayuru*) op bepaalde plekken bijzonder actief kunnen zijn. Het wemelt, op zijn zachtst gezegd, van deze verhalen. Zozeer zelfs dat Radio Apinti, een van de meest beluisterde radiozenders, er tijdens mijn verblijf een speciaal programma aan besteedde: '*Yorka, leba, bakru tori*'.⁷ De afleveringen riepen uiteenlopende, soms felle reacties op van luisteraars, die ervaringen en meningen via dit radioprogramma konden uitwisselen. Vooral de 'contacten en ervaringen' met geesten van overledenen en bepaalde *winti* wekten ongeloof en wrevel op bij medeluisteraars. De verhitte discussies die hieruit voortvloeiden lieten soms duidelijk zien waar een christelijk wereldbeeld botst met *kulturu* interpretaties.

⁶ Akama Yaw is daarnaast ook een (*winti*) vogel.

⁷ 'Verhalen over *yorka, leba, bakru*. Dit programma werd een-/tweemaal per week uitgezonden door Radio Apinti. Bellers waren vaker vrouwen dan mannen, die hun verhalen in het Sranantongo of Nederlands-Sranantongo met het luisterpubliek deelden.

Verhalen over dromen waarin de dood werd aangekondigd, konden in de radioprogramma's meestal wél op instemming rekenen. Ook in gesprekken met nabestaanden stuitte ik regelmatig op verhalen over dromen die een dood voorspelden. Zo vertelde een vrouw, die bekend was met de familie van Eugene, dat ze vlak vóór zijn overlijden slecht gedroomd had *met één* van Sjene's zussen (men droomt niet *over*, maar *met* een persoon). Ze droomde dat het dak van het huis van die zus weggerukt was, wat ze als een bijzonder slecht teken, wellicht een sterfgeval binnen de familie interpreteerde. Iemand anders had over hetzelfde huis gedroomd, waar zich nu een menigte mensen verzameld had, maar niemand naar binnen kon. (De vertrekken van het huis in kwestie zijn niet lang daarna met wierook gereinigd.)

Dromen over (nieuwe of juist verwoeste of afgesloten) huizen worden wel vaker in relatie gebracht met de aankondiging van een sterfgeval. Net als bijvoorbeeld dromen over onrustig, donker water (*blaka watru*, zwart water), de viering van een groot feest of een bijeenkomst van de voorouders (zie ook Stephen 2002b: 13). Ook dromen familieleden of goede vrienden zo'n week vóór iemands overlijden wel *met* de stervende in kwestie. Voor de goede verstaander of ziener is het afscheid dan reeds gaande. In veel gevallen gaat het echter vooral om verklaringen achteraf:

Die droom die ik heb gehad, ik wist het toen ik twee dagen geleden... ik droomde die nacht, ik dacht wat is dat toch voor rare droom, nou snap ik het jaja... Ik kreeg net een bericht, mijn tante in Holland is overleden.

's Lands grenzen kunnen deze dromen heel gemakkelijk overschrijden, ik heb er legio aangehoord. In veel gevallen krijgt de gedroomde symbolische aankondiging, zoals een wekker die op 00.00 u. blijft staan, echter pas ná een sterfgeval werkelijk betekenis. Sommige symboliek lijkt niettemin overduidelijk. Cairo (1986 [1978]: 19) noemt bijvoorbeeld de gedroomde begrafenis, die al acht dagen voor het werkelijk overlijden plaatsvindt en bevolkt wordt door een 'geestenstoet' die met baar en al door de straten trekt (zie ook Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 65-66). Zo specifiek heb ik het niet kunnen noteren. Wel heb ik verscheidene dromen kunnen optekenen, waarin de dood van een familielid werd aangekondigd door een karavaan of vergadering van (in het wit gestoken) voorouders (zie ook Hoogbergen 1996: 167ff).

Soms gaan deze dromen gepaard met bepaalde geuren. Stephen (2002b: 13) noemt in het bijzonder de geur van formaline, een desinfectiemiddel dat wordt gebruikt bij het afleggen van lijken. Mij is inderdaad ter ore gekomen dat mensen niet alleen voorspellende dromen hadden, maar ook dit goedje roken enige tijd vóór het verscheiden van een familielid, naaste vriend of goede buur. De dood kan, zo lieten verschillende informanten me weten, reeds een aantal dagen voordat iemand overlijdt, geroken worden. De al regelmatig opgevoerde auteur Cairo spreekt in deze van "stille ontbinding" (Cairo 1986 [1978]: 19). Hij brengt de geur van de dood tevens in verband met de *yorkafowru* (letterlijk geestenvogel), ofwel de doodsbodschapvogel, die ik regelmatig in het veld tegengekomen ben.

Verscheidene malen heb ik deze ‘doodsboodschapvogel’ horen krassen, hij maakt het geluid als van een uil: OOOEEEEUUUUUUUUU, OEEUUUU. De eerste paar keren verbaasde ik me over de reactie van bepaalde personen in mijn omgeving. Na het horen van het beest zijn kreet, werd er luidruchtig op losgevloekt: “*Ay yu ma pima yu, yu saka saka yu!!!*” (“Ai, je moeders kut, jij ellendeling, jij klootzak”). Navraag maakte duidelijk dat deze nachtvogel – hij vertoont zich meestal tussen acht uur ‘s avonds en vier uur in de morgen – onheil, gevaar, duister, doem en dood vertegenwoordigt. Het kan een uil, een valk of een nachtkraai zijn, maar meestal is het de *buta buta* (nachtzwaluw of *caprimulgus negrescens*) die overvliegt. Om het naderend kwaad af te wenden, vloekt men bij het horen van zijn roep. “Die vogel betekent immers op zichzelf al een vloek, dus vloekt men luidkeels terug. Aldus heft men een vloek op met een tegenvloek”, volgens Cairo (1986 [1978]: 18). Doet men dit niet, dan bestaat er gerede kans dat er in de omgeving van de rondvliegende ‘onheilsvogel’ iemand zal overlijden. Volgens Cairo (1986 [1978]: 18-19) stamt dit idee van de doodsbodschapsvogel uit de slaventijd, “toen velen bij ziekte meest onverzorgd levend lagen te verrotten” en “[d]e stank van de etterende wonden stinkvogels, maar vooral uilen en ander nachtedierte [aantrok]”.⁸

Ook de *kapelka*, een grote, donkerkleurige vlinder met zwarte ogen op zijn vleugels, wordt beschouwd als een nieuwsbrenger. De aard van de boodschap is niet bij altijd voorbaat duidelijk, zoals bij de *yorkafowru*. Als een *kapelka*, of een soortgelijke vlinder, binnenvliegt kan het goed of slecht nieuws betekenen. Het is, zo werd mij ingefluisterd, verstandig om het fladderend insect met een *bun nyunsu*?! (goed nieuws?!) te begroeten, de naam die de *kapelka* ook wel draagt. Mensen die dan zeker zijn van hun zaak, schromen niet om bij de eerste de beste lotenverkoopster hun slag te slaan. De nieuwsbrenger kan een geluksbrenger zijn en bezorgt wellicht een hoofdprijs in de loterij. In even zoveel gevallen, kan het lot naar *takeru nyunsu* (slecht nieuws) omslaan en is de vlinder de boodschapper van een ernstige ziekte of sterfgeval in de nabije omgeving. Bijgeloof, zoals niet weinig sceptici uit mijn informantenkring beweerden, of niet? In de Afrikaans-Surinaamse leefwereld hebben deze en overeenkomstige boodschappers of voortekens hoe dan ook een behoorlijke invloed op de doodshouding. Mensen, in het bijzonder de *bigisma*, houden er simpelgezegd rekening mee – in hun handelen, hun perceptie en verklaren. Zelf leek ik ook steeds gevoeliger te worden voor deze symboliek. Mijn veldwerkaantekeningen liegen er in ieder geval niet om. Zo wakkerde een dikke *kapelka* in mijn douche – ik zou net gaan baden – de angst voor de zelfmoorddreiging van één mijn informanten aan. Ook bracht ik bange vermoedens omtrent een sterfgeval in mijn directe omgeving met terugwerkende kracht in verband met de mij omringende *tjauw min*-achtige lucht, gevormd door een geurcombinatie van lijkvocht, formaline en floridawater. Niet veel later kwam ik tot de geruststellende gedachte dat participerende observatie tijdens

⁸ De *yorkafowru* wordt daarom ook wel vergeleken met de *sabaku* (een soort reiger) of *tingifowru* (stinkvogel, aasgier). Stellema (1998: 33), leunend op het werk van Wooding (1972: 96-101, 457), merkt verder op: “Men geloofde dat zeven dagen voor iemands dood de uil met zijn gekrijs en de aasgier met zijn gezucht ‘s nachts het doodsbodschapsbericht brachten. De geest van degene die ging sterven werd zeven dagen voordien officieel door geesten het dodentrijk binnengedragen. Tijdens deze dagen praatte de zieke met een nasale klank”.

dinariwroko (het werk van de lijkbewassers) nu eenmaal dit soort geursensaties met zich meebracht en er geen doodstijding om mij heen gehangen had.

Carla's droom

Carla Lepelblad heeft hier andere ervaringen mee. Hoewel ze in ons gesprek over het overlijden van haar groot tante, die haar 'gekweekt' (opgevoed) heeft, meerdere malen aangaf niet bijgelovig te zijn, is ze ervan overtuigd dat de dood van haar geliefde *kevekim'ma* ondermeer door geur en dromen aangekondigd werd. Carla vroeg zich daarbij vooral af wat ze had kunnen doen als ze de voortekenen in acht had genomen. Ze memoreerde de periode voor het noodlottige sterfgeval als volgt: zoals gebruikelijk was ze de vuile was bij haar pleegmoeder gaan halen, ze was echter gehaast en had nauwelijks de moeite genomen om nog wat met haar 'te gaan zitten'.

Ik nam de was mee, de vuile was voor die schoonmaakster. Maar ik had, ik weet niet, net die week van haar overlijden, had ik niet zoveel tijd... Nog even bleef ik, ze zat op d'r stoel en ze speelde met m'n gezicht. Ik zeg waarom speel je plotseling zo aan m'n gezicht, dat deed je toch toen ik klein was. Ze zegt nee... en ik ben gegaan met die was.

Carla was het hierbovenstaande snel vergeten, totdat ze een aantal nachten achter elkaar over het voorval droomde: telkens zat ze met haar pleegmoeder die speelde met haar gezicht, haar kindergezicht in dit geval. Precies een week na haar laatste bezoek, kreeg Carla het bericht van haar pleegzus dat haar moeder ernstig ziek was. Nog diezelfde dag werd ze opgenomen in het ziekenhuis. Carla was in haar moeders huis achtergebleven om wat zaken op orde te brengen:

En in de ochtend stond ik op en ik rook d'r in dat huis en het was precies alsof die geur kwam van die vuile was van d'r, maar dat was allemaal in een zwarte plastic zak. Maar ik rook haar geur, een rare geur, zo in het huis, en ik zeg huh vreemd hè die geur zo in dat huis... En nou, terwijl ik dan zo me afvraag wat het kan zijn, werd ik gebeld wil je komen naar het ziekenhuis, want eh het gaat gebeuren, maar intussen was ze al overleden...

"Ik ben niet bijgelovig" benadrukte *frow* Carla nog maar eens een keer na dit droevig relaas, "maar het is, het is iets dat ik ervaren heb". In onze gesprekken die hier op volgden, leek ze telkens weer te worstelen met die ene ervaring en haar stellige overtuiging dat het laatste woord aan God is: "Als je tijd er is, dan moet je gaan". "Als God vindt dat je dood moet gaan, dan moet dat gebeuren, maar als Hij vindt dat ik moet leven... ook goed... dat ik Hem verder moet dienen, toch?". Op andere momenten leek ze te twijfelen: "*ma no wan sma e dede gewoon, ala sma e dede nanga wan sani*" ("maar niemand overlijdt gewoon, iedereen overlijdt met iets"), waarop ze vervolgens uitriep: "Maar hoe dan! *Ati oso* (ziekenhuis) bracht die slechte dingen...". Carla Lepelblad bleek geteisterd door schuldgevoel. Als ze het gedrag van haar moeder, op de middag dat ze de was kwam halen, en de daaropvolgende dromen nu maar serieuzer had genomen, was alles misschien wel anders gelopen. In ieder geval zou Carla opmerksamer geweest zijn, moeders ziekte eerder waargenomen hebben en haar daarmee de gang naar het ziekenhuis bespaard hebben. Dat laatste was in Carla's nakaarten niet onbelang-

rijk. In het ziekenhuis was moeder vatbaar voor *takru sani*, “negatieve energieën” bedoelde ze, die haar wellicht fataal zijn geweest. Vandaar die rare geur in het huis. Vanaf het moment van ziekenhuisopname was moeders dood onafwendbaar en haar pleegdochter te laat.

At'oso

Carla's speculaties over het overlijden van haar kweekmoeder sluiten nauw aan bij de opvatting dat *at'oso* (het ziekenhuis) niet alleen redding kan bieden, maar ook het voorportaal van de dood kan zijn. Deze laatste woorden heb ik letterlijk uit de mond van een vrouw met 'ervaringskennis' kunnen optekenen. “*Na wan ondروفenitor?*” (“dit is een ondervindingverhaal”), verzekerde ze mij. Ze had een tijd in het ziekenhuis gelegen, maar wilde, ondanks haar slechte conditie, maar één ding: weg. Ze zag daar namelijk de één na de ander overlijden. “Mensen die een dag daarvoor nog springlevend waren!” voegde ze er geschokt aan toe. Het ziekenhuis kon je volgens haar maar beter zo snel mogelijk verlaten, “anders verlaat je het als lijk”. Er is me een fataal auto-ongeluk bekend, waarbij twee nichten betrokken waren. Een daarvan overleed ter plekke, terwijl de ander met een zware hersenschudding en ernstige bloedingen in het ziekenhuis opgenomen werd. Ze was door haar familie al ten dode opgeschreven. Of beter gezegd, de meeste familieleden verkeerden in de overtuiging dat ze in het ziekenhuis in ieder geval het leven zou laten, wat tot het besluit leidde haar uit het hospitaal te halen en naar huis te brengen. Hier kreeg ze continue zorg en werd er onophoudelijk voor haar gebeden. De waakzaamheid bleek niet zonder reden geweest. Enkele dagen na het ongeval verscheen de geest van de overleden nicht om haar medepassagier ‘te halen’. In het gevecht dat vervolgens plaatsvond tussen de dode en levende nicht speelden de ‘wacht houdende’ oma en de moeder van laatstgenoemde een cruciale rol. Niet alleen stonden ze hun (klein)dochter bij in haar doodsstrijd, maar tevens zorgden ze ervoor dat de dwalende *yorka* van de overleden nicht door een serie scheidingsrituelen onthechte en naar het dodenrijk kon vertrekken, zonder anderen hierin mee te sleuren. Na een zwaar gevecht en extra rituele zorg in de vorm van een *prati watra* (een ‘scheidingsbad’) werd het zwaargewonde slachtoffer voor het leven behouden en herstelde ze wonderbaarlijk snel.

In hoofdstuk 12 zullen we nog uitgebreid stilstaan bij de functie en inhoud van dit soort separatierituelen. Op deze plaats wil ik vooral bespreken waar die wantrouwende houding ten opzichte van ziekenhuisopname én -bezoek vandaan komt. Niet alleen bleken patiënten en hun verwanten soms een hard hoofd te hebben in een verblijf in het hospitaal, ook potentiële bezoekers hadden zo hun reserves. Toen Stanga, één van mijn begraafplaatsinformanten, zwaar gewond in het ziekenhuis werd opgenomen eveneens als gevolg van een ernstig auto-ongeval, weigerde een aantal vrienden hem op te zoeken. “*Mi e wani fu luku en, ma mi yeye o mandi nanga mi?*” (“Ik wil hem wel opzoeken, maar mijn *yeye* staat het me niet toe/zou het me kwalijk nemen”), verklaarde één der vrienden (zie ook Van der Pijl 2003). Het werd me duidelijk dat de omgeving van het ziekenhuis als gevaarlijk werd beschouwd. *Frow* Carla noemde hierboven al de *takru sani*, die haar pleegmoeder tijdens het kortstondige verblijf in het hospi-

taal wellicht noodlottig zijn geweest. Stanga's vriend wees me eveneens op het gevaar van wat in het antropologisch jargon wel spirituele pollutie wordt genoemd:

Het komt dat sommige patiënten sterven, sterven op dat bed en die geesten daar blijven. *Den o naki yu* [letterlijk: ze zullen je slaan]. Ja, en de meeste mensen zijn dan bang om naar het ziekenhuis te gaan en in het ziekenhuis te gaan liggen. Het is niet goed voor mijn eigen ik om daar zo te komen.

Paradoxaal genoeg bleek ziekenhuisbezoek om verschillende redenen levensbedreigend te zijn. Allereerst bestond er niet altijd evenveel vertrouwen in de gezondheidszorg, met name wanneer het door de staat gefinancierde instituties betrof. We zouden dit een materiele reden kunnen noemen. Door de tanende economie, de politieke instabiliteit en het wanbeleid, waarover we in hoofdstuk 1 al gelezen hebben, had de nationale volksgezondheid tijdens mijn verblijf ernstig te lijden. Vooral het toch al bezoedelde imago van instellingen als 's Lands Hospitaal werd er niet beter op. *Lanti* (de staat) was in de publieke opinie steeds slechter toegerust om voor haar zieke ingezetenen te zorgen en bepaalde gezondheidscentra kon je maar beter mijden. Toen bijvoorbeeld Nolly, de hoofddelver van de katholieke begraafplaats, in het 'longpalvioen' werd opgenomen, hadden zijn makkers niet veel fiducia meer in zijn herstel.⁹ Dit zei iets over de ernst van zijn kwaal, maar ook over het sanatorium waar Nolly verbleef. Als je daar eenmaal lag, kwam je er niet levend meer uit of, zoals één van Nolly's maten het uitdrukte: "*Lanti?* Je gaat er doodgaan".

Nolly is inderdaad overleden en net als Stanga kon hij zich tijdens zijn laatste levensdagen op weinig bezoek verheugen. Dat brengt me bij de spirituele reden om ziekenhuizen en soortgelijke instellingen te mijden. In de perceptie van niet weinig informanten krioelt het daar namelijk van de *yorka* van overledenen die het aardse bestaan (nog) niet kunnen of willen verlaten, dwalende zijn en derhalve een gevaar vormen voor levende zielen, zoals bijvoorbeeld (letterlijk) voor de *yeye* van Stanga's vriend. We spreken hier over een dreiging van spirituele pollutie of 'magische krachten' die levenden ernstig kunnen bezoedelen, zelfs kwaad berokkenen. Behoedzaamheid en in bepaalde gevallen uitvoerige rituele zorg zijn dan ook geboden. Klassieke antropologen als Hertz (1960 [1907]), Van Gennep (1960 [1909]) en later Douglas (1966) hebben hier in hun werk nadrukkelijk op gewezen. Ook ik zal nog veelvuldig terugkomen op de relatie tussen pollutie en ritueel. In de hier beschreven gevallen betreft het veelal de dreiging of het besmettingsgevaar van 'dolende geesten' van overledenen die op tragische, onverwachte wijze zijn gestorven, vaak in de bloei van hun bestaan, of de strijd hebben verloren met *takru sani* of een *takru siki* (slechte/kwade ziekte) zoals kanker of aids.¹⁰ Het zijn andersgezegd de slachtoffers van de slechte dood, zoals reeds beschreven in de hoofdstukken 1 en 4, en daar grossieren hospitalen uiteraard in. Zowel patiënten, die door

⁹ Het longpalvioen, zoals het in de volksmond wordt genoemd, is onderdeel van 's Lands Hospitaal (Longlijderpalvioen Sanatorium).

¹⁰ Bepaalde ziektes, zoals (in het verleden) lepra, kanker of aids, worden niet bij hun naam genoemd. Volgens sommigen zou dit de kans op besmetting vergroten. In plaats hiervan spreekt men over *takru sani* of *takru siki*.

hun zwakke gestel extra ontvankelijk kunnen zijn voor de ronddolende *yorka*, zoals bijvoorbeeld Carla's pleegmoeder, als mogelijke bezoekers voelen zich daarom niet altijd geroepen om zich in (de omgeving van) *at'oso* op te houden. Ziekenhuizen en soortgelijke instellingen blijken in termen van Hertz (1960 [1907]), Van Gennep (1960 [1909]) en Turner (1997, [1969]) kortom gevaarlijke liminale ruimtes, waar kwaadwillende *yorka* genadeloos kunnen toeslaan.

Een sociale dood sterven...

Er is ook een minder spirituele, meer sociaal-culturele reden te noemen om dit soort locaties te mijden. Hospitalen en dergelijke zijn namelijk óók als liminale ruimtes op te vatten omdat ze sociaal dode mensen herbergen. 'Sociale dood' is een veelgebruikte metafoer in de (doods)literatuur, en verwijst naar de positie van economisch uitgerangeerden, zoals bejaarden, en andere *drop-outs* of bannelingen. Zij bevinden zich in de marges van het 'normale bestaan' en zijn in zekere zin maatschappelijk afgescheiden van de levenden; ze zijn sociaal al dood. Deze figuurlijke dood is het resultaat van een proces van marginalisering (vaak ook institutionalisering), stigmatisering en uitsluiting, waarbij bepaalde mensen uit het dynamische centrum van de gemeenschap of samenleving naar de zijlijn worden gemanoeuvreerd en van actieve deelnemers worden getransformeerd in passieve toeschouwers, patiënten of slachtoffers met een geringe persoonlijke autonomie. Als gevolg van hun (veranderde) positie, status of leeftijd is hun participatie in en/of nut voor de samenleving geminimaliseerd of worden ze zelfs als last, kostenpost of bedreiging voor de 'normale orde' beschouwd (zie Illich 1975: 149; Blauner 1976: 40; Irion 1977: 29; Hockey 1990: 65ff.; Mulkey 1993: 31ff.; Leferink 2002: 106ff.; Lock 2002: 98).¹¹

Met name ouderdom, armoede, dakloosheid, ziekte, in het bijzonder die ziektes waar een taboe of stigma op rust (*takru siki*), psychiatrische aandoeningen, en drugsverslaving kunnen leiden tot sociale dood, waarbij het welhaast overbodig is te vermelden dat een combinatie van bovengenoemde zaken helemaal desastreus kan uitpakken (totale ontkenning en verwaarlozing). Problematisch, niet zelden schrijnend is hierbij dat de sociale en biologische dood niet (meer) samenvallen, zoals in 'traditionele samenlevingen' of het verleden wel (of eerder) het geval was. De socioloog Robert Blauner (1976: 40ff.) duidt het verschijnsel van de sociale dood dan ook wel aan als een periode van transitie en *disengagement*, hetgeen te vergelijken is met Van Genneps liminaliteit die onzekerheid en gevaar met zich meebrengt. Niet alleen voor de gemarginaliseerden zelf is er sprake van een angstige, ongewisse situatie, maar ook voor degenen die met hen in aanraking komen. Er rust een zekere (symbolische) smet op deze sociaal doden. Vandaar dat ziekenhuizen, maar ook andere instituties als het reeds genoemde

¹¹ Hoewel deze literatuur zich grotendeels baseert op de zogenoemde (laat)moderne westerse maatschappij, beperkt het fenomeen van de 'sociale dood' zich, zo moge uit deze studie blijken, niet tot deze samenlevingen (zie ook Leferink 2002).

longpalvioen, bejaarden- en verpleegtehuizen en psychiatrische inrichtingen, zoals 's Lands Psychiatrische Inrichting (L.P.I.), worden gemedend door de (nog) niet 'losgemaakte' levenden.

Sterven, tenslotte, 'doe' je idealiter thuis in de nabijheid van familieleden en andere dierbare personen. Ik zou dit eveneens een sociaal-culturele reden willen noemen in de overweging het ziekenhuis en soortgelijke instellingen links te laten liggen wanneer het uur U nadert. Dit laatste zat *from* Carla nog het meest dwars. Ze had niet zozeer problemen met het gegeven dát haar geliefde *kwekim'ma* was overleden, ze was immers de tachtig ruim gepasseerd, maar meer hóe ze gestorven was: eenzaam en alleen in het ziekenhuis. Dit laatste wijst op een ontwikkeling die in de literatuur wel omschreven wordt als de medicalisering, institutionalisering of individualisering van de dood. We kunnen ons afvragen in hoeverre dit soort (laat-)moderne processen bijdragen aan een zekere onttovering van het 'mysterie van de dood', waarnaar in het begin van deze paragraaf werd verwezen. Zeker is in ieder geval dat de huidige tijdgeest, waarin expertkennis en het privé-domein een steeds grotere rol zijn gaan spelen, een andere omgang met de dood vereist of opdringt. Ik zal daarom in de volgende paragraaf een blik werpen op de achtergronden en mogelijke gevolgen hiervan (aleer we (al te) grote vraagtekens gaan zetten bij de hier eerder besproken goddelijke voorbeschikking en andere vormen van spirituele voorzienigheid of interventie).

Regie over de dood

Doodgaan is een langdurig proces en een overgang, lazen we al in hoofdstuk 4, waarbij de status en identiteit van de overledene gradueel verandert van een levend in een afgereisd gemeenschapslid. Ofschoon plaats en positie van de dode veranderen, is hij of zij niettemin in de gedaante van ziel, geest of een andere 'onsterfelijkheidconstructie' nog steeds onderdeel van de gemeenschap, wat implicaties en verantwoordelijkheden voor de overige leden met zich meebrengt. Niet in de laatste plaats omdat dit proces vaak al aanvangt op het ziek- of sterfbed en in niet weinig gevallen zelfs eerder (zie *e.g.* Bloch 1986: 39-47; 1988: 13; Lock 2002: 98). De wijze waar, wanneer en vooral waaróp mensen sterven is daarom belangrijk voor doodsattitude, alsmede de acceptatie en verwerking van het (naderend) levenseinde. De Surinaamse theoloog en therapeut Leendert Pocornie, die vanuit zijn professie veel in aanraking komt met de verschillende gedaanten van Fedi, verwoordde het als volgt:

Wij mensen kennen de dood, maar we kunnen het niet op een akkoordje met de dood gooien. We moeten alles meemaken, maar de mate van verrassing, de mate van moeite, lees ik af uit de manier waarop de persoon is komen te overlijden. Niet waar de persoon naartoe gaat, nee, maar hóe de persoon is komen te overlijden.

Zowel doodsoorzaak – goede dood of slechte dood? – als sterfwijze spelen hierbij een rol. De Franse historicus Philippe Ariès (1974; 1987 [1977]) heeft in zijn toonaangevende studie naar veranderende doodsattitudes laten zien hoe de plaats van de stervende, als regisseur van zijn of haar eigen doodsdrama ('getemde dood'/'eigen dood'), minder centraal is geworden en die

van de nabestaanden meer op de voorgrond is getreden ('dood van de ander'/'mooie dood').¹² Toch hebben die nabestaanden ook lang niet altijd het laatste woord in de sterfwijze van hun dierbare familielid, geliefde of vriend. Door een toenemende modernisering, institutionalisering en medicalisering vindt het sterven namelijk steeds vaker plaats buiten het huiselijke en vertrouwde nest van familie en andere verwanten, en heeft zich verplaatst naar de kilte van hospitalen, bejaardentehuizen en vergelijkbare instellingen. Dit laatste raakt in eerste instantie de stervende zelf, die zich wellicht alleen vindt in zijn of haar laatste levensuren – de socioloog Norbert Elias (1984) betitelde dit treffend met *De eenzaamheid der stervenden in onze tijd*. Maar ook nabestaanden kunnen getroffen worden door dit soort ontwikkelingen.

X-ering van de dood

In sommige gevallen wentelen naasten de bekommernis om een zieke of stervende moedwillig of noodgedwongen af op bepaalde zorginstellingen. De motieven en processen in deze zijn talrijk (individualisering, privatisering, verhaasting, economische overwegingen, migratie) en niet zelden ingegeven door onvermogen. Zo moeten niet weinig ouderen het in het hedendaagse Paramaribo zonder de zorg, althans fysieke aanwezigheid, van hun kinderen rooien, omdat deze laatsten een leven in P'tata hebben opgebouwd. De behoefte aan geïnstitutionaliseerde bejaardenzorg en verpleging (b)lijkt in het huidige Suriname, dat zichzelf (nog steeds) roemt om zijn hechte familiebanden en gemeenschapszin, derhalve te groeien. Dit laatste roept een moeizame verandering in levensstijl op en leidt in bepaalde gevallen tot verwaarlozing en vereenzaming: de sociale dood waar ik zojuist over sprak. In het geval van een overlijden kunnen nabestaanden op hun beurt, met name kinderen overzee, gruwelijk geteisterd worden door schuldgevoelens, die gevoed zijn door langdurige afwezigheid, gebrek aan bijstand, aandacht en zorg.

Tegelijkertijd hebben bepaalde processen, zoals een toenemende technologisering en medicalisering, ertoe geleid dat ziekenhuisopname soms onontkoombaar is, waardoor naasten (rituele) zorg uit handen moeten geven en de regie over het sterven van hun dierbaren min of meer kwijtraken. Hoewel de Surinaamse context niet klakkeloos vergeleken kan worden met

¹² Ariès deed historisch longitudinaal onderzoek naar veranderende doodsattitudes binnen westerse samenlevingen sinds de Middeleeuwen. Zijn studie is vooral belangwekkend, omdat de wijze waarop in het verleden omgegaan is met sterven, begraven en rouwen, haar sporen heeft nagelaten in eigentijdse opvattingen en houdingen. Bovendien heeft de historicus zich niet alleen beziggehouden met 'de westerse houding' tegenover dood en sterven, maar ook met specifiekere vragen als wie de centrale rol speelt bij het overlijden – de stervende, de naaste(n) of bepaalde experts – en hóe het sterven zich voltrok. Verder had hij ook oog voor de rol van omstanders, voor de wijze van begraven en waarop daarbij nadruk lag (Munnichs 1998: 32-37; zie ook Porter 1999). Aan de hand van deze karakteristieken, of beter hoe de verschillende actoren zich in het sterf- en rouwproces uitten en tot elkaar verhielden, alsmede hun relatie tot de religieuze, maatschappelijke en psychologische gebeurtenissen die zich door de tijd heen voltrokken, conceptualiseerde Ariès vijf verschillende, chronologische doodsattitudes of modellen: de getemde dood, de dood van het individu (de eigen dood), de alomtegenwoordige dood (de afstandelijke en dreigende dood), de dood van de ander (de mooie dood) en, als laatste, de dood als negatief van zichzelf (de omgekeerde, ongetemde of wilde dood). Ondanks terechte kritiek op Ariès' generaliserende, modelmatige en lineaire denken (zie *e.g.* Badone 1989; Munnichs 1998; Merridale 2000; Leferink 2002), heeft zijn analyse nog steeds zeggingskracht en zal ik er enigszins selectief doch dankbaar gebruik van maken. Daar waar nodig zal ik genoemde attitudes verder toelichten.

de westerse verbanden, die de door mij geraadpleegde auteurs veelal beschrijven, zijn er verscheidene overeenkomstige tendensen te vinden. Zeker in de stedelijke sfeer van Paramaribo, die verscheidene ziekenhuizen en een groeiend aantal bejaardentehuizen telt, is er in toenemende mate sprake van wat in de literatuur afwisselend de individualisering, privatisering, medicalisering, institutionalisering, bureaucratisering, professionalisering of technologisering van de dood wordt genoemd (zie Mitford 2000 [1963]; Glaser & Strauss 1968; Kübler-Ross 2000 [1969]; Ariès 1974; 1987 [1977]; Illich 1975; Blauner 1976; Elias 1984; Hockey 1990; Moller 1990, 1996; Giddens 1991; Littlewood 1993; Ter Borg 1993; Ballard 1996; Hallam, Hockey & Howarth 1999; Laderman 2003).

Het moderniseringsproces, waarvan bovengenoemde ontwikkelingen alle onderdeel zijn, heeft ook Suriname verre van onberoerd gelaten. Hoe verder de twintigste eeuw vorderde, tekende de hierboven genoemde Ariès daarbij aan, hoe zwaarder mensen ziekte en dood binnen de vier muren van het eigen woonhuis, de eigen kleine privé-wereld, zijn gaan vinden (Ariès 1987 [1977]: 596):

De snelle vooruitgang op het gebied van comfort, privacy, persoonlijke hygiëne en opvattingen over besmettingsgevaar maakten iedereen wat fijngevoeliger: zonder dat men er iets aan kon doen, verdroegen de zintuigen niet langer de geuren en taferelen die [...] samen met lijden en ziekte, tot de dagelijkse leefwereld behoorden. De fysieke gevolgen zijn uit het dagelijks leven verdwenen en gingen tot de steriele wereld van hygiëne, geneeskunde en moraal behoren [...]

Hierbij raakten en raken de lasten van de verzorging meer en meer uit handen van de gemeenschap naar de verantwoordelijkheid van de naaste familie, het kerngezin of soms alleen echtgenoten, terwijl door menselijk ingrijpen, vooral dat van medici, het stervensproces aanzienlijk verlengt. Het is al met al een steeds grotere, zo niet onmogelijke opgave geworden om binnen een kleine behuizing, met weinig hulp (en financiële middelen) een langdurige zieke te verzorgen – en daarbij het dagelijks werk te laten doorgaan. Dit geldt voor de westerse samenlevingen, die Ariès en anderen beschrijven, maar evengoed voor de Surinaamse context, die wellicht als gevolg van grootscheepse emigratie door een extra ‘zorglast’ kan worden gekenmerkt. Recente ontwikkelingen in de chirurgie, ingewikkelde behandelingen en het gebruik van enorme hoeveelheden zware apparatuur hebben er eveneens toe geleid dat patiënten en stervenden steeds vaker naar zieken- of verpleegthuizen worden overgebracht. Dit bood de naaste familie, zonder dat men dit altijd openlijk toegaf, in de woorden van Ariès (1987 [1977]: 597) “[...] een toevluchtsoord, waar zij de hinderlijke zieke konden opbergen, die noch de buitenwereld, noch zichzelf meer konden verdragen”. Het ziekenhuis wordt, met andere woorden, de plaats van de verborgen, onzichtbare en eenzame dood (*cf.* Elias 1984).¹³

¹³ Ariès refereert hierbij aan het onderzoek van Gorer (1965), waaruit bleek dat slechts een kwart van de onderzoekspersonen bij het overlijden van hun overleden dierbaren aanwezig was geweest. Een ontwikkeling die zich naar alle waarschijnlijkheid heeft voortgezet, hoewel er ook op dit gebied veranderingen zijn waar te nemen en er sprake is van een zekere herontdekking van de dood – een *revival of death awareness* – die de dood terugbrengt (zo deze al werkelijk verdwenen was) in het leven van alledag en de stervende weer centraler stelt in het eigen doods-drama. Een fenomeen dat getypeerd kan worden als ‘reflexieve dood’ of ‘postmoderne dood’ (*cf.* Bleyen

Een totale medicalisering en technologisering vormen volgens Ariès de laatste schakel in een proces, waarin het initiatief van de stervende, via de eigen naasten is overgegaan naar een hele batterij artsen, ziekenhuispersoneel, *licensed professionals* (Anderson 1986: 16) en andere experts, die door hun gespecialiseerde kennis zowel de stervende als zijn of haar nabestaanden in toenemende mate buitenspel zetten (cf. Foucault 2003 [1973]; Giddens 1990, 1991). Opmerkelijk hierbij is dat de duur en het moment van het sterven naar eigen inzicht van de arts verlengd en bepaald kunnen worden, waarbij de neiging bestaat om voor de stervende de ernst van de toestand te verbergen (zie ook Glaser & Strauss 1976: 145-148). In dit nieuwe type van gemedicaliseerde dood, de dood in het ziekenhuis, is de dood een technisch verschijnsel (en falen). Hij wordt niet langer geaccepteerd als een natuurlijk of religieus fenomeen, maar als een mislukking, een *business lost* (Brim & Williams 1982 [1970]) of een *private disaster* (Fulton 1976: 4). En als de dood in de samenleving verschijnt, wordt deze als een zeldzaamheid, *seltene Tod* (Schmied 1985: 24), of zelfs als een tegenslag beschouwd, een teken van onmacht of stomiteit dat snel vergeten moet worden. Buiten en binnen de ziekenhuisroutine is het wenselijk en gepast dat men sterft zonder het zelf te merken, maar ook zonder dat iemand anders het opmerkt. Stervende, nabestaanden en ziekenhuispersoneel hebben een soort pact gesloten in de vorm van wat Glaser & Strauss (1965) een *acceptable style of facing death* noemen: het sterven van iemand die net doet alsof hij/zij niet doodgaat. Wonderlijk genoeg, stelt Ariès (1987 [1977]: 613) dan ook vast, komt wat wij tegenwoordig een mooie dood noemen precies overeen met wat vroeger een kwade dood was, ofwel de onvoorbereide dood, de *mors repentina et improvisa*. “Hij is vannacht in zijn slaap gestorven: hij is niet wakker geworden. Hij heeft de mooiste dood gehad die je maar kunt wensen”.

Omgekeerde dood

Binnen deze attitude, zoals Ariès het omschrijft, dienen ook de emoties die de dood mogelijkwerwijs opwekt, verborgen te worden: zij moeten binnenshuis en privé blijven. Het begraven loopt hiermee, volgens deze historicus, parallel: dat wordt eveneens steeds minder openbaar getoond. Was het vroeger nog gebruikelijk om de gehele gemeenschap door bijvoorbeeld het luiden van de kerkklokken op te roepen de begrafenis bij te wonen, tegenwoordig is dit gemeenschappelijke element van de uitvaart zo goed als verdwenen. Via formele condoleancebezoeken en het uitsluitend bijwonen van een rouwdienst, rest tenslotte alleen nog het bericht (in de krant) dat de begrafenis reeds in stilte heeft plaatsgevonden (Munnichs 1998: 36). Sterven, begraven en ook rouwen worden aldus Ariès steeds meer een privé-aangelegenheid. Zo merkt hij op dat er een weerzin is ontstaan tegen allerlei uitwendige uitingen van rouw, zoals het dragen van zwarte kleding: “one no longer dresses differently than on any other day”.

2005). De vraag die hierbij gesteld kan worden, is in hoeverre de stervende daadwerkelijk zélf zijn of haar dood van betekenis voorziet – *the privatisation of meaning* – of dat dit hoe dan ook gebeurt door een heersende cultuur van opvattingen en gebruiken (zie e.g. Bauman 1992; Littlewood 1993; Mellor 1993; Krabben 1997; Munnichs 1998; Seale 1998; Laderman 2003; Bleyen 2005).

Crematie, een vorm van lijkbezorging die pas in de tweede helft van de twintigste eeuw gebruikelijk is geworden, beschouwt hij als een ultieme poging tot het onzichtbaar maken van de dood (Ariès 1994 [1974]: 90-91):

The deep motivation is that cremation is the most radical means of getting rid of the body and of forgetting it, of nullifying it, of being 'too final'.

Al met al, constateren Ariès en zijn navolgers, zijn opvattingen en houdingen ten opzichte van overlijden, begraven en rouw in vergelijking met voorgaande perioden in hun tegendeel omgeslagen. De vroegere percepties waarbij men de dood beleefde als zeer nabij, vertrouwd, als minder imposant en als bron van emoties, staan lijnrecht tegenover (vermeende) hedendaagse opvattingen, waarin de dood zó angstaanjagend is dat hij nauwelijks bij naam wordt genoemd (Ariès 1987 [1977]: 37). Vandaar ook dat Ariès spreekt over 'de omgekeerde dood', *la mort inversée*: de dood die in alles tegengesteld wordt ervaren dan eerder gebruikelijk was. Had men vroeger nog een heel arsenaal aan rituelen dat hielp bij de omgang met sterven, begraven en rouw, sinds enkele decennia is de dood volledig geprivatiseerd en is hij, paradoxaal genoeg, ongebonden geraakt: de 'bedreigende', 'ongetemde', 'wilde' dood, waar men maar moeilijk greep kan krijgen (Ariès 1994 [1974]: 85-108; Ariès 1987 [1977]: 585-629; Munnichs 1998: 36-37).¹⁴

De vraag is in hoeverre binnen de Afrikaans-Surinaamse context gesproken kan worden van zo een 'omgekeerde dood', waarbij zo goed als alle aspecten rondom overlijden zijn geprivatiseerd. Eerdere en komende observaties geven aan dat 'de Afrikaans-Surinaamse dood' zeker niet uit het publieke domein verdwenen is. Toch zien we niet alleen rondom sterven, waar dit hoofdstuk op inzoomt, maar ook bij begraven en rouw bepaalde veranderingen optreden, die wijzen op een zekere "[...] spatial separation between life and death through the exclusion of the dead" (Bauman 1992: 24), en in het bijzonder "[...] the sequestration of death from public space into the realm of the personal" (Mellor 1993: 19). Wat betreft het sterfproces worden bovenstaande ontwikkelingen ten aanzien van de rol van het 'medisch bedrijf', en een veranderende regie over de dood in ieder geval gedeeld door verschillende informanten uit het veld – ervaringsdeskundigen en experts. Zo was er tijdens mijn verblijf in Suriname een radioprogramma – de radio is een bijzonder populair medium – dat in een serie van zeven afleveringen inging op het thema sterven.¹⁵ De eerste uitzending startte direct met de proble-

¹⁴ Ariès bedoelt overigens niet te zeggen dat, wanneer hij zijn eerstgenoemde dood de handelbare 'getemde' dood noemt, "[...] de dood tevoren wild en hanteerbaar was en vervolgens werd getemd". Hij wil juist, integendeel, beweren dat "[...] hij in de huidige tijd onhanteerbaar, woest is en dat hij dat voordien niet was. De dood was van oudsher getemd" (Ariès 1987 [1977]: 37).

¹⁵ Het programma werd verzorgd door Leendert Pocornie, Fred Fitz-James en Rowie Hupsel (technicus) en uitgezonden door de Stichting Radio Omroep Suriname (SRS). In zeven afleveringen zijn de makers ingegaan op de vraag 'Wat is nu eigenlijk sterven?'. Er werd met name stil gestaan bij verschillende religieuze aspecten, het culturele erfgoed en maatschappelijke ontwikkelingen, waarbij in het bijzonder de relatie en de verschillen tussen de Surinaamse en de Nederlandse context werden belicht.

matiek ten aanzien van “het medicaliseren van de dood”, zoals een van de programmamakers, de al eerder opgevoerde Leendert Pocornie, het noemde. Hij drukte zich als volgt uit:

Doodgaan is vervreemd, we kennen het niet meer [...] het was vroeger iets temidden, van de verwanten, van de familie, en nu is het verplaatst, doodgaan, naar een medisch bedrijf. Een kille kamer, met verpleegkundigen en artsen of gezondheidswerkers, die wanneer het doodsuur aangebroken is... dan zal je zien dat die kamer waar de persoon stervende is, gemeden wordt, want de medici zijn nou eenmaal opgeleid om het leven te rekken of te verlengen of te redden. Dus ze hebben verloren [...] het is hun niet gelukt [...]

Pocornie betreurde het dat de stervende steeds vaker in een koele, anonieme ruimte moet verkeren en dat zijn of haar lichaam, na het overlijden, veelal niet naar huis terugkeert. Met alle consequenties vandien. Een en ander wil niet zeggen dat de dood per definitie, in Ariès' termen, radicaal ‘verwildert’ of dat er sprake is van een rigide, eenduidig lineair proces waarin de dood steeds meer uit het publieke domein verdwijnt, maar dat er op zijn minst een verandering plaatsvindt in het sterfproces, wat gevolgen heeft voor stervenden én nabestaanden. Zo wordt het moeilijker bepaalde rituelen rondom het sterfbed uit te voeren en gaapt er wellicht steeds vaker een kloof tussen de realiteit van ‘de eenzame stervende’ in het ziekenhuis, een zorginstelling of verlaten achtererf enerzijds en het ideaal van ‘thuis sterven’ onder het wakend oog van zorgzame familieleden anderzijds. Eugene was deze (rituele) zorg niet gegeven, gezien zijn onverhoedse dood. Carla's pleegmoeder ontbeerde de nabijheid van dierbaren op haar sterfbed en bepaalde symbolische handelingen door haar onvoorziene of ongewenste ziekenhuisopname. Laten we eens kijken hoe dat ‘ideale sterven’ er eigenlijk uitziet, want dáár – dus al voor het overlijden – vangt in feite het ‘rituele proces’ (Turner 1969; cf. Brana-Shute & Brana-Shute 1979: 63) reeds aan.

Rust zacht/ *Sribi switi*

Uit de gesprekken die Eveline Timmer (1999) met zieken, stervenden, familie en hulpverleners voerde, blijkt dat de meeste betrokkenen hun voorkeur uitspreken voor verpleging en sterven thuis. In haar afstudeerscriptie ‘Verdriet samen dragen’ geeft ze aan dat dit vroeger ook veelal het geval was.¹⁶ In overeenstemming met bovenstaande observaties concludeert Timmer echter dat het thuis verzorgen van een stervende in het hedendaagse Suriname steeds moeilijker geworden is. Ze voert hiervoor onder andere maatschappelijke veranderingen als “buitenshuis werken” en “gebrek aan financiële middelen” aan. Ook kiezen mensen ervoor te sterven in het ziekenhuis vanwege “slechte huisvesting” en om “de familie de achteruitgang

¹⁶ De volledige titel van deze scriptie luidt ‘Verdriet samen dragen: stervensbegeleiding in Suriname onder stadscreolen’ en is het resultaat van een exploratief literatuur- en veldonderzoek, dat heeft plaatsgevonden van februari tot en met augustus 1997 in het kader van de studierichting Sociaal Cultureel Vormingswerk van de Academie voor Hoger Kunst en Cultuur Onderwijs te Paramaribo. Er waren tweeënveertig respondenten betrokken bij het veldgedeelte van het onderzoek. In een aantal gesprekken (oktober 1999) heeft Eveline Timmer haar bevindingen verder toegelicht. Eveneens hebben we in die periode samen een *puru blaka* bezocht, waarover later meer. Ik dank Eveline voor haar waardevolle medewerking en materiaal.

van de stervende te besparen” (Timmer 1999: 17). Het zijn argumenten die Philippe Ariès eveneens noemde. Ter ondersteuning van die argumenten brengt Timmer onder meer een drieënveertigjarige informante ten tonele:

Vanaf het moment dat ze zeker wist dat ze ongeneeslijk ziek was, wilde ze niet meer naar huis. Dit vanwege het feit dat ze nog minderjarige kinderen had, waarvan de jongste negen jaar [was]. Ze wilde de jongeren de ellende haar te zien lijden, besparen.

Een andere informante (61 jaar) wilde, ondanks haar geamputeerde been, juist wel naar huis. “Ze had de sterke overtuiging dat ze eens weer zou kunnen werken en verdrong op die manier het stervensproces”, aldus Timmer. Hoewel omstandigheden, vooruitzichten en wensen niet altijd optimaal of reëel zijn, is thuis sterven volgens deze onderzoekster hoe dan ook het credo. Zorgverleners uit haar en ook mijn studie bevestigden dit en spraken hun angst uit dat anders (Timmer 1999: 17):

[...] door het verplaatsen van het sterfbed naar het ziekenhuis de stervende nog meer geïsoleerd kan raken. De stervende wordt uit zijn bekende en vertrouwde omgeving weggehaald en ligt nu alleen of met vreemden in een kamer. Zij die kiezen om thuis te sterven, hebben de familie, burens en kennissen om zich heen. Er is vaak iemand naast het bed.

Een ‘mooie dood’ houdt voor veel Afrikaans-Surinamers in dat ze op hun sterfbed, met name tijdens de laatste levensuren, familie bij zich hebben. Dit spreekt zowel uit de weinige studies die naar dit onderwerp verricht zijn (e.g. Pakosie 1990; Scholtens *et al.* 1992; Polimé 1998; Timmer 1999; Stephen 2002b) als de gesprekken die ik met (potentiële) stervenden, nabestaanden en experts gevoerd heb. Sterker nog, de aanwezigheid van familieleden bij het sterven wordt ‘traditie’ genoemd en het sterfproces is in zekere zin gemankeerd wanneer anders geschiedt. Verwanten die aanwezig zijn tijdens het overlijden behoren er onder meer op toe te zien, voor zover dat gaat, dat de stervende vredig en rustig in zal slapen.

Net zoals we in Ariès hebben gezien, wordt de slaap in verschillende Afrikaans-Surinaamse contexten verbonden aan het sterven of de dood, hoewel het niet perse het karakter van de *mors repentina et improvisa* hoeft te hebben. In de perceptie en het taalgebruik van bijvoorbeeld de Saramaka komt de slaapmetafoor duidelijk naar voren. Zo wordt er door hen niet gezegd dat een *gaama* dood is, maar dat hij slaapt: *a duumi*. Dit doet men uit respect, zoals het geval was bij het heengaan van *gaama* Aboikoni in 1989, maar ook omdat men hoopt dat hij ooit terugkeert. In deze visie is de persoon Aboikoni weliswaar overleden, maar leeft het instituut *gaama* voort; er zal immers altijd een nieuwe komen (Scholtens *et al.* 1992: 65). Hoewel deze opvatting zich vooral lijkt te beperken tot specifieke sterfgevallen, namelijk het overlijden van een Saramaka grootopperhoofd¹⁷, heeft het beeld van slaap of rust een opvallende plaats in de perceptie van en spreken over (vredig) sterven en de dood. Zo liet een Aukaanse

¹⁷ In het spraakgebruik van de Paramaka (die sterk verwant zijn aan de Ndyuka) wordt het overlijden van een *gaama* bijvoorbeeld niet “omzeild”, maar wordt er openlijk over zijn dood gesproken, zoals het geval was bij het overlijden van de Paramakaanse *gaama* Forster in 1991 (zie Scholtens *et al.* 1992: 94-100).

lijkbewasser me weten dat er twee vormen van lijkbehandeling bestaan, te weten een “gekerstende” (christelijke) en een “traditionele van het binnenland zelf”. Bij deze laatste, sprak hij, is het gebruik “dat je dat lijk maar één avond laat slapen, twee avonden laat slapen, dan begraaf je het”. Ook onder Creolen wordt sterven vaak vergeleken (of verhuld) met slapen of rusten. “Toen opa ging slapen...” begon een van mijn informantes eens haar relaas over het overlijden van haar grootvader. Ook familieberichten zijn doorspekt met wensen als “rust zacht [of *sribi switi*] lieve man en vader”, net als de al eerder genoemde *dede oso-singi*. Zo kent men bijvoorbeeld het lied ‘*Now yu de sribi switi tru, da sari wai gwe*’ (zoiets als: ‘Nu je werkelijk zacht slaapt, is het verdriet weggaan’ of ‘Nu je bent gaan rusten, is alle lijden verdwenen’).

Aan het sterfbed

Welke handelingen dienen familieleden en (eventueel) anderen, naast aanwezig zijn, dan te plegen om een vredig inslapen te verzekeren? Zowel Creolen als Bosnegers gaven op deze vraag allereerst het belang van water aan in de laatste levensuren van een stervende. Men heeft niet graag dat iemand met een *drei neki* (droge keel) sterft en daarom geeft men een stervende te drinken of worden de lippen en de mond regelmatig natgemaakt met water. De uit het binnenland afkomstige Richene Libretto verwoordde het als volgt:

Als die persoon overleden is... in zijn kamp, in zijn huis, dan zijn altijd familieleden erbij. Erg belangrijk is dat de familieleden de stervende te drinken geven, want dat ziet men als een groot gemis, als iemand doodgaat zonder dat hij de gelegenheid heeft gehad om zijn tong, zijn keel nat te maken, vochtig te maken met water. Dus als die persoon stervende is, dan moeten kinderen direct, de familie erbij om hem een schepje water te geven. Want je hoort toch mensen van we hebben niet eens de gelegenheid gehad... om een beetje water te geven?

Het toedienen van vocht verkoelt de stervende volgens Libretto: “men wil niet dat hij in die doodstrijd, die hij van binnen heeft... het is verkoeling, verzachting van die strijd, die hij daar voert”. Daarnaast heeft water een symbolische betekenis. Het verbindt volgens velen het leven met het hiernamaals of het dodenrijk en brengt de geest tot rust (Timmer 1999: 17; Stephen 2002b: 14-15). Hiermee wordt tevens een eerste gelegenheid tot een goed vertrek en afscheid geboden. Verderop zullen we nog verder ingaan op de betekenis van water of ander vocht (tranen, zweet) binnen verschillende doodsrutuelen. Tijdens de rituele zorg aan het sterfbed is het vooral, binnen een *kulturu* duiding althans, een symbool van verbintenis met de *kabra* (voorouders) en de bovennatuurlijke wereld (zie ook Stephen 2002b: 14-15). Met name onder *Busnenge* is het verder gebruikelijk of wenselijk dat de stervende, tijdens het toedienen van water, in de armen wordt genomen door het oudste of belangrijkste familielid (maar nooit de partner van de overledene) en/of overeind wordt gehouden, opdat hij of zij beter kan ademen en “een vrediger dood heeft” (Scholtens *et al.* 1992: 191, noot 2; zie ook Pakosie 1990: 9; Polimé 1998: 71).¹⁸

¹⁸ Bij het overlijden van *gaama* Aboikoni mochten zijn twee vrouwen, overigens, “volgens de traditie” niet aanwezig zijn. Bronnen verschillen echter van mening of dit ook werkelijk het geval was (Scholtens *et al.* 1992: 64, 191-192, noot 2).

Naast familieleden en (eventueel) dierbaren als buren of vrienden, zijn er maar zelden andere personen te vinden aan het sterfbed. Stervensbegeleiding is dus in eerste instantie een familiezaak. Wanneer er sprake is van een 'bovennatuurlijke ziekte' kan het wel voorkomen dat de hulp van een *duman* of *lukuman* wordt ingeschakeld om de oorzaak van de ziekte te achterhalen en (alsnog) genezing af te dwingen door bijvoorbeeld het toedienen van bepaalde *dresi* (medicijnen), het uitdrijven van kwade *winti*, het opheffen van een *kunu* (vloek), het geven van een *wasi* (kruidenbad) of het houden van een *begi* (gebedsritueel). Wanneer genezing uitgesloten blijkt, kan de *duman* nog bijstaan in het zo goed mogelijk ritueel scheiden van de ('geest van de) overledene van de nabestaanden. Vaak komen we hem of haar dan verderop in het rituele proces weer tegen, zoals bij de *wasi gron*, de *wasi prati* of *prati watra* (zie hoofdstuk 12).

Ook kan de steun van een dominee, priester of pastoraal werk(st)er gevraagd worden. Het onderzoek van Timmer (1999) heeft echter uitgewezen dat men hier maar mondjesmaat op terugvalt. De rol van christelijke geestelijken in het gehele rituele proces rondom overlijden en rouw is sowieso minimaal te noemen. Als er al een dominee aan het sterfbed verschijnt (Timmer heeft in haar onderzoek alleen naar de mogelijke stervensbegeleiding door ebg-dominees gekeken), beperkt deze zich vooral tot zang en gebed. Er wordt samen met de stervende en zijn of haar familieleden uit de bijbel gelezen en gezongen. De dominee wordt daarbij vooral beschouwd als een soort intermediair, iemand die verzoening of troost kan verzorgen en eventueel contacten kan onderhouden met betrokken artsen en verpleegkundigen (Timmer 1999: 20-21).¹⁹ Veelal zijn deze geestelijken niet geneigd de stervende en zijn of haar familieleden bij te staan in problemen van 'bovennatuurlijke aard'. Twee van de zes dominees uit het onderzoek van Timmer gaven aan absoluut tegen *winti* of *kulturu* rituelen te zijn bij het stervensproces. Ze dreigden zelfs met de begeleiding te stoppen wanneer ze zouden merken dat men zich inliet met *bonumansani*. De overige vier dominees lieten weten wel door te gaan met de begeleiding, maar er ernstig op aan te dringen het contact met de *duman* en/of de hoop op rituele genezing op te geven. Ze waren overtuigd van de zinloosheid van begeleiding vanuit de *kulturu* sfeer (Timmer 1999: 21). Timmer (1999: 35) concludeert dan ook dat het:

[...] de E.B.G.-dominee [is] die de integratie E.B.G. en Winti in de weg staat. De familie en de bonuman hebben geen moeite met de kerk. Botsingen tussen E.B.G. en Winti komen voort uit de verschillende visies van beide godsdiensten over de dood.

Stervenden en hun familieleden zijn daarom geneigd, vooral wanneer men zich geroepen voelt te rade te gaan bij de voorouders of soelaas te zoeken in *kulturu* verklaringen en rituelen, de dominee niet of nauwelijks te betrekking in de stervensbegeleiding of deze onwetend te laten over de aanwezigheid van andere begeleiders, zoals een *duman*, en rituelen in het sterfproces. Ook de rol van de katholieke kerk in stervensbegeleiding of pastorale begeleiding is

¹⁹ Dominees die stervensbegeleiding op zich nemen zijn veelal verbonden aan (één van) de ziekenhuizen die in Paramaribo te vinden zijn.

verwaarloosbaar. Het sacrament bij ziekenzalving of sterven wordt, bijvoorbeeld, maar zelden gegeven. Eén van de (Nederlandse) paters uit deze kerk wond zich hier behoorlijk over op en meldde me onder meer:

[...] daar erger ik me ook ontzettend dood aan... Ik heb natuurlijk een Nederlandse pastorale opleiding, waar, als iemand dood dreigt te gaan of kanker heeft... stervensbegeleiding, ik ben d'r in getraind, maar... Heel weinig. Je krijgt gewoon de brief zo onder de deur, die en die moet je begraven en die persoon, ja, je weet niet eens wie het is. Soms zijn ze nog zo beleefd om het te zeggen, maar soms schrijven ze het op, dus ze douwen het onder je neus en dan moet je het dan maar aflezen [tijdens de dienst] en dan komen ze nog achteraf zeggen: pater heeft het niet goed afgelezen! [...] Eer je erbij geroepen wordt, zijn ze al helemaal op het einde... Dus echt, je krijgt gewoon een briefje, die en die is dood, klaar! Omdat ze hebben helemaal geen connectie met de kerk verder. Ze willen natuurlijk de show hebben van de rk-begrafenis [...] dat ritueel vinden ze natuurlijk wel leuk [...] maar eigenlijk wat er allemaal speelt, dus bijvoorbeeld zo'n kerk die praat natuurlijk nooit over dat die doden eigenlijk nog leven... Dus die kerk gaat er vanuit ze zijn dood, maar voor die mensen leven ze nog...

“Dat is natuurlijk een ontzettend punt” sluit de priester in kwestie zijn opgewonden betoog af en daarmee slaat hij de spijker op zijn kop. Zowel het verzet tegen *kulturu* percepties en handelingen rondom het sterven, waar Timmer op wees, als de ontkenning van het voortbestaan van de doden – de levende-doden – zet de christelijke geestelijken in stervensbegeleiding en wat erna komt behoorlijk buitenspel. Hiervan zullen nog vele voorbeelden volgen.

Familienetwerk versus professionals

Dit betekent dat stervenden en nabestaanden veelal ‘gedwongen zijn’ terug te vallen op het eigen familienetwerk, want van professionele stervensbegeleiding, mocht daar behoefte aan zijn, kan eveneens nauwelijks gesproken worden. Deze vorm van begeleiding is slechts voorbehouden aan individuele personen, in het bijzonder aids-patiënten. Zij vormen de enige “ziektegroep”, stelt ook Timmer (1999: 19, 34) vast, die kan worden begeleid door een professioneel “team”. Met name het Mamio Namen Project stelt zich, naast het geven van voorlichting over hiv en aids, ten doel besmette of terminale personen en hun familie te begeleiden. We hebben overigens gezien dat een doorgeschoten professionalisering van sterven en dood verre van zaligmakend is. De afwezigheid van de zorg van *licensed professionals* hoeft dus niet a priori als gebrek ervaren te worden. Maar met name in die gevallen, zoals hierboven aangestipt, waarin familieleden en andere verwanten niet in staat zijn alle zorg en begeleiding op zich te nemen, kunnen er evenwel problemen ontstaan. Deze doen zich bijvoorbeeld voor wanneer familie in het buitenland verblijft en moet overkomen.

Vaak lijken stervenden te wachten op een dierbare verwante overzee, voordat zij kunnen berusten in hun naderend levenseinde. De tijdige komst van deze personen kan belangrijk zijn in het sterfproces, maar vormt voor in Suriname woonachtige familieleden, die lief en leed gedeeld hebben met de stervende, niet zelden ook een bron van frustratie en ellende. Ik heb hierboven al gesproken over de schuldgevoelens van familieleden die bijvoorbeeld uit Nederland komen. Zeker wanneer ze niet op tijd zijn, de stervende niet meer hebben kunnen zien of spreken en er ook nog eens sprake was van onuitgesproken meningsverschillen, kunnen

deze nabestaanden geseseld worden door gewetenswroeging en dergelijke. Als zij er dan eenmaal zijn, lijken zij hun langdurige afwezigheid en ongemakkelijke gevoelens hierover te willen compenseren met grote (goedbedoelde) regelzucht en een soort overdaad aan ritueel en ‘traditie’, zo zullen we verderop nog zien. Surinaamse familieleden uit de directe omgeving van de stervende of overledene hebben op hun beurt het gevoel dat hen de les gelezen wordt. Familieleden die geen hand uitgestoken hebben tijdens het leven, het ziek- en sterfbed van de overledene willen ineens bepalen hoe alles rondom de uitvaart of bijvoorbeeld de inrichting van de *dede oso* georganiseerd moet worden. De kans dat deze situatie tot verwijten en conflicten leidt, is niet gering. Ik heb meegemaakt dat controverses letterlijk over het lijk van de overledene werden uitgevochten of, wanneer familieleden vóór het overlijden arriveerden, al aan het sterfbed pijnlijk naar boven kwamen drijven (zie ook Timmer 1999: 19, 31), wat natuurlijk geen prettig tafereel is voor de stervende.

Het is natuurlijk maar de vraag of professionele hulpverleners dit soort netelige familiekwesities kunnen kanaliseren. Zij zouden volgens Timmers onderzoek en mijn gesprekken met experts uit onder meer de uitvaartwereld en het medisch bedrijf vooral een rol kunnen spelen in de gevallen waarin familie de zorg (deels) heeft moeten overdragen aan ziekenhuispersoneel of andere verplegers. Binnen zorginstellingen, met name hospitalen, reikt de begeleiding van stervenden namelijk vaak niet veel verder dan medische begeleiding, naast uiteraard de welbedoelde opwekkende praatjes en woorden van troost van het verplegend personeel. Juist in de ‘kille’ omgeving van ziekenhuizen en zorginstellingen, waarin stervenden verstoken zijn van (rituele) zorg en continue nabijheid van familieleden, is de ‘ideale wijze van overlijden’ zoals hierboven geschetst veelal uitgesloten en wordt de roep om ‘vervangende’ of andersoortige stervensbegeleiding groter.

De eenzaamheid der stervenden

In de hedendaagse Surinaamse samenleving, waarin familiebanden als gevolg van bijvoorbeeld migratie en individualisering minder hecht zijn geworden, economische vooruitzichten verre van florissant zijn en stigmatiserende *takru siki* als aids een vernietigende vorm aannemen, lijken stervenden in toenemende mate aan hun lot overgelaten. Willy Alberga, die aan het hoofd staat van het al eerder genoemde Mamio Namen Project neemt deze trend ook waar.

We hebben zelf een meisje van vijftien gehad, zestien, die hier drie weken in de koelkast [mortuarium] lag... ze [haar familie] wilden d'r niet hebben, om te begraven... Uiteindelijk heeft de overheid haar begraven. Iets wat zeldzaam is bij Creolen... die harteloosheid, zo kenden wij het niet. Over het algemeen, als die mensen [aids-patiënten] in het ziekenhuis liggen, dan willen ze het ook niet terug, maar dan gaat tante Trees [een medewerkster], die is daar heel deskundig in, met hun praten en proberen over te halen en het is altijd gelukt om hun zieke naar huis te brengen, zeker als hun zieke sterven gaat... om die toch maar niet eenzaam in het ziekenhuis te laten sterven, maar in een bed thuis. Dat is haar tot nu toe altijd gelukt [...] maar het begint meer en meer te worden, dat ze als honden sterven, in eenzaamheid... en dat heeft veel met armoede te maken. De hoge kosten. Dat zeggen ze ook, als ze die persoon mee naar huis nemen...

‘Rustig slapen gaan’ is al met al geen sinecure (meer) te noemen... en het blijkt dat het ideaal van ‘de mooie dood’ voor stervenden steeds vaker uit het zicht raakt.²⁰ Soms vanwege wel heel banale redenen, liet Alberga me weten toen ze sprak over de hoopgevende medische ontwikkelingen voor aids-patiënten:

Men heeft ons de laatste jaren als *professionals* getraind dat we de mensen leren niet meer te zeggen ik ga dood aan aids, maar ik leef met aids [...] maar de werkelijkheid op dit moment is voor ons anders... Het is gewoon elke dag raak, met name in het weekeinde is het raak, omdat... in het weekeinde familieleden gezellige dingen doen en ze willen liever niet aan het sterfbed zitten.

“Het is hard” geeft Alberga aan, vooral wanneer blijkt dat er ná het overlijden ineens van alles mogelijk is, ook op financieel gebied, zoals ze enigszins onthutst uiteenzet:

Dan wanneer die persoon sterft, is er ineens geld dat er drie, vier, vijf familieleden komen voor die begrafenis! We hebben zelfs gehad dat de familie vanuit Nederland al te kennen had gegeven, gedurende dat ziek-zijn van onze cliënt, dat ze niet bereid waren, niet langer bereid waren [bij te dragen aan de kosten voor medicatie], want ze hebben een klein poginkje gewaagd om iets te doen... Ze waren niet langer bereid, dus ze hebben toen de behandeling gestaakt en de mensen [familie] hier hebben met heel veel pijn en moeite toch een lijkgewaad, krans en een schamele kist... van alles een beetje, weet je wel, en dan ineens komt die familie uit Holland... met de begrafenis en die begint gelijk nieuwe vloerbedekking, want het lijk moet in het huis worden opgebaard en we willen het lijk toch nog eventjes de hele dag bij ons. Nieuw bankstel, rouwkleding en die hele ceremonie wordt overgenomen, op straffe materiele manier... waar de anderen op een simpele manier iets geprobeerd hebben te doen [...] D'r ontstaat een enorme verwijdering tussen die familie [maar] we weten dat ook zij uit Nederland met goeie bedoelingen kwamen... om te compenseren, omdat ze aanvoelen dat ze wat hebben laten liggen...

Willy Alberga schetst hier niet alleen de emoties en wrijvingen die naar aanleiding van een sterfgeval kunnen ontstaan tussen verschillende familieleden uit Suriname enerzijds en Nederland anderzijds, ze geeft ook blijk van haar verbazing (en afkeuring) over de prioriteiten die in het (rituele) proces rondom overlijden gesteld worden. En ze is niet de enige, heb ik gemerkt. In weerwil van het ‘ideale sterven’ en de ‘voorgeschreven’, ‘traditionele’ handelingen hierbij, bleken veel verwanten pas vaak ná het overlijden daadwerkelijk in actie te komen. Daar waar, met andere woorden, de zorg tijdens het sterfbed (tegenwoordig) soms te wensen overlaat, is deze vanaf het moment van overlijden onverminderd groot en vereist vele rituele, sociale en financiële inspanningen. Wellicht, zo gaven meerdere informanten aan, ligt het aan de altijd loerende dreiging van spirituele pollutie, dat de rituele zorg voor de overledene belangrijker is dan voor de stervende binnen de Afrikaans-Surinaamse *kulturu*. Laten we gaan zien wat er na een overlijden zoal te gebeuren staat.

²⁰ Groot schrikbeeld is daarbij dat niemand de zorg wil dragen voor een behoorlijke begrafenis, zoals in het geval van het overleden meisje waar Alberga over sprak. Wat rest is dan een zogenaemde *lantiberi*, ofwel een begrafenis verzorgd door de overheid. Het betreft vaak schrijnende gevallen, waarover niemand zich meer wil of kan ontfemen: aids-slachtoffers, bejaarden zonder familie, zwervers, junkies, slachtoffers van afrekeningen in het criminele (drugs) circuit en illegale (Braziliaanse) goudzoekers.

Bekendmaking

Ik hef mijn ogen op naar de bergen, vanwaar mijn hulp komen zal. Mijn hulp is van de Here die hemel en aarde gemaakt heeft. Met deze troostrijke woorden maken wij bekend dat van ons is heengegaan op woensdag 15 oktober onze dierbare moeder, grootmoeder, tante en overgrootmoeder mevrouw [naam], geboren [naam], op de gezegende leeftijd van 78 jaar. Zij was meer bekend als Nana en heeft laatstelijk gewoond aan de Theodorusstraat nummer 38 te Land van Dijk. De uitvaart wordt nader bekendgemaakt. Rust zacht, lieve Nana, tan bun. Namens de diepbedroefde families...

Er zullen weinig Surinamers zijn die bovenstaand bericht niet herkennen.²¹ Verschillende radio-omroepen zenden dit soort familieberichten uit. Dagelijks schallen ze door menig huiskamer en niet zelden zijn ze tot op straat te horen. Met name die van 's lands grootste radiozender Apinti zijn welbekend. Deze omroep start om acht uur 's morgens al met een eerste 'ronde' overlijdensberichten. Onder begeleiding van Johann Sebastian Bachs 'Jesu, bleibet meine Freude' lezen presentatoren de binnengekomen berichten op plechtige toon voor. En dat is geen geringe prestatie. Een uitzending familieberichten kan zo een uur tot anderhalf uur duren. Om twaalf uur 's middags en acht uur 's avonds herhaalt dit fenomeen zich weer – dag in, dag uit. De berichten vormen voor velen een niet onbelangrijk ijkpunt. Ik startte er in ieder geval elke onderzoeksdag mee. Niet alleen om 'in de stemming te komen', maar vooral omdat de berichten barstensvol informatie (en 'verborgen boodschappen') zitten. In die zin fungeert de radio letterlijk als *apintidron*, de trom waarmee de *Busnenge* in het binnenland wel een overlijden bekendmaken.

Stad en bos

Wanneer iemand overleden is, wordt dit vaak zo snel mogelijk alom bekend gemaakt. Allereerst gebeurt dit middels de *mofu boskopu* ofwel mondelinge overdracht.²² In een rap tempo worden familieleden, burens, vrienden en kennissen op de hoogte gebracht. Uiteraard behoren hier ook de familieleden in het buitenland toe, die als de wiedeweerga voorbereidingen moeten gaan treffen voor een eventuele overtocht. Telefoon en internet zijn bij deze *boskopu*, met name in en om Paramaribo en de kustdistricten, gretig gebruikte communicatiemiddelen. In het binnenland zijn de mogelijkheden wat beperkter (hoewel telefonie daar ook weer niet ongewoon is), maar weten mensen elkaar op andere manieren te bereiken. Naast het gebruik van de *apinti*, waarmee niet alleen het overlijden van iemand bekend kan worden gemaakt maar ook de bijzonderheden rondom zijn of haar dood, kunnen er bijvoorbeeld geweeschoten gelost worden om mensen in omliggende dorpen van een overlijden op de hoogte te stellen. Saramaka noemen dit *suti goni*. Bij 'gewone mensen' worden er dan drie schoten gelost. Een *gaama* levert twaalf geweesalvo's op (Scholtens *et al.* 1992: 65).

²¹ Omwille van anonimiteit is dit bericht gefingeerd.

²² Letterlijk 'mondboodschap' en niet te verwarren met de *mofokoranti* ('mondkrant'), waarmee aan roddel gerefereerd wordt.

Voordat de wijdere omgeving bekend wordt gemaakt met een sterfgeval, worden allereerst de (nog niet aanwezige) familieleden en ouderlingen of dignitarissen (de *basya* en *kabiten*) geïnformeerd. Pas nadat de dood officieel is vastgesteld, komen anderen aan de beurt.²³ De overledene is dan inmiddels uit zijn sterfbed of hangmat gehaald, en gekleed of in doeken gewikkeld. Ook wordt de onderkaak vastgebonden. “Omdat wij dus daar in het binnenland geen ijskast hebben en daarom die mond vastbinden, want door het openblijven gaan allemaal vliegen erin en ontstaat er direct ontbinding”, wist een van mijn informanten te melden. Daarna wordt er veelal, bij de *faaka tiki*, een plengoffer gebracht aan de voorouders en eventueel getracht de doodsoorzaak van de overledene te achterhalen, opdat men te weten kan komen wat voor soort begrafenis de overledene kan krijgen. Dit laatste gebeurt vooral in een niet-christelijke traditionele context, ofschoon het één het ander niet uit hoeft te sluiten. Er zijn verschillende methodes om de doodsoorzaak alsmede de antecedenten van de overledene (was het een ‘goed’ of ‘slecht’ mens) vast te stellen (zie Kahn 1931: 133-138; Van Wetering 1973: 14-27; Vernon 1980; Bot 1998: 103; Polimé 1998: 72; Thoden van Velzen & Van Wetering 2004:195-223).

Vrij snel na deze handelingen wordt het lichaam van de overledene in de *dede oso* of, beter gezegd, de *kee oso* (Ndyuka) of *keë wosu* (Saramaka) opgebaard.²⁴ Op deze plek wordt iedereen uit het dorp bijeengeroepen en wordt het overlijden publiekelijk bekendgemaakt. Het emotionele geweeklaag dat door de familieleden bij het huis van de overledene reeds was aangevangen, zet zich normaliter voort bij de *kee oso*. Het zijn veelal vrouwen, die met een doek over het hoofd getrokken, klaagzangen aanheffen, terwijl anderen stilletjes zitten te huilen (zie ook Scholtens *et al.* 1992: 64-65, Polimé 1998: 71). Vandaar ook de naam *kee oso*, letterlijk (naast de betekenis van lijkenhuis) weenhuis, ofwel “gewoon waar je gaat huilen” zoals een informant het uitlegde. Het gejammer kan daarbij sterk sociaal of normatief ingegeven zijn. Zo vertelde Jacqueline, een jonge Matawaivrouw, dat wanneer ze naar een *kee oso* gaat en de rouwende familieleden daar treft, ze altijd luidkeels aan het lamenteren slaat. “*Yu musu bari*, je moet het uitschreeuwen, doe je dat niet dan wil dat zeggen dat jij de persoon hebt gedood”, liet ze weten. Een soort Eliasiaans vertoon van affect, schoot het door me heen, en ook andere observaties en ontboezemingen wijzen in die richting.²⁵ Een door de wol geleverde arts formuleerde het als volgt:

²³ Dit gebeurt bijvoorbeeld door de overledene nog drie maal bij naam of titel aan te roepen en daarop de pols en hals te voelen (zie Scholtens *et al.* 1992: 65, 95).

²⁴ Het lijk lag in het verleden vaak in een buiten gebruik zijnde kano met een muskietennet (Herskovits 1953: 187-192). Tegenwoordig wordt het meestal op een baar of brits van planken of bospapaya opgebaard.

²⁵ Ik refereer hier wat vrijzinnig aan het hoofdwerk van de socioloog Norbert Elias (1982), *Het civilisatieproces: sociogenetische en psychogenetische onderzoekingen*, dat voor het eerst in 1939 onder de titel *Über den Prozess der Zivilisation* werd gepubliceerd. Elias toont hierin hoe maatschappelijke verhoudingen of normen het menselijk gedrag kunnen reguleren en hoe historische en maatschappelijke ontwikkelingen verband kunnen houden met de persoonlijkheidsstructuur en emotionele huishouding van mensen. De denkbeelden van deze socioloog zijn net zo geliefd (Amsterdamse School) als verguisd in de Nederlandse sociale wetenschappen en ik sta zelf ook nogal ambigue tegenover zijn visie. Desalniettemin moest ik voortdurend aan zijn werk denken, met name tijdens de vele luidruchtige begrafeningen en *dede oso* die ik bijgewoond heb. Ik kom daarom later nog terug op deze materie.

D'r móet gerouwd worden. Ik heb op de e.h.b.o gewerkt als arts en wat je dus daar dan tegenkomt! Het is gewoon dat je de dood moet vaststellen als iemand... of dood binnenkomt of in de e.h.b.o overlijdt. En dan moet ik de familie daarover informeren en dan vallen ze dus gelijk in zwijm... Dat is voor een deel ook een beetje toneelspelen, want dat hoort zo: die vrouw die moet in zwijm vallen. Als haar man overlijdt, kan ze het niet maken om te zeggen van oh, nou, jammer. Het mag niet... je moet dus gewoon een hysterische aanval krijgen, dat wordt d'r een beetje opgelegd... cultureel. Dat zie je bij Creolen en bosland[creolen] gewoon bijna standaard. Ook op begrafenis, die vertoningen bij de begrafenis, dat ze om het graf staan te roepen van neem me mee, ik wil niet alleen blijven en ik spring in het gat en dat soort gebeurtenissen [...] Als je de mensen zou vragen, zeg van waarom doe je dat nou, zouden ze d'r niet eens antwoord op kunnen geven... Dat hebben ze zo geleerd...

Wanneer we in de hoofdstukken 11 en 12 gaan begraven en rouwen (*mourning* en *grief*), zal ik terugkomen op dit soort “vertoningen”. En ook daarvóór, bij het zingen van *dede oso*-liederen bijvoorbeeld, zullen we de “*do's and don'ts*”, zoals iemand het eens populair verwoordde, rondom klaagzang en *bari puru* bekijken. Het is hierbij niet mijn bedoeling om het verdriet van de rouwenden te bagatelliseren. Want ondanks het bestaan en de druk van bepaalde ‘regels’, is er ook ‘gewoon’ persoonlijk leed. Net als we in de studie van Danforth naar Griekse doodsrutuelen en klaagliederen kunnen zien, zijn het vaak de relatieve buitenstaanders die zich toeleggen op de uitvoering van de ‘rituele norm’ (Danforth 1982: 72-73):

Wives, daughters, mothers, and sisters of the deceased, those who are most moved by his death, do not usually lead the singing of laments, because they are too overcome by grief. They spend much of their time crying, sobbing, and calling out to the deceased. The singing is led by women who are less directly touched by the death, more distant relatives of the deceased or women who are not related to him at all.

Zij kunnen dan ook, net als Creoolse *dinari* of verschillende verantwoordelijken bij Marronrituelen, (hysterische) rouwenden kalmeren, steunen, maar ook instrueren, in toom houden en tot de orde roepen, zoals Danforth (1982: 73) fijntjes optekende: “Don’t shout like that! Sit down and cry and sing!”

Eenmaal bij de *kee oso* aangekomen, komen dit soort personen in actie, treden er bepaalde regels in werking, starten de onderhandelingen en beraadslagingen. Hierbij geldt: hoe belangrijker de overledene, hoe groter de kans op tal van langdurige *kuutu* of *krutu* (vergaderingen). Vooreerst dient echter het overlijdensbericht verder verspreid te worden. De *gaama* wordt op de hoogte gesteld en andere dorpen, verwanten in Paramaribo, aan ‘de Franse kant’ (Frans Guyana), in Nederland of elders worden geïnformeerd.

Wanneer er begonnen wordt met het verspreiden van de doodsboodschap is het bovendien, gaf de Aukaner Edmundo Misidjan aan, “bij ons die traditie wel dat men even collecteert... een ieder die dichtbij de familieleden [staat] levert dan een bepaald bedrag voor de begrafenis-kosten [...]”. Hieruit blijkt onder meer het collectieve karakter van de dood bij Marrons, meer (nog) dan bij Creolen. “Als iemand doodgaat”, gaf de al eerder geciteerde Libretto te kennen, “is het geen zaak van de familie... is van de totale gemeenschap, dus iedereen komt aangedragen”. In de dorpscontext van het binnenland vindt dit vaak plaats in natura: de één heeft nog wat planken voor de kist, de ander een lik verf voor de grafpaal, een derde levert arbeid als *oloman* (grafdelver). In Paramaribo bestaan de bijdrages vooral uit een hoe-

veelheid Surinaamse guldens (of Surinaamse dollars tegenwoordig). Dat in de dood iedereen gelijk is, wordt door deze collectieve actie behoorlijk bewaarheid. “Zodra die mensen komen [naar de *kee oso*] geven ze geld” gaf de in Paramaribo woonachtige Aukaner Moiman aan en ook begrafenisondernemers, zoals de heer Radjabali van de onderneming Hamdard, konden dit gebruik beamen: “ze verzamelen twee á drie dagen alleen het geld en dan gaan ze over tot begraven”. De financiële positie van de overledene en zijn of haar familie speelt hierbij niet of nauwelijks een rol, als we nogmaals Richene Libretto mogen geloven:

Iedereen draagt bij voor die begrafenis, dus het gaat, traditie hè, je zal bijna nooit merken dat hé, die is zo arm geweest en die ander is zo rijk geweest. Want wat de begrafenis betreft... ok, die ene kan overvloedig zijn, omdat die dan een belangrijk figuur is geweest, maar niet zo [...] hier in Paramaribo zie je nog altijd dat hé, die kan nog niet eens een portie eten kopen, maar als die doodgaat, dan zie je dat die een bruine kist krijgt, in een Kennedy wordt begraven.²⁶

Ook in *foto* koesteren Bosnegers dit soort ‘tradities’. En wel zodanig, dat ze grotendeels opereren binnen de ‘eigen’ gemeenschap of familienetwerken en zo min mogelijk gebruik maken van de diensten van professionele actoren uit de groeiende ‘uitvaartindustrie’ of Creoolse *dinari*. De heer Hennep van begrafenisonderneming Hennep had in ieder geval die ervaring:

Boslandcreolen... die gaan meer voor de *basics*, ja: een kist, een transport en de begraafplaats. *That's it*. Ze willen meestal wel een grotere kist dan normaal, omdat ze allerlei dingen ook meenemen, hè... *pangi* en potten en pannen en geld... waardoor die kist altijd veel groter is dan normaal.

Op die “potten en pannen” zal ik later nog terugkomen. Hennep wil vooral maar aangeven dat er weinig te verdienen valt aan de groeiende groep Marrons in Paramaribo; ze regelen, waar mogelijk, hun eigen ‘ding’. Dit laatste wil overigens niet zeggen dat deze bevolkingsgroep geen gebruik maakt van de in de stad aanwezige kanalen. Hoewel ook in *foto* de mondelinge boodschap bijzonder snel en efficiënt blijkt te werken, worden radio en krant in toenemende mate gebruikt om een sterfgeval kenbaar te maken. Daar waar Creolen zich vooral laten horen via Radio Apinti, zijn familieberichten van *Busnenge* eerder te beluisteren op Koyeba radio (‘Kom luisteren radio’), die vooral programma’s door en voor Bosnegers in de ether brengt. Ook Radio Boskopu (‘Radio Boodschap’), een staatszender die net als Koyeba hoofdzakelijk in het Sranantongo uitzendt, geniet populariteit. Deze laatste heeft bovendien een redelijk groot bereik in het binnenland.

Verwanten en dorpsgenoten in Paramaribo kunnen zo op de hoogte gesteld worden van een overlijden in het binnenland, en opgeroepen om de begrafenis en andere ceremonies aldaar te komen bijwonen. Veelal wordt er bij dit soort berichten ook vermeld dat er bussen beschikbaar zijn, die om een bepaalde tijd vanaf een bepaalde plaats vanuit de stad naar het binnenland zullen vertrekken. Andersom zijn er ook berichten die laten weten dat er vervoer zal worden geregeld voor diegenen die van buiten Paramaribo naar de stad willen komen voor

²⁶ Een Kennedy is een type kist uit de hogere prijsklasse (zie ook hoofdstuk 6).

een begrafenis. De familieberichten van Bosnegers zijn overigens meestal in het Sranantongo opgesteld en hebben veel minder vaak de christelijke boodschap, die de hoofdzakelijk in het Nederlands geformuleerde Creoolse berichten nogal kenmerkt. Een *Busnenge* voorbeeld: ‘*Wi ben abi wan brada, now wi no abi en no moro...* en *Makko, mi sa sabi taki dede no de soso*’ (‘We hebben een broer gehad, maar nu hebben we hem niet meer...’ en ‘Makko, ik zal weten dat de dood er niet zomaar is’).

Familieberichten

De familieberichten zijn een bron van informatie. En dat weten de boodschappers zelf natuurlijk ook. Naast praktische informatie bieden de berichten zicht op een heel spectrum van expliciete en meer verborgen mededelingen.²⁷ Ze kunnen bijvoorbeeld informeren over de identiteit van de overledene en die van zijn of haar familieleden, vrienden en bekenden, de religieuze oriëntatie of doodshouding van de gestorven persoon en zijn of haar nabestaanden, de doodsoorzaak, het sociale leven, de populariteit of de maatschappelijke status van de overledene, familierelaties, seksuele relaties en (met het oog op dit laatste vooral) soms zeer gevoelige kwesties. Zo is het niet ongevoel dat bijvoorbeeld mannen een bericht laten uitzenden, waarin ze het overlijden van hun concubine bekendmaken, of dat er kennis wordt gegeven van het overlijden van een kind door diens moeder, diens vader en zijn andere of nieuwe vrouw. Het kan ook gebeuren dat een ex-partner of buitenvrouw van een overledene heel snel, als eerste, een bericht op de radio heeft en de “officiële vrouw” zich dan geroepen voelt “er een schepje bovenop te doen”.²⁸ En ook familieleden en andere nabestaanden willen elkaar nog wel eens de loef afsteken met hun overlijdensbericht. Hierbij geldt dan dikwijls het credo ‘hoe langer hoe beter’. Wanneer iemand overleden is, wordt dit kortom niet alleen onmiddellijk via de *mofu boskopu* bekendgemaakt, maar rent men bij wijze van spreken ook direct naar een radiostation om zijn of haar bericht en (persoonlijke) deelneming zo snel mogelijk in de lucht te hebben. Een en ander verklaart ook de lengte van de uitzendingen, waarin de berichten worden voorgelezen. Het kan voorkomen dat er aan het overlijden van één enkele persoon al meer dan een half uur besteed wordt. We zouden kunnen stellen (zonder een waardeoordeel uit te spreken) dat sommige berichten een licht exhibitionistisch karakter hebben.

De berichten vormen hoe dan ook een dagelijks terugkerende normaliteit – voor de presentatoren een routineklus, voor de luisteraars een soort cesuur in hun bezigheden. In sommige gevallen kan het familiebericht behoorlijk wat stof doen opwaaien, of staat het garant voor een behoorlijke *dyugudyugu* of *pranpran* (ruzie) in de familie. Dat kan dan als volgt gaan:²⁹

²⁷ Ik richt me in de volgende analyse van de berichten voornamelijk op de Creoolse familieberichten, die door Apinti zijn uitgezonden in de periode 1999-2000.

²⁸ In radioprogramma (SRS) Pocornie & Fitz-James (2000).

²⁹ In radioprogramma (SRS) Pocornie & Fitz-James (2000).

He, jij hebt geen bericht gestuurd – iedereen moet een bericht sturen! Conflict in de familie: ik heb bekendgemaakt, maar jij hebt niet bekend gemaakt... hoe is 't daarmee? Iedereen moet een bericht op de radio hebben, hoor!

Ook kunnen er ruzies ontstaan over de tekst van een bericht. Ik ken het verhaal van een aantal zussen, die nu nog steeds in onmin leven vanwege een 'verkeerd gekozen' tekst. Eén van de zusters in kwestie vertelde me:

En op een gegeven moment horen we, dat die ene zuster aangeeft: geen bloemen en zakdoeken in de kist... en we roepen haar ter verantwoording. We zeggen hoe kóm je aan die nonsens? Mama had nooit dit soort gekke dingen. Ze zegt: ja, ik heb die mensen het horen zeggen, dus ik zeg het ook. Sàààààààààààn?! Nee direct, zeg ik, ga dat ding weghalen hoor... dit gaat niet, waar heb je het over...

Later bleek dat de zus de frase had gebruikt om aan te geven dat de familie christelijk was. Het is een veelgehoorde zin in familieberichten en weerspiegelt inderdaad de religieuze oriëntatie van de overledene en/of familie: wanneer er nadrukkelijk 'verzoeken geen bloemen en zakdoeken in de kist' wordt gezegd, dan is het een teken dat men niets moet hebben van de Afrikaans-Surinaamse *kulturu*-traditie in begraven en rouwen.

Verzoeken...

'Verzoeken geen rouwbeklag' is een soortgelijke mededeling. De nabestaanden willen ermee aangeven dat er geen *dede oso* zal zijn en/of dat ze niet gediend zijn van rouwvisites (elke avond). Het is daarbij heel goed mogelijk dat er toch een rouwbijeenkomst wordt gehouden, maar de familie met dit bericht probeert te voorkomen dat Jan en Alleman komen opdagen – uit nieuwsgierigheid, voor vertier of wat dan ook. De familie rouwt en gedenkt dan liever in besloten kring, hetgeen kan wijzen op een zekere privatisering van de dood. Kosten kunnen hierbij ook een rol spelen. Pater Joop Vernooij merkt hetzelfde op:³⁰

Als momenteel in de krant staat of omgeroepen wordt: geen rouwbeklag, dan betekent dat zoveel als: a.u.b. niet al te veel mensen rondom ons en zeker geen bijeenkomst 's avonds tot laat. Men stelt er soms geen prijs op, maar bovendien wordt het soms gewoon te duur en dat is ook een element bij alle ontstaan en vergaan van culturele elementen. De mens leeft niet van brood alleen.

Net zoals tante Josje uit hoofdstuk 4, zitten lang niet alle nabestaanden te wachten op die 'mooie, louterende traditie' die *dede oso* heet, zoals de bevriende *duman* en *dinari* Ro Faria (RF) en Carmen de Jesus (CdJ) me onverbloemd lieten weten:

RF: Ik vind het martelen. Die mensen komen, ze drinken, ze praten nonsens en soms maken ze je kwaad, want zes uur 's morgens zitten ze nog... nee, voor mij niet als lijkbewasser.

CdJ: Er zijn mensen die zuiplappen zijn en dan moet je weer gaan offeren, bananen, dingetjes koken...

³⁰ Vernooij in het artikel 'Rondom de dood' in *De Ware Tijd* (7 februari 1994). Zie ook 'Traditionele rouw der Creolen' in *De Ware Tijd* (9 december 1992, auteur onbekend). Varianten op 'verzoeken geen rouwbeklag' zijn 'verzoeken geen rouwbezoek aan huis', 'verzoeken geen rouwbeklag aan huis' en 'er is geen *dede oso* aan huis'. Ook kunnen nabestaanden heel duidelijk de grenzen van een bezoek aangegeven: 'Rouwvisite van vijf tot acht uur 's avonds.

RF: Ik ga ook naar *dede oso* van mensen en je ziet wat er allemaal gebeurt... Er worden termen gebezigd die eh... de sfeer dan verstoren... anderen gaan vrouwen zoeken, vrouwen gaan mannen zoeken...

CdJ [zwaar verontwaardigd]: Hè?!

RF [vertelt nu over het overlijden van zijn vrouw]: Nee toch, ik niet! Ik had het al zo moeilijk [...] Anderen hebben hun visie daarover, maar ik zeg alleen, ik heb het zo met mijn kinderen gedaan [in besloten kring] en ik heb dan gezegd: dit was het. En ook vooraf hoor, heb ik het niet zo door de radio gezeurd [...] Nee, men komt niet voor een nood, men komt om te kijken. *Tante* [de overledene] *ben abi wan moi yapon...* ze komen voor die spullen! Dan maak je me woedend.

De meningen en gevoelens zijn, zachtgezegd, nogal verdeeld hierover. Alleen zitten is ook niet alles, gaf zuster Breeveld, zelf pastoraal werkster, te kennen, hoewel...:

Ja, mensen gaan daar speciaal voor hun huis uit naar die *dede oso* en niet bij wijze van medeleven. Neeeeeee... van ik ga even wat eten daar, want hij heeft *dede oso*... en dat is heel vervelend [...] Maar het heeft een sociale functie, toch? En vroeger was het ook zo, dat het moment dat het bericht van overlijden er is, het huis vol is met mensen en mensen blijven slapen, alleen dat je niet alleen bent, tot die dag van de begrafenis [...] Maar ja, hoe sociaal het ook is, als je zelf geen geld hebt, dan kan je niet avond aan avond mensen ontvangen, want je moet ze drinken geven, je moet ze eten geven, tenminste als je daartoe in staat bent. Maar dat wordt niet meer zo verteld, het wordt verteld van ik ben gekomen en je moet mij iets te eten of te drinken geven. En dan zeggen mensen van ik heb geen rouwbeklag omgeroepen. Ik wil dat ding niet hebben, en ja dan heb je een probleem... dan zit je alleen.

Daarom zien we het omgekeerde net zo vaak of vaker gebeuren in familieberichten. Nabestaanden laten uitdrukkelijk weten dat rouwvisite op prijs wordt gesteld, bijvoorbeeld door het vermelden van het adres van de *dede oso*, het sterfhuis van de overledene, en frases als: ‘de gebruikelijke/traditionele *dede oso*’ of ‘de bekende *singineti* vindt plaats op...’, waarna datum, tijd en plaats volgen. Een wel zeer typerende manier om mensen op te roepen voor een *dede oso* hoorde ik van de familie Grootfaam: “*Wi e kari ala sma fu prati a nowtu nanga a famiri*” (“We roepen alle mensen op om de nood met de familie te delen”). Deze formulering en het gebruik van het Sranantongo geven aan dat het waarschijnlijk om een ‘traditionele’ *dede oso* zal gaan, ofwel een zogenoemde *brokodei* die tot aan het ochtendgloren zal duren. Dat lieten ‘kenners’, zelf fervente *dede oso*-bezoekers, me in ieder geval weten. Ook de familienaam van de nabestaanden, zoals Grootfaam, zegt vaak al genoeg. “Je kan bij een sterfgeval zo aan de namen van die families horen of er op een *dede oso anansitori* verteld gaan worden, of het een traditionele *dede oso* gaat zijn”, leerde ik van ‘mijn’ *dragiman*, die zichzelf regelmatig aanprezen (‘verhuurden’) bij families om een *dede oso* te komen leiden. In de uitgesproken wens van de ‘traditionele’ *dede oso* kunnen we wellicht een neiging tot anti-syncretisering waarnemen.

Op het gebied van rouwkleding kunnen nabestaanden eveneens erg expliciet zijn in hun familiebericht en ook hieraan kan weer afgelezen worden wat voor soort ‘viering’ men preferert. Zo werden leden van een plaatselijke voetbalvereniging, waarvan een overleden marktkoopvrouw *stonfutu* (steunpilaar, trouwe *fan*) was, opgeroepen om de begrafenis “in het wit met *pangi*” bij te wonen. Ook logeleden en *dinari* worden vaak via de berichten opgedragen in bepaalde rouwdracht te verschijnen. “Broeders zwart, zusters wit”, “de zusters worden verwacht in witte jurk, *pangi* en hoofddoek” of “zusters wit en broeders zwart, de leden van El-daah [een afleggersvereniging] in dracht”. Deze kledingvoorschriften geven vaak aan dat men

voor een ‘traditionele’ *dede oso* en/of *beri* gaat. Ook gebeurt het regelmatig dat er andere kledingcodes worden genoemd. Kinderen worden bijvoorbeeld gevraagd in schooluniform te komen, voetbalmaten om een zwarte rouwband te dragen of leden van een politieke groepering, zoals de ‘volkspartij’ Nationale Partij Suriname, worden verzocht om “naar de begrafenis te komen in partijkleur” om een overleden partijgenoot de laatste eer te bewijzen. “Verzoeken geen zwart en wit” is me ook een keer ter ore gekomen, waarmee de familie aangaf (bleek bij navraag) dat het overlijden van hun eenentachtigjarige moeder en oma werkelijk een feest moest zijn in plaats van een uiting van ‘zwarte rouw’. Sommige mensen hebben hierover een heel uitgesproken mening of wens, zoals *wintipoken*-zanger P’pa Monti bijvoorbeeld:

No wan k’ka sma no mus weri weti noso blaka, en no wan sma no musu kon krei, a mag weri redi, en unu musu dansi nanga mi!

[Geen enkel schijtmens moet wit of zwart dragen en niemand moet komen huilen, ze mogen rood dragen en ze moeten met me dansen!]

Identificaties

Veelal vallen zaken als identiteit, religieuze oriëntatie en doodsattitude samen in de inhoud of formulering van een bericht. De persoonlijkheid of specifieke identiteit, zoals politieke kleur of het (voormalig) beroep van de overledene wordt sowieso vaak expliciet vermeld: “In leven was hij gepensioneerde van Bruynzeel”, “In de zestiger jaren was [naam] werkzaam als opnehmer bij het landmeterkantoor Calor” of “Rust zacht wapenbroeder” (voor een overleden soldaat die met militair eerbetoon zou worden begraven). Ook berichten de mededelingen regelmatig over iemands rol in de kerk en/of binnen het *dinarivroko*: “Onze grootmoeder was dienaars in de Latourkerk”, “Het is een dienaars, een *s’sa*, van lijkbewassersvereniging Joshua”. De identiteit van overleden ordeleden is eveneens makkelijk te traceren aan de hand van overlijdensberichten, hierin worden de medebroeders en zusters van de overledene vaak nadrukkelijk opgeroepen om deel te nemen aan verschillende activiteiten rondom de dood en uitvaart van een court- of ordelid:

De leden van Court Charity maken hierbij bekend dat het de Opper Chief Ranger behaagd heeft bij zich te roepen [naam]. De uitvaartvergadering vangt aan om half drie in de tempel van Court Charity. De broeders en zusters van Eldaah en de Sherwoodbrothers worden opgeroepen om de uitvaartvergadering en begrafenis bij te wonen.³¹

Nabestaanden, vooral echtgenotes van overledenen, krijgen in de berichtgeving vaak gelijk hun ‘nieuwe’ identiteit mee: “Diepbedroefd maakt *mevrouw de weduwe* bekend dat...”. En de *gender* of familierol van de overledene wordt meestal ook overduidelijk benoemd. Vooral het moederschap wordt breed uitgemeten: “Een huis zonder moeder, is als een vaas zonder

³¹ De forestry, waar Court Charity onderdeel van is, heeft eigen dragers (de Sherwoodbrothers) en twee lijkbewassersverenigingen, te weten Elda en de Samaritaan. We zullen in de komende hoofdstukken nog nader kennismaken met deze instituten.

bloemen” of “Een moeder sterft altijd te vroeg, al wordt ze nog zo oud”. In het bijzonder wordt haar reproductieve rol benadrukt: “Moeder zijn is leven schenken, liefde geven en dan sterven” en “Er is een tijd om te baren en een tijd om te sterven”. Hierbij wordt dan regelmatig aangegeven dat de overledene in kwestie moeder was van x kinderen, x kleinkinderen, x achterkleinkinderen en x betoverkleinkinderen, waarin de overledene in zekere zin haar biologische onsterfelijkheid vindt en een cyclische attitude ten opzichte van leven en dood wordt gepresenteerd (*cf.* Lifton & Olson 1974).

Het overlijden van een kind kent ook specifieke berichtgevingen: “Laat de kinderen tot mij komen en verhindert ze niet” (bij het overlijden van een jong kind) en “Je paspoort is al getekend, je bent nu bij de engelen”. De inhoud van de overlijdensberichten van kinderen wijken veelal af van die van volwassenen (relatief veel verwijzingen naar engelen). En ook de rituele handelingen en opvattingen rond de dood van kinderen kunnen nogal verschillen. Zo worden kinderzielen (*kera*) vaak met reinheid of zuiverheid geassocieerd. Deze ‘zuivere ziel’ vereist vervolgens, aldus *dinari*, in het algemeen een minder omslachtige lijkbehandeling en uitvaart. De metafoor van het paspoort in bovenstaand bericht is eveneens opvallend.

Passage & voorzienigheid, goede dood versus slechte dood

Het veelgebruikte beeld van het paspoort, dat overigens niet louter is voorbehouden aan overleden kinderen, is te vergelijken met Van Genneps ‘entree’ en staat symbool voor de overgang van leven naar dood: “Slechts uw kruis in het paspoort geeft toegang tot leven en dood”. Soms geeft het expliciet het moment van overlijden aan: “Zijn paspoort werd getekend op zaterdag 12 juni”. Ook verwijst het naar de genade en wil Gods, zoals uit de veelvuldig gebruikte tekst van onderstaand *dede oso*-lied blijkt:

Ieder uur, iedere stap brengt ons nader, bij de grens van leven en dood. Heeft de Heiland uw paspoort getekend?
Met zijn bloed dat Hij reddend vergoot?

[Refrein]

Nog is het tijd, de Heer geeft gena, de toegang is vrij door Golgotha. Jezus ging voor, Hij wacht aan de grens. Is uw paspoort getekend, o mens?

Gij kunt zelf, de tol niet betalen. Zilver en goud verliest daar zijn macht. Slechts het kruis in uw paspoort geeft toegang, tot het land waar de Heiland u wacht. [Refrein]

Het is nu het uur der beslissing. Bij u de grens begint het gericht. O, geloof in de Heiland uw Redder en Hij voert u naar 't eeuwige licht. [Refrein]

Dit soort goddelijke voorzienigheid openbaart zich op verschillende manieren in familieberichten en geeft duidelijk uitdrukking aan de doodsattitude van overledene en/of nabestaanden, bijvoorbeeld: “In plaats van jou te zien lijden, leek het de goede God beter jou te roepen”, “We kunnen niet met de wil van de Here daarboven vechten”, “De Here heeft gegeven, de Here heeft genomen, de naam des Heren zij geprezen” of de veel voorkomende ‘klassie-

ker' "De Heer is mijn herder, mij ontbreekt niets". Wanneer het een goede dood betreft, wordt daarbij vaak vermeld dat de persoon in kwestie is overleden op een *gezegende* ofwel hoge leeftijd. Veelal wordt het zeventigste levensjaar dan als grens genomen. Vooral oudere mensen hanteren hierbij het adagium: "Tot je zeventigste krijg je, de rest is extra" of "Tot je zeventigste is je gegeven, na je zeventigste is genade". Hoewel ook regelmatig een stervensleeftijd van rond de zestig al als gezegend wordt bestempeld in familieberichten. Meestal is de overledene dan in ieder geval een langdurig ziekbed of ernstig lijden bespaard gebleven.

Ook de slechte dood blijft niet onvermeld in de berichten van nabestaanden. Vooral wanneer het jonge personen betreft, die door een ongeval om het leven zijn gekomen, schroomt de familie niet om klare taal te gebruiken: "Op wrede wijze is van ons weggerukt...". Wanneer het om een geweldsdelict gaat, wordt er vaak nog een schepje bovenop gedaan: "Op [datum] is op beestachtige wijze om het leven gebracht [naam]" of "Op wrede en lafhartige wijze is om het leven gekomen [naam]". Het is niet ongevoel dat dit soort familieberichten gepaard gaan met een soort waarschuwing: "Ga nooit weg zonder te groeten, ga nooit weg zonder een zoen, wie het noodlot mag ontmoeten, kan het morgen nooit meer doen". Soms richt men zich zelfs in het bericht nadrukkelijk tot de mogelijke aanstichter(s) van iemands dood: "De mensen die [naam] dit hebben aangedaan, zullen weten dat zij ook zo zullen gaan".

Transnationale familierelaties: virtuele doodsbberichten & 'uitvaartverkeer'

Uitingen van wrok en rancune zijn niet vreemd in de berichtgeving en werpen soms een bijzonder licht op de familierelaties. Zo had het overlijdensbericht van een in Nederland gestorven man de volgende boodschap aan degenen die (in Nederland) naar de begrafenis wilden komen: "De familie Druiventak in Nederland is welkom, de kwaadhartigen in Suriname niet." Twee zaken vallen op in dit bericht. Allereerst de directe, weinig omfloerste formulering van de boodschap. Deze directheid en/of een zekere informatieve nuchterheid of naïviteit in de berichtgeving op de radio en in kranten heeft me overigens wel vaker getroffen. Bijvoorbeeld: "Onze oma is overleden, zeventenzeventig jaartjes oud. Zie haar in haar kistje liggen, oh wat zijn haar handjes koud"³², "We hadden een lieve neef, nu hebben we hem niet meer", "Oma heeft je nooit gezien in levende lijve en afscheid nemen in een kistje doet zo pijn" (bericht van een grootmoeder uit Nederland naar aanleiding van het overlijden van haar kleinkind in Suriname), "Papa, wij danken u voor alles, het prachtige huis en alles wat u voor ons heeft achtergelaten" of "Ma, ik heb nog één uur en één kwartier met je kunnen praten. Nu ben je er niet meer" (bericht van een uit Nederland overgekomen kind). Ten tweede bevat de hierboven weergegeven boodschap, net als veel andere berichten, informatie van, over of voor uitlandige relaties.

³² Of wat veelvoorkomende varianten hierop: "Opa is gestorven, zestig jaren oud. Zie hem in zijn kistje liggen. Oh, wat is zijn lichaam koud", "Onze oma is dood, zie haar in haar bakje liggen, oh wat is ze koud", "Mijn lieve zus is overleden, eenenzestig jaren oud, zie haar in haar kist liggen, oh wat is mijn zus koud".

Daar waar mensen steeds mobieler worden en zich als ware *globals* – *vagabonds* of *tourists* (Bauman 2000) – voor langere of kortere tijd over grenzen heen bewegen (uit hoofde van migratie, familiebezoek, werk of vakantie), krijgen overlijdensberichten een steeds transnationaal karakter. Internet vormt hierbij uiteraard een dankbaar medium (zie *e.g.* Bowen 1999). Zo kunnen geïnteresseerden wereldwijd via www.apintie.sr driemaal daags de Surinaamse overlijdensberichten beluisteren en ook dagbladen als *De Ware Tijd* hebben inmiddels een virtuele rubriek familieberichten (zie www.dwtonline.com), waardoor bijvoorbeeld verwanten en migranten overzee steeds eenvoudiger op de hoogte blijven van het wel en, in dit geval, vooral het wee van hun dierbaren in *switi* Sranan.

Andersom worden de gebruikelijke Surinaamse kanalen net zo gretig gebruikt om te berichten over sterfgevallen elders. Wanneer bijvoorbeeld iemand in Nederland is overleden (en wordt begraven) wordt dit ook regelmatig in Suriname via de familieberichten op de radio en in kranten vermeld. Vaak wordt in deze berichten zelfs expliciet aangegeven waar en wanneer de *dede oso* en begrafenis in Nederland zullen plaatsvinden. Bovendien worden er specifieke boodschappen omgeroepen, zoals in het overlijdensbericht van een overleden man uit Amsterdam, die ook aldaar begraven zou worden (op de voor veel Surinamers welbekende Nieuwe Oosterbegraafplaats): “Gelieve dit bericht door te geven aan familie en kennissen en aan de vriendenkring van Orlando’s coffeeshop”.³³ Opmerkelijk hierbij is dat er in veel gevallen tevens melding wordt gemaakt van de te houden *dede oso* of *singineti* in Suriname. Of men bericht van ‘een zitje’ bij Surinaamse nabestaanden om een in Nederland overleden familielid te gedenken. Een sterfgeval in Nederland wordt, met andere woorden, niet zelden ook door familieleden en andere nabestaanden in Suriname (ritueel) gevierd en herdacht. Het is daarom niet ongebruikelijk dat dit soort berichten onder vermelding van twee condoléance- of correspondentieadressen (inclusief telefoonnummers) worden uitgezonden, te weten een Nederlands en een Surinaams adres. Onder dit soort condities heeft ook het fenomeen ‘simultaan-dienst’ zijn intrede gedaan, hetgeen inhoudt dat (ongeveer) gelijktijdig met de uitvaartplechtigheid in Nederland ook in Suriname een (dank- of herdenkings) dienst zal worden gehouden. Dit kan plaatsvinden aan het huis van de familie van de overledene of de kerk waar de nabestaanden toe behoren.

Hiernaast is er sprake van een intensief ‘uitvaartverkeer’, waarbij nabestaanden uit en naar Suriname reizen om ter plekke van een dierbare overledene afscheid te kunnen nemen en zijn of haar begrafenis bij te wonen. Daarbij reizen niet alleen nabestaanden, maar worden ook lichamen van overledenen regelmatig overgebracht. En wederom spelen de familieberichten dan een rol in de informatievoorziening. Zo wordt bijvoorbeeld nadrukkelijk vermeld (tot) wanneer er nog afscheid genomen kan worden in het mortuarium voordat een lijk naar Nederland wordt gevlogen. Ook worden er wel expliciete oproepen gedaan om familieleden in het binnenland of aan de Franse kant op te sporen, omdat er anders niet begraven kan

³³ Ten tijde van mijn verblijf in Paramaribo was de centraal gelegen *coffeeshop*/eethuis/bar Orlando’s aan het Kerkplein een populaire pleisterplaats, waar ook vele *kondreman* uit *P’tata* hun (oude) maten kwamen opzoeken.

worden. Een en ander, zoals het wachten op familieleden of het overbrengen van het lijk, kan veel tijd in beslag nemen. Gevolg is dat er dikwijls een week of langer kan zitten tussen moment van overlijden en begraven. En dat berichten dag in, dag uit als een vertrouwde riedel gaan rondzingen, totdat ze uit de ether verdwenen zijn en de begrafenis, met andere woorden, heeft plaatsgevonden. Een volgende serie berichten in de vorm van dankbetuigingen, oproepen voor *aitidei*, gedenkdiensten en *siksiviki* kunnen nu worden rondgestuurd.

Tijdgeest

De *apinti* blijft ten allen tijde doortrommelen en wanneer de familieberichten goed beschouwd worden, is het mogelijk om allerlei tendensen en stijlen in de mededelingen waar te nemen. In eerste instantie brengen de berichten natuurlijk traditiegetrouw praktische informatie omtrent een sterfgeval. De identiteit van de overledene wordt duidelijk gemaakt, in veel gevallen onder vermelding van een *alias* of “stond beter bekend als...”. Dit laatste wordt soms zelfs afgestemd op de verschillende plaatsen waarin de overledene gekend werd: “[...] in Suriname was hij beter bekend als [naam] en in Nederland als [naam]”. Familieberichten in de krant gaan daarbij steeds vaker vergezeld van een foto van de overledene, hetgeen als eer- of rouwbeetoon is op te vatten, maar ook als een poging om zoveel mogelijk mensen op de hoogte te stellen van het overlijden. Alleen iemands officiële naam zegt dan vaak niet genoeg, dus worden foto's geplaatst en bijnamen, (voormalige) werkplaatsen of beroepen vermeld. Vervolgens worden radioluisteraars en krantlezers op de hoogte gesteld van de plaats waar en het tijdstip waarop bepaalde activiteiten zullen plaatsvinden:

De gebruikelijke *dede oso* wordt gehouden op vrijdag 24 maart aan de Sapakarastraat 8 te Latour. De uitvaart vindt plaats op zaterdag 25 maart op de R.K. begraafplaats om 17.00 uur, ingang Tourtonnelaan, voorafgegaan door een uitvaartdienst om 16.30 u.

Voor mij als onderzoekster verschaften deze praktische mededelingen alleen al de nodige, veelzeggende informatie. Zo werd het na enig luisteren en lezen (en verifiëren) bijvoorbeeld duidelijk dat Bosnegers relatief vaak begraven worden op de openbare begraafplaats Rusthof, in plaats van de verscheidene christelijke begraafplaatsen in *foto* en dat de meeste publiekelijk bekendgemaakte *dede oso* vooral plaatsvinden in ‘volksbuurten’ als Abrabroki, Land van Dijk, Beekhuizen, Saron en Latour. Een enkele keer kwam ik familieberichten tegen waarin de rouwbijeenkomsten op verschillende data en twee adressen werden bekendgemaakt. Het vermoeden dat er binnen de familie onenigheid was over de inrichting van de *dede oso* (‘christelijk’ of ‘heidens’) bleek na enige navraag juist.

Het moge duidelijk zijn dat de klassieke omroepfunctie van familieberichten eruit bestaat zoveel mogelijk personen van het wie, waar en wanneer op de hoogte te brengen: “Gelieve dit bericht door te geven aan de families [namen] op plantage Onverwacht en de familie [naam] op Berseba” of “Verzoeken dit bericht door te geven aan familie en kennissen in het district Nickerie”. Maar daarbij weerspiegelen ze eveneens allerlei relationele, sociaal-culturele ver-

wikkelingen of bepaalde (laatmoderne) processen en fenomenen, zoals de toegenomen mobiliteit van mensen, de groei van transnationale connecties, en de implicaties van afstand en bereikbaarheid. “Jammer dat ik er niet bij kan zijn” berichtte een in Nederland woonachtige dochter van een in Suriname overleden en te begraven vader, “maar met deze woorden ben ik er toch een beetje bij”. Familieberichten geven kortom uitdrukking een zoiets abstracts en ongrijpbaars als *Zeitgeist*. Ze geven zicht op veelbesproken maatschappelijke ontwikkelingen ten aanzien van bijvoorbeeld mobiliteit, cohesie, communicatie, en de veranderende beleving van tijd en ruimte.

Ook op andere terreinen manifesteert de tijdgeest zich in de boodschappen en wensen van overledenen en nabestaanden. Zo wordt rouwbetoon meer en meer uitgedrukt in caritas: “Gelieve in plaats van bloemen, een bijdrage aan de Kankerstichting” of “Verzoeken geen bloemen en zakdoeken in de kist, maar wel een donatie voor een sociaal doel”. Ook worden we door de familieberichten geconfronteerd met ‘de eenzaamheid der stervenden in onze tijd’, waarvan de volgende oproep van het bejaardenoord Huize Asiana onder meer notie geeft: “Vrijdag drie juli is [naam] tot hoger leven opgeroepen. Asiana verzoekt de familieleden contact op te nemen...”. Dit bericht werd enkele dagen na het overlijden van de betreffende bewoner van het tehuis omgeroepen. Dagenlang was het te horen, waarbij zo nu en dan wat identiteitskenmerken van de overledene werden toegevoegd, bijvoorbeeld dat de overledene ‘een Paraan’ was. Het heeft niet mogen baten, want niemand heeft gereageerd, waarop het bejaardentehuis uiteindelijk heeft besloten zelf de begrafenis te verzorgen. Op de dag van de uitvaart werd er nog steeds via de radio contact met de familie gezocht...

Uiteraard zijn deze laatste berichten uitzonderingen, maar als ik de (van schande sprekende) betrokkenen mag geloven, hebben we hier niet louter te maken met een incident. Het beklagenswaardige overlijdensbericht, gaven vooral mijn oudere informanten impliciet aan, zegt iets over de laatmoderne conditie van sterven, die kenmerken vertoont met Ariès’ ‘omgekeerde dood’. De berichten verwoorden, andersgezegd, soms letterlijk veranderende of hybridiserende doodsattitudes, hoewel we in diezelfde berichten tevens sporen aantreffen van continuïteit. Dit laatste is vooral te vinden in de behoefte om het fatale einde door overlijden of de idee van sterfelijkheid ook in de teksten van de overlijdensberichten te overwinnen en daarmee in zekere zin te ontkennen dat de dood het noodlot van de mens is, zoals Becker (1973) het formuleerde. De tekst “Sterven is geen einde, maar een nieuw begin, want als de dood het einde was, had het leven geen zin” is hier wel een heel duidelijk voorbeeld van.

Onsterfelijkheidconstructies

Familieberichten doen kond van een sterfgeval, maar viert meestal tegelijkertijd het voortbestaan of de ónsterfelijkheid van de dierbare overledene. We hebben dit al gezien in de berichtgeving rondom het overlijden van ‘de moeder’, die voortleeft door haar nakomelingen. “De kroon der ouderen zijn kinds kinderen” vinden we bijvoorbeeld regelmatig terug in familieberichten, hetgeen wijst op een biologische onsterfelijkheid door nageslacht en familie-

naam, zoals Lifton & Olson (1974) het beschreven hebben. Het gros van de berichten refereert echter aan wat deze auteurs theologische onsterfelijkheid noemen, ofwel de verwijzing naar een spiritueel leven na de dood, bijvoorbeeld: “Je bent niet dood, de Heer heeft je geroepen. Je bent niet dood, je mag nu eeuwig leven”. In veel gevallen openen de familieberichten al met een bijbeltekst of een andere christelijke boodschap, die impliciet of expliciet de hoop op een vredig voortbestaan uitdrukt: “Gij zult wonen in het land dat ik uw vaders gegeven heb” of “Hij zal elke traan uit hun ogen wegwissen en de dood zal er niet meer zijn, noch rouw, noch geschreeuw, noch pijn zal er meer zijn”. Sommige nabestaanden zijn daarbij in hun overlijdensbericht wel erg overtuigd van die zogenoemde theologische onsterfelijkheid: “Als waarachtig christenen beseffen wij dat de dood niet het einde betekent”. Anderen putten er op zijn minst verlichting en bemoediging uit: “Bij ons was je goed, maar bij de Heer ben je beter”³⁴ en “Ro, je bent er niet meer, maar wij zullen je gedenken, soms met een lach, soms met een traan. Gods troost zal ons leed verzachten”.

Er zijn ook legio berichten die geen specifieke religieuze (christelijke) oriëntatie hebben, maar meer in het algemeen naar een spirituele of natuurlijke onsterfelijkheid verwijzen. Deze vorm van onsterfelijkheid, zien we bij Lifton & Olson (1974), maakt overledenen onderdeel van een eeuwig universum of één of andere (natuurlijke) cyclus, bijvoorbeeld: “Met dit bericht maken wij bekend dat [naam] vredig is teruggekeerd naar de bron aller leven” en “We nemen afscheid van het lichamelijke, maar niet van het geestelijke”. Andere onsterfelijkheidconstructies richten zich op persoonlijke immortaliteit door de belofte overledenen in de herinnering levend te houden of te wijzen op een toekomstige ontmoeting of hereniging: “Ik zal [we zullen] je blijven gedenken”, “Rust zacht, lieve Yvonne, ik zal je nog lang tegenkomen” of de veelvoorkomende, wat curieuze groet “Oma, tot wederziens in het graf”.

Voordat de overledene deze laatste rustplaats bereikt, dient er echter nog van alles gedaan te worden. Het doodsbericht in de vorm van de *mofo boskopu* en het familiebericht via radio, krant of internet voorzien ons van ontzettend veel informatie, maar vormen, ná de aankondiging van de dood en de verschillende handelingen aan het sterfbed, in zekere zin nog maar het vertrekpunt in een lange reeks praktijken binnen het Afrikaans-Surinaamse rituele proces rondom dood en rouw. Het nu volgende hoofdstuk brengt ons bij de uiteenlopende voorbereidingen, de achterliggende percepties en doodshoudingen, om dit langdurige proces bevredigend en succesvol te laten verlopen.

³⁴ Op deze frase zijn in het dagelijks taalgebruik allerlei varianten te vinden, die op hun beurt vaak weer samenhangen met de veelvoorkomende verzuchting “de hel is hier” of “hier lijden we”. Regelmatig werd op deze wijze verwezen naar de ellendige, uitzichtloze (economische) situatie waarin niet weinig mensen zich zeiden te bevinden.



Afbeelding 6: 'Heer geef hun het eeuwig leven', aula rk-begraafplaats (Yvon van der Pijl)