

Andrew Kahn & Jamelle Bouie ~ The Atlantic Slave Trade In Two Minutes

Usually, when we say “American slavery” or the “American slave trade,” we mean the American colonies or, later, the United States. But as we discussed in [Episode 2 of *Slate’s History of American Slavery Academy*](#), relative to the entire slave trade, North America was a bit player. From the trade’s beginning in the 16th century to its conclusion in the 19th, slave merchants brought the vast majority of enslaved Africans to two places: the Caribbean and Brazil. Of the more than 10 million enslaved Africans to eventually reach the Western Hemisphere, just 388,747—less than 4 percent of the total—came to North America. This was dwarfed by the 1.3 million brought to Spanish Central America, the 4 million brought to British, French, Dutch, and Danish holdings in the Caribbean, and the 4.8 million brought to Brazil.

Read more: http://www.slate.com/the_history_of_the_atlantic_slave_trade.html

Ease The Tension ~ Public Entity St. Eustatius And The Netherlands

POND ISLAND/ST. EUSTATIUS - The tensions between the administrators on Statia and those in The Hague are flaring up again, and we are afraid that this time around not even that sweet tune of the Mighty Shadow, “Ease the Tension” can calm the hearts and the modern day chiefs in Statia and the Netherlands.

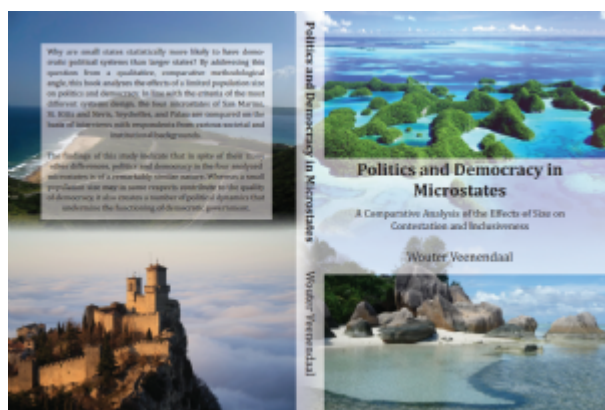
The Dutch Minister of Home Affairs and Kingdom Relations, the honourable Dr. Ronald Plasterk, has made it clear that he has had enough of what he considers the inept and corrupt local government on the Caribbean island. Higher

supervision it is! Statia's Coalition Leader, the honourable Mr. Clyde van Putten, has responded in kind calling the Dutch administrators racists who continue to act as colonial overlords. Massa day done!

The question on many persons' mind, those who aren't hastened to judge or choose sides *immediately*, is what must be done? But behind that question is actually the question of what exactly is the matter at hand? Only by answering the question behind the question can we hope to ease the tension in the Kingdom.

Read more: <http://www.soualiganewsday.com/ease-the-tension>

Wouter van Veenendaal ~ Politics And Democracy In Microstates. A Comparative Analysis Of The Effects Of Size On Contestation And Inclusiveness



What this Dissertation is About

According to several recent publications, small states or microstates are comparatively more likely to have democratic systems of government than larger states (Diamond and Tsalik 1999; Anckar 2002b; Srebrnik 2004). Based on the data of aggregate indices of democracy such as Freedom House, these large-N

quantitative analyses have disclosed a statistically significant negative correlation between population size and democracy. Although a satisfactory explanation of this pattern has not yet been found, the argument that a limited population size fosters good governance, republicanism, and democracy was already formulated by the ancient Greek philosophers, and is therefore one of the most ancient debates in political science. The finding that microstates from around the globe are exceptionally likely to develop and maintain democratic systems of government therefore appears to validate centuries-old theories about the political consequences of size. In addition, not only has the average population size of countries continuously been decreasing since the late 19th century (Lake and O'Mahony 2004), but more and more states have initiated programs of decentralization and devolution of powers and competences to smaller, sub-national units. This unmistakable trend towards smaller polities and administrations is buttressed by academic publications that emphasize the virtues and advantages of smallness (cf. Schumacher 1973; Katzenstein 1985; Weldon 2006).

Full text (PDF): <https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/Veenendaal.pdf>

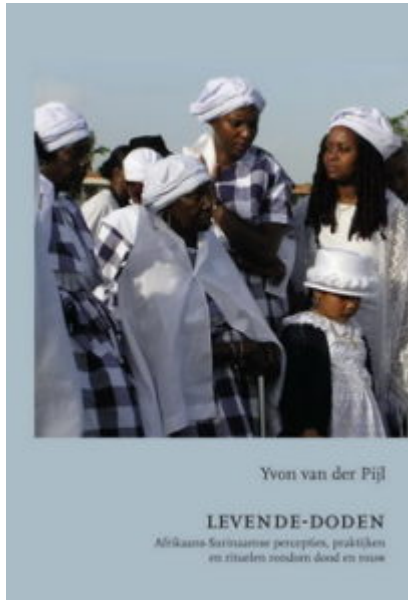
Overseas Territories Review

A forum for critical analysis of international issues and developments of particular relevance to the sustainable political and socio-economic development of Overseas Countries and Territories (OCTs).

Go to: <http://overseasreview.blogspot.nl/>

Bonaire: <http://overseasreview.blogspot.nl/search/label/Bonaire>

Levende-Doden ~ De ander & de observator



Pe dede de, a dape lafu de^[i]

[...] ik moet u zeggen, als ik moet kiezen tussen een verjaardag en een begrafenis, ga ik liever naar een begrafenis, tenminste in Suriname.

Aldus de schrijfster Ismene Krishnadath die in haar internetcolumn 'De gang naar het hiernamaals' verslag doet van begrafenissen in Suriname.^[ii] Ten tijde van haar schrijven, augustus 1999, ben ik net enkele maanden in Paramaribo en heb ik reeds tientallen uitvaarten bijgewoond.

De plechtigheden variëren van klein en ingetogen tot massaal en uitbundig en ik prijs mezelf, als onderzoekster, gelukkig dat ik in de eerste periode van mijn veldwerk getuige kan zijn van een enorme diversiteit aan begrafenissen: katholieke lijkdiensten, hernhutterbegrafenissen (*anitriberi*), 'politieke uitvaarten', *gangstaberi* (*gangster*-begrafenissen), logebegrafenissen, plechtigheden op de verschillende dodenakkers van *foto* en *beri* op plantage. Ik heb inmiddels contact met talloze *dragiman* (draggers), grafdelvers en hosselaars die werkzaam zijn op verscheidene begraafplaatsen in Paramaribo, en word deelgenoot van hun werk op *beripe* (begraafplaats) en de subcultuur rondom overlijden en begraven waarvan zij, zo zullen we nog zien, ruchtbare vertegenwoordigers zijn. Langzaam word ik ingewijd in de diverse aspecten van de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur en de voor mij vaak zo

wonderlijke percepties, praktijken en rituelen die hierin toonaangevend zijn. De dragers blijven van het begin tot het einde van mijn onderzoek een belangrijke rol spelen. Bijna dagelijks verkeer ik in hun omgeving en zodoende raak ik vertrouwd met hun handelen. Na die eerste maanden van kennismaking zullen er nog vele begrafenissen volgen. Het bezoek aan verschillende *beripe* wordt een zekere routine, maar telkens weer deel ik de opwinding met Krishnadath, zoals ze die onder meer in onderstaande passage verwoordt:

Het hoogtepunt vind ik altijd het moment waarop de kist wordt weggebracht. Wat doen de dragers? Dansen ze, zingen ze, bidden ze, knielen ze? Het is een ontroerend moment, maar ik herinner me dat ik er bij de moeder van een vriend juist erg vrolijk van werd. Er werd zo wild gedanst met de kist, het orkestje speelde zo een vrolijke mars – daar had ze zelf om gevraagd – dat de mensen lachend achter haar aangingen.

We kunnen ons afvragen wat dit schouwspel zegt over de beschouwer. Speelt hier de etnografische ervaring op (zie Robben 2004b) en neig ik (net als Krishnadath) naar een overdreven ‘exotisering’ van het Afrikaans-Surinaams doodsritueel of spreekt hier de onvermijdelijke (en noodzakelijke?) etnografische verwondering, die mijn observaties hebben vormgegeven? In hoeverre was ik, anders gezegd, in staat me te distantiëren en, tegelijkertijd, te verbinden met de onderzochte anderen om een begrip te krijgen van hun sterven, begraven en rouwen? En welke rol spelen de eigen percepties en doodsattitudes hierin? De dood kan een heel intieme aangelegenheid zijn. De dood kan evengoed abstract en afstandelijk zijn (zie Bleyen 2005: 24ff.). De overledene kan daardoor tegelijkertijd als subject en als object verschijnen, beschouwd en bestudeerd worden, terwijl ook de wijzen waarop de nabestaanden met hun verlies omgaan op vele verschillende manieren benaderd kunnen worden. De dood van de ander is verbonden met de eigen dood, zullen we nog veelvuldig zien, en daarmee ook met die van degene die deze dood als buitenstaander aanschouwt. Waardenvrijheid blijkt dan een onmogelijkheid. Een blik op andermans dood onafhankelijk van (de ‘eigen’) religieuze, politieke, academische, ethische of maatschappelijke normen is naar mijn mening onbestaanbaar. Bovenstaande verwondering of opwinding is dan ook verre van objectief te noemen, wat ook niet zou passen in de wetenschapsopvatting die ik eerder heb geschetst.

Een en ander wil echter niet zeggen dat er ook een onvermijdelijk oordeel (in termen van ‘goed’ en ‘slecht’) over de doodsattitudes van de ander dient plaats te

vinden of simpelweg volgt op de waarneming van andermans overlijden en rouwbeklag. Veel vertogen over 'het Afrikaans-Surinaams doodsrítueel' kenmerken zich niettemin juist hierdoor. Met name historische beschouwingen zijn doorspekt met koloniale en christelijke superioriteitssentimenten of misschien moeten we het een tijdgeest noemen, waarin het kruis overduidelijk prevaleert boven de kalebas. Dit roept reacties op en heeft consequenties voor de vormgeving van 'de doodscultuur', het handelen en de (ervaren) handelingsvrijheid – in het verleden, het heden en in zekere zin het toekomstig levenslot van mijn onderzoekspopulatie.

Voordat we geheel en al overgaan naar de empirie uit mijn studie, dat wil zeggen mijn eigen veldondervindingen, wil ik daarom in onderstaande paragraaf eerst een kleine reis maken aan de hand van enkele observatoren, die de Afrikaans-Surinaamse doodspraktijken beschouwd en – soms door niet mis te verstane bewoordingen en geboden – veroordeeld hebben. Zij hebben daarmee de doodsgeschiedenis, tot in het heden en wellicht verder dan dat, van een duidelijke stempel (stigma?) voorzien. 'Het antwoord' hierop volgt in 'Ambigue reacties' waarin, het woord zegt het al, de dubbelzinnige respons en houding van 'de geobserveerden' aan bod zullen komen. De ambiguïteit vertaalt zich onder meer in de wijze waarop de dood betreurd en gevierd wordt. Collectiviteit en individualiteit, *kulturu* en kerk, 'traditie' en 'moderniteit', de lach en de traan spelen hierin impliciet of expliciet een (verstrengelde) rol. de dood lijkt niets meer en niets minder te zijn dan 'een serieus spel'. En de 'regels' hiervan worden voor een groot deel bepaald door een belangrijke, zo niet de belangrijkste speler: de overledene. Zijn of haar 'Voortbestaan' geeft vorm aan en wordt tegelijkertijd mogelijk gemaakt door 'de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur'. Vervolgens staat dit voortbestaan weer centraal in de wijze waarop onderzoekers en sociaal wetenschappers die 'cultuur' bekijken, begrijpen en duiden. De 'Vormgeving van doodscultuur' is daardoor zowel (*grounded*) veld- als theoriegedreven. De onderzoekster dezes heeft daar evengoed een aandeel in. Om mijn eigen rol als observator in dit proces te verduidelijken, zal ik dit hoofdstuk daarom afsluiten met een kleine verzameling auteurs en theoretisch-analytische benaderingen, die de glazen hebben gekleurd van de conceptuele bril waarmee ik 'de dood in de levenscyclus' bekijk. Aldus verschaffen we ons, bovenop de identificatiecontext uit de voorgaande hoofdstukken, een historisch en nog enigszins abstract beeld waarmee we de stervende, dode en rouwende Ander in de komende hoofdstukken tot leven kunnen brengen.



Afbeelding 4: Begrafenis Elisabeth Cornelia Austin Landveld (Foto: Wim Hoogbergen)

Begrafenis Elisabeth Cornelia Austin Landveld (Foto: Wim Hoogbergen)

De stervende, de dode & de rouwende Ander

Sinds de prille wording van de Nederlands-Guyanese kolonie hebben begrafenissen overlijdensrituelen tot de verbeelding gesproken van een bont gezelschap passanten, observatoren en participanten, waarbij met name de ‘zeeden en gewoonten’ van de ‘heidensche Afrikaan’ bijzondere aandacht kregen. “Alle schrijvers over Suriname spreken over de lange plechtigheden der slaven na een sterfgeval” kunnen we lezen in Fulgentius (1983 [1934-1939]: 181) en de pater lijkt met deze uitspraak de spijker op de kop te slaan. In de vele geschriften die de Surinamistiek intussen kent, spreken reizigers, zendelingen, missionarissen, romanciers en antropologen naar gelang positie en professie met fascinatie of afschuw over het leven, maar met name over het sterven van Surinaamse slaven en hun nazaten. Het betreft een behoorlijke kakofonie aan stemmen, waarin de literaire en tegenwoordig ook filmische verbeelding een aardig toontje meezingen.^[iii]

Een van de vroegste beschrijvingen van een sterfgeval vinden we bij de reiziger en chroniqueur Herlein (1718: 119-121), die in een paar penne­n­streken de teneur van het denken, schrijven en spreken over Afrikaans-Surinaamse doodsattitudes neerzet, die tot op de dag van vandaag in zekere zin nog weerklinkt.

Indien een van de Swarten kooft te sterven, werden ook alle hare Vrienden en Bekenden ontboden, om over de Overledene rouw te helpen bedrijven; schreijende en kermen deerlijk, zonder op te houden, zo lang de Doode niet begraven is, en gewoon des Duivels lof te zingen [...] [...] zo gaan zy alle in een ronde kring eenige malen onder 't roepen en kermen, om het Graf; en dan

wederom te rug na haar gewezen sterf Hutte of Woning, al weenende en zuchtende, zo prats ziende als een Kat die het krollen aanhing [...] [...] dan beginnen ze van haar verdoolde Makkers te spreken, of die levendig of dood zijn. Zy alle hebben het gevoel van Pythagoras, hopende de verhuizinge van de Ziel van 't eene Lighaam in 't ander; en dat zy, als zy komen te sterven herboorn zullen worden.

De aantekeningen van Herlein laten niet alleen de emoties van nabestaanden tot uiting komen, maar geven ook blijk van een zekere weerzin tegen de manier waarop dit gebeurt. Ook in andere teksten vinden we deze toon terug. Zo schrijven respectievelijk Hartsinck (1770: 911) en Lammens (in De Bruijne 1982: 67):**[iv]**

Wanneer een van hen sterft, bedryven hunne Medeslaaven een groot misbaar, slaande op den Trommel, ten teken dat een der hunnen is overleeden, terwyl anderen het Graf maaken. Dan wordt de Doode neffens zijn nieuwste of beste Goed (en zo het Vrouwen zyn, de Bloedsteen en Kraalen) in de Kist gedaan, en op de Schouderen van acht Mannen naar het Graf gedraagen, wordende gevolgd door des Overledenen naaste Vrienden met groot geschreeuw.

Bij den slaaf, word de kist door twee negers gedragen, en vooruitgegaan door een derden neger, met een schop, die het graf maakt: – de nagt voor de begravenis word met huilen en schreeuwen doorgebracht: – wanneer het niet verboden word, maken de slavinnen van den overledenen altoos zodanig een misbaar, vooral op het ogenblik dat het lijk het huis uitgedragen word [...]

In veel observaties en beschrijvingen gaat de aandacht uit naar wat in het Sranantongo wel *bari puru* en *kisi senwe* wordt genoemd: het letterlijk en luidruchtig uitschreeuwen van verdriet (*bari puru*), waarbij met name vrouwen bij een sterfgeval of begrafenis “schuimbekkend op de grond [kunnen] vallen, stuiptrekkingen krijgen en de hele buurt bij elkaar schreeuwen” (*kisi senwe*) (Van Kempen 1989: 119; zie ook Buschkens 1973: 262).**[v]** De zendeling Braukmann, die in Klinkers (1994: 133) wordt opgevoerd, sprak zelfs van een “demonisch gebrul” dat een menigte slaven liet horen tijdens een zogenaamd dodenfeest nabij de zendingspost Berseba in Boven-Para (1868).

Dodenfeesten & dansen

De verwijzing naar dodenfeest of dodendans in verschillende teksten geeft aan dat het brandpunt in (de beschrijvingen van) doodsrituelen niet alleen ligt bij de

kommer en kwel van de nabestaanden. Immers zoals de titel van de inleiding al aangeeft: *pe dede de, a dape lafu de*. In de waarneming en duiding hiervan vinden we echter eveneens een mengeling van fascinatie, verbazing, verontwaardiging en walging, zoals bijvoorbeeld onderstaande teksten van Donice (1948: 178), Benjamins & Snelleman (1914-1917: 274) en Lammens (in De Bruine 1982: 69) laten doorschemeren:**[vi]**

Droefheid bij 't heengaan van een familielid schijnt men niet te kennen [...] 't Heengaan van iemand is een gelegenheid tot feesten en dansen.

Bij de Boschnegers blijven de lijken vele dagen, soms weken onbegraven, in afwachting van de aankomst der naaste verwanten, die het feest, bestaande in dansen en drinkgelagen, moeten meevieren, waarbij de afschuwelijke lijkenlucht niet schijnt te hinderen. Gedurende al den tijd dat het lijk boven aarde is wordt de trom geroerd en worden geweerschoten gelost.

Op plantagie viert de neger zijne bijgelovigheden den vollen teugel, niet alleen met huilen en schreeuwen, maar met grappen te vertonen [...] en zo word er al heel wat tijd versleten, voor de begrafenis is volbragt [...]

Feest of geen feest, het zijn vooral de 'gruwelijkheden' of 'vunzigheden' – "'t Lijk verspreidt al gauw een ontzettende stank en men ziet de vliegen van alle kanten om de kist zwermen." (Donice 1948: 177) – of de zogenaamd verkwistende, tijdrovende en uitbundige ceremonies, die welhaast obsessief en afkeurend worden opgetekend en derhalve een bijzonder stigmatiserende canon vormen. Een auteur als Veldhoek (1960) berust zich bijvoorbeeld op het boek van de gretig geciteerde Kahn (1931), wanneer hij zich uitlaat over de "ongezonde begrafenispraktijken" van Bosnegers. Centraal hierin staat de zoektocht naar de doodsoorzaak van de overledene omdat, zoals Kahn (1979 [1931]: 133) ook beweert, "No one in Djuka land dies a natural death. Death is caused by witchcraft [and] It is black magic that kills."**[vii]** In het moralistisch schrijven van Veldhoek is dan ook een grote rol weggelegd voor fenomenen als 'hekserij' en divinatie, die met name geassocieerd worden met overlijdens- en begrafenisrituelen van *Busnenge* in het binnenland:

Geen Bosneger sterft een natuurlijke dood. Er is altijd hekserij in het spel. Drums maken bekend in het oerwoud dat iemand overleden is. De overledene wordt in een open schuurtje gelegd, dat drie wanden heeft (Dede oso). Jonge meisjes staan vliegen weg te waaien, die op het lijk afkomen. Omdat het stoffelijk overschot soms langer dan een week blijft liggen in de tropenzon, begint het te ontbinden.

Het vocht, dat daarbij vrij komt wordt in kalebassen opgevangen. Hiermee gaan de familieleden van deur tot deur. Iedereen doet alsof hij iets van het opgevangen vocht drinkt. In werkelijkheid drinkt niemand: het is slechts een gebaar, dat gemaakt wordt. Maar wie weigert te “drinken” wordt voor de moordenaar gehouden.

Legêne (1949: 39) kan zijn afschuw letterlijk niet onderdrukken wanneer hij schrijft over deze thematiek, die we verderop nog als de ‘draagorakel’, ‘draagproef’ of ‘heksenproef’ zullen tegenkomen:

Wanneer iemand komt te overlijden, dan heft de hele dorpsbevolking een gehuil aan, dat van alle andere geluiden gemakkelijk te onderscheiden is [...] Spoedig begint een weerzinwekkend toneel. Het lijk wordt op een bak (papai) gebonden, en twee mannen lopen daarmee door het dorp, de geesten ondervragend naar de oorzaak van zijn dood.

Steinberg (1933: 230-231) grijpt zelfs terug op een bericht van ene zendeling Wietz uit 1782 om een beschrijving te geven van “[...] de formaliteiten [...] die ook heden nog toegepast worden”:**[viii]**

Verleden week stierf hier een vrouw, die de oudste in het dorp was geweest en door allen als grootmoeder vereerd werd. Zij was een ijverige afgoden-dienares geweest en had er een apart huis voor gebouwd. Bij de begrafenis droegen twee mannen het lijk op hun hoofden, en de familie en wie daarnaast de kunst nog verstond, dansten om haar heen, sloegen op de trom en schoten. Daarna werd aan het lijk een en ander gevraagd: Of iemand aan haar dood schuldig was? Of het tegenwoordige dorp een goede woonplaats was? Wie binnenkort sterven zou? en dergelijke. Bij een paar van die vragen meende men een beweging van het doode lichaam waar te nemen, wat dan als een bevestigend antwoord werd opgevat. Daarop wilde men het lijk begraven. Maar zij weigerde eerst nog, en zodoende keerde men terug, door bosch en struikgewas, zonder weg en doel, hierheen en daarheen. De dragers kwamen tenslotte weer naar het dorp teruggelopen, stieten met de lijkkist aan alle deuren en iedereen moest een stuk linnen of doek erop werpen. Zoo duurde het tot laat in den nacht, en de negers zeiden, dat zij op dien dag blijkbaar het graf nog niet in wilde gaan. Zodoende begon het den volgenden ochtend opnieuw, totdat zij tegen 9 uur gelukkig onder den grond kwam.

We zullen in de volgende hoofdstukken zien hoe deze rituelen zich ontwikkeld hebben en bovenal hoe pseudo-wetenschappelijke retoriek en observaties als

bovenstaande bepaalde vertogen over doodsattitudes en een hieruit voortkomende praxis hebben gekleurd en gevormd.

Gebod, verbod & gedragsregels

De ogenschijnlijk onschuldige sfeerbeschrijvingen geven ons namelijk niet alleen een beeld van praktijken uit het verleden en hun continuïteit of discontinuïteit met het heden, maar meer nog verhalen ze over verkapte vooroordelen of disciplineringen en de sporen die deze achterlaten in hedendaagse opvattingen, percepties en handelingen. Een goed voorbeeld hiervan is de publicatie van de journalist Van Blankensteijn, die verscheen in de *Nieuwe Rotterdamsche Courant* in 1922 en aardig wat stof heeft doen opwaaien met name binnen de evangelische broedergemeente.**[ix]** Van Blankensteijn beschrijft in zijn krantenartikel 'Bijgeloof en oude gebruiken' onder meer een begrafenisstoet, waarbij hij een nogal suggestief verband met "Afrikaansch bijgeloof" oproept. Op het eerste gezicht schetst hij de lezer een mooie scene, inclusief de nodige *couleur locale*, die afgezien van het taalgebruik ook in de tegenwoordige tijd zijn descriptieve doel niet zou missen:

Een kijk waard is een Hernhuttersbegrafenis te Paramaribo. De leden van de stoet zijn van zwarte of vrij zwarte huidskleur. Hun elegantie is echter Europeesch, al is het geen Europeesche begrafeniselegantie. Een bedienaar in rok en hoogen hoed gaat vooraan. Dan volgend de dragers van het lijk – want onder de Surinaamsche Hernhuttersche volksklasse wordt het lijk steeds gedragen – in witte pakken met zwarten hoogen hoed. Ten slotte komen de kotomissies in het gevolg, eveneens in het wit gekleed. Wit is n.l. de rouwkleur voor deze menschen. Iets heel zonderlings ziet men nu gebeuren, als de stoet een hoek moet omslaan. Het heele gezelschap markeert eenige oogenblikken den pas. Zij schuifelen, maar komen niet verder. Nog verbluffender is dan, dat zij plotseling de beenen opnemen, en bijna op een sukkeldrafje om den hoek verdwijnen. De ceremonie, die men heeft aanschouwd, heeft een heel practisch doel. Met den stoet trekken de booze geesten mee naar het graf. Deze volgen het tempo van de begrafenis. Loopt het gezelschap nu schijnbaar door, maar blijft het in werkelijkheid op de plaats, dan gaan de booze geesten, die niet daarop bedacht zijn, vooruit. Nu komt het erop aan, om den hoek verdwenen te zijn, voor de demonen hun vergissing bemerken.

Doel van Blankensteijns dagbladartikelen was om "de aandacht op den toestand der kolonie te vestigen van een grooter gedeelte van het Nederlandschen volk

[...]” (Blankensteijn 1923: 86-87), maar met deze beschrijving had hij ook de belangstelling van Surinaamse zijde. De journalist vervolgt zijn schrijven met een schets van “het oude negergebruik” *dede oso*, dat hij als “een [onchristelijk] soort doodenfeest” omschrijft, waarna hij moeiteloos de overgang maakt naar de observatie dat “[o]nder de stadsnegers en creolen nog een menigte Afrikaansch bijgeloof [leeft]” (Blankensteijn 1923: 87-88). Vooral de associatie van Creoolse begrafenisrituelen met heidense Afrikaanse gebruiken schoot bij menig Surinaams broedergemeentelid in het verkeerde keelgat en was aanleiding om het dansend verplaatsen van de lijk-kist op een baar te verbieden, hetgeen weer leidde tot verzet binnen de evangelische geloofsgemeenschap. De consternatie rondom het stuk van Blankensteijn is bekend komen te staan als de ‘baarkwestie’ en als zodanig terug te vinden in jaarverslagen van de ebg en heeft zelfs trouwe ebg’ers doen besluiten zich niet te laten begraven op de eigen herrnhutterbegraafplaats, Mariusrust, omdat zij dansend door de straten naar hun laatste rustplaats gebracht wensten te worden.**[x]**

Sinds de eerste contacten tussen christelijke zedenmeesters en slaven bestonden dit soort spanningen en twisten ten aanzien van de omgang met de doden. “Herhaaldelijk lieten zendelingen waarschuwingen uitgaan tegen de ‘heidense’ wijze waarop bekeerde slaven hun begrafenis vierden”, meldt bijvoorbeeld Lenders (1996: 252). Dansen was in de ogen van de zendelingen zondig en dus verboden – er werden derhalve sobere begrafenisregels opgesteld – het zingen en weeklagen gebeurde “veel te luidruchtig en te slepend” en het waken ging tot ergernis van deze herrnhutters tot diep in de nacht door, waarbij tot overmaat van ramp ook nog een “soopje [werd] geproefd” (sterke drank gedronken). Er werd daarom vanuit de zending besloten dat er slechts tot tien uur ‘s avonds gewaakt mocht worden en dat men alleen christelijke liederen mocht zingen. Bovendien mochten vrijgelatenen die tot andere kerken behoorden niet meer aan herrnhutterbegravenissen deelnemen, “omdat zij alleen maar kwamen om te pronken en te drinken”.**[xi]** Dit laatste wekte in het bijzonder veel wrevel bij verscheidende actoren binnen de koloniale samenleving. Zo doet Mr. Lammens (in De Bruijne 1982: 66-69) verslag van de zijns inziens veel te hoge kosten die bij het begraven gemaakt worden “[...] door de rijkheid van de kist van kostbaar hout, beslag, en inwendig bekleedzel [en] door de rouw die men draagt”, alsmede het massale, door pracht en praal omgeven rouwbetoon dat een uitvaart vaak kenmerkte:

[...] ik heb begrafeniszen gezien, waar meer dan vierhondert menschen

tegenwoordig waren, de negers zeer veel op uiterlijke ceremonien en pragt gesteld [...]

Dit soort doodsattitudes en uitingen kenden dan ook veel verzet en minachting. Wederom Lammens:

[...] alles komt hierop neder, dat men in al dien tijd niets doet, dan eeten en drinken, en zich in luijheid en werkloos vermaakt [...]

De weerstand hiertegen leidde er zelfs toe dat vanuit het landsbestuur door wetgeving verboden en gedragsregels werden opgesteld. Het *West Indisch Plakaatboek* maakt er op verschillende plaatsen melding van. Zo werden er grenzen gesteld aan aantallen, uiterlijk vertoon en expressie:**[xii]**

[...] zal meede bij een begraavenisse van slaaven off slaavinnen zonder onderscheid, uyterlyk niet meer dan 12 stuks moogen volgen.

[...] en gebieden dat geene slaeven, sonder onderscheyd van wie deselve zouden moogen sijn, met eenige de minste ceremoniën sullen moogen werden begraven; dat er geen doeken off andere kleeden op de kisten sullen moogen leggen en vooral dat er geen mooye off extraordinaire doodkisten met cooper beslag off schroeven en roeven, off eenige andere buytengemeene cieraadiën als aen gemeene doodkisten gebruykelijk is sullen moogen hebben; maer ter contrarie dat deselve sonder de minste omstandigheeden, nog in het een off ander, veel minder met eenige samenloop van ander slaeven en alleen met een gering getall, soo veel er daertoe noodig sijn, sullen moeten werden ter aerde gebragt op de ordinaire begraeffplaets voor neegers; dat geene van de meedegaende ter begravinge, hetsij in het gaen hetsij in het terugkoomen, soo lange sij binnen de huysinge van Paramaribo sijn, eenig het minste geschreeuw, gesang off baljaeren sullen moogen maeken en dat ten eynde sulks exact werd naergekoomen, den schout bij alle begraevenisse gehouden sal sijn te vigileeren alles stil en sonder roemoer, naerinhoud van deese ordonnantie geschiede [...]

Hartsinck (1770: 912) staat in zijn beschrijvingen nadrukkelijk stil bij de scherpe regels waaraan slaven zich dienden te onderwerpen:

Aan Paramaribo mag geen Slaaf begraaven worden, alvorens daar van, by Billet, aan den Raad-Fiscaal kennisse is gegeven; ook moogen zy aldaar op de terugkomst van de Begraavenis (ten zy daar toe vryheid hebben gekreegen) niet zingen of baljaeren, waar tegen zo wel als op de pragtige Kisten en andere overdaadigheden, scherpe Ordonnantien gemaakt zyn. We kunnen ons afvragen

waar dit soort moralistische regeldrift uiteindelijk toe heeft geleid.

Ambigue reacties

De slaven en latere generaties vrijgevochtenen en -gelatenen trokken zich weinig aan van alle waarschuwingen, verordeningen en verboden. Geschriften tonen aan dat ondanks verzet en gebod vanuit kerk en gouvernement 'dodenfeesten en -dansen' onderdeel bleven van Afrikaans-Surinaamse praktijken rondom overlijden, begraven en rouw. Tot op de dag van vandaag zijn uitbundig 'gevierde' begrafenis met dansende dragers geen uitzondering, waarbij het aantal nabestaanden, rouwenden en volgers kan oplopen van enkele tientallen tot een paar honderd, zelfs duizenden. Dit laatste was het geval bij de uitvaart van de in juni 2005 vermoorde 'gettoheld' en *gangstarapper* Papa Touwtjie, Suriname's beruchte en gelauwerde *dancehall*-muzikant die ook wel bekend stond als 'The First King of Sranan Rap'. Niet alleen werd de laatste eer aan deze '*dancehall*-koning' bewezen door een massaal uitgelopen horde rouwende fans tijdens de *beri*, maar werd een groots opgezette uitvaartdienst georganiseerd met optredens van diverse artiesten en muziekgroepen in partijcentrum Ocer van de Nationale Democratische Partij (NDP) van voormalig legerleider Desi Bouterse. Op de vooravond van de begrafenis werd in datzelfde centrum een wake in de vorm van een *singineti* gehouden. Politiek voorman van de NDP Bouterse wierp zich op als initiator van het geheel en verzorgde tijdens de dienst een korte toespraak. Hiermee was de begrafenis van Papa T. er niet louter een van pracht en praal en grote getallen, maar ook een bijzonder politiek geladen 'evenement', wat eveneens niet exceptioneel is in de Afrikaans-Surinaamse context van overlijden, begraven en herdenken (Van der Pijl 2006).

Ondanks de veerkracht en het voortbestaan van bepaalde tradities en gebruiken rondom dood en rouw, heeft de hierboven geschetste geschiedenis van verachting en repressie haar weerslag op hedendaagse belevingen en praktijken. Kort gezegd bestaat er naast continuïteit en (een toenemende) openheid een behoorlijke dosis terughoudendheid, taboe, schaamte en geheimzinnigheid, die in niet weinig gevallen leidt tot verhulling, zelfs ontkenning van kalebas of op zijn minst spanningen tussen kruis en kalebas. Daarbij is er niet alleen rondom het begraven, en in het bijzonder rondom het dansen met het lijk, nog steeds veel te doen. Ook de verschillende wakes of rouwbijeenkomsten, die bekend staan onder de noemer *dede oso* (letterlijk sterfhuis) of *singineti* (letterlijk zangavond), blijken een voortdurende bron van vervoering, gespannenheid en een zekere ambiguïteit.

Hierboven hebben we al vernomen dat herrnhutterzendelingen alles in staat stelden om het nachtelijk waken, gepaard gaande met zang, dans, verhalen, weeklagen, eten en drinken, zoveel mogelijk te beperken. **[xiii]** Ook *lomsu* (de katholieke kerk) poogde sinds het begin van haar missieactiviteiten tot en met de dag van vandaag *dede oso*-gewoonten te onderdrukken:

Zo mochten de katholieken onder geen enkele voorwaarde deelnemen aan psalmpartijen. Dat waren rouwbijeenkomsten waarbij christelijke en niet-christelijke liederen werden gezongen en waarbij plezier werd gemaakt. De kerkelijke leiding [...] verordende in 1863 officieel dat deelname een zware zonde was [...] maar ook in het gebedenboekje Joe nem moesoe de santa stond het verbod al.

Vernooij (1998: 52), van wie dit citaat afkomstig is, geeft niettemin aan dat “lokale mensen” toch vast bleven houden aan “vele elementen van hun oorspronkelijke religie, ook als zij Gemeentelid waren geworden. De priesters moesten dat, niet van harte, maar gedogen.” Een zelfde observatie vinden we in het al eerder aangehaalde ruchtmakende artikel van Blankensteijn (1923: 86-87): *Een gewoonte, waartegen de Hernhutters in hun gemeente met alle macht vechten, zonder die te kunnen uitroeien, is het oude negergebruik, dat in het Slaven-Engelsch dedehoso heet. Ik meen acht dagen, na het overlijden komt men in het sterfhuis bijeen, en viert daar dan een soort doodenfeest. Bij de boschnegers gaat dit met gezang en dans gepaard, bij de stadsnegers, die gewoonlijk kerkelijk genoeg zijn, is de feestelijkheid in het christelijke vertaald, en zingt men stichtelijke liederen. Dit geschiedt niet zonder een schrikbarend leven. Een dedehoso in de buurt beteekent een slapeloozen nacht. In het geheim kan het dus niet gebeuren. Waarschijnlijk komt ook achterna de geestelijke, om een berisping toe te dienen over het onchristelijke feest. Men zal dan allicht het hoofd buigen, maar het bij de eerste de beste volgende gelegenheid niet durven nalaten.*

Hoewel er tegenwoordig binnen kerken geen eenduidig beleid of verboden bestaan ten aanzien van het houden van *dede oso*, worden er nog steeds pogingen ondernomen om deze vorm van rouwbeklag te beteugelen. Zo heeft zowel de broedergemeente als de katholieke kerk een alternatief geïntroduceerd voor de zogenoemde *aitidei*, een *dede oso* die acht dagen na het begraven van de overledene wordt gehouden. Beiden organiseren ter vervanging van deze *aitidei* respectievelijk een troostdienst en een requiemmis in de kerk. Dit houdt veel

mensen echter niet af van de viering van hun 'eigen' *dede oso*. De verschillende rouw- of herdenkingsbijeenkomsten (kerkelijk en niet-kerkelijk) vinden eenvoudigweg naast elkaar plaats. Dit laatste tot irritatie en frustratie van niet weinig geestelijken, die ad hoc en individueel nogal eens geneigd zijn eigen maatregelen te nemen, zoals de ebg-pastor Breeveld, die we in de volgende hoofdstukken nog vaker zullen tegenkomen:

Er is ook verschil van mening over het houden van een troostdienst en de aitidei thuis... Ik vind niet dat je mensen kan verbieden een aitidei te houden, maar ik denk dat je als pastor wel aan die mensen moet vragen van maar waarom wil je die troostdienst, toch? Want als je weet dat je je troost uit je aitidei kan halen, dan moet je mij als pastor niet vermoeien om ook nog een dienst aan jou voor te bereiden, want eigenlijk zit je er wel, maar je hele hoofd ligt bij je aitidei [...] Neeneenee, ik ga me niet voorbereiden, me uitsloven om, voor te bereiden om die dienst te komen houden, terwijl je weet dat je daarna een heel groot feest gaat houden.

Dat beide ceremonies naast elkaar troost of soelaas kunnen bieden, gaat er bij deze pastor niet in. Daar waar nabestaanden en anderen soms met groot gemak uit kruis en kalebas kunnen putten, hebben bepaalde experts als geestelijken, maar ook artsen of bijvoorbeeld therapeuten, maatschappelijk werkers en andere dienstverleners, grote moeite, zelfs een grondige aversie tegen een mogelijke syncretische relatie tussen kruis en kalebas of het naast elkaar bestaan van ratio/logos en spiritisme/mythos.

Maar ook voor nabestaanden zélf kan er door desinteresse voor, onbekendheid met of afkeer van bepaalde elementen uit de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur een sterke waterscheiding gelden. De rooms opgevoede mevrouw Sluitstuk, die net als tante Josje uit het vorige hoofdstuk haar oude dag geniet in het katholieke Fatima Oord, is hier een voorbeeld van.

Tijdens haar relaas over het overlijden van haar man komen we in ons gesprek bij de traditie van *dede oso* terecht. Op mijn vraag of ze er voor haar overleden echtgenoot één gehouden heeft, reageerde ze als volgt:

S: Nee, neeneeneenee [...] ik heb meegemaakt... dat dede oso... aitidei, dan wordt er in den beginne gezongen en eerbiedig en gedronken en wanneer ze een beetje gedronken hebben en na twaalf uur, dan beginnen ze met allerlei schuine mopjes, en allerlei flauwekul, ik zeg dat wil ik niet... en ik heb het ook niet gedaan. Ik zeg acht dagen bidden we het rozenhoedje, tien uur [elke avond] is alles afgelopen, en

dat heb ik ook gedaan [...] [Mijn dochter] zegt wat ga je doen met... Ik zeg niks, ik zeg niks... ik dacht als er iemand komt, als er mensen komen, kunnen we nog even wat gebruiken, maar geen eh... geen lawaai, geen mopjes... nee, niks... Dat moet ik echt niet hebben, echt niet.

YP: *Toch doen veel mensen het hè, waarom zou dat zijn?*

S: *Ik weet niet, het is misschien een traditie geworden, of een gewoonte, maar ik hou er niet van, ik hou er niet van...*

YP: *Sommige mensen zeggen, ja het is prettig, waar de dood is, moet ook gelachen worden... het is voor de zielenrust van de dode...*

S: *Oh neeeee, ik geloof het niet, hahahaha... dat heeft niets met zielenrust te maken, echt niet, volgens mij niet hoor, het heeft helemaal niets te maken met de zielenrust... Want als je dood bent dan weet de Here Jezus al precies waar je ziel, waar je ziel gaat rusten. Dus het is niet het zingen en het kabaal en die schuine mopjes en die flauwe dingen... dat gaat je ziel niet helpen naar de hemel te brengen, nee echt niet, ik hoop het niet, ik heb er nooit van gehoord...*

Voor de een is een *dede oso*, met alle rituelen en praktijken daaromheen, een ver-van-het-bedshow of ware gruwel; voor de ander is het een rouwbijeenkomst die “helpt om elkaar tot steun en troost te zijn, pratend, wenend, maar voornamelijk zingend” (Havertong in Harry *et al.* 1999: 4). De wakes worden enerzijds veroordeeld als lawaaiërende schertsvertoningen, waarbij de aanwezigen niets anders doen dan luibakken, eten en drinken, terwijl ze anderzijds worden beschouwd als plechtigheden, waar vertier en verdriet hand in hand gaan en waarvan het luchtige, luidruchtige karakter juist bijdraagt aan de zielzorg van nabestaanden en overledene. Door de verbeelding van Spalburg (1913) kunnen we getuige zijn van deze laatste kwaliteit.

We horen Bruine Mina vertellen over een plotseling sterfgeval, de gebeurtenissen die daarop volgen en vooral hoe zij deze beleeft: **[xiv]**

Nadat de eerste aandoening voorbij was werd er een familieberaad belegd en besloten, de nagedachtenis van den overledene door het houden van een dedehoso te vieren. De gewichtige dag was daar. De mannelijke leden der familie waren bezig het beschot tusschen onze kamer en die van onze melaatsche buurvrouw los te wringen, ten einde één open zaal te verkrijgen ruim genoeg voor de gasten, pardon, de rouwbeklagers. Dat was me een drukte op het erf, het leek wel of men bezig was toeberedenselen te maken tot een groot feest. Er werd koffie gemalen, cacao gerold, melk gekookt, pinda en koren gebakken, stoelen en lange

banken uit de buurt aan gedragen [...] Het psalmgezing op dien avond had een diepen indruk op mij gemaakt. Zoowel de tekst als de melodie der verzen brachten mij in een droeve stemming [...] Onder het zingen weende ik zacht! Men had om half elf met het zingen gedaan. Het volgende gedeelte van den avond tot vijf uur in den ochtend was naar oud vaderlandsch gebruik gewijd aan eten en drinken, waarbij een ieder zijn best deed om een sprookje te vertellen of ingewikkelde raadsels op te geven [...] Het praten en lachen der menschen hadden alle treurige gedachten verdreven en ik was geheel oor voor de wonderlijke verhalen, die daar werden opgedischt.

In de herinneringen van M.Th. Hijlaard, *Zij en ik* (pas in 1978 in druk verschenen), wordt eveneens uitvoerig stilgestaan bij de invulling van *dede oso*, in dit geval de *aitidei*:**[xv]**

Het is acht dagen. De cacao is gekookt in de grote koperen ketel. De cadetjes met boter en kaas liggen klaar. 's Avonds is er achtdagen-sterfhuis, dan komen de mensen voor het laatst. Ze zitten binnen te zingen. Een vrouw zet in en de anderen vallen in. Bij de deur buiten zit een man. Hij zingt bas geweldig laag en zakt zo diep dat de stoel begint te trillen. Sommige vrouwen beginnen heel goed, maar als ze de woorden niet verder kennen, brommen ze maar wat. Een vrouw in een jakje met vele knopen dicht op elkaar, kijkt naar haar gevouwen handen. Ze bidt zeker voor Ma Da. Zo zingen ze tot tien uur. Nadat ze hun chocola en cadetje gekregen hebben, gaan ze naar huis. Ma wou geen achtdagen hebben van de hele nacht met anansitori.

*De dood als serieus spel***[xvi]**

We zien in bovenstaande beschrijvingen en belevingen voortdurend een belangrijke rol weggelegd voor het samen 'vieren' onder meer door middel van eten, drinken, verhalen vertellen en vooral zingen. Hoewel er in deze invulling en het verloop van *dede oso* een zeker patroon zit, is er evengoed ruimte voor specifieke organisatie en eigen wensen. Zo wilde Ma Da, net als mevrouw Sluitstuk, "geen achtdagen hebben van de hele nacht met anansitori". Lastig kan het echter worden wanneer familieleden van de overledene uiteenlopende gedachten en verlangens hebben ten aanzien van de uitvaart, de inrichting van het sterfhuis en alle rituelen daaromheen. Niet zelden leidt dit tot de nodige twistgesprekken of onenigheid tussen nabestaanden, waarbij ernst en luim overigens in elkaars verlengde liggen: meningsverschillen over rituele details dienen in zekere zin ook ter vermaak, vormen een serieus spel of zijn op zijn

minst onvermijdelijk onderdeel van de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur, geheel volgens de duiding van het Saramakaanse gezegde “[t]here are no burials without argument” door Price & Price (1991: 44).

“The immediate goal of every Saramaka funeral [...]”, geeft dit antropologenechtpaar in de inleiding van hun prachtige *Two Evenings in Saramaka* aan, is namelijk eerst en voor alles “to bury the deceased with celebration [*pizíi*]” (Price & Price 1991: 1). Hierbij spelen de verhalen uit *kóntu-kôndè*, waarin dieren kunnen spreken en de sociale orde vaak omgekeerd is, een grote rol.**[xvii]** Niet alleen de Saramaka ‘van’ de Prices en andere *Busnenge*, maar ook *Krioro* kennen in hun doodscultuur deze traditie van *tori* vertellen – met vermaak, plezier (*prisiri*) of ‘spel’ als belangrijke functie. Zij laten daarbij volgens de al meerdere malen opgevoerde Cairo (1984: 390-391) “[... een] denkwijze zien die pas begrepen wordt wanneer men twee werelden doorgrondt”.

“Elk ding is eigenlijk een twee-ding” beweert Cairo namelijk. Er wordt binnen de Afrikaans-Surinaamse context op een manier met de dood omgegaan, vervolgt hij, waar een Nederlander bijvoorbeeld absoluut niet aan zou moeten denken en...

Dat komt niet zo maar! Er is zelfs een spreekwoord bij ons dat als volgt luidt: pe dede de, a dape lafu de. Dus letterlijk: waar de dood zich vertoont hoort de schaterlach (of: is het gieren en brullen geblazen). Steeds de neiging om óf twee dingen tegelijk te presenteren (dubbelzinnig gedrag, terwijl men in Europa juist op expliciete, eenduidigheid uit is,) óf iets aanhalen, maar altijd nog het tegendeel erbij slepen, of het buitenproportioneel aansterken, etc. ‘Iets’ is er, in dat gedrag. Wie dat niet in de gaten heeft valt zich een buil eraan en noemt zulke personen ‘labiel, inkonsekwent, onbetrouwbaar, vaag, dom, halfslachtig etc. Etc.’

Dat laatste hebben we al veelvuldig zien gebeuren in de eerder geleverde citaten. De door Cairo genoemde dubbelheid, die zich zo mooi in de veelgebruikte *odo*-uitdrukking *pe dede de...* manifesteert, is bovendien ook niet altijd even inzichtelijk en komt wellicht steeds duidelijker aan het licht naarmate de scheiding tussen overledene en nabestaanden onherroepelijker wordt. Dit verbreken van de relatie tussen de (geest van de) overledene en zijn of haar familieleden heeft zowel een droevige als een vreugdevolle betekenis en vraagt, vaak ongeacht de persoonlijke gemoedstoestand van de nabestaanden, grote rituele zorg.

Verbreken & verbinden

Vanaf het moment van overlijden zijn vele handelingen gericht op het verbreken van de band tussen de levenden en de gestorvene (*prati* of *paatí*). De scheiding is 'compleet' wanneer de rouwperiode, die kan variëren van enkele weken tot een paar maanden of (ruim) een jaar, wordt afgesloten. Met name onder Marrons is dit een belangrijke gebeurtenis die niet zelden in een drukbezochte meerdaagse ceremonie, omlijst met veel muziek, dans en vertier, plaatsvindt.

Helemaal aan het einde van het rituele proces, in hoofdstuk 12, zullen we nog te gast zijn bij zo'n bijeenkomst, die bekend staat als *puru blaka* of *limba uwii*. Creolen kennen dit collectieve, vaak groots gevierde gebruik niet (meer) en beëindigen de rouw (formeel) vaak wat eerder in een meer besloten kring, bijvoorbeeld in de vorm van een *wasi* ('ritueel bad'), een *kabratafra* ('offerritueel voor de geest van de overledene en voorouders'), of een *yorkaprei* ('ritueel feest voor de geest van de overledene'). Ook hier zal ik nog uitgebreid op terugkomen. Kenmerkend is in ieder geval dat naar gelang de afstand tussen overledene en nabestaanden toeneemt, verdriet of rouwbeklag steeds zichtbaarder wordt afgewisseld met vermaak. Uiteraard ligt hier een psychologisch of therapeutisch principe aan ten grondslag (tijd heelt alle wonden), maar meer nog kunnen we bovenstaande uitingen en praktijken in verband brengen met de antropologische bevinding, zoals Robben (2004b: 11) die bijvoorbeeld formuleert, namelijk:

In many cultures, life does not end with biological death because of a belief in an eternal spirit, a surviving soul, a cycle of life and death, or notions of reincarnation and regeneration.

Iemands einde betekent in zekere zin ook een nieuw begin, wat niet alleen tot droefheid stemt, maar ook een zeker vreugdebetoon oproept of verlangt. Zeker het *kulturu*-mensbeeld van menig Afrikaans-Surinamer noopt tot een doodsaanpak met de blik op oneindig- of onsterfelijkheid. Zo konden we in het vorige hoofdstuk zien hoe in de Afrikaans-Surinaamse *worldview* de wereldse, biologische mens door verschillende *winti* verbonden is met een bovennatuurlijk rijk. Hierbij spelen alle door Robben genoemde noties een rol. Na de dood keert de *kra* (ziel) terug naar de *dyodyo* ('bovennatuurlijke ouders') om (eventueel) na onbepaalde tijd weer in een ander mens (familielid) te verschijnen of 'herboren' te worden, hetgeen wordt aangeduid met *nenseki* (*nênséki*) of *nasi* en wel vertaald wordt met het begrip reïncarnatie. Een ander deel van de mens als spiritueel wezen, de *yorka*, vertrekt bij overlijden na verloop van tijd naar *dedekondre*

(dodenrijk), waar het zich voegt bij de *kabra* (voorouders) en andere overleden verwanten. We lazzen eveneens dat deze *yorka* een belangrijke rol kan blijven spelen in het aardse bestaan van nabestaanden.

Om problemen (in de toekomst) te vermijden dient de (geest van de) overledene daarom ten alle tijde gunstig gestemd te worden – met een goed afscheid, en (later) een ‘offer’ of een ‘feestje’ (*prei*) op zijn tijd. Deze zorg begint al direct na iemands sterven. Door middel van een zorgvuldige *prati* (scheiding) en een hele reeks rituelen wordt getracht de *yorka* te plezieren en te behagen, maar tegelijkertijd los te weken van het aardse bestaan, en te begeleiden op een voorspoedige reis naar hemel of dodenrijk. Overledenen moeten ont-hechten (Hoogbergen 1998: 6) om te voorkomen dat hun *yorka* slechtgezind blijven dwalen en kwaad berokkenen in de omgeving van rouwende familieleden. Wanneer de geest van de overledene vertrokken is en zijn of haar plaats gevonden heeft, transformeert deze op een gegeven moment in een *kabra* ofwel vooroudergeest. Ook deze *winti* kan zich evenwel blijven manifesteren in het leven van zijn of haar verwanten. **[xviii]** Leven en dood zijn op deze wijze onvermijdelijk met elkaar verbonden. Ondanks de noodzaak van een goede scheiding tussen nabestaanden en overledene, is de band tussen levenden en doden, andersgezegd, nooit definitief verbroken. Sterker nog, na diens dood verbindt de overledene zich in een andere vorm opnieuw aan het menselijk bestaan. Nabestaanden geven invulling aan deze ambiguïteit (breuk-band) door de uitvoering van een reeks overgangsrituelen en de viering van ‘de dood als serieus spel’.

Voortbestaan

De dood als (persoonlijk) verlies is ernstig, maar betekent dus niet per definitie het onherroepelijke einde van leven; dood impliceert eerder de continuering van leven in een andere vorm, waarin contacten en sociale relaties tussen levenden en overledenen nog steeds mogelijk zijn. De doden zijn niet dood, ze zijn de levende-doden die te allen tijde kunnen interfereren in het aardse, alledaagse bestaan (zie ook Van der Pijl 2003). **[xix]** Uiteraard is dit ook de geschiedschrijvers en andere observatoren uit dit hoofdstuk niet ontgaan. Zo constateerde Legêne (1949: 41) in zijn schrijven over Bosnegers in het binnenland van Suriname: “Een dode is [...] niet dood; hij leeft nog, doch in een andere staat”. Hij verbond hier eveneens de term “levenddode” aan. De godsvruchtige auteur, (hij was zendeling, voorzitter en secretaris van het Zeister Zendingsgenootschap) koppelde hier echter niet al te

positieve connotaties aan. Net zoals bijvoorbeeld tijdgenoot Donice (1948: 177, 182) verafschuwde hij de rouwpraktijken die in verband met (de geest van) de overledene werden gebracht (e.g. Legêne 1949: 22) en had hij een bijzonder naargeestige opvatting over de rol van de levende-dode in het bestaan van Bosnegers (Legêne 1949: 24-25):

Hun hele leven van de geboorte tot in de dood is samengevlochten met de geestenwereld. Zij worden niet door levenden, maar door doden geleid en geregeerd. Een dode vriend is voor hen oneindig meer waard dan een levende en zo ook een dode vijand oneindig gevaarlijker dan een levende [...] een dode kun je niet controleren. Hij is overal. Zijn wapenen zijn geestelijk en onzichtbaar. Zijn kracht is onbeperkt. Hij weet alles, doorziet alles, controleert alles. Hij laat zich nooit bedriegen of beliegen, is meestal ook jaloers en wraakzuchtig en kent geen barmhartigheid, zelfs niet tegenover zijn eigen familie. Zo leven zij feitelijk altijd op voet van oorlog, de levenden met de doden.

Legêne vervolgt zijn litanie evenwel met een wat minder negatieve opmerking: "Aan de andere kant hebben zij natuurlijk ook onder de doden machtige bondgenoten, wanneer men er voor zorgt, dat zij altijd de juiste offers ontvangen en de nodige verering genieten". Hiermee impliceert de zendeling dat levende-doden niet alleen een paradoxale, dubbelzinnige naam hebben, maar ook dito eigenschappen (ze kunnen zich wreken, maar ze kunnen ook beschermen en voorspoed brengen). Om die reden wordt wel gesteld dat "[t]he living-dead are wanted and yet not wanted", zoals bijvoorbeeld Mbiti (1999 [1969]: 82-83) het formuleert in zijn standaardwerk *African Religions and Philosophy*.**[xx]**

Dit uitstapje naar een 'Afrikaans veld' is dubieus – al te gemakzuchtige generalisaties wil ik dan ook niet maken – maar een aantal overeenkomsten lijkt mij te treffend om te negeren. Bovendien ben ik in mijn eigen veld meerdere malen gewezen op bepaalde analogieën, waarbij de studie van Mbiti me zo ongeveer in de schoot werd geworpen.**[xxi]** Zo zijn bijvoorbeeld het ongeschreven, orale karakter van en de antropocentrische visie op religie, een (nietlineaire) tijdperceptie, waarin het verleden een belangrijke plaats inneemt, en het onscheidbare verband tussen geloof en handelen (religie als ontologisch fenomeen) onderwerpen die zowel in een Afrikaanse als in een Afrikaans-Surinaamse *worldview* een belangrijke rol spelen. In de continuering van leven na de dood is, ten slotte, de opvallendste gelijkenis waar te nemen. Ook Mbiti (1999 [1969]: 25) hanteert daarbij het concept van de levende-dode:

[...] while the departed person is remembered by name, he is not really dead: he is alive, and such a person I would call the living-dead. The living-dead is a person who is physically dead but alive in the memory of those who knew him in his life as well as being alive in the world of the spirits. So long as the living-dead is thus remembered, he is in the state of personal immortality.

Net als veel antropologen, beschouwt Mbiti de dood als een proces of transitie, die zijn 'laatste' fase bereikt wanneer de levende-dode niet meer persoonlijk (bij naam) wordt gekend, maar als lid van een familie of gemeenschap van geesten.**[xxii]** Nog steeds verdwijnen de levendedoden dan niet uit het menselijk bestaan, zij bereiken nu een staat van *collective immortality* (Mbiti 1999 [1969]: 25-26).

Mbiti's begrip van persoonlijke- en collectieve onsterfelijkheid zijn bijzonder bruikbaar. Zo kunnen de concepten onder meer toegepast worden op de status en beleving van *yorka* (persoonlijk) en *kabra* (collectief). Bovendien bieden ze, in een wat creatiever gebruik, óók ruimte voor de duiding van andere, niet wintigerelateerde percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw. Want ook binnen een bijvoorbeeld meer christelijke oriëntatie, die niet onbelangrijk is in een veelal gesyncretiseerde Creoolse context staat een overlijden niet per definitie gelijk aan iemands eindigheid, wat van cruciaal belang is voor houding en handelen van levenden, stervenden en nabestaanden (zie *e.g.* Ariès 1974; 1987 [1977]); Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]; Kastenbaum & Kastenbaum 1989; Danforth 1982; Cederroth, Corlin & Lindström 1988; Barley 1996; Corr, Nabe & Corr 1997 [1996]; Parkes, Laungani & Young 1997; Davies 1997, 2002, 2005). Zelfs onder geseculariseerde, laatmoderne condities, waarin God morsdood wordt verondersteld en het sacrale of spirituele nauwelijks meer een rol lijkt te spelen, zijn mensen niet zelden obsessief bezig met de constructie en het beleven van (de eigen) onsterfelijkheid (zie *e.g.* Bauman 1992; Krabben 1997; Seale 1998; Walter 1994, 1999; Bennet & Bennet 2000; Howarth 2000; Laderman 2003).

In deze twee laatste gevallen kunnen we wellicht terugvallen op Lienhardts (1961: 319) opvattingen over onsterfelijkheid, waarin hij een 'klassiek' onderscheid maakt tussen een westerse notie van persoonlijke onsterfelijkheid – overledenen blijven als individuen voortbestaan door nagedachtenis en/of de christelijke notie van wederopstanding – en de Sudanese (Afrikaanse) Dinka notie van collectieve onsterfelijkheid – de overledene leeft voort door zijn/haar sociale

relaties met en regenererende functie voor de gemeenschap. Ik zou evenwel willen aangeven dat dit onderscheid binnen een Afrikaans-Surinaamse context niet simpelweg als dichotomie te gebruiken is. De termen 'niet-westers'/'westers' en verwante associaties of vermeende tegenstellingen als modern en traditioneel zijn, zoals in hoofdstuk 1 uiteengezet aan de hand van Rebhuns (1999: 3) notie van *multitemporal heterogeneity*, beide van toepassing, waardoor zeer verschillende benaderingen van dood en rouw inzetbaar zijn.**[xxiii]** De these is daarbij dat een overleden persoon op een of andere manier nog voortleeft en derhalve onderdeel is van het leven van een gemeenschap van nabestaanden. Dit kan 'simpelweg' door herinnering zijn en het welbewust koesteren hiervan of door het voortbestaan en mogelijk wederkeren van een ziel of geest.

Wat deze verschillende vormen van voortleven of symbolische onsterfelijkheid (cf. Lifton & Olson 1974: 67ff.) kenmerken, is dat er hoe dan ook een overgang plaatsvindt van de ene status naar een andere status. Hierbij ondergaan niet alleen de overledenen maar ook de nabestaanden een status- of identiteitsverandering.**[xxiv]** Deze laatsten hebben veelal de wens of taak de overledene actief te 'begeleiden' middels een proces van gefaseerde transitie. Het is daarom niet verwonderlijk dat veel antropologische 'doodsstudies' gericht zijn op de percepties, praktijken en met name de rituelen die in het teken staan van deze overgangssituaties: de zogenoemde *rites de passage*. De werken van de antropologen Van Gennep (1960 [1908]) en Hertz (1960 [1907]) dienen daarbij nog immer als leidraad (Robben 2004: 9).

Vormgeving van doodscultuur

Ook in de nu volgende hoofdstukken zal het pad van deze grondleggers gevolgd worden. In bovenstaand schrijven is zelfs al een aantal belangrijke transitie momenten, zoals de *beri*, *dede oso* en *puru blaka*, genoemd. Dit is niet zonder reden; zij zullen in belangrijke mate de route markeren van de komende chapters, waarin we de verschillende facetten van de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur zullen leren kennen vanaf het moment van overlijden, via verscheidende rouwvisites en wakes (*dede oso*), afscheidsrituelen (*prati*) en begrafenissen (*beri*) naar de invulling van verliesverwerking, rouw (*low*), de afsluiting hiervan (*puru blaka*) en gedenken (*in memoriam*). We zullen hierbij kennismaken met een keur aan actoren die, zoals de *dragiman* uit deze inleiding, een belangrijke rol spelen bij de verschillende overgangsrituelen en fases die de Afrikaans-Surinaamse *dede kulturu* kent. Met name de zogenoemde *dinari*

(dienaren, lijkbewassers) krijgen bijzondere aandacht, daar zij vaak een centrale positie hebben in de begeleiding en zielzorg van de overledene én zijn of haar nabestaanden. In zekere zin zullen zij naast andere experts (en natuurlijk de levende-doden en nabestaanden zelf), als geestelijken, ritueel specialisten, begrafenisondernemers, kistenmakers, grafdelvers en de reeds genoemde dragers, onze gids zijn op weg naar een begrip van de *rites de passage*, zoals Van Gennep en Hertz deze hebben geconceptualiseerd.

De komende hoofdstukken zullen gaandeweg, door een koppeling aan eigen empirische gegevens, zicht bieden op de belangrijkste theoretisch-analytische pijlers en begrippen van bovengenoemde *founding fathers*. Naast de klassieke benadering van overgangsrituelen, zal ik uiteraard ook stilstaan bij recentere toepassingen van *rites de passage* en het werk van Van Gennep en Hertz (*e.g.* Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]; Bloch & Parry 1982; Bloch 1988; Littlewood 1993; Conklin 1995, 2001; Davies 1997: 30ff.; Davies 2000; Suzuki 2000). Eveneens krijgen andere concepten en perspectieven met betrekking tot dood en rouw de nodige belangstelling. De dood impliceert namelijk méér dan een overgang en heeft op uiteenlopende manieren de aandacht getrokken van generaties antropologen, historici, sociologen en psychologen. Een gemene deler hierin lijkt de belangstelling voor de spanning tussen doodsangst en ontkenning van de dood – door verdringing en/of een geloof in onsterfelijkheid (zie *e.g.* Malinowski 1992 [1925]); Becker 1973; Lifton & Olson 1974; Bauman 1992; Seale 1998). We zagen hierboven al dat dit niet zelden een wat ambivalente houding van nabestaanden ten opzichte van hun overledenen oplevert: “[s]urviving relatives want to break and at the same time prolong their association with the deceased” (Robben 2004: 2; *cf.* Davies 2005: 1).

Deze wellicht universele doodsattitude behelst waarschijnlijk even universele vragen – wie zijn we, waar komen we vandaan, waar gaan we naartoe? – maar kent geenszins een eenduidige invulling. Verschillende sociaal-historische en cultureel-religieuze ontwikkelingen voeren namelijk tot een bepaalde habitus en daarmee verbonden identificaties, die situationeel en contextgebonden zijn (*cf.* Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]). Hierdoor zijn doodsattitudes evengoed particulier en veranderlijk, zoals bijvoorbeeld de Franse historicus Philippe Ariès (1974; 1987 [1977]) of recentelijker sociaalwetenschappers als Field, Hockey en Small (1997) en Seale (1998) hebben willen tonen. De belichaamde geschiedenis van mijn onderzoekspopulatie, verwoord in het ‘*Mi a no mi, mi na mi...*’ van

hoofdstuk 2, en in het bijzonder de voortdurende wrijving tussen kruis en kalebas, waarvan hoofdstuk 3 een indruk heeft gegeven, heeft daarom ook een specifieke weerslag op de houding, het beleven, denken en handelen van mijn informanten en de wijze waarop zij hun doodscultuur vormgeven. Harmonieuze versmelting van verschillende opvattingen, gebruiken en tradities, te begrijpen in termen van creolisering en syncretisering, is één van de karakteristieke resultantes. Maar ook de continue wedijver tussen wat als traditie en taboe wordt ervaren, kleurt en voedt Afrikaans-Surinaamse doodsatitudes en een daaruit voortvloeiende praxis. De op zijn zachtst gezegd afkeurende houding, die vele Europeanen in geschrift of handelswijze toonden ten aanzien van Afrikaans-Surinaamse opvattingen en gebruiken rondom dood en rouw, heeft verstrekkende gevolgen gehad voor de hedendaagse beleving, het doen en laten. Het continuüm van responsies strekt zich van een drang naar een 'juiste', dat wil zeggen 'stichtelijke' niet 'domafgodische' omgang met de doden (kruis) tot een anti-syncretisch streven naar rituele 'zuiverheid' (kalebas).

Daarnaast is de Dood (Fedi) de beschaving of de stad niet alleen ingebracht, zoals we hebben kunnen lezen in de proloog bij dit schrijven, maar *lijkt* deze door toedoen van allerlei sociologische ontwikkelingen in toenemende mate verdrongen te worden uit het menselijke, alledaagse bestaan (*e.g.* Gorer 1965; Kübler-Ross 2000 [1969]; Glaser & Strauss 1968; Ariès 1974, 1987 [1977]; Illich 1976; Blauner 1976; Fulton 1976; Irion 1977; Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]; Elias 1984; Badone 1989; Cederroth *et al.* 1988; Hockey 1990; Giddens 1991; Walter 1991, 1999; Clark 1993; Mellor 1993; Mellor & Shilling 1993; Littlewood 1993; Corr, Nabe & Corr 1996; Mitford 2000 [1963]; Hallam, Hockey & Howarth 1999). Door allerhande moderniseringsprocessen heeft er volgens een hele batterij deskundigen en theoretici een privatisering, medicalisering, institutionalisering en professionalisering van de dood plaatsgevonden, hetgeen een flinke wissel trekt op de hedendaagse beleving van en omgang met sterven, begraven en rouw. Daadwerkelijke aanrakingen met de dood zouden steeds minder plaatsvinden (Gorer 1965), waardoor alles rondom het levenseinde en verlies van het Zelf en de Ander paradoxaal genoeg steeds angstaanjagender lijkt te worden en amper meer met name wordt genoemd (Ariès 1987 [1977]: 37). Hiermee is de dood van een zogenaamde vanzelfsprekendheid of onvermijdelijk lot, waarnaar men zich niet anders dan voegen kan, getransformeerd in een bedreigend taboeonderwerp in laatmoderne samenlevingen (Bauman 1992).

Tegelijkertijd of als reactie hierop zien we ook een *revival of death awareness*, zoals de socioloog Clive Seale (1998) het omschrijft. Door de teloorgang van de grote verhalen, met name die verbonden aan de traditionele christelijke kerken, zijn individuen niet alleen meer en meer gedwongen zélf hun identiteiten vorm te geven, maar dienen ze eveneens hun zingevingskaders en, daarmee, hun houding ten opzichte van de dood in toenemende mate op persoonlijke, reflexieve wijze in te vullen. Daarbij zijn stervenden en rouwenden binnen een gemonialiseerde laatmoderne sociaal-culturele context op allerlei nieuwe wijzen in staat zich te verbinden met verscheidene *imagined communities* waardoor continuïteit en voortbestaan worden verzekerd. Zo bieden reflexieve projecten van zelfidentificatie tot aan het levenseinde toe of zelfs hierná mensen de mogelijkheid hun leven en dood betekenis te geven, bijvoorbeeld door de narratieve reconstructie van persoonlijke biografieën, multimedia, virtuele herdenkplekken en andere funeraire monumenten – als ultieme “markers of distinction” en vehikels voor de voortzetting van de persoonlijkheid na de dood (Seale 1998: 62-63). Mensen zijn, met andere woorden, hoe dan ook ten alle tijde gedwongen te leven in een bewustzijn van de dood. En dit doodsbesef blijft, ondanks veranderende omstandigheden, houdingen en utingsvormen, onverminderd belangrijk in de sociale en culturele organisatie van gemeenschappen en samenlevingen.

De socioloog Zygmunt Bauman (1992: 9) spreekt daarom in termen van levensstrategieën, wanneer hij ingaat op de hedendaagse omgangsvormen met de dood en opvattingen omtrent (on)sterfelijkheid:

[...] mortality and immortality [...] become approved and practised life strategies. All human societies deploy them in one form or another, but cultures may play up or play down the significance of death-avoidance concerns in the conduct of life [...] They also offer formulae for defusing the horror of death through hopes, and sometimes institutional guarantees, of immortality. The latter may be posited as either a collective destiny or an individual achievement.

Bauman wijst hiermee zowel op continuïteit als op een enorme variëteit en veranderlijkheid die dood, sterven en rouw telkens weer impliceren. Dit laatste helpt ons inzien dat bijvoorbeeld bovengenoemde processen van verhulling enerzijds en een fenomeen als *revivalism* anderzijds niet zozeer ná elkaar, maar als het ware synchroon of dóór elkaar heen plaats kunnen vinden in eenzelfde tijdsbestek en maatschappij. En daarom kunnen we in het hiernavolgende getuige

zijn van een bepaalde mate van privatisering en maskering van sterven, rouwen en gedenken binnen de Surinaamse samenleving, maar maken we evengoed kennis met een (her)opleving van de dood door een zekere retraditionalisering van bepaalde gebruiken uit de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur, zoals de *dede oso* of *singineti*.

De dood heeft andersgezegd vele gezichten en kent daardoor even zoveel wijzen van *verstehen*. Om die reden wil ik alhier bij wijze van slotstuk, doch op soortgelijke manier als in voorgaande hoofdstukken, mijn verhaal vervolgen met een kleine theoretische reis door, in dit geval, het wetenschappelijke land der doodsstudies. Deze afsluiting heeft vooral als doel een bondige stand van zaken in de ‘antropologie van de dood’ of het sociaal-wetenschappelijk denken over de dood weer te geven. Daarbij wil ik mezelf middels een milde kritiek positioneren, opdat we ons daarna een weg kunnen banen door alle Afrikaans-Surinaamse gebeurtenissen en voorstellingen met betrekking tot sterven, begraven, rouw, herdenken en (re)generatie. Deze positionering vormt zo een inleiding op de hier volgende meer empirische hoofdstukken, waarin vervolgens de door mij geschikt geachte conceptuele bril, de ‘modellen’ en benaderingen verder uiteengezet, aan- of ingevuld zullen worden.

Of de beschrijving en duiding van verschillende percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw daarbij, tenslotte, nu een praktische of zingevende dimensie (*cf.* Leferink 2002: 25-34) hebben, of deze nu vanuit een Freudiaanse of juist een meer Durkheimiaanse notie worden beschouwd en of ze nu eerder gericht zijn op de overledene of juist op de nabestaanden, de noodzaak van een bevredigend afscheid én de voortdurende zorg voor of betrokkenheid bij de levende-dood zullen het brandpunt blijven vormen van de hier weergegeven Afrikaans-Surinaamse doodssattitudes en -cultuur. Net als de Saramaka verhalen, die zo nauw verbonden zijn met begrafenissen en rouwrituelen, kan dit geheel aan houdingen en uitingen opgevat worden als “[...] collective entertainment, a communal theater to honor the dead and bring pleasure, as well as instruction, to the living” (Price & Price 1991: xiii). We zullen daarom in het vervolg van dit schrijven uitgebreid getuige zijn van deze gemeenschappelijke vieringen van de dood en uitingen van serieus spel. Echter, we mogen hierbij niet de ogen sluiten voor individuele expressie, emotie en persoonlijk leed. Een al te structuralistische benadering van ceremonies rondom overlijden, begraven en rouw (als ‘vormgevers’ van emotie) leidt ons namelijk af van de *agency* of simpelweg de

gemoedstoestand van de rouwende actor en blokkeert, niet in de laatste plaats, een kritische houding ten aanzien van de vermeende heilzame werking van 'het doodsritueel', want (leren zowel mijn persoonlijke ervaring als mijn veldwerkbevindingen):

[...] it may be that ritual sometimes aids the process [of grieving], but it could as easily be no help at all, or even an extra burden to bear.

Indachtig Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]: 4-5), waarvan bovenstaande observatie afkomstig is, wil ik daarom een balans vinden tussen individu en collectief en aandacht vragen voor de structuratie-achtige relaties tussen emotie en ritueel in het serieuze spel van leven en dood (cf. Giddens 1984).**[xxv]**

Where does death come in the life cycle? At the end...[xxvi]

Death is, intrinsically, not natural. It does not belong to the realm of nature, as such, because it befalls human beings, and human beings are social beings. It is society that is touched, affronted and, in that sense, 'contaminated' by death.

The significance of the fact that both life and death are often represented as a journey, often in the same culture, is crucial because it means that the second journey is considered simply a continuation of the first. As a result, what we call death is merely an episode in a much longer story which has begun before and continue afterwards.

Death is [...] always a problem for all societies, since every social system must in some ways accept death, because human beings inevitably die, but at the same time social systems must to a certain extent deny death to allow people to go on in day-to-day life with some sense of commitment.

Bovenstaande passages zijn afkomstig van drie toonaangevende auteurs, die zich vanuit verschillende vakgebieden wijden aan de studie naar de dood.**[xxvii]** Ongeacht hun invalshoek, professionele opvoeding en interesse benoemen zij in hun werk een aantal thema's dat inmiddels gemeengoed is geworden in het sociaal-wetenschappelijke, in het bijzonder antropologische en sociologische vertoog rondom overlijden, rouw en begraven (crematie). Elke comparatieve studie of bundel over de dood die de afgelopen decennia het licht heeft gezien, raakt aan deze thematiek en de hiervoor verantwoordelijke grondleggers (e.g. Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]; Humphreys & King 1981; Bloch & Parry 1982; Cederroth, Corlin & Lindström 1988; Counts & Counts 1991; Platt &

Persico 1992; Clark 1993; Barley 1996 [1995]; Hallam, Hockey & Howarth 1999; Robben 2004). Ik doel hier op de immer terugkerende stokpaardjes, die we impliciet of expliciet al tegen het lijf zijn gelopen: de dood als sociaal-cultureel construct, als proces of transitie, en als object van zowel angst (*dread*) als ontkenning (*denial*). In al deze concepties is de dood op een of andere manier noodzakelijkerwijs met het leven verbonden, waarbij het idee van (re)generatie vaak centraal staat.**[xxviii]**

Dit besef, tezamen met de universele onvermijdelijkheid van de dood – althans de biologische dood – en de diversiteit aan culturele reacties hierop hebben door de tijd heen een indrukwekkende reeks denkers en onderzoekers tot de verbeelding gesproken. Aanvankelijk werd de belangstelling vooral gevoed door het verschijnsel van de ongewone dood of het sterven en rouwen van de exotische Ander (Fabian 1973; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 27ff.; Danforth 1982: 5ff.; Robben 2004: 1-2). We hebben die welhaast sensationele zucht ook waargenomen bij de bonte stoet zedenprekers en moraalridders die voet zette op Surinaamse bodem, maar vinden deze net zo goed bij een aantal kopstukken uit de antropologie en sociologie. Zo staat de monumentale klassieker *The Golden Bough* van de antropoloog James Frazer (1976 [1890]) bol van zijn fascinatie voor rituele moord, offer en hekserij. En een van de grondleggers van de moderne sociologie, Emile Durkheim, is naast zijn werk over religie (Durkheim 1995 [1912]) vooral bekend door zijn studie naar zelfmoord (Durkheim 2002 [1897]). Een volgende generatie sociaal-wetenschappers, zoals de reeds genoemde Hertz en Van Gennep, de socioloog-antropoloog Marcel Mauss, en de etnograaf Bronislaw Malinowski nam het stokje over en stelde een bijzondere belangstelling voor de dood van de ander tentoon. Ondanks het baanbrekend werk van onder meer dit rijtje prominenten, is de dood als object van studie lange tijd onzichtbaar of ‘uit de mode’ geraakt binnen het antropologische en sociologische onderzoeksveld (Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 27; Robben 2004: 2). Wellicht juist vanwege de zweem van sensationisme die het onderwerp omringde, zoals Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]: 27) suggereren. Toch heeft de antropologie zich echter, op zijn minst op impliciete wijze, altijd moeten inlaten met de ‘essentiële gegevens van (fysieke) sterfelijkheid’, vervolgen deze auteurs, al was het maar vanwege de ‘meedogenloze ontwrichting’ van de sociale orde die onze mortaliteit met zich meebrengt. Na een periode van relatieve stilte duikt het onderwerp dan ook weer op en krijgen wederom de niet-alledaagse, niet-natuurlijke verschijnselen met betrekking tot sterven en doodsoorzaken

uitzonderlijke aandacht. Met name fenomenen als hekserij en magie, zoals die door Evans-Pritchard (1968 [1937]) zijn bestudeerd, en zoiets als de levende begrafenis die Evans-Pritchards leerling Lienhardt (1961) onder de loep nam, genoten warme belangstelling.

Deze interesse voor de ongewone dood is onverminderd groot gebleven, zoals bijvoorbeeld recente publicaties als die van Robben (2000, 2005) over Argentijnse staatsterreur, politiek geweld, verdwijningen en herbegravenissen tonen. Met name het snel groeiende, relatief nieuwe veld van de antropologie van geweld, conflict, terreur en trauma biedt bij uitstek ruimte aan dit soort thematiek (zie *e.g.* Gourevitch 1998; Juergensmeyer 2000; Sluka 2000; Schmidt & Schröder 2001; Scheper-Hughes & Bourgois 2003; Nordstrom 2004). Echter ook de 'klassieke' onderwerpen als hekserij en magie blijven belangstelling genieten binnen studies naar dood en doodscultuur, vooral wanneer deze verbonden worden aan een actuele problematiek, zoals aids (*e.g.* Forster 1998; Ashforth 2002). Ondanks een zekere continuïteit van 'oude' thema's en interesses in hedendaagse doodsstudies zijn er niettemin belangrijke veranderingen opgetreden, die naast de welhaast tijdloze klassiekers een noemenswaardige rol spelen in mijn eigen conceptualisering en benadering van dood en rouw.

Recente ontwikkelingen & lessen

Allereerst is de queeste naar universalia van een vroege generatie onderzoekers, onder wie bijvoorbeeld Malinowski, min of meer opgegeven, hoewel zoiets als 'universele doodsangst' de verbeeldingskracht en het intellect blijft prikkelen. In plaats daarvan is de aandacht verlegd naar vaak uiterst gedetailleerde etnografische beschrijvingen en duidingen, hetgeen overigens ten koste is gegaan van de comparatieve dimensie van het antropologisch onderzoek. Dit laatste tot grote spijt van een criticus als Fabian (1973) en de samensteller/inleider van de bloemlezing *Death, Mourning, and Burial*, Robben (2004), die het comparatieve element in doodsstudies weer graag op de antropologische agenda zou willen plaatsen (Robben 2004: 13). "For every generalization advanced, there was [is] an ethnographic case to contradict it", lezen we in Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]: 16). Ofschoon ik de waarde van deze "cautionary tales" (Chapman 1987: 203) hoog in het vaandel heb, ben ik het met Robben eens dat (interdisciplinaire) vergelijking en een zekere balans tussen particuliere verschijnselen en meer algemene principes geen kwaad kunnen. De hier voor u liggende studie kent zijn beperkingen, maar in de duiding van mijn materiaal

neem ik deze notie zeker ter harte.

Dit geldt ook voor een tweede (voorzichtige?) ontwikkeling, die in het verlengde ligt van bovenstaande en ik hier graag wil noemen, namelijk de recent gevoelde noodzaak tot een geïntegreerde benadering van de wijze van overlijden en hieraan gekoppelde doodshoudingen, waar wederom Robben op wijst (2004: 13). Nog te vaak wordt aan de neiging gehoor gegeven om óf normale dood óf ongewone dood als geïsoleerde gebeurtenissen te bestuderen, hetgeen op zijn minst een nogal verwrongen beeld geeft van de sociaal-culturele context waarbinnen de studies plaatsvinden en het scala aan doodshoudingen dat deze context, zonder bewerking door het antropologisch filter, logischerwijs oplevert. Niet-natuurlijke of ongewone dood dient, met andere woorden, gezamenlijk met natuurlijke dood te worden beschouwd en bovenal niet tegenover het leven maar als onderdeel hiervan gesteld te worden. Robben (2004b: 5-6, 13) noemt de studie van María Cátedra (1992) als geslaagd voorbeeld hiervan. Zij bespeurt bij haar informanten een onderscheid tussen drie verschillende 'soorten' dood, namelijk een goede, een slechte en een tragische dood. Om de doodscultuur en specifieke percepties (met name omtrent hiernamaals) van haar onderzoekspopulatie in alle volledigheid te kunnen beschrijven en interpreteren, betreft ze al deze soorten in haar analyse. De door Cátedra genoemde percepties over 'goede' en/of 'slechte' dood bestaan overigens in vele verschillende culturele verbanden en komen, niettegenstaande Robbens kritiek, in uiteenlopende studies en etnografieën over dood en rouw naar voren (e.g. Irion 1977 [1966]; Bloch & Parry 1982; Goldey 1983; Badone 1989; Bowker 1991; Preston & Preston 1991; Scheper-Hughes 1993; Ballard 1996; Leferink 2003; Van der Geest 2003; Seale & Van der Geest 2004).

Ook binnen de Afrikaans-Surinaamse context vinden we bovengenoemd onderscheid, waarbij we aan goede dood kunnen denken wanneer iemand op respectabele leeftijd zonder al te ondraaglijk lijden of een langdurig sterfbed, rustig en waardig is heengegaan, terwijl slechte dood veelal wordt geassocieerd met pijnlijk overlijden, sterfgevallen op jonge leeftijd, ongevallen (verkeersongelukken, verdrinking), en (zelf)moord. Nauw verbonden hiermee, maar niet per definitie hetzelfde, is het verschil tussen natuurlijke en niet-natuurlijke dood, waar bijvoorbeeld hekserij en 'zwarte magie' (*wisi*) om de hoek komen kijken. In dat geval hebben kwaadgezinde personen of bepaalde *winti* de hand gehad in iemands overlijden. We zullen in de komende hoofdstukken zien,

dat de 'soort' dood en de verschillende percepties van doodsoorzaak vervolgens een belangrijke rol kunnen spelen in de wijze waarop de overledene wordt behandeld, en bepalend zijn voor het zielenheil van de levende-doden en hun verwanten. Om mijn onderzoekspopulatie met haar enorme sociaal-culturele en religieuze diversiteit zoveel mogelijk eer te bewijzen, heb ik mijzelf de opdracht gegeven een geïntegreerde benadering van doodswijze, -oorzaak en -attitude te hanteren, hetgeen uiteraard al in het veld, onder meer door selectie van informanten, tot stand is gekomen.

Deze opdracht brengt me ten slotte bij een derde ontwikkeling, waar ik al een aantal keren op gewezen heb, namelijk het onhoudbare onderscheid tussen 'westen' en 'niet-westen' of 'traditioneel' en '(laat-)modern', en daarbinnen de van oudsher eenzijdige fascinatie voor de ('ongewone') dood van de exotische Ander. Met name binnen de antropologie is vanaf de beginnende jaren een voorkeur voor de bestudering van doodsrитуelen van zogenaamde 'uitheemse, traditionele culturen' te bespeuren. "[A] frank concern with the way we die is a relative novelty (Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 27; mijn cursivering). Buiten de antropologie verschenen in de jaren zestig van de vorige eeuw evenwel een aantal spraakmakende publicaties die wél de 'eigen dood' als onderwerp van studie hadden (*e.g.* Mitford 2000 [1963]; Gorer 1965; Ariès 1967; Kübler-Ross 2000 [1969]). Ze hebben een niet geringe invloed gehad op het antropologisch vertoog over overlijden, rouwen en begraven. Het was de reeds genoemde Johannes Fabian (1973) echter, die de antropologische studie naar de dood neersabelde. Hij verweet de discipline een naar binnen gerichte neiging tot exotisering, parochialisering en folklorisering, waarmee het zichzelf buiten alle belangrijke theoretische debatten plaatste (Robben 2004b: 4). Het is de vraag in hoeverre Fabians kritiek is aangetrokken door collegaantropologen, maar vanaf de jaren zeventig verschijnt er een stroom publicaties waarin in ieder geval een comparatieve richting ingeslagen wordt (*e.g.* Rosenblatt, Walsh & Jackson 1976; Reynolds & Waugh 1977; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]; Bloch & Parry 1982; Palgi & Abramovitch 1984; Counts & Counts 1991; Platt & Persico 1992; Barley 1996 [1995]) en/of de westerse, Europese samenlevingen het studieveld vormen (*e.g.* Douglass 1969; Danforth 1982; Badone 1987, 1989; Hockey 1990; Lock 2002; Field, Hockey & Small 1997; Hallam, Hockey & Howarth 1999; Hallam & Hockey 2002).

Desalniettemin viert het parochialisme nog steeds behoorlijk hoogtij en worden

bevindingen in een 'westerse' context niet of nauwelijks meegenomen in studies binnen vermeende 'niet-westerse' maatschappijen of gemeenschappen en vice versa. Alle mondialiseringsliteratuur ten spijt (*e.g.* Harvey 1989; Giddens 1991; Appadurai 1996; Gupta & Ferguson 1997; Inda & Rosaldo 2002a, 2002b; Bauman 2000), zijn we nog steeds geneigd de wereld op te delen in laatmoderne, moderne en traditionele gebieden - *the West & the Rest* - en krijgen, zeker binnen doodsstudies, de realiteit van homo-/heterogenisering, globalisering, de-/reterritorialisering, de-/retraditionalisering en het gedachtegoed van mondiale, elkaar doorsnijdende *flows* en *spaces* weinig kans. Het moge inmiddels duidelijk zijn dat mijn (licht interdisciplinaire) intenties juist te vinden zijn in het overstijgen van deze dichotomieën, waarbij bevindingen vanuit bijvoorbeeld de letteren of sociologische studies binnen een westerse (laat-) moderne context belangrijke raadgevers kunnen zijn (*e.g.* Elias 1984; Bauman 1992; Littlewood 1993; Mellor 1993; Roach 1996; Seale 1998; Walter 1994, 1999; Tarlow 1999; Holst-Warhaft 2000; Harrison 2003).

Suriname kent namelijk als onderzoekslocatie, net zoals het onderzoeksonderwerp de dood, hooguit *fysieke* grenzen. Door 's lands koloniale verleden en huidige transnationale banden met vooral Nederland (en in toenemende mate met landen als de Verenigde Staten en Canada) kunnen we 'cultuurcontact' en allerhande 'versmeltingsprocessen' (nog steeds) niet negeren. Daar waar ik in de hoofdstukken 2 en 3 reeds aandacht heb gevraagd voor (grensoverschrijdende) processen als creolisering en syncretisering, wil ik hier het begrip hybridisering introduceren om mogelijke kruisbestuivingen tussen sociaal-cultureel verschillende doodssattitudes, rituelen, et cetera te benadrukken. We zullen zien dat invloeden en wensen op het gebied van sterven, rouwen en begraven over en weer gaan, waarbij connotaties als 'traditioneel/niet-westers' en 'modern/westers' wederom hun waarde dreigen te verliezen. Zo zullen binnen dit hybridiseringsdenken onder meer veranderende houdingen ten opzichte van overlijden, de (her)inrichting van *dede oso*, hypes en trends binnen het begrafeniswezen, opvattingen over en modeverschijnselen binnen het rouwproces (rouwkleding!) en wisselende wijzen van gedenken de revue passeren.

Bovenstaande ontwikkelingen en lessen dwingen tot reflexiviteit en wijzen op het onvermijdelijke gegeven van fluïditeit, inventiviteit en veranderlijkheid. Desalniettemin - het wordt een terugkerend adagium - kennen we ook in de omgang met de dood een zekere continuïteit, die we onmiskenbaar vinden in de

behoefte aan ritueel. De dood impliceert namelijk, in al zijn ambivalentie en grilligheid, vroeg of laat een moment waarop individuen of leden van een gemeenschap worden aangezet tot reflectie en (collectieve) actie. Een breed scala aan rituelen geeft hier vorm en inhoud aan. Rituelen vormen het voertuig waarmee de levenden zich van het lijk kunnen ontdoen (*disposal*). Rituelen steunen nabestaanden bij afscheid en rouw. Rituelen helpen sociale stabiliteit en netwerken, verbroken door het verlies van een dierbare of groepslid, te hervormen of herstellen. Rituelen verlenen overledenen, op weg van de wereld van de levenden naar een nieuwe wereld van voorouders, heiligen of de herinnering, een nieuwe identiteit, ofwel ze helpen “[... to] transform the identity of the dead in the minds of the living as the corpse is removed” (Davies 2005: 52). Ideaaltypisch dragen rituelen kortom bij aan zowel het herstel van ontologische (persoonlijke) zekerheid, een Freudiaanse duiding, als bevordering van sociale cohesie, een Durkheimiaanse interpretatie. Hierbij grijpen de zorg voor en omgang met overledenen enerzijds, en de houding, het heil en welzijn van de betrokken nabestaanden anderzijds op Escheriaanse wijze in elkaar: levende-dood. De dood is, met andere woorden, altijd onderdeel van het leven, (re)genereert leven of staat zelfs aan de basis hiervan. **[xxix]**

Proces & passage

Binnen zo’n rituele perceptie wordt de dood vaak als overgangsproces of, meer metaforisch, als een reis begrepen. En ook de verliesverwerking, de rouw en het verdriet, als reacties op een overlijden, zijn te begrijpen binnen een proces van gefaseerde transitie. Het is daarom niet verwonderlijk dat het gedachtegoed van de al veelvuldig genoemde antropologen Hertz en Van Gennep nog steeds van grote waarde zijn. De studie van Hertz (1960 [1907]) geniet, ondanks terechte kritieken, nog immer een mateloze populariteit. **[xxx]** Zo wordt deze onder meer gekwalificeerd als “[...] the single most influential text in the anthropology of death”

(Robben 2004: 9). Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979: xi]) laten weten dat Hertz en Van Gennep “[...] brought an impressive sophistication to the understanding of death rites, so that their work has hardly been improved today”. Davies (2000: 97) start zijn bespreking van Hertz’ werk in het onderdeel ‘Classics Revisited’ van het tijdschrift *Mortality* zelfs met de volgende observatie:

Robert Hertz’s foundational contribution to the sociology of death is strikingly fresh today as when first published in 1907 [...]

Wat maakt de studies van Hertz en Van Gennep dan zo tijdloos en bij voortduring relevant? Allereerst spreekt met name Hertz zich nadrukkelijk uit over de dood als sociaal-cultureel en moreel construct in plaats van als een natuurlijke realiteit – een (inmiddels) breedgedragen opvatting. Hierbij richt de antropoloog zich in het bijzonder op de sociale waarden, die gefundeerd zijn in het menselijk lichaam. Dit lichaam is volgens hem, net als de dood, veel méér dan een biologisch gegeven. Het is ook een sociale entiteit, gezien de dood en, in het bijzonder, het gestorven lichaam (het lijk) sociale en morele verplichtingen met zich meebrengen, die zich vertalen en uiten in cultureel bepaalde rituelen. Hiermee presenteert Hertz een zienswijze op het lichaam die door latere generaties met het begrip *embodiment* benoemd zou worden (cf. Davies 2000: 97). De dood is buitendien door-en-door sociaal, omdat deze veel verder reikt dan het individuele leed van rouwende nabestaanden. Hierin schijnt de al eerder genoemde en bekritiseerde Durkheimiaanse visie op ‘samenleving’ door. Volgens deze zienswijze heeft een gemeenschap van mensen als het ware een ‘eigen geest’ of ‘collectief bewustzijn’, welke niet ‘gelooft’ in het onherroepelijke, onomkeerbare wezen van de dood. Integendeel, “[...] the last word must remain with life” (Hertz 1960 [1907]: 78). In het kielzog van de kritiek op deze bijzonder bovenindividuele insteek, verschijnen recentelijk steeds meer benaderingendie de aandacht verschuiven naar de *agency* van betrokkenen binnen het rituele proces (zie *e.g.* Suzuki 2000).

Ongeacht de mogelijke posities in het actor-structuurdebat, waar bovenstaande opmerking naar verwijst, spelen twee complementaire noties uit Hertz’ benadering tot op de dag van vandaag een sleutelrol in het duiden van doodsaattitudes en -praktijken, namelijk dat de dood een langdurig proces en een overgang is. Het laatste woord wordt dan gesproken door een serie begrafenis-, dood- en rouwrituelen, de zogenoemde transitierituelen, waardoor de status of identiteit van de overledene gradueel verandert van een levend in een afgereisd gemeenschapslid, terwijl dezelfde overledene toch op een of andere manier onderdeel blijft van het (getransformeerde) leven van de nabestaanden. Van Genneps model van *rites de passage* maakt dit procesmatige, transitionele karakter van doodgaan analytisch inzichtelijker. De hier genoemde overgangsrituelen worden volgens hem gekenmerkt door verschillende van elkaar te onderscheiden fasen, waarmee zowel de positie van de overledene, de rouwende nabestaanden als hun voortdurende relatie begrepen kunnen worden. Van Gennep onderscheidt daarbij de volgende drie stadia: separatie van de vorige

staat (in tijd, ruimte en/of status), een liminale overgangsfase, en ten slotte incorporatie in een getransformeerde conditie. Met name in hoofdstuk 6 zal ik nog uitvoerig op de betekenis van dit model en de verschillende fases ingaan. Alhier wil ik nog een laatste belangrijk kenmerk uit het denken van Hertz en Van Gennep aanstippen, namelijk het duidelijke verband dat beide antropologen zagen tussen de bestemming van de levenden en de doden. Zij vonden deze 'lotsverbondenheid' vooral in het gevaar of de dreiging van (fysieke en spirituele) pollutie, die transitie in het algemeen en een overlijden in het bijzonder met zich meebrengen, en benadrukten in deze de zuiverende, helende werking van verschillende doodsrituelen.

Binnen de Afrikaans-Surinaamse context van overlijden, begraven en rouw komen we deze preoccupatie met verschillende vormen van mogelijke besmetting veelvuldig tegen. De overledene eist derhalve vanaf het moment van overlijden tot en met het afsluiten van de (formele) rouwperiode uitgebreide rituele zorg. Voordat we hiertoe overgaan, wil ik in het nu volgende hoofdstuk allereerst aandacht vragen voor de symboliek die de dood (de 'doodsboodschap') omringt, en ingaan op de verschillende praktijken rondom iemands sterfbed en overlijden. Want is het vaak niet lang vóórdát iemand zijn of haar 'laatste' adem uitblaast, dat het rituele proces reeds begint?**[xxxi]**

NOTEN

- i.** Waar de dood is, wordt (ook) gelachen.
- ii.** In FAYASTON: ParboCom's weekly NetColumn, augustus 1999, nr. 41.
- iii.** Suriname's bekendste film Wan Pipel van Pim de la Parra (1975) start met een Creools sterfgeval, waar de kijker betrokken wordt bij de emotionele reacties van diverse nabestaanden. De wat recentere film Gespannen Borsten, een van de eerste producten uit 's lands groeiende budgetfilmindustrie die draaide ten tijde van mijn veldwerk, biedt de kijker een blik op een aantal typische gebeurtenissen tijdens een Creoolse begrafenis. Ook binnen de Afrikaans-Surinaamse 'gemeenschap' buiten Suriname vormt de dood een belangwekkend literair thema of is onderwerp van culturele tentoonstellingen, presentaties en bijeenkomsten. Zo had de Nederlands-Surinaamse Kwakoe literatuurprijs 2003 (uitgereikt op het jaarlijks Kwakoefestival te Amsterdam) het thema 'Nanga palm...', dat het begin van een versregel uit een bekend Creools rouwlied is. De gemeente Den Haag heeft inmiddels kennisgemaakt met 'Bari Puru: Het Afro Surinaams Rouwliederenfestival' (georganiseerd in 2000 en 2002). Deze initiatieven kennen

ondertussen, in Nederland en Suriname, vele opvolgers. Ik zal hier later nog op terugkomen.

iv. Jan Jacob Hartsinck (1716-1779) was directeur van de West-Indische Compagnie en een man met veel aanzien, die toegang had tot alle autoriteiten binnen de Surinaamse kolonie. Zijn zeer rijk gedocumenteerde beschrijving van Suriname, die strekt van geografische en historische registraties tot informatie over bevolking, flora en fauna, wordt tot op de dag vandaag als gezaghebbende bron gebruikt. Ook Mr. Adriaan François Lammens (1767-1847) was een voornaam persoon, die in Suriname belangrijke posities in de rechtspraak vervulde. Hij was schrijver en verzamelaar van allerhande stukken die handelden over het wel en wee van de kolonie. Zijn manuscripten en verslaggevingen zijn onder meer door De Bruijne (1982) gebundeld in de reeks Bijdragen tot de Kennis van de Kolonie Suriname.

v. De duiding van kisi senwe, dat letterlijk de zenuwen krijgen betekent, is niet eenvoudig. Regelmatig werd me in het veld te kennen gegeven dat iemand in zo'n geval 'winti had gekregen' (a ben kisi winti), maar ook werd met deze uitdrukking gewezen op het uiten van heftige emoties, zoals verdriet, onbegrip, woede of pijn, waarbij sommige informanten (of omstanders bij een begrafenis) zich nogal misprijzend uitspraken en vonden dat mensen zich niet zo moesten aanstellen of hun affecten beter konden beheersen (cf. Elias 1982 [1939])). Verder is er wellicht een overeenkomst met het psychosomatische fenomeen nervios of nervoso dat we kennen in de Latijns-Amerikaanse context (zie e.g. Scheper-Hughes 1993: 167ff.; Rebhun 1999: 22ff.). Ik kom hier later nog op terug.

vi. De encyclopedietekst van Benjamins & Snelleman (1914-1917) en het artikel van Donice (1948) in De West-Indische Gids hebben betrekking op dodenfeesten en -dansen bij Bosnegers. Opmerkelijk is de noot die de redactie van De West-Indische Gids heeft geplaatst bij het door mij geciteerde tekstfragment van Donice, te weten: "De Bosnegers kennen wel degelijk grote droefheid, maar zij uiten dit op de voorgeschreven, ceremoniële wijze door gezamenlijk huilebalken." De redactie lijkt hiermee vooral het functionalistisch-constructionistische karakter van mourning te willen benadrukken (zie verder hoofdstuk 12).

vii. De arts Morton Kahn maakte onder meer naam met zijn (epidemiologische) studies onder de Saramaka (die hij overigens foutief aanduidde met het scheldwoord Djuka) en begeleidde het welbekende antropologenechtpaar Frances en Melville Herskovits tijdens hun eerste etnografische veldwerk in het Surinaamse binnenland (zie Price & Price 2003).

viii. Zie verder ook Legêne (1949: 40) en Donice (1948: 180).

ix. Blankensteijns dagbladartikelen over Suriname zijn een jaar later gebundeld in het populaire boekwerk Suriname (Blankenstein 1923). Het hierboven gebruikte citaat vinden we op de pagina's 86-87 van deze publicatie.

x. Mondelinge mededeling Harold Jap-A-Joe, zie ook Lenders (1996: 251-253).

xi. Uit de dagboeken van broeder Treu (1835, 1836) in Lenders 1996: 252).

xii. Respectievelijk in '778 Publikatie. Reglement voor de slaven. 1777 augustus 5' en '489 Notifikatie. Begraven van slaven. 1750 februari 26' (in Schiltkamp & De Smidt 1973: 927; 592). Zie verder ook Schiltkamp & De Smidt (1973: 496-497; 663-665).

xiii. Beperkingen en verboden werden ook schriftelijk vastgelegd in allerlei kerkelijke geschriften. Zo kende Dem reglement vo dem gemeente vo da Evang. Broeder-gemeente na Boesikondre uit 1917 een speciale afdeling met richtlijnen "Vo dede en beri" (Voor dood en begraven).

xiv. Bruine Mina is het titelpersonage uit Bruine Mina de koto-missie, dat in het voorbericht als "een echt Surinaamsch boekje met een schets uit het volksleven" wordt gepresenteerd. "De inhoud wordt aantrekkelijk gemaakt doordien we uit de vrouwenwereld van de volksklasse een type hebben gekozen, Bruine Mina, en die zelf haar levensgeschiedenis laten vertellen. In haar verhaal heeft zij voor een behoorlijke afwisseling van ernst en luim gezorgd" aldus de geestelijk vader van Mina (Spalburg 1913: voorbericht).

xv. Hijlaard (1978: 121-122). M. Th. Hijlaard (1890-1979) is bekend geworden door zijn memoires waarin hij kritiek leverde op allerhande sociale ontwikkelingen tijdens het koloniale tijdperk van Suriname (zie Rutgers 1998).

xvi. Met deze titel verwijst ik enigszins creatief naar Huizinga's (1938) Homo Ludens en zijn aftasten van de grenzen van spel en ernst in cultuur. Ik volg daarbij ook Turner (1997 [1969], 1974) door te stellen dat de liminoïde antistructuur (van het sterfhuis) ruimte biedt voor nabestaanden om ondanks de ernst, die een overlijden met zich mee kan brengen, een zekere vrijheid te ervaren waarin creativiteit, spel en vermaak een kans krijgen of zelfs een belangrijke functie hebben.

xvii. Kóntu-kôndè wordt door Richard & Sally Price (1991: 1) geduid en vertaald als "[...] a separate reality that they [Saramaka] collectively create and maintain [...]" en "[...] folktale-land, an earlier time as well as a distant place [...]".

xviii. Zoals al in hoofdstuk drie is aangegeven, kan ook deze winti een mens 'in bezit nemen', hetgeen voor Bloch (1988: 14) een van de fenomenen is, die bewijzen dat het onderscheid tussen dood-zijn en in-leven-zijn niet zo helder is. De antropoloog beschouwt "spirit possession" dan ook als een "[...] empirical

manifestation of the 'life' of the dead [... waarbij ...] the death of members of one's own society is not experienced as the end of earthly activity".

xix. Barley (1996 :95-96) suggereert daarbij, in navolging van Kopytoff (1971), dat dit (voor Barley het Afrikaanse) idee over voorouders en het verband tussen kosmologie en de structuur van de maatschappij vaak onbegrijpelijk is voor 'westerlingen'. De antropoloog geeft als voorbeeld Hobarts studie van hedendaags economisch gedrag van Balinezen dat absoluut niet te begrijpen is, totdat het duidelijk wordt dat ook de doden en nog ongebornen kinderen worden beschouwd als actieve leden van de gemeenschap. Het onderhouden van relaties met de doden is binnen vele samenlevingsverbanden de normaalste zaak. Een gevolg hiervan kan dan zijn dat in de doodsculturen van deze gemeenschappen de nadruk eerder (of uitsluitend) ligt op de macht die de doden in deze wereld kunnen uitoefenen in plaats van voorstellingen over het hiernamaals. Een strikte scheiding tussen het sacrale en het profane - een conceptuele, maar ook ideologische erfenis uit de Durkheimiaans traditie (zie Herzfeld 2001: 203) - is binnen zo'n perspectief dan ook niet erg relevant.

xx. Mooi en herkenbaar is de zin die voorafgaat aan Mbiti's observatie ten aanzien van de levende-dode: "The food and libation given to the living-dead are paradoxically acts of hospitality and welcome, and yet of informing the living-dead to move away". In de nog volgende Afrikaans-Surinaamse separatie- en offerrituelen zullen we dit 'twee-ding' nog herhaaldelijk tegenkomen.

xxi. De al eerder genoemde Leendert Pocornie wees me tijdens één van onze gesprekken op het boek van Mbiti. Ik kon ('moest') het van hem lenen, zodat ik me direct in het veld zou vergewissen van de mogelijke gelijkenissen, die hij onder andere zelf zag. Ik ben Leendert Pocornie voor deze en andere zaken bijzonder dankbaar.

xxii. Ook in de wat recentere studie van De Witte (2001: 26) over Ghanese (Asante) begrafenisrituelen wordt hier nadrukkelijk op gewezen: "Death is perceived as the transition to the position of ancestor [...]" (zie e.g. ook Van der Geest 1990, 1995, 2000).

xxiii. Hieraan kunnen we eveneens de perceptie en conceptualisering van de persoon, het zelf, identiteit, en individu koppelen. Ook hier neigen velen vaak naar een dichotomisering van 'het moderne westen' en 'de rest', een vorm van binair denken à la Dumont (1985), waardoor de twee, ten onrechte, elkaars tegengestelden worden (zie Bloch 1988; Herzfeld 2001: 205-206; Van der Pijl 2003).

xxiv. Rituelen zijn er daarom zowel voor de overledenen als voor de nabestaanden

(cf. Hoogbergen 1998). Sterker nog, rituelen rondom dood en rouw staan volgens vele auteurs geheel en al in het teken van de (re)generatie, sociale (re)productie en continuïteit van de levenden – zowel op het niveau van het individuele bestaan, de gemeenschap, natie of sociale orde (zie e.g. Hertz 1960 [1907]; Durkheim 1995 [1912]; Bloch & Parry (1982); Jacobson-Widding 1991; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 108-131).

xxv. Huntington & Metcalf formuleren flinke kritiek op eenduidig universalistische, deterministische en structuralistische benaderingen van zowel ritueel als emoties en de relatie hiertussen. Zij richten hun pijlen daarbij onder meer op het werk van niet de minsten, zoals Durkheim (1995 [1912], Radcliffe-Brown (1964 [1922]) en Bloch & Parry (1982). Met name de sterk sociologische (lees: Durkheimiaanse, structureel-functionalistische) lezing van emoties (als collectieve representaties) stuit deze en andere auteurs (e.g. Davies 2000) tegen de borst. Hoewel het niet mijn bedoeling is het gevoelsleven van mijn onderzoekspopulatie vanuit een sterk psychologische invalshoek te duiden, zou ik wel aandacht willen vragen voor de betekenis van emoties binnen het persoonlijke domein van het individuele zelf.

xxvi. In Lifton & Olson (1974: 39).

xxvii. De citaten zijn respectievelijk van Douglas J. Davies (2000: 100), werkzaam op het snijvlak van theologie en sociologie/antropologie, de antropoloog Maurice Bloch (1988: 12) en medisch socioloog David Clark (1993: 13).

xxviii. Het is dan ook vooral dit idee waarmee mens- en maatschappijwetenschappers, die zich toeleggen op studie naar dood en rouw, zich onderscheiden van andere disciplines. De opvatting van de filosoof Wittgenstein, bijvoorbeeld, dat de dood géén deel uitmaakt van het leven, is voor vele sociaalwetenschappers ondenkbaar.

xxix. In de meest ‘radicale’ opvatting, wordt de dood zo niet alleen gezien als oorsprong van religie, zoals onder meer grondleggers van de antropologie als Tylor en Malinowski deden, maar als basis voor álle cultuur. Deze laatste zienswijze heeft zijn wortels in het werk van psychoanalyticus Freud, die op zijn beurt weer geïnspireerd was door de filosoof Schopenhauer, en in de angst voor en de ontkenning van de dood de ultieme levensbron zag (zie Bauman 1992: 18-24; Barley 1996: 10-11). De psychologisch-antropoloog Becker (1973) deelt in zekere zin deze interpretatie, wanneer hij beweert dat doodsangst een van de belangrijkste innerlijke drijfkrachten van de mens vormt.

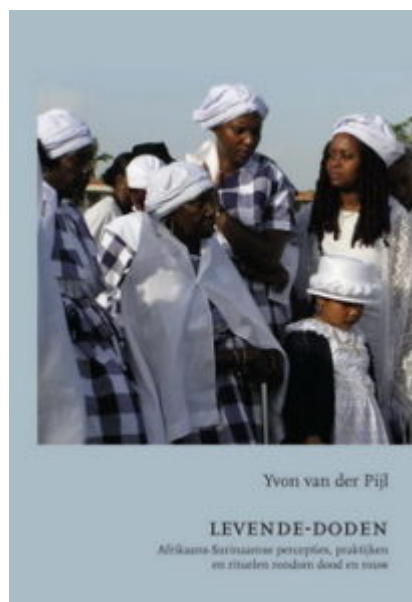
xxx. De kritieken richten zich vooral op de eenzijdig sociologische, dat wil zeggen Durkheimiaanse insteek, zoals ik aan het einde van de vorige paragraaf al aangaf.

Ook Davies (2000) en Herzfeld (2001: 198) wijzen hierop. Door de tijd heen hebben niet de minsten in antropologenland het werk van Hertz besproken (e.g. Goody 1962; Miles 1965; Douglas 1970; Bloch 1971; Needham 1973). Volgens Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]) kreeg zijn specifieke essay over dood echter relatief weinig aandacht. Deze laatste auteurs beschouwen hun eigen *Celebrations of Death* als een eerste zorgvuldige uitwerking en re-examination van het gedachtegoed van Hertz (zie ook Robben 2004b: 14, noot 11). Na deze exercitie volgden andere publicaties, waarin Hertz' benadering (van de herbegravenis: secondary of double burial) is toegepast en/of kritisch beschouwd (e.g. Bloch & Parry 1982; Bloch 1988; Davies 1997: 30ff; Robben 2000).

xxxi. Met deze vraag wil ik aanhaken op een terecht punt van kritiek, dat Maurice Bloch (1988: 13) levert op het werk van Hertz. Bloch stelt namelijk dat Hertz alleen maar het processuele aspect onderstreept van wat er ná de 'biologische dood' gebeurt en, net als later Malinowski en bepaalde psychoanalytici, ondanks zijn nadruk op langdurigheid vasthield aan de notie dat de dood een 'terminatie' is die totaal losstaat van andere gebeurtenissen in andere levensfasen. Echter, we weten inmiddels, onder meer door de recente medische en juridische controverse rondom euthanasie, hoe arbitrair zo'n idee kan zijn. De vraag wanneer bijvoorbeeld de dood intreedt is niet eenduidig te beantwoorden. Voor niet weinigen begint het proces dat we dood noemen al vroeg in het leven, misschien al bij de geboorte of zelfs daarvoor. En ook zoiets als 'sociale dood', veroorzaakt door maatschappelijke uitsluiting vanwege angst voor bepaalde ziektes bijvoorbeeld, kan de 'biologische dood' inluiden (zie e.g. Lock 2002: 98). Aan de hand van een voorbeeld uit zijn eigen onderzoek geeft Bloch (1986: 39-47) aan dat geboren worden, verouderen, sterven en begraven allen episodes zijn binnen dezelfde "gradual sequence". Deze benadering ontbreekt in Hertz' analyse.

Levende-Doden ~ Doodstijding & bekendmaking

II. Memento mori



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 bekreep 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, *frow* 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 vergeleken met een herderstent, die abrupt van hem weggerukt was en verbijstering of gevoelens van verlatenheid bij zijn nabestaanden achterliet. **[i]** 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 bijnatwee 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.



Grafpalen Jubileum Fonds,
begraafplaats Mariusrust (Foto:
Louis Noorlander)

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* dodenof 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 participerend, 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 vakantieviereen 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 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 buitenstaander rol 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.**[ii]** 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 Babylonië 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 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- /retraditionaliserings-vraagstuk vormgeven, waarover ik in hoofdstuk 1 al verhaald heb. Wat bovenal bleek, is dat sterfgevallen en begrafeningen 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 *Busnenge*, 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 begrafenis 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 voltreffer van Eugene's overlijden bood, me niet los – ik had het al over beroepsdeformatie. Ik wist echter tegelijkertijd niet 'wat ermee te doen'. Elke antropologie-opleiding 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 informanten en anderen die het object vormen tot sociaal-wetenschappelijk onderzoek zijn de betreffende richtlijnen vaak ruim geformuleerd. **[iii]** 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 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 *frow* 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 doodsbijhouding, 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 onsterfelijkheid constructies 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 *trowstusingi*.**[iv]** 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*’.[v] 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 toeslaat. Integendeel, de dood kan zich binnen de Afrikaans-Surinaamse *dede kulturu* op verschillende, symbolische wijzen manifesteren.

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

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.[vi] ‘*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 gwe (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*'.**[vii]** 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.

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 watra*, 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 doodsbloodschapvogel, die ik regelmatig in het veld tegengekomen ben.

Verscheidene malen heb ik deze 'doodsbloodschapvogel' 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* (nachtswaluw 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 doodsbodschapvogel 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 nachtgedierte [aantrok]”.**[viii]**

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 *takru 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 *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 *kwekim'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 twifelen: "*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 opmerkzamer 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 onbelangrijk. 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 ondروفenitori*" ("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 begraafplaats-informanten, zwaar gewond in het ziekenhuis werd opgenomen eveneens als gevolg van een ernstig autoongeval, 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 hospitaal 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 beoedelde 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 fiducie meer in zijn herstel.**[ix]** 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.**[x]** 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 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 metafoor 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.; Mulkay 1993: 31ff.; Leferink 2002: 106ff.; Lock 2002: 98).[xi]

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 longpalvioen, bejaarden- en verpleegtehuizen en psychiatrische inrichtingen, zoals 's Lands Psychiatrische Inrichting (L.P.I.), worden gemeden 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 *frow* 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 'onsterfelijkheid-constructie' 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 waarop 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 doods drama ('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').**[xii]** 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 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 verpleegtehuizen 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).**[xiii]**

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).**[xiv]**

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.**[xv]** De eerste uitzending startte direct met de problematiek 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 uit ziet, 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.**[xvi]** 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 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, buren 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 grootopperhoofd[xvii], 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 lijkbewasser me weten dat er twee vormen van lijkebehandeling 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 werkelijkzacht 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 doodsstrijd, 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 doodsrituelen. 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).[xviii]

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).[xix] 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 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 ‘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.**[xx]** 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.

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 Theodorusstraatnummer 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. **[xxi]** 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 *mofo boskopu* ofwel mondelinge overdracht. **[xxii]** 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 geweerschoten gelost worden om mensen in omringende 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 geweersalvo's op (Scholtens *et al.* 1992: 65).

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.**[xxiii]** 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 nietchristelijke 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 *kěě wosu* (Saramaka) opgebaard.**[xxiv]** 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. **[xxv]** Een door de wol geverfde arts formuleerde het als volgt:

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 doodsrituelen 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 begrafeniskosten [...]”. 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 hoeveelheid 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 Radjbali 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. [xxvi]

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 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.**[xxvii]** 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 ongewoon 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”.**[xxviii]** 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 *mofo 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:**[xxix]**

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. Sàààààààààààààààà?! 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: **[xxx]**

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, dinges koken...

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. Neeeeeeee... 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 prefereert. 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 Eldaah [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 'zware rouw'. Sommige mensen hebben hierover een heel uitgesproken mening of wens, zoals *wintipoku*-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 gepensioneerd van Bruynzeel”, “In de zestiger jaren was [naam] werkzaam als opnemer 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 *dinariwroko*: “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.***[xxxi]**

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 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 (*kra*) 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 ‘klassieker’ “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, zevenenzeventig jaartjes oud. Zie haar in haar kistje liggen, oh wat zijn haar handjes koud”**[xxxii]**, “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.

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 transnationaler 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”.**[xxxiii]** 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 'simultaandienst' 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 denabestaanden 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 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 *siksiwiki* 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 rouwbetoon 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 verwickelingen 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 aan iets 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 vierten 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 familienaam, 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” **[xxxiv]** 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”.



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

‘Heer geef hun het eeuwig leven’,
aula rk-begraafplaats (Foto: Yvon van
der Pijl)

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 doodsbbericht 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.

NOTEN

i. “Mijn levenstijd is weg getogen, 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).

ii. 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.

iii. Zie bijvoorbeeld de Code of Ethics van The American Anthropological Association.

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

- v.** 'Libisma e meki en barki, ma Gado e bow en sipi' betekent letterlijk: 'de mens maakt zijn boot, maar God bouwt zijn schip'.
- vi.** Akama Yaw is daarnaast ook een (winti) vogel.
- vii.** '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.
- viii.** 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 doodsbericht brachten. De geest van degene die ging sterven werd zeven dagen voordien officieel door geesten het dodenrijk binnengedragen. Tijdens deze dagen praatte de zieke met een nasale klank".
- ix.** Het longpalvioen, zoals het in de volksmond wordt genoemd, is onderdeel van 's Lands Hospitaal (Longlijderspalvioen Sanatorium).
- x.** 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.
- xi.** 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).
- xii.** 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.

xiii. 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 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).

xiv. 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).

xv. 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.

xvi. 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.

xvii. 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).

xviii. 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).

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

xx. 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 zogenoemde lantiberi, ofwel een begrafenis verzorgd door de overheid. Het betreft vaak schrijnende gevallen, waarover niemand zich meer wil of kan ontfermen: aids-slachtoffers, bejaarden zonder familie, zwervers, junkies, slachtoffers van afrekeningen in het criminele (drugs) circuit en illegale (Braziliaanse) goudzoekers.

xxi. Omwille van anonimiteit is dit bericht gefingeerd.

xxii. Letterlijk ‘mondboodschap’ en niet te verwarren met de mofokoranti (‘mondkrant’), waarmee aan roddel gerefereerd wordt.

xxiii. 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).

xxiv. 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.

xxv. 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 denkbbeelden 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 begrafenissen en dede oso die ik bijgewoond heb. Ik kom daarom later nog terug op deze materie.

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

xxvii. 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.

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

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

xxx. 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'.

xxxi. 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.

xxxii. Of wat veelvoorkomende varianten hierop: 'Opa is gestorven zestig jaren oud. Zie hem in het kistje liggen. Oh, wat is zijn lichaam koud'. 'Grootmoeder 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'.

xxxiii. 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.

xxxiv. 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.