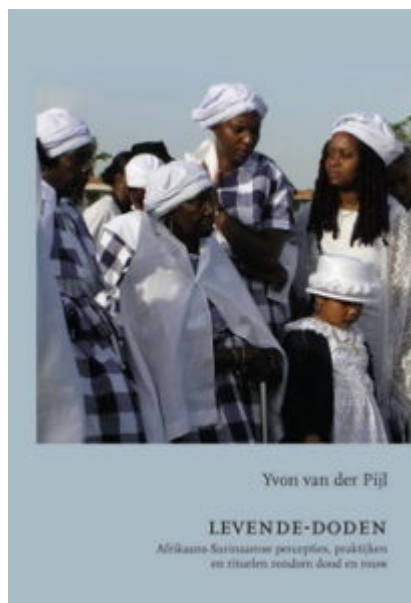


Levende-Doden ~ De ander & de observator



*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, hernhutterbegravenissen (*anitriberi*), 'politieke uitvaarten', *gangstaber* (*gangster*-begravenissen), logebegravenissen, 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. Waardevrijheid 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 doodsritueel' 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 veldonderzoekingen, 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 (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 Afrikanen' 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 lijkist 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 begravenisse 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 begraven worden, alvorens daar van, by Billet, aan den Raad-Fiscaal kennisse is gegeeven; 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.

Ambigüe reacties

De slaven en latere generaties vrijgevochtenen en -gelatene 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 ambigüiteit.

Hierboven hebben we al vernomen dat herrnhutterzendingen 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 lawaaijerige 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 toebereidselen 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 psalmgezag 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 expliciteit, 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 doodsattitude 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 geweest 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 doodshoudingen 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 verstrekkingen 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 uitingsvormen, 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 begrafenis- 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 verwarrend beeld geeft van de sociaal-culturele context waarbinnen de studies plaatsvinden en het scala aan doodshoudingen dat deze context, zónder 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 doodsattitudes, 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 voortdurend 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 benaderingen die 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 doodsattitudes en -praktijken, namelijk dat de dood een langdurig proces en een overgang is. Het laatste woord wordt dan gesproken door een serie begrafenis-, doods- 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 transities 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? **[xxxii]**

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 (Blankensteijn 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' inkluden (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.