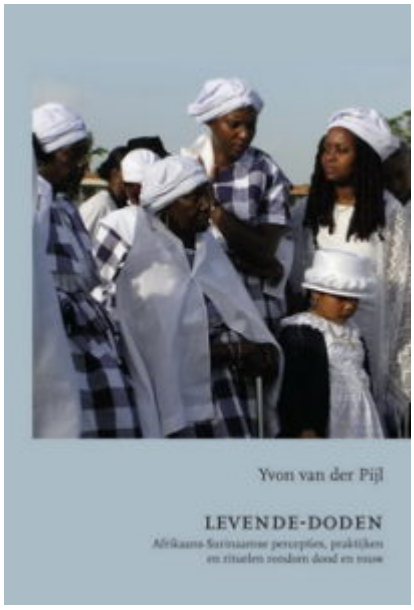
Levende-Doden ~ In memoriam, een uitleiding



Dood in de stad: *pure products always going crazy***[i]**
In 1710 Paramaribo was the capital of a plantation colony firmly set in the American space of death (which was also of course a space of enormous cultural creation). In this particular space, within the totalizing world of the plantation system, theatrical public executions constituted central rituals of colonial control. But from Oroonoko to Neptune, it is the spirit of those whom the planters tried to crush that continues to inspire, that continues to give hope.**[ii]**

Hoewel we de gruweldaden uit het Surinaamse slavernijverleden en vooral de beschrijvingen of interpretaties hiervan kritisch moeten bekijken (zie *e.g.* Oostindie 1991a, 1993), zijn het plantagesysteem en de koloniale repressie onlosmakelijk verbonden met de aanwezigheid van Dood in de stad. Paramaribo was, laat Price (2003) door middel van ooggetuigenissen van onder meer de reizigers-avonturiers Herlein (1718) en Stedman (1796-1799) zien, het toneel van wrede executies. Het was een stad waar dood een gewelddadige plaats innam – en binnen de huidige context van verpaupering, informalisering en criminalisering nog steeds of wederom inneemt. Maar Price noemt, hierboven weliswaar tussen haakjes, ook nog een andere ruimte, namelijk die van enorme culturele vindingrijkheid en creatief verzet. De manier waarop slaven hun dood tegemoet gingen, onthult de beperkingen van de macht van plantagebezitters schrijft Price en biedt in zijn woorden een blik op “the spirit that allowed slaves to create, within the limited spaces available to them, a world of their own, one that influenced not only every aspect of their own descendants’ lives but also that of the descendants of their oppressors” (Price 2003: 2).

Dit boek heeft zowel de gewelddadige, wrede en smartelijke aspecten als de creatieve, innovatieve en hoopvolle dimensies van de Afrikaans-Surinaamse *space of death* willen tonen. Daarmee heb ik niet zomaar een historische schets willen

geven, maar vooral willen kijken hoe de koloniale geschiedenis van slavernij en (religieus-culturele) onderdrukking, vanuit het perspectief van destructieve én scheppende krachten, vormgevers zijn van de collectieve identiteit van mijn onderzoekspopulatie en de *embodied history* van individuele actoren. Habitus, structuratie en doorwerking zijn daarbij belangrijke begrippen, want het geschiedverhaal, de historische verbeelding en beleving dienen vooral als raamvertelling waarbinnen een Afrikaans-Surinaamse doodscultuur, verscheidene doodsattitudes en talloze percepties, praktijken en rituelen zijn ontwikkeld en beschreven door respectievelijk de onderzochten en de onderzoekster. De levende-dood, het ultieme 'twee-ding' en leidmotief van dit boek, kan daarom allereerst beschouwd worden als metafoor voor een belichaamde geschiedenis, die door het leed, verzet, de verhalen en tradities van de voorouders bewust of onbewust voortbestaat in het geestesleven, de identificaties en het handelen van hun nazaten. In de overgang van leven naar dood speelt deze geschiedenis, méér dan in andere transitiemomenten of 'levenscrises', een opmerkelijke, soms zelfs heel prominente rol.

Zo vertaalt het verleden zich door een proces van de-/retraditionalisering in de rituelen en symbolen die levenden, stervenden en overledenen helpen om te gaan met de dood en de dreiging die hiervan uit kan gaan. We hebben gezien dat deze vertaling danig is geraakt door 'kolonie' en 'kerk' en dan vooral, in de beleving van velen, in behoorlijk negatieve zin door aversie, taboe, gebod en verbod. Het verleden vertaalt zich daarnaast of als reactie hierop tegelijkertijd door een zeer hedendaags 'verlangen naar geschiedenis' (*lieux de mémoire*) dat een zekere oorspronkelijkheid, eigenheid, waarheid of waarachtigheid behelst (Gallagher 2002). Dit verlangen, als plaats van herinnering en verbeelding, is ondanks de zweem van traditie een (hyper)moderne constructie, die daarbij telkens weer ingehaald of ontmanteld wordt door de maatschappelijke realiteit en de concrete plaats van de dood in het hier en nu – een plaats waarvan niemand zich kan ontdoen en waarvan de contouren nooit helemaal gekend kunnen worden. "Le lieu est incontournable" beweert de Martinikaanse schrijver Edouard Glissant daarom ook keer op keer.

Glissants bewering komt in deze afsluitende reflectie wellicht als een duvel uit een doosje, maar met zijn uitspraak haak ik simpelweg aan bij het gedachtegoed van eerder genoemde auteurs als Clifford (1988), Mintz & Price (1992), Hoogbergen (1985, 1992, 1996), Oostindie (1989, 2000a) en Van Stipriaan (1993,

1994, 2000), die allen op eigen wijze de wording ('geboorte') van Afrikaans-Amerikaanse en -Surinaamse culturen lokaliseren in de Nieuwe Wereld. Historische variatie, reflexiviteit, heterogenisering en creolisering zijn daarbij kernconcepten; zij vormen de basis voor 'Caraïbische identiteit' stelt Glissant met hen. Deze identiteit kan namelijk nooit (alleen) worden geduid op basis van Afrikaanse afkomst, noch het erfgoed van (ex-)slaven, maar dient evenzeer begrepen en beschreven te worden door de aanwezigheid van andere bewoners, inclusief de Europese kolonisten én de nieuwste nieuwkomers.**[iii]**

De monolithische visie op 'zwartheid', zoals die door bepaalde academici, schrijvers, bewegingen (*Négritude* en Wi Egi Sani) en 'puristen' in het veld wordt gepresenteerd en zelfs geproclameerd is met andere woorden een eigentijdse mythe of een 'ultramodern idee'. In de analyse van het discours rondom cultuur, doodscultuur, identiteit, traditie en eigenheid dienen we de visie (als reële beleving in plaats van een verzinsel) serieus te nemen (*cf.* Baumann 1996, 1999), maar zij mist verder vaste grond: "Pure products always going crazy" (Clifford 1988: 5). De praktische en theoretische spanningen die hieruit voortvloeien zijn gedurende mijn onderzoek en schrijven voortdurend onderwerp van analyse en duiding geweest.

"Creolization is a miracle begging for analysis" schrijft Trouillot (2002), die zijn pleidooi eveneens door Glissants bekende uitspraak laat begeleiden, en ik kan dit alleen maar beamen. Het is echter geen eenvoudige opgave om zo'n wonderbaarlijk, dynamisch en ambigu verschijnsel als creolisering te bestuderen of, zoals in mijn geval, als context en proces onderdeel te laten zijn van een min of meer interpretatieve studie naar Afrikaans-Surinaamse doodscultuur.Ik heb in ieder geval geprobeerd een van Trouillots aanbevelingen ter harte te nemen. In zijn analyse van creolisering (in historische context) pleit hij voor een meer etnografische benadering – "that takes into account the concrete contexts within which new cultural ideals, practices, and patterns […] developed". Ik hoop dat ik daarin op twee manieren geslaagd ben. Allereerst heb ik net als Trouillot (2000, 2002) en anderen (*e.g.* Mintz 1996) willen benadrukken dat binnen een Caraïbische context fenomenen als Afrikaans-Surinaamse gemeenschap, cultuur en doodscultuur net zo modern of traditioneel zijn als die van de westerse, Europese kolonisator en vermeende tegenhanger. En dat creolisering zelf een door-en-door modern verschijnsel is "if only because it implies the awareness and even the expectation of cultural differences" (Trouillot 2002: 198). Ten tweede

heb ik door een uitvoerige en soms erg minutieuze beschrijving van het gefaseerde en langdurige rituele proces rondom dood en rouw het verschijnsel van creolisering en verwante processen als syncretisering en hybridisering vanuít de historische context een concrete, actuele invulling willen geven. In verschillende cruciale fases, rondom het sterfbed, bij de aankondiging en bekendmaking van de dood, tijdens de organisatie en uitvoering van de *dede oso*, de rituele verzorging en het afscheid van de overledene (*dinariwroko, prati*), de begrafenis en daaropvolgende separatierituelen, tot en met de afsluiting van de rouw en de incorporatie van nabestaanden en overledenen in een getransformeerde conditie, heb ik de convergerende en divergerende krachten (*cf.* Jap-A-Joe 2003), die het trio creolisering, syncretisering en hybridisering kenmerken, 'laten spreken' (*rituals talk*) en van een duiding voorzien.

Deze duiding heeft een geïntegreerd en overstijgend perspectief. Ik had daarbij niet de intentie om statische begrippen, strakke categorieën en eenduidige definities te hanteren of formuleren, maar juist op een wat eclectische, misschien wat wanordelijke wijze een blik te werpen op de even diffuse, verwarrende of dubbelzinnige werkelijkheid die de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur nu eenmaal is – "In our confusion is our strength" beweerde de grote Geertz (2001: 97) immers. Verwarren is, in dit geval, echter geen doel op zich. Ik wilde vooral breken met de parochiale, folkloristische beschrijvingen en hardnekkige reïficaties van het sacrale, de traditie en de ongewone dood, wat waarschijnlijk niet een erg helder venster heeft geboden, maar wel een wat completer beeld oplevert dan in de studie naar dood en rouw vaak het geval is. In navolging van onder meer de antropologen Fabian (1973), Danforth (1982) en Robben (2004) heb ik mezelf daarom de opdracht gegeven de 'twee-dingen' en dikwijls schijntegenstellingen modern/traditioneel, westers/niet-westers, wij/zij, gewoon/ongewoon te verzoenen of overstijgen. Ondanks of dankzij de etnografische benadering, die hierboven door Trouillot zo geprezen wordt, hebben antropologen er namelijk (nog steeds) een handje van om op een wat vreemde, verwrongen wijze naar doodscultuur te kijken. Volgens Robben (2004) overschaduwt de etnografische ervaring van langdurig veldwerk in verre oorden hun begrip van de dood en zou hen misleiden te geloven dat de eigen samenleving een veel armere doodscultuur heeft dan de cultuur waarbinnen ze onderzoek doen. Een en ander leidt tot een soms wat misvormde tegenstelling tussen de gewone, oppervlakkige, seculiere doodscultuur van westerse samenlevingen en complexe, diepgaande en sacrale doodsrituelen elders (zie ook Van der Pijl 2006).

Door een geïntegreerde benadering van dood en rouw te hanteren, heb ik getracht deze valkuil te omzeilen. Allereerst dienen de etnografische beschrijvingen en specifieke casussen niet zozeer of uitsluitend om bepaalde dichotomieën te benadrukken en generalisaties te contrasteren of weerleggen (zie Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 16), maar hebben ze ook een comparatief element. Door de bril van Rebhuns (1999: 3) 'multitemporele heterogeniteit' hebben we zo kunnen zien dat traditie en moderniteit, westers en niet-westers geen tegengestelden hoeven te zijn, maar gelijktijdig naast of door elkaar heen kunnen bestaan. Met deze benadering heb ik, ten tweede, getracht de wat eenzijdige antropologische fascinatie voor de ongewone dood van de exotische Ander te dempen. Natuurlijk is die fascinatie – door de etnografische ervaring – mij ook niet vreemd, maar in het zorgvuldig (terug)volgen en beschrijven van het rituele proces kon ik niet anders dan voortdurend de dood met het alledaags leven te verbinden en hierbinnen verschillende 'soorten' dood en doodsoorzaken te herkennen en interpreteren. Ik hoop dat ik mijn onderzoekspopulatie enigszins volledig heb kunnen beschrijven door in mijn analyse en duiding de goede, slechte en tragische dood (*cf*. Cátedra 1992) te betrekken en daarbij zowel de natuurlijke, onnatuurlijke als dubbele doodsoorzaak te noemen. Ten slotte, nuanceert een geïntegreerde benadering het lineaire, chronologische modelmatig denken á la Ariès (1974, 1987 [1977]), dat ik op vrijzinnige, eigentijdse wijze heb willen toepassen. Deze historicus biedt met de beschrijving van (de ontwikkeling van) verschillende doodsattitudes namelijk een mooi analytisch instrument, dat óók op vermeende niet-westerse samenlevingen en culturen van toepassing is. Het Afrikaans-Surinaamse doodsveld toont echter wel dat de alledaagse werkelijkheid grilliger en tegelijkertijd weerbarstiger is dan de studie van Ariès veronderstelt. Net als bijvoorbeeld Badone (1989), Munnichs (1998), Merridale (2000), Leferink (2002), Bleyen (2005) en Ivanova (2005) kan ik niet anders dan concluderen dat de verschillende door Ariès onderscheiden doodshoudingen, periodes en kenmerken elkaar niet simpelweg opvolgen, maar naast en door elkaar heen kunnen (voort)bestaan.

Bepaalde tradities en attitudes rondom sterven, begraven en rouwen hoeven als gevolg van allerlei moderniseringsprocessen niet noodzakelijkerwijs te verdwijnen. Eerder veranderen ze van betekenis of, zo zagen we bijvoorbeeld bij het gebruik van de *dede oso*, worden ze nieuw leven ingeblazen, gerevitaliseerd of geretraditionaliseerd (*cf*. Bauman 1992; Seale 1998; zie Heelas, Lash & Morris

1996). Door te refereren aan uiteenlopende studies en benaderingen, die verschillende disciplines, tijden en regio's beslaan of doorkruisen, heb ik getracht zo compleet mogelijk over de verscheidene doodsattitudes binnen de rijke Afrikaans-Surinaamse doodscultuur te verhalen. Daarbij is, overigens, ook mijn visie op de eigen doodshouding verrijkt en genuanceerd en is mijn leven als zogenoemde (en in het veld soms als zodanig aangesproken) 'nazaat van de onderdrukker' blijvend beïnvloed (Price 2003: 2). Wat de doodscultuur van de onderzochte Ander betreft, wil ik op deze plaats kort zijn – we hebben alle *rites de passage*, de achterliggende percepties en bijkomende praktijken immers uitvoerig gevolgd en we hebben daarbij, dóór het verleden, het heden en in zekere zin de toekomst verkend. Via een langdurige reis door de *space of death*, de verschillende fases van het rituele proces en de hoofdstukken van dit boek, die hiermee samenvallen, kunnen we de hedendaagse Afrikaans-Surinaamse doodscultuur het beste omschrijven en begrijpen als een hybride, dubbelzinnige viering, een serieus spel, waarin (herontdekte) 'tradities' van verschillende religieus-culturele oriëntaties, moderne populaire, gemondialiseerde en gecommercialiseerde cultuurelementen, en verscheidende vormen van *conspicuous consumption* verweven zijn (zie ook Van der Pijl 2006). De leidende, telkens terugkerende gedachte én verschijning hierbinnen is die van de levende-dode, die te allen tijde blijft voortbestaan.

Met name binnen de geritualiseerde min of meer sociaal-cultureel voorgeschreven doodsattitudes en rouwvormen heeft deze levende-dode als spiritueel, sociaal en fysiek wezen een prominente plaats. De dreiging van uiteenlopende vormen van 'besmetting', de daarmee samenhangende uitgebreide zorg en de enorme preoccupatie met eerbetoon en goed afscheid vormen hierbij belangrijke constanten. En we zagen dat de band met de overledenen, ondanks de noodzakelijke, onafwendbare scheiding, op een of andere wijze blijft voortbestaan. De overledene leeft voort als *yorka* (persoonlijke onsterfelijkheid), *kabra* (collectieve onsterfelijkheid) en/of *in memoriam*. Om te voorkomen dat dit afsluitende hoofdstuk vooral een herhaling van zetten wordt, wil ik op deze plaats nog even stil te staan bij dit laatste fenomeen, de rol van gedenken en herinnering, en de allerpersoonlijkste emoties, die aan het einde van het rituele proces pas echt om aandacht vragen of eerder nog zo weinig ruimte hebben gekregen. Daarmee neem ik de vrijheid om, voordat we echt gaan afsluiten, niet zozeer samen te vatten en te concluderen, noch terug te blikken, maar vooruit te blikken en op die wijze een laatste uitspraak te doen over Afrikaans-Surinaamse

levende-dood.

‘Niet wat ons scheidt, maar wat ons bindt’
Je rouwt wel… omdat mensen zeggen ‘a man dede’ [‘de man is dood’]… maar dat verlicht je verdriet, je lijden niet… Die man is al achttien jaar dood, maar toch mis ik hem nog… [huilt]

Een van de ‘interviewtechnieken’ die ik gehanteerd heb, is die van de ‘thanatografie’. Ik vroeg nabestaanden hun verhaal te vertellen over een dierbare overledene, waarbij de nadruk lag op de gebeurtenissen en emoties rondom het sterven zelf en de periode die daarop volgde. Vooral tijdens deze gespreksituaties en, later, in mijn pogingen om dit specifieke materiaal een plaats te geven binnen het grotere verhaal van dit boek, werd ik geconfronteerd met de beperkingen van (mijn) etnografisch veldwerk en schrijven. Tijdens het uitspreken van bovenstaande woorden “Je rouwt wel…”, barstte de geïnterviewde in tranen uit. Ze wilde ons gesprek niet beëindigen, maar juist praten over haar verdriet en onvermogen te rouwen, zoals ze het later formuleerde. Terugkerend pijnpunt in haar verhaal was dat geen enkel onderdeel van alle rituelen, die in dit boek zo uitvoerig beschreven zijn, haar echt had geholpen bij het verwerken van het verlies van haar man. Ik denk dat ze geen uitzondering is. Ik zat erbij, en keek en luisterde naar haar… En voelde groot onvermogen – het hare, maar nog meer het mijne. Dat onvermogen voel ik nu nog, omdat haar gevoelens, haar verdriet het moeilijkst weer te geven zijn.

Tegen het einde van hoofdstuk 4 citeerde ik Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]:4-5) om aan te geven dat rituelen het rouwproces soms helemaal niet bevorderen en zelfs een extra last kunnen betekenen voor nabestaanden. Op verschillende plaatsen in het rituele proces, door de hoofdstukken heen, heb ik kunnen laten zien hoe, wanneer en om welke redenen bepaalde individuen dit inderdaad als bijzonder zwaar en hinderlijk ervaren. Ik hoop dat ik ook iets heb kunnen laten zien van hun persoonlijke verdriet. In het vorige hoofdstuk stond ik stil bij het verschil tussen *mourning* en *grief* en liet ik weten vooral aan de eerste (‘voorgeschreven’) vorm van rouwen, als onderdeel van het rituele proces, veel aandacht te hebben besteed. Dit komt niet omdat ik denk dat ritueel en verliesverwerking eenvoudigweg samenvallen. Ook ben ik niet van mening dat een etnograaf vanwege zijn of haar buitenstaander positie nooit de allerpersoonlijkste emoties van anderen kan begrijpen en beschrijven. Integendeel, met een flinke dosis empathie en eigen ervaring kan een

onderzoeker in het veld, zoals Rosaldo (1989) zo treffend heeft laten zien, heel ver komen. Toch heb ik vooral op het gebied van het beschrijven van emoties de meeste terughoudendheid ervaren, omdat ik twijfelde aan mijn inlevingsvermogen als 'onderzoeksinstrument'. Leavitt (1996 in Milton 2003) heeft, ná mijn veldwerk, de onzekerheid hierover aardig kunnen verwoorden en vooral een interessante vraag opgeroepen:

[E]mpathy has not always been considered appropriate for understanding our fellow humans […] if emotions are socially constructed and culture-specific, then how can an anthropologist from a different cultural background assume that people are feeling [or] appear to be feeling?

Naast deze kwestie speelt nog een andere vraag, namelijk hoe vindt de etnograaf de juiste woorden om (onuitgesproken, niet-talige) emoties te beschrijven zonder in fictie te vervallen? "Werken met woorden die emoties beschrijven van andere culturen is hetzelfde als proberen geuren te vertalen", merkt Barley (1996: 16) op en hij slaat wat mij betreft de spijker op zijn kop.

Vooral uit de proloog en inleiding van dit boek kan de lezer hebben opgemaakt dat ik een behoorlijk kritisch realistische opvatting heb over het bedrijven van antropologie. De belangrijkste boodschap daarbij is dat ook de onderzoeker door zijn of haar veldwerk, hermeneutiek en schrijven een actor is in het proces van betekenisgeving. In het willen begrijpen, beschrijven en duiden van de allerpersoonlijkste emoties, de tranen en het stille verdriet van individuen botste ik evenwel met mijn onvermogen daaraan betekenis te geven. Vanuit mijn eigen ervaring ben ik in staat me in te leven en het aan mij vertoonde of vertelde verdriet te vatten, maar vanuit mijn professie ontbeer ik soms de juiste taal. Ik beschouw dit als een leemte in mijn studie en vraag me af of de antropologie of, beter gezegd, de etnografie hem überhaupt bevredigend genoeg zou kunnen vullen. Misschien heb ik me teveel laten afleiden door de 'culturele tranen' (Van der Geest 1990), die ik uiteindelijk wel dacht te begrijpen. Of wellicht heb ik me laten meeslepen door de overtuiging en geestdrift waarmee veel informanten, ondanks bovenstaande thanatografie-ervaringen, hun doods- en rouwrituelen en de louterende kracht daarvan bejubelden. Toen ik aan het einde van het rituele proces en het einde van mijn eigen schrijven kwam, doemden wat vraagtekens op.

Deze vraagtekens zijn in eerste instantie verbonden met het niet-gebruikte materiaal over de vliegtuigramp van 1989, die met zijn 176 slachtoffers de

grootste luchtramp uit de Surinaamse geschiedenis is en een enorme schok in de samenleving teweegbracht. Tijdens interviews refereerde men regelmatig aan deze rampzalige gebeurtenis, wat niet zo vreemd is omdat velen wel een of meer slachtoffers kennen in de vaak heel nabije omgeving. Vaak verwezen mensen ook naar de ramp (SLM-ramp) om aan te geven 'hoe wij Surinamers rouwen'. "Heel typisch met die ramp", zette de heer Zamuel zijn verhaal hierover bijvoorbeeld in:

Ongeveer een jaar na die ramp kwam ik in Nederland en iemand zei me: nou, het is toch erg dat jullie niets doen voor die mensen, die nabestaanden. Ik zeg: welke mensen? Ja nou, d'r is helemaal geen begeleiding voor die mensen… Ik zeg: ik weet niet wat voor begeleiding d'r zou moeten zijn… volgens mij is het niet nodig, iedereen is weer aan het werk en iedereen zit weer, weet wat ie moet doen. Want het land heeft drie weken gewoon stil gelegen. Iedereen was bezig met die vliegramp, iedereen hield rekening met die vliegramp… Al die gezinnen, het was elke avond grote menigtes bij die mensen thuis. D'r kwamen meteen mensen in huis die alles overnamen. Al die aandacht! D'r is toen een aitidei gehouden, dus nadat iedereen begraven was, in het NIS… en zo was er geen gevoel het alleen te moeten verwerken.

Dit soort beschouwingen kwam ik veel vaker tegen. Tegelijkertijd hebben we gezien dat nabestaanden zich juist ook heel alleen met hun verdriet, woede of andere emoties kunnen voelen in bepaalde collectieve rituele vieringen rondom de dood, zoals de *dede oso* en *beri*. Is er wellicht meer behoefte aan individuele verliesverwerking en blijvende aandacht voor (binding met) de overledenen en nabestaanden door middel van gedenking?

Tien jaar na de vliegtuigramp, 7 juni 1999, was er een nationale herdenking. Er werd opgeroepen tot solidariteit en een officiële sluiting van de rouwperiode, wat door sommigen als een soort *puru blaka* werd uitgelegd. Veel mensen waardeerden het initiatief, maar gebruikten de gelegenheid eveneens om uiting te geven aan hun verbittering en onvrede. Zo bleken nabestaanden van de slachtoffers teleurgesteld in het gebrek aan aandacht de jaren na de ramp en beklaagden ze zich over de verwaarlozing van het monument op de algemene begraafplaats Rusthof dat ter herdenking is opgericht. Verder kon de vorm van gedenken lang niet iedereen bekoren. Nabij plantage Vierkinderen en luchthaven Zanderij, de plaats waar het vliegtuig neerstortte, werd een nieuw monument onthuld, er vond een kranslegging plaats en de geesten van de doden werden verzocht de plek des onheils te verlaten. Diezelfde avond was er in de congreshal

aan het Onafhankelijkheidsplein een oecumenische gedenkdienst, waarin de *ala kerki bun*-gedachte door de aanwezigheid van verschillende religieuze gemeentes en sprekers duidelijk tot uiting kwam. In de kracht van oecumene, vertelde een van de vele aanwezigen me later, schuilt echter ook een gebrek. Deze Creoolse man, en hij was niet de enige, voelde zich in "die *moksi patu*" of de parade van geestelijk leiders helemaal niet vertegenwoordigd: "zij kennen geen voorouders". Een ander had zich juist eerder die dag gestoord aan "die *lawlaw* [dwaze] geestenverering".

Nationaal gedenken in het multi-religieuze en -etnische Suriname blijkt, met andere woorden, niet gemakkelijk, terwijl er tegelijkertijd behoefte bestaat aan officiële aandacht voor en erkenning van bepaalde 'collectieve trauma's', zoals de SLM-ramp, de decembermoorden van 1982 of de slachting bij Moiwana tijdens de binnenlandse oorlog in 1986. In de herinnering van de nabestaanden leven deze slachtoffers voort, maar hoe krijgen of behouden zij hun plaats in het collectieve geheugen? Uiteraard worden er talrijke initiatieven ondernomen om deze overledenen onsterfelijk te maken, bijvoorbeeld in de vorm van boekwerken en gedenktekens ter nagedachtenis. Binnen mijn onderzoek heb ik weinig aandacht gehad voor dit soort vraagstukken. Het zou evenwel interessant zijn te onderzoeken hoe de dood wordt gevierd (kan worden gevierd) en herdacht over etnische grenzen heen of hoe de verschillende bevolkingsgroepen en religieuze 'categorieën' in Suriname op dit gebied 'doorcreoliseren' (zie ook Hoogbergen 1998). Andersom liggen er nog veel vragen op het terrein van persoonlijke verliesverwerking en verdriet (*grief*) die ik, zoals gezegd, moeilijk heb kunnen beantwoorden. Dat er een zekere behoefte bestaat aan andere rouwvormen, aandacht of steun werd eveneens duidelijk tijdens de gedenkdienst in de congreshal, waaraan ik hierboven refereerde. Een van de sprekers was de katholieke pater Choennie, die een lans brak voor de nabestaanden van de slachtoffers van de vliegtuigramp. Volgens hem heeft het aan alle kanten ontbroken aan cruciale zorg, waarbij hij de overheid, officiële instanties, hulpverlening én de kerken hekelde. Deze laatste, liet hij heel nadrukkelijk weten, zouden zich wel eens wat sterker mogen realiseren dat het verdriet, de pijn en woede van nabestaanden niet alleen met Gods hulp en veel bidden worden verzacht. De kerken zouden, aldus deze pater, een minder confessionele houding moeten aannemen en zich meer moeten richten op actieve ondersteuning en erkenning. Net zoals Timmer (1999) met haar onderzoek aangeeft dat er op het gebied van stervensbegeleiding weinig gebeurt vanuit deze hoek (en daar wel

behoefte aan bestaat), laat Choennie weten dat de pastorale zorg in de sfeer van verliesverwerking minimaal is. Binnen deze meer gesloten privé-domeinen van de dood worden overigens wel initiatieven ondernomen, onder meer door pater Choennie zelf. Hij verzorgde tijdens mijn veldverblijf bijvoorbeeld een cursus pastorale vaardigheden met als thema 'helpen bij verlies, verdriet en rouwverwerking'. De cursus was onderdeel van de middenkaderopleiding van het Pastoraal Centrum van de katholieke kerk. Opvallend hierbinnen was de eenzijdige aandacht voor de fasetheorieën en rouwtakenmodellen, zoals de psychologische (zelfhulp)literatuur deze 'voorschrijft'. Pater Choennie bleek een warm pleitbezorger van 'rouwarbeid' en was, samen met veel cursisten, niet erg gecharmeerd van uiteenlopende *kulturu*-percepties, problemen en oplossingen, die tijdens de bijeenkomsten zo nu en dan ter sprake kwamen – daar werd vooral lacherig over gedaan. De voortdurende strijd tussen kruis en kalebas (en 'wetenschap' versus 'volksgebruik') werd ook hier weer niet geslecht, wat een veeg teken is in een tijd waarin zoveel nabestaanden vorm (willen) geven aan een 'eigen' reflexieve doodshouding.

'Niet wat ons scheidt, maar wat ons bindt' luidt het opschrift van zowel het oude monument op Rusthof als het nieuwe gedenkteken bij Vierkinderen ter nagedachtenis aan de vliegtuigramp. Op verschillende culturele, bovenindividuele fronten is de *common denominator* echter maar moeilijk te vinden. En in de innerlijke beleving zien we evengoed een voortdurende strijd. "Die man is al achttien jaar dood, maar toch mis ik hem nog" luidde de pijnlijke constatering aan het begin van deze paragraaf. "Ik had wel die *prati*, maar *tok*, hij blijft", vervolgde de geïnterviewde in kwestie toen ze haar tranen had gedroogd. Ze sloot haar 'thanatografie' af met een vraag: "Je ziet in de kranten steeds vaker van die familieberichten… hoe vind je het als ik een *in memoriam* ga doen?".

Afrikaans-Surinaamse doodsattitudes: reflexieve dood

Als ik mijn vertellende informanten, kennissen en vrienden, en hun verhalende rituelen in één simpele pennenstreek zou moeten neerzetten, dan zou de boodschap luiden dat het niet ophoudt na de dood. Regelmatig verzekerden informanten me dat dit niet het cliché of de dooddoener is, waar mensen hem vaak voor houden. Veel gesprekspartners probeerden het me in mooiere bewoordingen of treffender metaforen uit te leggen: "Daarom zegt die Engelsman: *to die is to change your address*… Adres veranderen, maar er is nog wel leven" (in hoofdstuk 3). Hóe dat leven doorgaat, hangt af van de culturele of

religieus-spirituele oriëntatie van de verteller in kwestie, oftewel zijn of haar wereld- of mensbeeld, de daarmee samenhangende onsterfelijkheidconstructies en het betekenissenweb waarin hij of zij zich geweven weet.

Afbeelding 27: In memoriam Oom Paul. 'Howsu!!! *A so a de, a so a tan*'

Iedere doodsattitude kent haar 'voorgeschreven' regels en eigenheid, maar de perceptie van dood, verlies en rouw gaat op een of andere manier altijd samen met een herformulering van identiteit van zowel levenden als doden (*cf*. Bleyen 2005: 222). Het rituele proces die deze herformulering mogelijk maakt, kan nog steeds beschreven en geduid worden in de taal van antropologische klassiekers, ofwel de begrippen en woorden van grondleggers als Van Gennep en Hertz. De hedendaagse behoeften aan ritueel, de persoonlijke verliesverwerking en de manieren van gedenken kenmerken zich echter evengoed door een hoge mate van reflexiviteit waar we wellicht ook andere, nieuwere stemmen en geluiden voor nodig hebben om deze tot uitdrukking te brengen. Ik heb ze veelvuldig laten horen en hoef ze niet te blijven herhalen, hun boodschap klinkt simpel: informanten hebben altijd gelijk. Soms spreken ze door de mond van de antropoloog als schrijver, soms verschijnen ze zelf als *interpreter* (denk aan de *dede oso* als *handsome ritual*) en soms blijven ze stil of zien we alleen hun tranen, die we misschien niet kunnen duiden of beschrijven op de manier zoals we gewend zijn – "tears resist grammar; they are ineffable" (Patton & Hawley 2005: 4). Dat gebeurt wanneer we over de dood proberen te verhalen. Daarom ligt de oplossing voor de oorverdovende stilte altijd bij het leven: "The last word must remain with life" (Hertz 1960 [1907]: 78). De dood in de levenscyclus komt wellicht aan het einde, maar datzelfde einde vormt voor de mensen, die hier gesproken hebben, op de een of andere manier ook een nieuw begin; een nieuw leven in de hoop op (de eigen) onsterfelijkheid. We vertellen om te blijven. En als we dat niet zelf kunnen, dan laten we het een ander doen; daarom de dichter Orlando Emanuels tot besluit:**[iv]**

De grikibi is nimmer
opgehouden met zingen
Bomen staan groen

de padi rijpt op het veld
en de sula dondert voort

Misschien
als ik dood ben
zullen wind en bladeren
mijn naam
ritselen in het zand.

NOTEN

i. In hoofdstuk 2 verwees ik al naar Cliffords “pure products always going crazy”. Hij ontleent zijn uitspraak aan een gedicht van William Carlos Williams, waarmee hij inleiding (en de titel hiervan) van zijn befaamde The Predicament of Culture start. Met de uitspraak stelt hij een ‘andere historische visie’ voor. “It does not see the world as populated by endangered authenticities – pure products always going crazy. Rather, it makes space for specific paths through modernity” (Clifford 1988: 5).

ii. Price (2003: 6-7). Zie voor een uitgebreide uiteenzetting en duiding van openbare terechtstellingen en slavenverzet in Space of Death ook Price (2005).

iii. Glissant die zich richt op het Franse Caraïbische gebied of de Franse Antillen spreekt daarom naast creolisering (créolité) ook wel van ‘Antilliteit’ (Antillanité). We kunnen in dit proces, zoals ik al in hoofdstuk 2 aangaf, geen eindpunt vinden, alleen maar veronderstellen dat dit een voortdurende ‘conditie’ is – in Suriname en het gehele Caraïbische gebied (zie e.g. Guadeloupe 2005).

iv. De versregels vormen de laatste twee strofen uit Emanuels’ gedicht ‘*Misschien*’ dat opgenomen is in de bundel *Zolang ze praten, blijf ik* (Brave 2001), die samengesteld is ter nagedachtenis van de vijftien slachtoffers van de moorden in december 1982.