

Vervolg je reis en struikel niet: antropologie van dood en taboe

Yvon van der Pijl

De dood heeft een Januskop. We zijn er bang voor, maar tegelijkertijd door gefascineerd. Bronislaw Malinowski (1954 [1925]), een van de *founding fathers* van de antropologie, beschouwt onze doodsangst als universeel menselijk en als de voorname bron van religie. Hoewel sindsdien de vraag is gesteld hoe sterk de etnografische basis voor zo'n argument is (zie bijv. Neckebrouck, 2011: 281), blijft de dood een intrigerend onderwerp. Een halve eeuw na Malinowski stelt de antropoloog Ernest Becker (1973) dat de mens een wezen is met een intrinsieke doodsangst, die hij verdringt om een psychisch gezond leven te kunnen leiden. Geïnspireerd door freudiaanse psychoanalyse en kierkegaards concept van angst beargumenteert Becker dat doodsangst een van de belangrijkste innerlijke drijfveren ('inner drives') is voor menselijk handelen, een argument dat ook terug te vinden is in het werk van de befaamde socioloog Zygmunt Bauman. In *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (1992) onderzoekt Bauman de existentiële ambivalentie van het Zijn en de ultieme absurditeit van onze kennis over de dood: we kennen haar niet, en als we sterven, dan kunnen we er niet bij zijn om haar te ervaren – een probleem dat we bij vele grote denkers, van Camus tot Heidegger, terugvinden. Net als Becker betoogt Bauman dat mensen hun doodsangst proberen te overstijgen of trotseren door cultuur en sociale organisatie; door een ontkenning van de dood (Becker: 'denial of death') via betekenisgeving en geloof in onsterfelijkheid. In lijn met Malinowski stelt Bauman zelfs dat zonder sterfelijkheid er geen geschiedenis, cultuur en menselijkheid zouden zijn: 'Without mortality, no history, no culture – no humanity' (Bauman, 1992: 7).

Het geloof in onsterfelijkheid kan hierbij een puur religieuze dimensie hebben, maar een voortbestaan na de dood (de biologische dood) wordt gevoed door uiteenlopende sociaal-culturele constructies van onsterfelijkheid. Robert Jay Lifton en Eric Olson (1974), die de vermeend universele doodsangst koppelen aan het volgens hen eveneens universele geloof in onsterfelijkheid, onderscheiden verschillende vormen van wat zij symbolische onsterfelijkheid noemen. Theologische onsterfelijkheid verwijst dan naar het geloof in wederopstanding, reïncarnatie, wedergeboorte en een spiritueel leven (van bijvoorbeeld de ziel of geest) na de dood. Daarnaast benoemen ze biologische onsterfelijkheid, ofwel het voortbestaan van leven door nageslacht, de familienaam, en abstractere 'altijdurende' verbanden als de natie. Natuurlijke onsterfelijkheid maakt overledenen onderdeel van een eeuwig universum en de oneindige natuurlijke cyclus van leven en dood, terwijl kunst, literatuur en kennis een bron vormen voor creatieve onsterfelijkheid. Tegenwoordig zouden we hier virtuele of cyber onsterfelijkheid aan kunnen toevoegen: een voortbestaan in een wereld van computernetwerken en het internet.

Het gelijktijdige bestaan van een angst voor en ontkenning van de dood vertaalt zich in een bijzonder ambivalente gehechtheid van de levenden aan de doden: nabestaanden willen de relatie met overledenen verbreken (uit angst voor onder andere allerlei vormen van pollutie), maar tegelijkertijd in stand houden (Robben, 2004). Deze dubbelzinnige houding verklaart vervolgens het bestaan van het vaak zeer uitvoerige doodsritueel, volgens Robben (2004: 9) 'a true cultural universal' dat een manifestatie vormt van het menselijk verzet tegen de biologische dood en de wens het vertrek van de doden uit te stellen door het uitvoeren van een serie overgangsrituelen, de welbekende *rites de passage* (Van Gennep, 1960; Hertz, 1960). Vooral de liminaliteit, de 'drempelsituatie' die de overgangsfase van een *rite de passage* karakteriseert, geeft daarbij uiting aan ambigue attitudes. Van Gennep, Hertz en later Victor Turner (1997) beargumenteren dat liminale entiteiten 'betwixt and between' zijn: ze bevinden zich hier noch daar; ze bevinden zich buiten de tijd en sociale structuur; ze bevinden zich tussen normale posities in, zoals die worden bepaald door gewoonte, gebruik, de wet.

In het geval van de dood betekent dit dat zowel de overledenen (zijn of haar geest, ziel) als de rouwende nabestaanden zich in een onzekere tussenpositie bevinden: ze zijn afgescheiden van de normale gang van zaken, maar vormen er tegelijkertijd nog onderdeel van; ze staan los van hun oude, vertrouwde wereld, status of positie, maar hebben nog geen nieuwe gevonden. Liminaliteit is daarom, volgens Turner, een manifestatie van 'anti-structuur': het betreft situaties die vaak als verontreinigend, gevaarlijk en niet zelden anarchistisch worden beschouwd. Daarom zijn deze uitingen ook vaak omgeven met voorschriften, voorwaarden en verboden. Turner verwijst hierbij naar Mary Douglas' *Purity and Danger* (1966), waarbij hij stelt dat wat niet duidelijk kan worden geclassificeerd in termen van traditionele criteria of classificatie, of dat wat tussen classificatiegrenzen valt, bijna overal als verontreinigd en gevaarlijk wordt beschouwd. Vanuit criminologisch perspectief is deze liminale fase daarom ook een intrigerende fase, omdat de 'betwixt and between'-situatie van 'anti-structuur' de betrokkenen niet alleen kwetsbaar maakt voor allerhande gevaar, maar ook ruimte schept voor eventueel deviant gedrag, dat vervolgens weer een dreiging kan vormen voor anderen.

Zo beschouwd brengt de dood sociale, culturele en morele verplichtingen en onzekerheden met zich mee die tot uitdrukking worden gebracht door een serie overgangsrituelen. Centraal hierbinnen staat het verband tussen de bestemming van de doden en de levenden, en de dreiging van besmetting (fysiek, spiritueel, symbolisch) of afstraffing wanneer rituelen niet 'correct' worden uitgevoerd. Het is dan ook niet zo vreemd dat deze rituelen enorme belangstelling genieten. De belangstelling kent echter een zekere verkramptheid, waar taboe op uiteenlopende manieren een opmerkelijke rol in speelt. Zo heeft een stelselmatige verdringing en ontkenning van de dood in zogenoemde westerse samenlevingen ertoe geleid dat de dood als grootste taboe van de moderne tijd wordt beschouwd. Tegelijkertijd zien we een continue fixatie op de dood van de Ander als een projectie van het eigen ongemak met sterfelijkheid en hoe hier mee om te gaan. Deze gefixeerdheid richt zich, tegenwoordig, onder meer op rituele gebruiken en creativiteit binnen de eigen multiculturele samenleving en, zeker in het verleden, op uiteenlopende doodsattitudes en rituelen in andere, overzeese culturen. Paradoxaal

Yvon van der Pijl

genoeg, echter, is de soms obsessieve aandacht gegrond in een langdurige taboeïsering van onbekende opvattingen en praktijken rondom sterven, dood en rouw; ik zal hierbij de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur als casus gebruiken.

Dit artikel onderzoekt de achtergrond en implicaties van de hierboven geschetste dubbelheid door (1) stil te staan bij enkele cruciale doodsontkennende ontwikkelingen binnen onze eigen samenleving en (2) de vraag te stellen hoe deze zich, samengebond in 'de verboden' of 'wilde dood' (Ariès, 1974, 1987), verhouden tot de antropologische verbeelding en duiding van de dood van het Zelf en de Ander. De Afrikaans-Surinaamse doodscultuur zal hierbij als lens dienen om te illustreren hoe, vanuit koloniaal-historisch perspectief, God en gebod hebben bijgedragen aan de taboeïsering van de dood van de Ander, en daarmee aan het hedendaagse, dubbel aangezicht van de dood – de doodskop als Janushoofd van angst en fascinatie.

De wilde dood¹

Ziekte, vergankelijkheid en dood hebben de afgelopen eeuw, met name in geïndustrialiseerde, geïndividualiseerde samenlevingen, groeiende gevoelens van ongemak en weerstand opgeroepen; het sterfproces wordt steeds slechter verdragen, terwijl de aanwezigheid van de dood in de vorm van het vergankelijke of levenloze lichaam minder geaccepteerd of in toenemende mate verbonden wordt met iets afstotelijks, zelfs ongezonds of mensonterends. De Britse antropoloog Geoffrey Gorer (1965) nam dat in de jaren 1960 al waar binnen zijn eigen samenleving, waar daadwerkelijke aanraking en ervaringen met de dood steeds zeldzamer werden. Mensen worden steeds minder geconfronteerd met de aanblik van een lijk of de beleving van verlies, merkte de antropoloog op, waardoor een relatief realistische kijk op de dood is vervangen door een voyeuristische, puberale preoccupatie met de dood. Gorer meende zelfs dat de dood de plaats van seks heeft ingenomen als grootste taboe en spreekt daarover als 'the pornography of death'. Hij verbond daar toentertijd de volgende, voorlopige conclusie aan (Gorer, 1965: 199):

'If we dislike the modern pornography of death, then we must give back to death – natural death – its parade and publicity, readmit grief and mourning. If we make death unmentionable in polite society – "not before the children" – we almost ensure the continuation of the "horror comic".'²

Volgens de filosoof Baudrillard (1993: 126) houden de doden, in zo'n scenario, zelfs op te bestaan: "There is an irreversible evolution from savage societies to our own: little by little, the *dead cease to exist*, they are thrown out of (...) symbolic

1 Delen van deze paragraaf zijn gebaseerd op Van der Pijl (2006 en 2010).

2 Met 'horror comic' verwees Gorer naar de gewelddadige dood, die wordt aangeboden in de vorm van onder meer *thrillers*, *science fiction*, oorlogsdocumentaires, detectives en bloeddorstige griezels. Naarmate de natuurlijke dood wordt gesmoord in preutsheid, zou deze gewelddadige dood een groeiend aandeel vormen in de fantasieën van de massa's, aldus de antropoloog.

circulation.’ De Zwitsers-Amerikaanse psychiater Elisabeth Kübler-Ross (1969) en de Franse historicus Philippe Ariès (1974, 1985, 1987) hebben stevig bijgedragen aan het populair geworden argument dat sterven in de westerse wereld een vreemde, vervreemdende en zelfs schaamtevolle situatie is geworden. De dood wordt niet langer meer als een onafwendbaar lot omarmd of als iets ‘moois’ beschouwd, zoals Ariès (1987: 492) de dood in eerdere historische periodes omschreef. Integendeel, de dood, zichzelf manifesterend in het vergankelijke lichaam, wordt in toenemende mate iets misselijkmakends, een walgelijk schouwspel, iets ‘(...) *onfatsoenlijks*, net als andere biologische handelingen van de mens en de uitscheidingsprocessen van zijn of haar lichaam’ (Ariès, 1987: 595):

‘Het is *ongepast* er in het openbaar aandacht aan te geven. Men vindt het niet acceptabel zomaar iedereen in een kamer die naar urine, zweet, verrotting of vuile lakens ruikt, binnen te laten. De toegang is verboden, behalve voor een paar intimi, die in staat zijn hun afkeer te bedwingen en voor de onmisbare personen die de verzorging op zich hebben genomen. Er is een nieuw beeld van de dood in de maak: de lelijke en smerige dood.’

De dood was volgens Ariès eeuwenlang ‘getemd’: Europa werd gedurende de middeleeuwen door de pest geteisterd; sterven was iets alledaags, de doden onderhielden zich met de levenden in een *danse macabre*. Maar door uiteenlopende processen als toenemende medicalisering, institutionalisering, individualisering en secularisering is de dood steeds meer uit het openbare leven van ‘de westerse mens’ verdwenen. De dood wordt onzichtbaar. Dit roept allerlei ongemakken, nieuwe taboes en angsten op, hetgeen Ariès vangt in de term ‘verboden’ en ‘bedreigende, wilde dood’ ofwel een dood die weerzin oproept. Zeker tot en met de jaren 1990 is dit een overheersende benadering geweest onder antropologen en sociologen die de westerse doodscultuur of verwante onderwerpen als hun studieobject hadden (bijv. Mitford, 2000 [1963]; Gorer, 1965; Becker, 1973; Illich, 1976; Elias, 1984; Hockey, 1990; Hallam, Hockey & Howarth, 1999). We zouden volgens hen in een *death denying society* leven (Seale, 1998). De doodsangst behelst daarbij niet louter de angst voor de biologische dood, maar soms meer nog voor een sociale dood, dat is: alleen te sterven in de steriele, gebureaucratiseerde omgeving van het hospitaal en verpleeghuis (zie Elias, 1984; The, 2008) of hulpeloos thuis, een beeld dat eenieder kent uit de krantenkoppen ‘man/vrouw ligt wekenlang dood in flat’.

In dit seculiere tijdsgewricht gaat de ontkenkende doodshouding bovendien gepaard met een verschraling en gebrek aan ritueel, wat de laatste tijd meer en

Yvon van der Pijl

meer als problematisch ervaren wordt.³ Niet zelden wordt daarbij met een schuin oog naar zogenoemde niet-westerse, 'traditionele' samenlevingen gekeken, waar bepaalde 'culturen' er nog zo'n prachtig uitgebreid en betekenisvol dodenritueel op na houden. De uitvoerig bestudeerde Malagassische herbegravenis of *famadihana* (zie bijv. Bloch, 1971), bijvoorbeeld, maakt een land als Madagaskar zelfs een nóg aantrekkelijkere toeristische bestemming (wellicht kunnen we na het ecotoerisme hierin een wat nieuwere, enigszins morbide vorm van toerisme onderscheiden, namelijk die van het esotoerisme).

Opmerkelijkwijls hebben ook antropologen de neiging op een wat vreemde, verwrongen wijze naar de eigen doodscultuur en die van de Ander te kijken. Volgens Robben (2004) overschaduwde de etnografische ervaring van langdurig veldwerk in verre oorden hun begrip van de dood, wat hen misleidt te geloven dat de eigen samenleving een veel armere doodscultuur heeft dan de cultuur waarbinnen ze onderzoek doen. Een en ander leidt tot een misvormde tegenstelling tussen enerzijds de gewone, oppervlakkige, seculiere doodscultuur van westerse samenlevingen, en anderzijds complexe, diepgaande en sacrale doodsrutuelen elders. Deze houding is overigens wel te begrijpen wanneer we ons realiseren dat het vakgebied van de antropologie en sociologie zeker in zijn begindagen een sterke belangstelling kende voor met name de ongewone, onnatuurlijke en exotische dood.⁴ Hoewel er tegenwoordig veel onderzoek wordt verricht naar de natuurlijke, gewone dood en dito attitudes, blijft de fascinatie voor de ongewone, slechte (gewelddadige) en in zekere zin exotische dood voortbestaan. De relatief nieuwe en snelgroeïende antropologie van conflict, geweld, terreur en trauma is hier, wederom volgens Robben (2004), een bewijs van. We blijven al met al opgescheept zitten met een wat gemankeerd en soms erg simplistisch beeld van de sociaal-culturele werkelijkheid rondom overlijden, begraven en rouw.

In de jaren 1970 wees de antropoloog Johannes Fabian (1973) hier al op. Hij beschuldigde de antropologie van een overdreven parochialisering, exotisering en folklorisering van de dood. Onderzoekers, zo stelde hij, net als later Danforth (1982) en Robben (2004), waren (en zijn) te veel geneigd rigide grenzen te trekken tussen enerzijds zogenoemde traditionele, niet-westerse percepties en houdingen, waarbij de dood middenin het leven zou staan, en anderzijds moderne, westerse denkbeelden en attitudes, die de dood zouden verhullen of ontkennen.

- 3 Hoewel Nederland anno 2015 meer ongelovigen dan gelovigen telt, zien we tegelijkertijd een groeiende groep mensen, op dit moment zo'n 60 procent, die tussen godsgeloof en ongelooft inzit. Deze groep is ietsist of agnost. 'Ietsisten geloven dat er iets moet zijn als een hogere macht of kracht. Agnosten zeggen niet te kunnen weten of er een God dan wel iets als een hogere macht of kracht bestaat.' Dit blijkt uit onderzoek van Ipsos, politicoloog André Krouwel en godsdienstpsycholoog Joke van Saane van de Vrije Universiteit in opdracht van dagblad *Trouw* (Van Beek, 2015). Naast de zogenoemde ongelovigen zoekt met name deze groep mensen nieuwe vormen en rituelen teneinde met dood en rouw om te gaan, hetgeen vervolgens bijdraagt aan een groeiende rituele creativiteit in Nederland (zie bijvoorbeeld Venbrux, Heesels & Bolt, 2008).
- 4 Zo kan genoemd worden Frazers (1976 [1890]) fascinatie voor moord, offer en tovenarij, Durkheims (1966 [1879]) en, wat later, Mauss' interpretaties van zelfmoord, Hertz' (1960 [1908]) studie naar herbegravenissen, Malinowski's (1954 [1925]) werken over magie, mythe, geesten en de dood, Evans-Pritchards (1968 [1937]) interesse voor hekserij en bovennatuurlijke doodsoorzaken en Lienhardts (1961) onderzoek naar levend begraven.

Enkele onderzoeken overstijgen deze denkbeeldige lijn of dichotomie (bijv. Badone, 1989; Cátedra, 1992; Merridale, 2000; Leferink, 2002; Van der Pijl, 2010). Bovendien zijn onder invloed van een kortstondige postmoderne golf ook de visies op de vermeende schrale, westerse doodsatitudes wat genuanceerd; zo arm, verborgen of verboden is onze doodscultuur nu ook weer niet (bijv. Bauman, 1992; Clark, 1993; Krabben, 1997; Bot, 1998; Seale, 1998; Laderman, 2003; Bleyen, 2005). Toch blijft het gras vaak groener aan de andere kant, zoals in het multi-etnische en multireligieuze Suriname dat door zijn historie en bevolkings-samenstelling voor veel onderzoekers nog immer geldt als paradijs overzee.

Overzeese ‘zeeden en gewoonten’

Sinds het prille begin van Suriname als Nederlandse kolonie hebben doodsrutuelen tot de verbeelding gesproken van een bont gezelschap zendelingen, missionarissen, kroniekschrijvers, ambtenaren, avonturiers en, niet te vergeten, antropologen. Vooral de ‘zeeden en gewoonten van de heidensche Afrikaan’ hebben de belangstelling: ‘Alle schrijvers over Suriname spreken over de lange plechtigheden der slaven na een sterfgeval’, kunnen we bijvoorbeeld lezen in het werk van broeder Fulgentius (1983 [1934-1939]) over de katholieke missie in de kolonie. Met fascinatie, maar vaker nog afschuw, zelfs walging, schrijft en spreekt men over het sterven, begraven en rouwen van de Afrikaans-Surinaamse slaven en, later, hun nazaten, de huidige Creolen en Marrons. De Nederlandse kolonisten en bezoekers zijn weinig vertrouwd met de doodsrutuelen van de slaven op de plantages, en de erven en begraafplaatsen van de stad. Zij maken met verbazing en weerzin melding van groot misbaar (‘slaande op de trommel’), geschreeuw en ‘demonisch gebrul’ waarmee de zogenoemde dodenfeesten of dodendansen gepaard gaan. Beschrijvingen staan bol van rouwenden die ‘schuimbekkend’ op de grond vallen, ‘stuiptrekkingen krijgen’ en de hele buurt bij elkaar schreeuwen (zie Van der Pijl, 2010: 168-169).

Er is niet alleen aandacht voor het luidruchtig uiten van verdriet bij een sterfgeval. Velen benadrukken ook het vermeende feestelijke karakter van de dood. Sterker nog, vaak heeft juist dát de meeste belangstelling. Zo schrijft de bestuurder Adriaan Lammens (1767-1847), vroeg in de negentiende eeuw, dat de begrafenis op de plantage niet alleen gevierd wordt met huilen en schreeuwen, maar met het vertonen van grappen (Lammens, in: De Bruine, 1982: 67-69). Volgens andere schrijvers zou men bij het heengaan van een familielid zelfs geen droefheid kennen: de dood is een gelegenheid tot feesten en dansen. De bevindingen hebben een zekere geldigheid. In het Sranantongo kent men bijvoorbeeld nog steeds de uitdrukking *pe dede de, a dape lafu de* (waar de dood is, daar wordt gelachen). Maar wederom valt de afkeurende toon, die overigens tot ver in de twintigste eeuw klinkt, in de beschrijvingen op (Van der Pijl, 2010: 169-170).

Vooral geestelijken en gezagsdragers spreken zich uitermate negatief uit over de uitbundige dodenfeesten, die volgens de observaties niet alleen met dansen en grappen gepaard gaan, maar ook met tijdrovende en verkwistende drinkgelagen. Bovendien walgt menigeen van de ongezonde begrafenispraktijken van vooral de

Yvon van der Pijl

Marrons die zich ontworsteld hebben aan de slavenarbeid op de plantages. In de *Encyclopaedia van Nederlandsch West-Indië* (1914-1917) lezen we hoe bij de Marrons de lijken soms wekenlang onbegraven, boven de grond blijven, waarbij de 'afschuwelijke lijkenlucht niet schijnt te hinderen' (Benjamins & Snelleman, 1914-1917: 274). De auteur Antoon Donice beschrijft in de *West-Indische Gids* van 1948 een Saramakaanse begrafenis. De 'ontzettende stank' die het lijk verspreidt en de vliegen die 'van alle kanten om de kist zwermen' krijgen uitgebreide aandacht (Donice, 1948: 177). De grootste bron van ontzetting vormt echter het bijgeloof, de afgoderij of hekserij, waardoor de doodsrutuelen zich zouden kenmerken. Vooral het draagorakel of de heksenproef is bron van afschuw. Bij een draagorakel wordt het lijk op de hoofden van enkele mannen door de gemeenschap gedragen, waarbij met hulp van bovennatuurlijke ondervraging (divinatie) de doodsoorzaak wordt vastgesteld. De geestelijke Wietz (in Steinberg, 1933: 230-231) bericht in 1782 in detail over dit Marronritueel, waarna anderen volgen in niet mis te verstane bewoordingen. De zendeling Peter Legêne (1858-1954) beschrijft nog in 1949 het gebruik als een 'weezinwekkend toneel' (Legêne, 1949: 39). Het is precies de weerstand tegen deze vormen van Afrikaans bijgeloof die de houding van de koloniale, christelijke zedenmeesters tot ver in de twintigste eeuw zal karakteriseren. Regelmatig tracht men de weerstand daarbij om te zetten in waarschuwingen en verboden.

Gedragregels en kerkelijk verbod

Vanaf het begin van de slavernij bestaat er strijd over de omgang met de doden. Vooral zendelingen van de Evangelische Broedergemeente en later ook missionarissen van de rooms-katholieke kerk doen er alles aan om bepaalde gebruiken en rituelen te elimineren. Keer op keer laten zij waarschuwingen uitgaan tegen de, volgens hen, heidense wijze waarop slaven, zeker bekeerde slaven, hun begrafenis vieren. Dansen is in de ogen van deze zedenmeesters zondig en dus verboden. Het gezang en gejammer gebeuren veel te luidruchtig en te slepend, zoals men dat noemt, en het waken gaat tot ergernis van de geestelijken tot diep in de nacht door, waarbij tot overmaat van ramp ook nog een 'soopje' wordt geproefd (sterke drank gedronken). De kerk probeert daarom sobere rouw- en begrafenisregels op te stellen. Zo besluit de Evangelische Broedergemeente bijvoorbeeld dat er slechts tot tien uur 's avonds gewaakt mag worden en dat men alleen christelijke liederen mag zingen (Van der Pijl, 2010: 172-173).

Ook het koloniaal bestuur neemt maatregelen tegen de wijze waarop slaven hun overledenen eren en begraven. Deze bepalingen richten zich onder andere tegen het drankgebruik en pronkgedrag van de rouwenden. De koloniaal bestuurder Lammens doet verslag van de veel te hoge kosten die bij het begraven gemaakt worden. Hij wijst bijvoorbeeld op de kostbaarheid van de kist en de rouwkleding die men draagt. Over het algemeen is grootschalig rouwbetoon, omgeven door pracht en praal, de bestuurders een doorn in het oog. Gezagsdragers als Lammens (in De Bruijne, 1982: 66-69) beklagen zich over 'uiterlijke ceremoniën' waar honderden rouwenden op af komen. Het komt er volgens deze critici op neer dat men

al die tijd niets doet, behalve eten en drinken, en zich 'in luiheid werkloos vermaakt'. Het landsbestuur stelt daarom gedragsregels en verboden op.

Het *West Indisch Plakaatboek* (1667-1761; 1761-1816), waarin wetten uitgevaardigd in Suriname zijn opgenomen, legt de regels en verboden omtrent rouwen en begraven vast. Er worden grenzen gesteld aan aantallen, uiterlijk vertoon en expressie. Slaven moeten zonder ceremoniële opsmuk begraven worden en er mag nog maar een gering aantal (twaalf) volgers aanwezig zijn. Rumour, dat wil zeggen geschreeuw, gezang of dansen, het zogenoemde baljaren, is verboden (Van der Pijl, 2010: 172-173). Jan Jacob Hartsinck (1716-1779), een Nederlandse geschiedschrijver over Suriname, staat in zijn beschouwingen nadrukkelijk stil bij de scherpe regels waaraan slaven zich moeten onderwerpen. In zijn standaardwerk uit 1770, *Beschryving van Guiana of de wilde kust in Zuid-America*, geeft hij aan hoezeer slaven beperkt zijn in de uitvoering van de eigen begrafenis- en rouwrituelen. Zij moeten van de Raad-Fiscaal toestemming krijgen voor een begrafenis; zingen of baljaren is verboden; en tegen prachtige kisten en andere overdadigheden zijn scherpe reglementen ('ordonnantien') opgesteld (Hartsinck, 1770: 912).

De afwijzende houding van kerk en koloniaal gezag ten aanzien van Afrikaans-Surinaamse gebruiken rondom dood, begraven en rouw klinkt door ook na de afschaffing van de slavernij in 1863. Vooral de associatie van Creoolse begrafenisrituelen met vermeende Afrikaanse gebruiken is een heikele kwestie. Een goed voorbeeld hiervan is de publicatie van de journalist Van Blankensteijn, die verschijnt in de *Nieuwe Rotterdamse Courant* in 1922. Van Blankensteijn beschrijft in zijn krantenartikel 'Bijgeloof en oude gebruiken' een Hernhuttersbegrafenis in Paramaribo (in Van Blankensteijn, 1923). Met de benaming Hernhutters verwijst hij naar de leden van de Evangelische Broedergemeenschap, die vanuit de slaventijd, ondanks reglementen en verboden, gewoon zijn hun overledenen op eigen wijze te eren en te begraven. In een nauwgezette beschouwing van de begrafenisstoet waarin onder andere de rouwkleding van de deelnemers wordt beschreven, vestigt de journalist de aandacht op de dragers van het lijk. Dan neemt hij iets 'heel zonderlings' waar: de dragers en daaropvolgende stoet houden op een hoek de pas in, wachten, schuifelen, en verdwijnen pas dan op een 'sukkeldrafje' om de hoek – dit dansen is nog steeds een bekend fenomeen in hedendaagse Creoolse begrafenissen (zie Van der Pijl, 2010). De auteur verbindt een 'praktisch doel' aan dit gebeuren: met de stoet trekken 'boze geesten' mee naar het graf en deze 'demonen' moeten door de bewegingen van de dragers misleid worden. Vervolgens schakelt de journalist over naar een schets van een ander 'oud negergebruik', namelijk de *dede oso* (letterlijk sterfhuis of daar waar de dodenwake, rouwbijeenkomst plaatsvindt). Van Blankensteijn observeert al met al een 'soort dodenfeest' onder 'stadsnegers' waar nog menig 'Afrikaans bijgeloof' leeft.

Publicaties als Van Blankensteijns 'Bijgeloof en oude gebruiken' leiden tot flinke verdeeldheid in kerkgemeenschappen. Zij roepen de vraag op wat wel en niet goorloofd is. Vooral de associatie van Creoolse begrafenisrituelen met bijgeloof en zogenoemde Afrikaanse gebruiken, zoals het dansen met het lijk, schiet de Evangelische Broedergemeente in het verkeerde keelgat. Het is aanleiding om het dansend verplaatsen van de lijkstap op een baar te verbieden. De ban lijkt tegelijkertijd ook tot verzet. In de jaarverslagen van de Evangelische Broedergemeente

Yvon van der Pijl

is de consternatie rondom de publicatie van Van Blankensteijn bekend als de baarkwestie. Trouwe leden van de Broedergemeenschap besluiten zich niet te laten begraven op hun eigen begraafplaats, Mariusrust, omdat zij dansend door de straten naar hun laatste rustplaats gebracht willen worden (zie Van der Pijl, 2010: 171-172).

Parochialisering: de antropologische gaze

Gevoed door een wetenschappelijk en/of ideologisch cultuurrelativisme, trachtten antropologen *cum suis*, in tegenstelling tot bovengenoemde geestelijken, ambtenaren en gezagsdragers, hun observaties en bevindingen te vrijwaren van afkeurende waardeoordelen en normatief paternalisme. Desalniettemin hebben ze bijgedragen aan precies datgene waar onder meer Fabian (1973), Danforth (1982) en Robben (2004) tegen waarschuwen. Beschrijvingen en interpretaties van de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur en -rituelen staan bol van verwijzingen naar de vermeend traditionele, volksreligieuze oriëntatie van overledenen en nabestaanden, waarin niet-natuurlijke verklaringen en doodsoorzaken de boventoon voeren. Mede hierdoor is in de loop der tijd een heuse canon ontstaan, waarin het leven en sterven van Marrons behoorlijk eenzijdig geassocieerd worden met het *gaan gadu* geloofssysteem en hieraan gerelateerde fenomenen als de bovennatuurlijke doodsoorzaak, *kunu* (vloek, wraakgeesten), draagorakels, post-mortemondervraging, divinatie en hekserij (bijv. Kahn, 1931; Herskovits & Herskovits, 1936; Price 1973; Van Wetering, 1973; Vernon, 1980; Thoden van Velzen & Van Wetering, 1988, 2004; Polimé, 1998; Price & Price, 1990; Pakosie, 1990; Scholtens et al., 1992). Op eenzelfde wijze worden Creoolse opvattingen en praktijken rondom de dood, die toch sterk gesyncretiseerd zijn, vrij eenzijdig belicht vanuit de vermeende volksreligieuze winti-oriëntatie, waarin geesten (*winti*) van overledenen en voorouders, *wisi* (zwarte magie) en mystieke doodsoorzaken een centrale rol spelen (bijv. Herskovits, 1966; Brana Shute & Brana Shute, 1979; Wooding, 1972; Schoonheyem, 1981; Stephen, 2002).

Het is opvallend dat de meeste aspecten uit het Afrikaans-Surinaamse culturele en religieuze repertoire, in navolging van het veel geciteerde werk van Mintz en Price (1992), in termen van creolisering, syncretisering en veranderlijkheid worden uitgelegd (zie Van der Pijl, 2003). Echter, wanneer elementen uit de doodscultuur onder de loep worden genomen, overheersen folkloristische beschrijvingen en hardnekkige reïfities van traditionele, bovennatuurlijke opvattingen en praktijken, alsof de *Black Atlantic*-cultuur (Gilroy, 1993) vergeten is, andere cultuurcontacten en versmeltingen nooit hebben plaatsgevonden, en de gemondialiseerde (laat)moderniteit nog niet haar intrede heeft gedaan. Wellicht ontspruit dit aan de behoefte om de eigen seculiere, ritueelarme doodscultuur te compenseren, maar het doet de bijzonder reflexieve, hybride en meestentijds banale doodscultuur van massa's Creolen en Marrons ernstig tekort. Bovendien polariseert het onnodig de reeds bestaande simplistische opvattingen over de eigen oppervlakkige, gedetraditionaliseerde doodscultuur versus het diepgaande, uitheemse, sacrale doodsrитуeel van anderen. Ook in Suriname vindt, net als in de eigen

samenleving, een zekere verdringing van de dood uit het publieke domein plaats en is, om verschillende redenen, de noodzaak of behoefte aan alle *pranpran* (rituele ophef; zie Tjon A Ten, 1998) tanende. Hoewel ook hier dubbelzinnigheid troef is.

Verdringing van de dood? No drai baka, no fadon ...

De minachtende en verbiedende houding vanuit kerk en koloniaal bestuur ten aanzien van Afrikaans-Surinaamse gebruiken rondom de dood heeft haar sporen nagelaten. Maar de taboeïsering, de regels en verboden leidden niet eenvoudigweg tot de gewenste eliminatie van bepaalde praktijken en het zogenaamde bijgeloof. De Surinaamse geschiedenis kent vele vormen van verzet van slaven en hun nazaten. Zo laat de baarkwestie zien hoe kerkleden, ondanks een verbod, het gebruik van het dansen met de lijkstaf blijven naleven. En dit is maar een van de vele voorbeelden. Al vanaf het vroegste begin van de slavernij weten nabestaanden de ruimte te creëren om op eigen wijze hun overledenen te eren. Soms hebben kolonisator en kerk hier geen zicht op. Soms worden zij geconfronteerd met actief verzet. Typische gebruiken bestaan daarom nu nog steeds; het bewijs is een zeer hybride doodscultuur (zie Van der Pijl, 2010).

Tegelijkertijd hebben afkeuring en verboden wel degelijk invloed gehad. Door de tijd heen is er sprake van een zekere schaamte rondom en maskering van bepaalde opvattingen en rituelen, vooral als deze geassocieerd worden met *afkodrei* (afgoderij, bijgeloof), geesten, voorouderverering en winti. Hierdoor is niet alleen de dood in de verdringing gekomen, maar raken nabestaanden met elkaar en zichzelf in de knoop. We komen daarbij dezelfde ingrediënten, zoals ongemak, gêne en verhulling, tegen die zo kenmerkend zijn voor de hier eerder geschetste wilde dood. In de hierna volgende rituele beslommingen van de Surinaams-Creoolse familie Bakgast vinden we een treffend voorbeeld.⁵

De familie Bakgast is een middenklasse familie, die al enkele generaties gevestigd is in een Creoolse volksbuurt in Paramaribo. Althans, dat geldt voor het gros van de familie; een enkeling woont in een van Surinames kustdistricten en, kenmerkend voor veel Surinaamse families, verscheidene familieleden zijn in de loop der tijd gemigreerd naar Nederland, de voormalige Nederlandse Antillen en Noord-Amerika. De hierdoor ontstane transnationale familienetwerken zorgen, over het algemeen, voor een belangrijke dynamiek in de hedendaagse Afrikaans-Surinaamse doodscultuur (zie Van der Pijl, 2012). De meeste Bakgastleden zijn trouwe bezoekers van de Evangelische Broedergemeente, een van de belangrijkste christelijke denominaties in Suriname. Dit betekent niet dat de familie onbekend is met uiteenlopende winti-praktijken, die veelal met de wat eufemistische term *kulturu* (letterlijk: cultuur) worden aangeduid. De bekendheid met winti vertaalt

5 Ik ben zeer bekend met deze familie. In de uitgebreide analyse van mijn veldonderzoek geef ik verantwoording van mijn relatie met deze familie (Van der Pijl, 2010). Een te verschijnen publicatie in *Ethnography*, Death in the family revisited: ritual expression and controversy in a Creole transnational mortuary sphere, geeft een uitvoerige analyse van de hier kort beschreven casus en het sterfgeval van Lando (Van der Pijl, in publicatie).

Yvon van der Pijl

zich echter geenszins in het praktiseren van deze Creoolse volksreligie, die vergelijkbaar is met andere Afrikaans-Caraïbische geloofssystemen zoals voodoo, santería, candomblé en orisa. Integendeel, zolang ik bekend ben met de familie, hebben afzonderlijke familieleden zich keer op keer nadrukkelijk gedistantieerd van het winti-geloof: zij geloofden niet in die ‘hocus pocus’ en deden er niet aan! Totdat het noodlot toesloeg en een zeer dierbaar familielid, Orlando a.k.a. Lando, de oudste zoon van de mater familias, oma of *frow* (mevrouw) Bak, plotseling overleed.

In de rituele organisatie en onderhandelingen die volgden op zijn onverwachte dood, bleek *kulturu* een cruciaal element in het bewerkstelligen van een goed afscheid – wat dat ook voor de verschillende betrokkenen mocht betekenen. Orlando’s dood, te vroeg en te plotseling, voedde de angst dat zijn geest zou kunnen blijven dwalen, met alle gevolgen van dien: de *yorka* (geest van de overledene) zou de nabestaanden, vooral Lando’s echtgenote, kunnen komen lastigvallen, de *kabra* (voorouders, vooroudergeesten) zouden ontstemd kunnen raken, en de familie zou daarop gebukt kunnen gaan onder een zware *hebi* (last, vloek), resulterend in conflict, ziekte en tegenspoed. Ondanks de altijd getoonde afwijzing van dit soort opvattingen en gevolgtrekkingen, verkeerde de Bakgastfamilie in acute crisis, die vroeg om een uitgebreide set overgangsrituelen om Lando’s *yorka* te verzekeren van een goed afscheid en veilige reis naar *dedekondre* (het dodenrijk waar de voorouders vertoeven en dat veelal samenvalt met een christelijke perceptie van het hiernamaals). Maar de meeste familieleden, zeker de zeer uitgesproken winti-criticasters, wilden de noodzakelijke rituelen niet op actieve wijze initiëren noch *openlijk* uitvoeren. Bovendien worstelden enkele leden, die recentelijk waren toegetreden tot een Pinkstergemeentekerk, met gewetenswroeging: hun voorganger was mordicus tegen ‘alles wat met *kulturu sani* (letterlijk: culturele zaken, een verwijzing naar winti) te maken heeft’, zoals een van de Pinkstergemeentezussen me toevertrouwde. De ontstane impasse en het gebrek aan regie leidden tot onenigheid, hetgeen op haar beurt omsloeg in een angst voor *fyofyo*, het toeslaan van ‘magische ziekte’ als gevolg van onderlinge ruzie binnen de familie.

De hierboven geschetste situatie vormt zeker geen geïsoleerd geval. Regelmatig trof en tref ik in mijn onderzoek participanten die rondom ziekte en dood een zekere spirituele nood (*nowtu*) ervaren, waarbij ze zich willen wenden tot een wereld die ze geleerd hebben af te wijzen (Van der Pijl, 2010). Dit resulteert in een vaak ongemakkelijke ambigüiteit – maar in zekere zin ook in rituele creativiteit. De familie Bakgast heeft hierbij een interessante strategie ontwikkeld: het inschakelen van derden, waaronder een antropologe.

Na beraad en de bemoeienis van enkele *bigisma* (respectabele ouderen) kwam de familie Bakgast tot een ritueel compromis. De avond vóór de begrafenis vond de gebruikelijke *dedo oso* op het familie-erf plaats (zie voor een uitvoerige beschrijving van *dede oso* en andere kenmerkende overgangsrituelen: Van der Pijl, 2010, 2013). Deze min of meer publieke wake werd met gebed en gezang ingeleid door twee christelijke voorgangers, waaronder een Broedergemeente-dominee uit de buurtkerk. Met het oog op het eerbetoon voor en het vermaak van zowel Lando’s *yorka* als de voorouders waren later op de avond, ná het vertrek van de geestelij-

ken, enkele ritueel specialisten en toonaangevende *kulturu singiman* (voorzangers) geregeld. De familie had voor de aanwezigheid van deze lieden maar één simpele actie ondernomen, namelijk de antropologe verzoeken enkele van haar onderzoeksparticipanten uit te nodigen. Achterop het erf, ver uit het zicht van de rouwvisite, bestaande uit zo'n honderd bezoekers, was de *kabratafra* opgesteld. Deze offertafel voor de geest van de overledene en de voorouders was volgens de familie het initiatief van een verre tante, die dat nu eenmaal zo wilde: "Tante e wani, a ben regel a sani dati" (Tante wilde dat, zij heeft dat ding geregeld). De rituele lijkbewassing die de volgende morgen zou plaatsvinden, was door deze zelfde tante 'geregeld'. En zo had de familie voorzien in kundige *dinari* (dienaren, lijkbewassers) die hen, via tante, zouden behoeden voor zowel fysieke als spirituele pollutie. De *dinari* verzorgden het lichaam van de overledene en begeleidden alle naaste familieleden op gepaste wijze in hun afscheid van Orlando, die op zijn beurt verzekerd kon zijn van een eervolle *prati* (scheidingsritueel).

Saillant detail in dezen was de aanwezigheid van enkele aangetrouwde familieleden die totaal onbekend waren met verschillende separatierituelen. Orlando's weduwe Lynn was, bovendien, met haar Canadees-Trinidadiaanse achtergrond niet alleen onbekend met welk Surinaams-Creools gebruik dan ook, maar ook met de familie Bakgast waar ze nog maar nét kennis mee had gemaakt. Om te voorkomen dat Lando's geest haar zou blijven lastigvallen, moest ze onder meer een speciaal stuk stof met haar lichaamsgeur (onttrokken aan okselzweet en genitaliën) in de lijk-kist stoppen (opdat de *yorka* in de veronderstelling zou zijn nog bij zijn vrouw te verkeren). Eenzelfde stuk stof diende ze tot zes weken na de begrafenis in haar ondergoed te dragen. Deze voodoo-praktijken, zoals Lynn ze beschouwde, druisten niet alleen in tegen haar baptistisch geloof, maar beangstigden haar ook. De familie gaf haar daarbij niet meer dan een summiere instructie. Uitleg lieten ze aan mij over, de goed geïnformeerde, neutrale antropologe (die Lynn later ook nog zou informeren over de betekenis van de *was prati*, een ritueel kruidenbad om de overledene van de nabestaanden te scheiden). En zo kanaliseerde de familie Bakgast vermeende taboehandelingen – want *afkodrei* bleef het – door ofwel in verborgenheid te opereren of tante en de antropologe naar voren te schuiven in de organisatie en communicatie rondom Orlando's overlijden en de daaropvolgende rituelen.

Orlando's begrafenis bestond net als de *dede oso* uit een uitgebalanceerd compromis waarin christelijke elementen (bijvoorbeeld de eredienst en het gebed aan het graf) werden afgewisseld met *kulturu*-praktijken, zoals het dansen met de kist. Hoewel enkele familieleden 'de show' van de dragers met *gêne* hebben gadegeslagen, was er in deze fase van het overgangsritueel weinig reden tot zorg: voor velen is dit dansen een populair onderdeel van de Creoolse begrafenis geworden en worden mogelijke associaties met de geest van de overledene veelal weggelachen (zie Van der Pijl, 2010: 425 e.v.).

Ter uitgeleide van Lando klonk, ten slotte, een troostlied met de beginregel 'Gado wani ala sani musu waka bun gi yu' (God heeft graag dat alles goed met je gaat), een zeer bekend en geliefd lied, dat niet alleen bij begrafenis, maar ook bij kerkdiensten, feesten en verjaardagen wordt gezongen. De laatste regel van het lied luidt als volgt: 'no drai baka, no fadon' (keer niet om, (ver)val niet). Ik zou

Yvon van der Pijl

deze woorden niet zo goed onthouden hebben als niet een van Lando's zussen de woorden in een later gesprek nadrukkelijk herhaald zou hebben. Terugkijkend op Orlando's overlijden, verwees ze naar het lied en zei:

'Yvon, ik weet dat God het beste met ons wil ... al die *pranpran* (rituele ophef) en *dyugudyugu* (opshudding, chaos) bij Lando's dood en die hocus pocus die we gedaan hebben ... God zegt "keer niet terug, verval niet ... vervolg je reis en struikel niet ...". Zo doen we. Je mag erover schrijven, Yvon, maar je weet dat wij niet geloven in deze dingen.'

Coda

In mijn schrijven over de dood, over de angst die ze inboezemt en de fascinatie die ze oproept, duikt het verschijnsel taboe telkens weer op. Hoe komt het dat iets zo onvermijdelijks en banaals als de dood, de biologische dood althans, zo omgeven wordt door ongemak, verhulling, ge- en verboden? Waarom kunnen we de eigen dood, tegenwoordig, nauwelijks onder ogen zien en zijn we tegelijkertijd voortdurend gepreoccupeerd met de dood van anderen? In dit artikel heb ik een wellicht niet al te voor de hand liggend verband proberen te verkennen, namelijk dat tussen de toenemende taboeïsering van de Eigen dood en een voortdurende gefixeerde op de dood van de Ander. Ik heb hierbij, zeer beknopt, mijn onderzoekservaringen met betrekking tot de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur gebruikt. Doodsrituelen binnen de kolonie kenden en kennen een opmerkelijke aandacht, vooral waar het de opvattingen en gebruiken van de toenmalige tot-slaaf-gemaakten en, later, hun nazaten betreft. In die belangstelling spelen zowel vooringenomen paternalisme en onderdrukking (kerk en kolonie) als projectie (antropologische *gaze*) een niet te onderschatten rol; zij impliceren (veroorzaakten?) op hun beurt weer, bedoeld of onbedoeld, een taboeïstische dynamiek die zich vertaalt in hedendaagse ambigue doodsattitudes. Een geschiedenis van afkeuring laat haar sporen na, waarbij de Creoolse Bakgastfamilie geen uitzondering vormt. De vraag wat mag en niet mag, wat kan en niet kan wanneer *nowtu* zich voordoet, geldt voor vele betrokkenen, nabestaanden en anderszins, in een gecreoliseerde doodscultuur. De vraag speelt daarbij evengoed hier aan 'onze' zijde van de oceaan, waar we een wilde dood proberen te temmen met geïdealiseerde voorstellingen – van een tijd die was of culturen die eigenlijk niet zoveel verschillen van de onze. Overal en altijd treffen we het dubbel aangezicht van de dood; bezweren we onze angst met onze fascinatie.

Literatuur

- Ariès, P. (1974), *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Ariès, P. (1985 [1983]), *Images of Man and Death*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ariès, P. (1987 [1977]), *The Hour of our Death*. London: Penguin.

- Badone, E. (1989), *The Appointed Hour: Death, Worldview and Social Change in Brittany*. Berkeley: University of California Press.
- Baudrillard, J. (1993), *Symbolic Exchange and Death*. London: Sage.
- Bauman, Z. (1992), *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge: Polity Press.
- Becker, E. (1973), *The Denial of Death*. New York: The Free Press.
- Beek, M. van (2015), Ongelovigen halen de gelovigen in. *Trouw*, 16 januari 2015 (de Verdieping).
- Benjamins, H.D. & J.F. Snelleman (eds.) (1914-1917), *Encyclopaedia van Nederlandsch West-Indië*. 's-Gravenhage: Nijhoff.
- Blankenstein, M. van (1923), *Suriname*. Rotterdam: Nijgh & Van Ditmar.
- Bleyen, J. (2005), *De dood in Vlaanderen: opvattingen en praktijken na 1950*. Leuven: Davidsfonds.
- Bloch, M. (1971), *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*. London: Seminar Press.
- Bot, M. (1998), *Een laatste groet: uitvaart- en rouwrituelen in multicultureel Nederland*. Rotterdam: Bot.
- Brana-Shute, G. & R. Brana-Shute (1979), Death in the family: ritual therapy in a Creole community. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 135(1), 59-84.
- Bruijne, G.A. de (1982), *Bijdragen tot de kennis van de kolonie Suriname, dat gedeelte van Guiana hetwelk bij tractaat ten jare 1815 aan het koninkrijk Holland is verbleven, tijdvak 1816 tot 1822*. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Catédra, M. (1992), *This World, Other Worlds: Sickness, Suicide, Death, and the Afterlife among the Vaqueiros de Alzada of Spain*. Chicago: University of Chicago Press.
- Clark, D. (ed.) (1993), *The Sociology of Death: Theory, Culture, Practice*. Oxford: Blackwell.
- Danforth, L.M. (1982), *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Donice, A. (1948), Sterfhuis en begrafenis bij Saramakkanen. *West Indische Gids*, 29, 175-182.
- Douglas, M. (1966), *Purity and Danger*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Durkheim, E. (1966 [1879]), *Suicide: A Study in Sociology*. New York: Free Press.
- Elias, N. (1984), *De eenzaamheid van stervenden in onze tijd*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Evans-Pritchard, E.E. (1968 [1937]), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Fabian, J. (1973), How others die: Reflections on the anthropology of death. In: A. Mack (ed.), *Death in American Experience*. New York: Schocken, 177-201.
- Frazer, G. (1976 [1890]), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, vol. 1. London: Macmillan Press.
- Fulgentius, Fr.M. (Abbenhuis, R.) (1983 [1934-1939]), *Een paapjen omtrent het fort: het apostolisch vicariaat van Suriname, een historische schets*. Paramaribo: Vaco.
- Gennep, A. van (1960 [1909]), *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gilroy, P. (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gorer, G. (1965), *Death, Grief, and Mourning*. Garden City, NY: Doubleday & Company.
- Hallam, E., J. Hockey & G. Howarth (1999), *Beyond the Body: Death and Social Identity*. London: Routledge.
- Hartsinck, J.J. (1770), *Beschryving van Guiana of de wilde kust in Zuid-America: betreffende de aardrykskunde en historie des lands, de zeeden en gewoontes der inwooners, de dieren, vogels, visschen, boomen en gewassen...* Amsterdam: Gerrit Tielenburg, II delen.

Yvon van der Pijl

- Herskovits, M. & F. Herskovits (1936), *Suriname Folklore*. New York: Columbia University Press.
- Herskovits, M. (1966), *The New World Negro*. Bloomington & London: Indiana University Press.
- Hertz, R. (1960 [1908]), *Death and the Right Hand*. London: Cohen and West.
- Hockey, J. (1990), *Experiences of Death: An Anthropological Account*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Illich, I. (1976), *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*. Harmondsworth: Penguin.
- Kahn, M. (1931), *Djuka: The Bush Negroes of Dutch Guyana*. New York: Viking Press.
- Krabben, A. (1997), *De dood is springlevend: beleving en praktijk van de dood in Nederland*. Den Haag: BZZT&H.
- Kübler-Ross, E. (1969), *On Death and Dying*. New York: Macmillan.
- Laderman, G. (2003), *Rest in Peace: A Cultural History of Death in the Funeral Home in Twentieth-Century America*. New York: Oxford University Press.
- Leferink, S. (2002), *Wij armen kunnen niet sterven: doodscultuur en marginalisering in Argentinië*. Amsterdam: Rozenberg.
- Legêne, P. (1949), *Het leven en sterven der Bosnegers in de binnenlanden van Suriname*. Zeist: Zendingsgenootschap der Evangelische Broedergemeente.
- Lienhardt, G. (1961), *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press.
- Malinowski, B. (1954 [1925]), *Magic, Science and Religion*. Garden City, NY: Doubleday & Company.
- Merridale, C. (2000), *Night of Stone: Death and Memory in Twentieth-Century Russia*. New York: Viking.
- Mintz, S. & R. Price (1992), *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press.
- Mitford, J. (2000 [1963]), *The American Way of Death Revisited*. New York: Random House.
- Neckebrouck, V. (2011), *Denken over religie: antropologische theorie en godsdienst, deel II: van Hugo Winckler tot Clifford Geertz*. Leuven: Universitaire Pers Leuven.
- Pakosis, A. (1990), Dood, rouw en rouwverwerking bij de stam der Ndyuka of Okanisi. *Sibigo: tijdschrift voor Afro-Surinaamse geschiedenis, kunst en cultuur*, 1(1), 4-23.
- Pijl, Y. van der (2003), Room to roam: Afro-Surinamese identifications and the Creole multiple self. *Focaal: European Journal of Anthropology*, 42, 105-114.
- Pijl, Y. van der (2006), De begrafenis van Papa Touwtjie. In: K. Koonings (ed.), *Antropologie en Afro-Amerika als passie en professie: opstellen aangeboden aan Wim Hoogbergen*. Maastricht: Shaker Publishing, 7-21.
- Pijl, Y. van der (2010), *Levende-doden: Afrikaans-Surinaamse percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw*. Bronnen voor de Studie van Suriname, deel 27. Amsterdam: Rozenberg Publishers.
- Pijl, Y. van der (2012), De prijs van de dood: transnationalisering en commercialisering van Surinaams-Creoolse doodscultuur. *Volkskunde*, 113(3), 325-342.
- Pijl, Y. van der (2013), Funerary Rites – Suriname (Afro-Suriname). In: P. Taylor & F.I. Case (eds.), *Caribbean Religions*. Chicago: University of Illinois Press, 785-810.
- Pijl, Y. van der (in publicatie), Death in the family revisited: ritual expression and controversy in a Creole transnational mortuary sphere. *Ethnography: Journal of Contemporary Ethnography*.
- Polimé, T. (1998), Dood- en begrafenisrituelen bij de Ndyuka. *Oso: tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde, cultuur en geschiedenis*, 17(1), 71-73.
- Price, R. (1973), *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Garden City, NY: Anchor Press & Double Day.

- Price, R. & S. Price (1990), *Two Evenings in Saramaka*. Chicago: Chicago University Press.
- Robben, A.C.G.M. (2004), Death and anthropology: An introduction. In: A.C.G.M. Robben (ed.), *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. Malden: Blackwell, 1-17.
- Scholtens, B., G. Wekker, L. van Putten & S. Dieko (1992), *Gaama duumi, buta gaama: overlijden en opvolging van Aboikoni, grootopperhoofd van de Saramaka bosnegers*. Paramaribo: Afdeling Cultuurstudies/Minov. Amsterdam: KIT Press.
- Schoonheym, P. (1980), *Je geld of ... je leven: een sociaal-economische benadering van de religie der Para-Creolen in Suriname*. Utrecht: Universiteit Utrecht.
- Seale, C. (1998), *Constructing Death: The Sociology of Dying and Bereavement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Steinberg, H.G. (1933), *Ons Suriname: de zending der Evangelische Broedergemeente in Nederlands Guyana*. 's-Gravenhage: Algemeene Boekhandel voor inwendige en uitwendige zending.
- Stephen, H. (2002), *Dede oso: de dood en rouwverwerking bij Creoolse Surinamers in Suriname en Nederland*. [s.l.: s.n.]
- The, A.-M. (2008), *In de wachtkamer van de dood: over leven en sterven in een verpleeghuis*. Amsterdam: Muntinga Pockets.
- Thoden van Velzen, H.U.E. & W. van Wetering (1988), *The Great Father and the Danger: Religious Cults, Material Forces and Collective Fantasies in the World of the Surinamese Maroons*. Dordrecht: Foris Publications.
- Thoden van Velzen, H.U.E. & W. van Wetering (2004), *In the Shadow of the Oracle: Religion as Politics in a Suriname Maroon Society*. Long Grove: Waveland Press.
- Tjon A Ten, V. (1998), Rituelen en gebruiken bij overlijden bij Creolen. *Oso: tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde, cultuur en geschiedenis*, 17(1), 23-28.
- Turner, V. (1997 [1969]), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine de Gruyter.
- Venbrux, E., M. Heesels & S. Bolt (eds.) (2008), *Rituele creativiteit: actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland*. Zoetermeer: Meinema.
- Vernon, D. (1980), Bakuu: possessing spirits of witchcraft on the Tapanahony. *Nieuwe West Indische Gids*, 45(1), 1-38.
- Wetering, W. van (1973), *Hekserij bij de Djuka: een sociologische benadering*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
- Wooding, C. (1972), *Winti, een Afroamerikaanse godsdienst in Suriname: een cultureel-historische analyse van de religieuze verschijnselen in de Para*. Meppel: Krips Repro.