

Vuur, as en water:

Grenzen aan de hindoestaanse crematierituelen in Nederland

Tineke Nugteren*

Summary

There are groups that prefer to keep themselves below the radar screen of politics and public opinion. This may be indicative of their preferred acculturation strategy as well as of their inability to come forward with a collectively supported representation. In the Netherlands Hindustanis – a group consisting of around 100,000 people with a background of labour migration from India to Surinam, a Dutch colony at that time – may well be in such a situation. By looking more closely at the various processes of loss, maintenance and proliferation regarding the current state of their death rituals I illustrate how below-radar styles of negotiation may work to their advantage.

“Het is een wonderlijk gezicht, zelfs als je de details niet kunt zien: een oud Vedisch ritueel, dat al duizenden jaren wordt verricht, en hier in Den Haag opduikt, haast onveranderd, maar zoveel beschaafder en plechtiger dan waar het ooit begon. De diaspora heeft de Indiërs geen kwaad gedaan, zoveel is wel duidelijk.”¹

Inleiding

In de almaar groeiende academische literatuur over migratie, diaspora en transnationale ‘gemeenschappen’ zijn enkele tendensen te bespeuren die zich meestal onder het radarscherm van de publieke opinie bevinden. Indien breder bekend zouden deze voorbeelden als succesverhalen beschouwd worden, bijvoorbeeld omdat er sprake zou zijn van geruisloze, dat wil zeggen, probleemloze integratie. Deze twee adjectieven duiden vooral op het ontbreken van een conflictueuze, luide, lastige en soms schrijnende onwennigheid van een minderheidsgroep in de eerste drie generaties. In sommige gevallen

* Tineke Nugteren is indoloog en als religiewetenschapper verbonden aan de Universiteit van Tilburg.

zou er zelfs sprake zijn van een succesvolle integratie. Maar succesvol vanuit wiens gezichtspunt?

Afgemeten aan modellen van acculturatiestrategieën zouden hindoestanen in Nederland als succesvol geïntegreerd kunnen worden beschouwd. Vanuit het perspectief van het ontvangende land geldt immers: ze vallen niet op, ze passen zich aan, ze zijn ijverig en spaarzaam, en ze lossen eventuele problemen op binnen de eigen gemeenschap. En dat niet alleen: ze zijn trots op hun cultureel-religieuze erfgoed dat ze niet slechts beheeren en aan de volgende generatie doorgeven, ze maken creatief gebruik van de mogelijkheden van het Nederlandse bestel en allerlei transnationale dynamiek (Gowricharn 2004).

Dit klinkt bijna te mooi om waar te zijn, en inderdaad zijn er schaduwkanten: verborgen huiselijk geweld, alcoholisme, zelfdoding. Ook kan men vragen stellen bij de ondervertegenwoordiging of zelfs totale afwezigheid van hindoestanen in sectoren als politiek, kunst, sport en academische beroepen. In maatschappelijk opzicht valt de grote hoeveelheid zelforganisaties op. Wellicht daarmee verbonden is het onvermogen tot breed gedragen vertegenwoordiging bij overheidslichamen en het maatschappelijk middenveld. Desondanks zijn er enkele grote verworvenheden: een ‘eigen’ omroep, een ‘eigen’ leerstoel, en diverse representanten in nationale belangenverbanden zoals pastorale zorg en interreligieuze ontmoeting.

In het specifiek religieuze domein zijn er meerdere ontwikkelingen in de vormgeving van hun godsdienstige praktijken te herkennen. Ten eerste is er (1) de geleidelijke overgang van reizende familie-*panḍits* en geïmproviseerde tempeldiensten in buurthuizen, culturele centra en zaaltjes van de plaatselijke kerk naar vaste eigen plekken. Enkele tempels zijn nieuw gebouwd, zoals die in Amsterdam-Osdorp en Wijchen, en een veelvoud daarvan bevindt zich in diverse stadia van droom tot daad. Daarbij valt op dat juist de stad waarin hindoestanen numeriek het sterkst aanwezig zijn – hun aantal in Den Haag wordt geschat op 40.000 – tot nu toe geen eigen speciaal voor dit doel gebouwde tempel heeft. Dit zou in één klap gecompenseerd kunnen worden indien het grootse plan om in het Laakhavenkwartier een ‘klein India’ complex te realiseren inderdaad van de grond zou komen. Het ambitieuze plan omhelst drie tempels (hindoestaans, Sikh en Hare Krishna/ISKCON), twee woontorens en diverse cultuurspecifieke voorzieningen. Daarmee zou het de al oudere plannen van een megacomplex in Rotterdam naar de kroon steken. Vooral het succes van het Swaminarayan tempel- en scholencomplex in Londen geldt als model, en waarom ook niet: vormen Nederlandse hindoes niet de op hindoes in Groot Brittannië na grootste groep in Europa?²

Ten tweede is er (2) het fenomeen van hindoescholen. Het Nederlandse bestel biedt de mogelijkheid van confessionele scholen, en daarvan is gebruik gemaakt in enkele grote steden met concentraties van potentiële leerlingen. Door het spreidingsbeleid van de Nederlandse regering woonden veel hindoe-stanen aanvankelijk door het gehele land, maar geleidelijk vertoonde de Randstad zoveel zuigkracht dat er sprake kon zijn van allerlei cultureel-religieuze initiatieven, zoals het opzetten van speciale hindoescholen. Opmerkelijk is dat deze scholen op hindoe grondslag nauwelijks betrokken worden in de discussie over 'witte' en 'zwarte' scholen. In feite is het bestaan van deze scholen de meeste Nederlanders niet bekend.³

Ten derde is er (3) de veranderende rol van de *pandit*. Hoewel het aantal brahmanen dat destijds als contractarbeiders naar de plantages in Suriname was verscheept niet meer dan vijf procent van de totale migranten uit Brits Indië uitmaakte, en deze brahmanen bovendien niet in hun hoedanigheid als priester maar als landarbeider waren geselecteerd en tewerkgesteld, was er in Suriname op den duur toch sprake van een zekere brahmanisering van de aanvankelijk zeer diverse hindoe-stanen. Toen ze in het midden van de jaren zeventig naar Nederland kwamen vormden brahmanen opnieuw een zeer kleine groep. Slechts enkele van hen hadden genoeg families als cliëntèle om voltijds priester te kunnen zijn. Aanvankelijk waren ze actief als reizende *pandit* om overal in het land huisrituelen te voltrekken, maar geleidelijk groepeerden hindoe-stanen zich tot gemeenschappen met eigen onderkomens en eigen voorgangers. Zo verbreedde de functie van de brahmaanse priester geleidelijk van ritueel specialist naar pastoraal werker en belangenbehartiger of aanspreekpartner in de multiculturele en multireligieuze samenleving (Van Dijk 1998).

Ten vierde is er (4) de confrontatie met andere aspecten van het hindoeïsme, zoals neo-hindoe bewegingen, de Europese belangstelling voor yoga en spiritualiteit, en de toenemende oriëntatie op gidsland India. Intergenerationele verschillen doen zich gelden, en waar traditionele gezagsdragers zoals ouders en brahmanen beperkt bleken in hun kennis en communicatiemogelijkheden zocht een nieuwe generatie naar alternatieve bronnen. Transnationale gemeenschappen elders in de wereld blijken door de toenemende mobiliteit en door de onbegrensde mogelijkheden van de elektronische snelweg eigentijdse antwoorden te geven op de onvermijdelijke vragen vanuit een aanvankelijk bedeesde en door dubbele migratie getekende groep. Het opkomende hindoe nationalisme in India zweepte ook hindoes elders in de wereld op, en even leek het erop dat ook de identiteitsbepaling van hindoe-stanen in Nederland sterk door dergelijke processen van politieke hindoeïsering beïn-

vloed zou worden. De retoriek zwakte echter geleidelijk af, en aan het eind van de jaren negentig hervonden de meeste hindoestanen hun dynamisch evenwicht tussen strategische terughoudendheid en bevlogen zorg voor hun cultureel-religieus erfgoed.

Rituele dynamiek

Hoewel het niet voor alle hindoestanen vaststaat dat juist rituelen een sleutel zouden vormen tot hun cultuur kunnen ook zij die zich meer tot de filosofische, ethische, spirituele, humanistische of esthetische kant van het hindoeïsme voelen aangetrokken niet om de rituele rijkdom heen. Niet alleen is er een grote rijkdom aan tekstuele en etnografische bronnen over ritueel in de Vedisch-hindoeïstische traditie, er is ook een enorme diversiteit aan lokale en regionale praktijken, of, zoals Diana Eck het noemde, “the locative strand of Hindu piety” (1980, 323). Vanuit een tekstueel perspectief bezien, vooral de Sanskriet traditie betreffend, lijken rituelen nogal statisch, alsof ze een vaste volgorde van gestileerde gedragingen voorschrijven waarbij gebruik gemaakt wordt van min of meer in de tijd gefixeerde elementen, zoals Vedische recitaties, *mantra*’s, en zorgvuldig vastgelegde offergaven. Het boeiende is dat Vedische ritualistiek nog steeds hoog in aanzien staat en op allerlei manieren levend is gehouden, en dat latere ontwikkelingen die geenszins overbodig of gedateerd hebben gemaakt. ‘Vedisch’ geldt nog steeds – en opnieuw – als een kwaliteitskenmerk, ook onder hindoestanen in Nederland.

Het spreekt vanzelf dat de contractarbeiders die India in de tweede helft van de negentiende eeuw verlieten veelal hun lokale variant van het hindoeïsme meenamen naar Suriname. Zelfs zo’n lokale vorm kon weer uitgesplitst worden naar sekte, familie, en kaste of stand. In Suriname vermocht de geleidelijke brahmanisering weliswaar een zekere standaardisering te bewerkstelligen, in familiekring en op het familie-erf beoefende men vaak onbekommerd de overgeleverde vormen van volkshindoeïsme. Ook de twintigste-eeuwse tweedeling in *Sanaatani*’s⁴ en *Aarya Samaaji*’s⁵, een tweedeling waarin de plaats van ritueel het belangrijkste breekpunt leek, zorgde weliswaar voor verschillende accenten, maar ook daar waren de benamingen ‘Arisch-Vedisch’ of juist ‘tijdloos hindoeïstisch’ verbonden met processen van selectieve toe-eigening ingebed in hun specifieke migratiegeschiedenis.

Ritualiteit dient echter niet alleen afgemeten te worden naar ijkpunten van tradionele tekstualiteit maar vooral naar de dynamiek van tijd, plaats en omstandigheid (*deśa-kāla-anucāra*). Zelfs de ogenschijnlijk meest authen-

tieke of tijdloze uitvoering van rituelen staat open voor aanpassing, reductie of modificatie in tijden van nood (*āpad*). Zo onderscheidt Axel Michaels, leider van het prestigieuze en veelomvattende Heidelberg-project ‘Ritual-Dynamik’ tenminste acht manieren waarop rituele variaties optreden: substitutie, wijziging, verschuiving, weglaten, samensmelten, reductie, knip-en-plak herhaling, en uitvinden (Michaels 2005; Gutschow & Michaels 2005). Er zijn evenzovele manieren om de liturgische norm of het rituele ideaalbeeld van het macroniveau of de ‘Great Tradition’ te herscheppen, en dit gold in bepaalde mate voor brahmanen in Suriname. En het gold opnieuw in hun eerste periode in Nederland (Nugteren 2009a en 2009b).

In de volgende passages onderzoek ik de dynamiek van hindoestaanse rituelen rond de dood als illustratief voor de acculturatiestrategieën waaraan hindoestanen in Nederland de voorkeur lijken te geven. De onderliggende vraag daarbij, opgeroepen door dit themanummer over de veronderstelde druk van de overheid op het publiekelijk uiten van ‘afwijkende’ religiositeit, is mijn aarzeling of hindoestanen zich onder druk voelen staan door overheid en publieke opinie. Ik kies daarbij bewust voor rituelen rond de dood omdat de cultuurspecifieke behoefte om juist dat genre in lijn met de traditie liturgisch correct uit te voeren groot is.

Rituelen rond de dood

Terwijl juist rituelen rond de dood, met hun nauwe conceptuele raamwerk en de nadruk op de intergenerationele plicht deze ter wille van de overledene precies, volledig en liturgisch correct uit te voeren, op het eerste gezicht onveranderd en onveranderlijk lijken, is ook daar allerlei variatie, improvisatie en veranderde uitleg te bespeuren. Zo wordt in Vedische rituele teksten bij de crematie vooral de nadruk gelegd op het pad naar de voorvaders en het bereiken van de hemel of onsterfelijkheid. In meer verinnerlijkte teksten, zoals sommige *Upaniṣaden*, wordt het uitzicht bepaald door telkens herhaalde reïncarnatie, maar ook door een vast vertrouwen in het onverwoestbaar zijn van de ziel, *ātman*. Uit het genre van verhalende teksten spreekt soms een angst voor de terugkeer van de doden als spoken, onrustige geesten en zelfs vampiers, terwijl in populair-moraliserende teksten de verschillende hellen plastisch worden aangeduid. De manier waarop dergelijke tekstuele voorstellingen het rituele repertoire rond de dood door de eeuwen heen ook in de praktijk bepaald hebben, is slechts ten dele te achterhalen. Juist rituele handboeken zijn vooral prescriptief. Maar in de commentarenliteratuur en

latere compilaties en handboeken, vaak geschreven vanuit een behoefte de voortwoekerende praktijken te stroomlijnen en te legitimeren voor priesterlijk gebruik binnen een bepaalde subdivisie van het hindoeïsme, vinden we overal sporen van diversificatie. Dat de praktijk van dergelijke rituelen per sekte, per locatie, en per priesterfamilie nog meer uiteenliep dan in de teksten te vinden is, ligt voor de hand.

In algemene zin geldt dat het complex van rituelen rond sterven, dood en verbranding het laatste sacrament is in een reeks van twaalf of zestien overgangsriten. Deze *samṣkāra*'s (Hindi: *sanskaars*) markeren axiale momenten in het individuele mensenleven, vooral rond geboorte, huwelijk en dood. Er rust op de nabestaanden, vooral de oudste zoon van een gezin, een zware plicht deze reeks van rituelen correct te vervullen. Daarbij worden meerdere accenten gelegd: de stervende moet een goede dood sterven opdat hij/zij een rustige overgang kan maken naar de andere wereld, of die nu voorgesteld wordt als een tussenbestaan waarna een nieuwe incarnatie zal volgen, of als een zalig opgaan in de godheid en eeuwige verlossing. Kenmerkend voor dit uitermate rijke repertoire van de *antyeṣṭi samṣkāra* (door hindoeïsten meestal *antiem sanskaar* genoemd) is dat er een wisselwerking en samenwerking is tussen priesters en de belangrijkste rouwende, en dat de rituelen zich ten dele in de huiselijke sfeer voltrekken en ten dele in het publieke domein.

De klassieke volgorde is: (1) riten om de stervende voor te bereiden op de dood, (2) riten die voltrokken worden op het moment van de dood zelf, (3) het voorbereiden van het lichaam op de crematie voor het huis verlaat, (4) de gang van huis naar verbrandingsplaats, (5) het verbranden van het lichaam op een open vuur, liefst aan een stromende rivier, (6) de riten waarbij as en botten verzameld worden, meestal binnen drie dagen, (7) riten bedoeld om de gestorvene tot een voorouder te laten worden, (8) riten die het einde van de onreine periode markeren, en (9) herdenkingsriten na zes maanden, een jaar, en daarna ieder jaar.⁶

Acculturatie, religieuze oriëntatie, familieafkomst, financiële draagkracht en beschikbaarheid van brahmaanse priesters en andere rituele dienstverleners, en ook van tempels, bepalen mede de mate waarin de traditionele rituelen uitgevoerd worden. In Suriname moest het geheel aan rituelen aanvankelijk sterk geïmproviserd en verkort worden. Bovendien mocht daar niet gecremeerd worden. De eerste crematie vond niet eerder plaats dan in 1969. Sindsdien is het mogelijk de doden te verbranden op een open-lucht crematieplaats genoemd 'de Weg naar Zee' tussen Paramaribo en de Atlantische kust. Sinds 1994 is het ook mogelijk te kiezen voor verbranding in een crematorium.

Met de massamigratie van hindoestanen naar Nederland halverwege de jaren zeventig van de vorige eeuw ontstond een duidelijke voorkeur voor crematie waarbij gebruik werd gemaakt van de ruimere mogelijkheden die in Nederland aanwezig waren. De meeste hindoestanen, inclusief hun priesters, moesten echter het klassieke crematieritueel opnieuw ontdekken. Hoewel het sinds de wetsaanpassingen van 1991 hier toegestaan is dat het lichaam in een lijkwade en niet in een kist verbrand wordt, gebruiken de meeste hindoestanen vanuit hun Surinaamse ‘traditie’ van begraven nog steeds een houten kist. Het in Nederland gecontinueerde gebruik van een kist kan dan ook met de praktijk in Suriname verbonden worden, maar dat ligt anders met het gebruik van een besloten verbrandingsoven in de beschikbare crematoria. Dit heeft te maken met het feit dat crematie in de open lucht in Nederland niet is toegestaan. De hindoe traditie schrijft een open vuur op vaste plaatsen aan de rand van stad of dorp voor. Vaak is het zo dat de overledene in India of Nepal binnen 24 uur verbrand wordt. Dit ligt gevoelig, niet alleen vanwege het klimaat aldaar, maar ook omdat men zich ten opzichte van de dode verplicht voelt diens lichaam zo snel mogelijk te doen terugkeren tot de vijf basiselementen (aarde, water, vuur, lucht en ether) opdat de ziel kan vrijkomen. Dergelijke verbrandingsplaatsen zijn in hindoe samenlevingen overal zichtbaar aanwezig. Het lichamelijke aspect van de dood is voor sommige toeristen een bezienswaardigheid, voor andere een schok. Niet alleen wordt het lichaam vaak openlijk door stad of dorp gedragen, ook de verbranding vindt in de open lucht plaats.

Ook in Zuid-Azië is deze eeuwenoude praktijk niet onomstreden. Per lichaam is zo'n 300 tot 500 kilo hout nodig. Niet alleen worden de prijzen van goed droog hout steeds hoger, de kaalslag op het bosareaal is door geheel India onrustbarend, met alle gevolgen van dien. Ook vanuit andere milieu-overwegingen wordt er druk uitgeoefend op de bevolking om gebruik te maken van crematoria, maar de meesten willen er niet aan. Soms worden creatieve tussenvormen bedacht, die dan als ‘groen’ aanbevolen worden. De bezwaren die hindoes vanuit religieus oogpunt tegen elektrische of gascrematoria hebben zijn behalve gevoelsmatig ook praktisch, en het zijn vooral deze bezwaren waarop ik hier verder zal ingaan.

In Engeland werd recentelijk een rechtszaak gevoerd door een hindoe die bij zijn dood in open vuur verbrand wenste te worden, en dit ook mogelijk wilde maken voor iedere hindoe die daarom zou verzoeken. Dit recht werd hem in eerste instantie onthouden op grond van de gebruikelijke uitleg van een verordening uit 1902. Uiteindelijk, mede op grond van een uitgebreide uiteenzetting van de antropoloog dr. Roger Ballard over hindoe crematie-

rituelen, en een herlezing van de Race Relations Act van 2000 en de Equality Act van 2006, werd de eiser in het gelijk gesteld (Ballard 2008a en 2008b). Voor hindoes in religieuze minderheidsposities overal ter wereld vormde deze rechtszaak een aanleiding om zich over dergelijke zaken te beraden. Deze claim op het recht tot open-vuur crematie bleek echter niet breed gedragen. Ook in Nederland werden hindoes niet erg enthousiast. Integendeel, men vindt de procedure in een crematorium vaak netter, beschaafder, en comfortabeler dan wat men van Indiase verbrandingsplaatsen gehoord of gezien heeft.

Interne en externe onderhandelingen

Een van de eerste problemen waarop hindoestanen in Nederland stuitten toen ze hier hun rituelen rond de dood moesten gaan vormgeven betrof de woonomstandigheden. Meestal lieten die niet toe dat de dode werd opgebaard in een aparte kamer, dat daar vuuroffers werden gehouden, vergezeld door langdurende recitaties uit *Bhagavadgītā* of *Rāmāyaṇa* dan wel *Rāmcaritmānas*, en dat aan huis voortdurend condoleancebezoek werd ontvangen. Wanneer de dood in een ziekenhuis plaatsvond, moest met het verzorgend personeel overlegd worden over stervensbegeleiding, het toedienen van Gangeswater en een blad van de *tulsī*-struik in de mond van de stervende, of zelfs het op de grond/aarde leggen van de stervende zoals in India gebruikelijk is. Verdere knelpunten betroffen het bezoekersaantal, de recitaties, en de cultuurspecifieke gebruiken rond wassing van de dode. Intussen is zowel het ziekenhuispersoneel als het begrafeniswezen iets meer ingesteld op cultuurspecifieke eisen, en is een overlegcultuur ontstaan waarbij enige ruimte is gewonnen. Ook verzekeringsfirma's nemen soms specifieke voorzieningen in de overlijdensverzekering op.

Datzelfde geldt voor de crematoria. Rouwzalen hebben slechts beperkte capaciteit, zowel in ruimte als in tijd. In traditionele culturen neemt men vaak de tijd voor afscheid van de dode. Bij hindoestanen vertoont de beschikbare tijd in meerdere opzichten een pijnpunt. Dat ligt ingewikkeld en is zelfs met goede intenties en verruiming van de Wet op de lijkbezorging van 1991 niet op te lossen. Zo wordt traditioneel de voorkeur gegeven aan een crematie binnen 36 en liefst binnen 24 uur. Intussen maken de meeste gemeentes het mogelijk binnen 36 uur te cremeren, maar dit wordt gecompliceerd wanneer familieleden uit Suriname of andere plaatsen in de wereld moeten aanreizen. Sommigen zouden echter de crematie liever in het weekeinde laten plaats-

vinden opdat zo veel mogelijk belangstellenden aanwezig kunnen zijn. Dit vormt opnieuw een moeizaam punt voor intern overleg.

Een tweede moment waarop men tijd en ruimte tekort komt is in het crematorium. Opmerkelijk is dat terwijl de eigenlijke crematie traditioneel niet meer behelste dan het ceremonieel aansteken van de brandstapel de crematie van hindoes in Nederland de neiging heeft uit te dijen. In het crematorium wordt de kist bij voorkeur weer geopend, opdat de laatste rituelen aan het lichaam van de dode kunnen worden voltrokken. De hoofd-rouwende dient drie of vijf keer om de kist heen te lopen en daarbij een kruik met water of een schoteltje met brandende kooltjes of olie te dragen. Water wordt gesprenkeld, en vuur wordt traditioneel in kleine aarden schoteltjes om de dode heen gezet. In Nederland heeft dit destijds enkele keren voor grote consternatie gezorgd. Niet alleen gaan rookmelders af wanneer wierookstokjes worden ontstoken maar zeker wanneer zich brandende *diyā*'s (schoteltjes van aardewerk met een in olie gedrenkt lontje) in de kist bevinden, traditioneel ook in de mond van de overledene. Het zogenoemde *dāg dena* (ritueel in brand steken) van de overledene moest anders. Tegenwoordig wordt meestal een symbolische 'doodskus' gegeven door bij iedere rondgang om de kist de mond van de overledene met een *diyā* aan te raken maar niet in brand te zetten.

Bovendien kunnen alle bezoekers een rondgang maken om de open of halfopen kist, en er rijstkorrels, bloemblaadjes en sandelpoeder in strooien. Sommige crematoria hebben hun faciliteiten hieraan aangepast door alle stoelen aan de kant te zetten, maar dan doet zich juist weer een andere onhandigheid voor. In toenemende mate is er behoefte aan een toespraak, een schets van de levensloop, woorden van hoop en troost, persoonlijke herinneringen. Traditioneel gaat het om de dode, niet om de rouwenden, maar ook onder hindoeïsten is het aspect van rouwverwerking van de achterblijvenden explicieter geworden.

Voor sommige hindoeïsten gold aanvankelijk de behoefte zelf op de knop te drukken of de hendel over te halen om de verbranding in gang te zetten. Traditioneel is het de hoofd-rouwende die het vuur aansteekt. In een Nederlands crematorium kon men aanvankelijk alleen zien hoe de kist verdween, maar na verschillende gespreksronden met vertegenwoordigers van Nederlandse crematoria werd het in het algemeen mogelijk gemaakt dat een kleine groep met de kist meegaat naar de verbrandingsoven, waar de hoofd-rouwende op de knop drukt of de hendel overhaalt opdat de verbranding kan beginnen. Die kleine groep van naaste verwanten kan daarna getuige zijn van de eerste momenten van het vuur, al dan niet door een kijkglas.

De tijd die het crematorium beschikbaar heeft voor een groep is meestal nauw bemeaten. Door ervaring wijzer geworden wordt tegenwoordig voor hindoestanen veelal het einde van de dag of zelfs het begin van de avond gekozen zodat de sessie eventueel kan uitlopen zonder dat dit al te pijnlijk voor vervolgsafspraken hoeft te worden.

In het huis van de overledene of dat van de hoofd-rouwende vinden vervolgens traditioneel opnieuw bijeenkomsten plaats. Al direct na de dood is een *pinda*, een eivormig balletje gemaakt van rijst en enkele andere ingrediënten, aan de dode geofferd. Soms worden vijf van zulke *pinda*'s in de kist gelegd, een bij het hoofd, een bij iedere hand, een bij de buik, en een bij de voeten. Deze stellen de vijf elementen voor waartoe het lichaam van de dode terugkeert. Nadat het lichaam van de dode is verbrand draait het rituele leven van *sanaatani*'s vooral om het offeren van dergelijke balletjes aan de overledene, opdat die kan overgaan van de fase van lichaamloze *preta* naar de rustiger status als voorouder (*pitr*; Hindi: *pitar*). Sommigen doen dit tien dagen lang, en op de tiende dag worden de rijstballetjes aan elkaar geplakt (een symbool voor de vereniging van de gestorvene met diens voorouders) en op een bord bijvoorbeeld in de tuin of op het balkon gezet. Een zucht van verlichting gaat door de rouwendes zodra een vogel, liefst een kraai, neerstrijkt om van het bord te eten. Op de dertiende dag wordt de rouwperiode formeel afgesloten met meerdere reinigingsrituelen en een vuuroffer. Bij de *samaaji*'s wordt erkend dat men niets voor de dode kan doen, en vervalt dit gehele rituele proces na de crematie.

Omdat gedurende de periode van dertien dagen na de dood sprake is van extreme onreinheid (*asauca*, in Hindi meestal *sutak/soetak* genoemd), gelden allerlei beperkingen. Niet iedere rouwende is in staat zich gedurende de hele rouwtijd te onttrekken aan maatschappelijke en professionele verplichtingen. Werkgevers zijn niet altijd bereid op zo korte termijn veertien dagen verlof te geven, zodat de tendens tot verkorting van de procedure zich overal voordoet. Dit geldt ook voor de voorschriften omtrent voedsel en rouwkleding. De traditionele rouwkleur is wit, in Suriname ontstond onder hindoestanen door de christelijke omgeving ook zwart als rouwkleur, en in Nederland is er vaak een combinatie van wit en zwart. Indien wit gedragen wordt door mannen, zeker in combinatie met een kaalgeschoren hoofd, is er de neiging na de eerste dagen geleidelijk over te gaan tot andere lichte kleuren.

Een volgend knelpunt betreft de asbestemming. Traditioneel wordt de as binnen drie dagen verzameld en uitgestrooid over stromend water, of bewaard tot zich de gelegenheid voordoet de restanten op een heiliger plek uit te strooien. In Nederland is er een wettelijke wachttijd van dertig dagen.

Hindoestanen zouden deze periode graag verkorten, juist vanwege het idee dat de as de plaats van bestemming pas heeft bereikt wanneer die aan de elementen is teruggegeven. Zo zijn er in de Randstad regelmatig groepjes hindoestanen die met vissersboten meevaren om de as over de Noordzee uit te strooien. Bovendien overweegt de Hindoe Raad Nederland een aanvraag om een symbolische Ganges in te laten stellen, vergelijkbaar met het initiatief in Groot-Brittannië om een stukje van de rivier de Aire bij Bradford als zodanig te benoemen en in gebruik te nemen. In Londen zijn aan de Thames soms restanten te zien van dergelijke Ganges-in-Londen rituelen van asverstrooiing. In Nederland nemen enkelen de as mee terug naar Suriname om daar over zee uit te strooien; anderen sparen om naar India te reizen en daar in Gaya, Varanasi of Hardwar de as aan de heilige rivier mee te geven.

Hindoestanen in Twente bedachten iets heel anders. In overleg met de Twentse crematoria werkten ze aan een plan voor een alternatief strooiveld. Dit veld, 'Nirvana' geheten, werd in juni 2006 in gebruik genomen op het terrein van het crematorium te Usselo en is waarschijnlijk het eerste strooiveld voor hindoes in Europa. Een interessante ontwikkeling doet zich voor dat ook niet-hindoes gebruik maken van deze mogelijkheid. Het betreft een kunstmatig gecreëerde waterloop waar de as uitgestrooid kan worden of vermengd met melk in de omringende zwarte aarde begraven kan worden. Tevens is er een natuurstenen zuil (voorzien van een OM-teken, en met een lichtje bovenop) waarop de namen van de doden op gegraveerde plaatjes vermeld kunnen worden. Het vermelden van de naam van de dode is niet traditioneel, maar tegenwoordig laten vermogende hindoes ook in India soms een inscriptie ter nagedachtenis plaatsen, bijvoorbeeld in een tempelwand. In Suriname werd het christelijke gebruik van naamsvermelding op het graf door hindoestanen overgenomen: meestal in de vorm van twee latten die het graf markeerden, en waarop de naam van de overledene werd vermeld. In Nederland zijn onder hindoestanen rouwadvertenties niet gebruikelijk, en ook het vermelden van de naam van de dode in de vorm van een materiële herinnering doet zich vrij zelden voor. Het is daarom opmerkelijk dat hindoestanen in Twente soms ter herdenking terugkeren naar de zuil en de waterloop in Usselo. Samen met de persoonlijke herinneringen en prijswoorden uitgesproken in het crematorium zou dit weleens een tendens tot een 'verwesterde' herdenkingscultuur kunnen aangeven (Swhajor e.a. 2010).

Grenzen en mogelijkheden

Hindoestanen worden in de publieke opinie gemakkelijk over het hoofd gezien. In die luwte is het goed toeven. Maar onzichtbaarheid heeft een prijs. Juist omdat actief burgerschap onder de meeste hindoestanen niet als een kernwaarde wordt ervaren, wordt bij het grotere publiek al gauw de indruk gewekt dat ze geen dringende wensen hebben.

Op het gebied van feesten en rituelen – voor de meesten wél een kernwaarde – zijn er geen openlijke conflicten met de autoriteiten. Integendeel, kleurrijke optochten (*rathayātrā*, Hindi: rathyaatar), markten (zoals de Milan in Den Haag) en feesten zoals Holi en Diwali vormen goede gelegenheden voor *bonding* en *bridging*.

In bovenstaande focus op rituelen rond de dood zien we een illustratie van allerlei processen die het gehele scala bestrijken van verlies en verschraling tot inventiviteit en zelfs proliferatie. Door hun dubbele migratie zouden hindoestanen geleerd hebben zich aan te passen, zich relatief onzichtbaar te maken en toch hun cultureel-religieuze erfenis te beheren. Dat klopt meestal ook wel. In meerdere opzichten is er zelfs sprake van groei en bloei. Op religieus gebied is er echter vaak te veel interne verdeeldheid om tot een krachtige belangenbehartiging te komen. Waarom geen stukje Ganges aan de Noordzee als wel zonder veel ruchtbaarheid een stukje Ganges in Twente mogelijk is?

Jean-Pierre Wils, in het spoor van de Franse filosoof Bernhard Stiegler, schrijft over ‘oplettendheidsvernietiging’ in ons normale haastige leven vol prikkels. Rituelen zouden dat ten dele remediëren, want rituelen vertragen het bestaan, onderbreken de snelheid, en vragen om relatieve stilstand (Wils 2008, 122). De bloei van allerlei vormen van herdenkingscultuur zou in datzelfde licht kunnen worden gezien. In Nederland blijken vooral uitvaart-rituelen onderwerp te zijn van reconstructie en creativiteit. Het verzekeringswezen en de uitvaartbranche springen daar op gepaste wijze op in, en hindoestanen maken gebruik van de aangeboden mogelijkheden. Maar de tijdsdruk die wordt ervaren betreft vooral de periode na de crematie. Het is de vereiste rituele zorg voor de overledene gedurende de twee weken na de crematie die haaks staat op het levenstempo dat hier gebruikelijk is. Waar traditionele hindoecultuur (in dit geval dus voor de *sanaatani*'s, ongeveer driekwart van de hindoestanen in Nederland) een periode van tenminste dertien dagen van intensieve ritualiteit, rouw en soberheid voorschrijft, wordt deze periode steeds vaker om allerlei praktische redenen verkort tot enkele dagen of zelfs samengepakt in één dag. Verschraling van ritueel kan op den duur uitholling van de cultuur, het culturele geheugen en de collectieve samenhang met zich

mee brengen. Wellicht daarom dat de aandacht, noodgedwongen, maar ook als acculturatiestrategie, verschuift van ritueel precies voorgeschreven rouwperiode naar losse aspecten van rouwverwerking, troost en herinnering.

Peter L. Berger en Thomas Luckmann, verwijzend naar Lévi-Strauss, spreken over de ‘nomische functie’ van ritueel dat aan ieder ding zijn eigen naam (nomenclatuur) en zijn juiste plaats (sociale lokalisering) geeft (1974, 156). Welbewuste aandacht voor het begeleiden van de hindoestaanse dode in de transitie van ‘lichaamloze’ tot ‘voorouder’ (waarin dus figuurlijk de dode zijn plaats gegeven wordt) schiet tegenwoordig onder tijdsdruk vaak tekort. Maar dit tekort wordt kennelijk in een opkomende herinnerings- en herdenkingscultuur vindingrijk gecompenseerd, waarbij dat ‘naam en plaats geven’ soms zelfs letterlijk wordt uitgevoerd, zoals in de namenzuil in Usselo.

Conclusie

Of we hiermee onze aanvankelijke vraag naar tevredenheid hebben beantwoord valt echter nog te bezien. Op dit gebied is verder onderzoek gewenst. Rituele dynamiek is een van de antwoorden op veranderende omstandigheden. De studie van rituele veranderingen onder migranten laat behalve verlies en aanpassing soms ook verrassende creativiteit zien. Ook kunnen zowel traditionele als inventieve praktijken van religieuze minderheidsgroepen Nederlanders op een idee brengen. Zo observeren we dat de hindoestaanse drang om ook in een crematorium zelf de verbranding te starten inmiddels andere Nederlanders inspireert om in klein gezelschap mee te gaan naar de oven om er getuige van te zijn dat de verbranding is begonnen. Dit detail zou crematie ook voor autochtonen ritueel rijker maken. Ook de nu bestaande keuzevrijheid en de daarmee verbonden rommeligheid en onhandigheid van de asbestemming zou een voorbeeld ter navolging kunnen vinden, zoals nu in Twente het geval is, in een op het terrein van het crematorium aangelegde waterloop.

Hierbij is inderdaad sprake van externe druk. Maar druk kan na enige tijd ook uitnodigen tot creativiteit. En juist op een gebied waarop in Nederland volop wordt geëxperimenteerd – ritualiteit rond de dood – blijkt meer mogelijk te zijn dan alleen maar aanpassing of verschraling. Wellicht kunnen we zeggen dat deze groep, die een meervoudige migratie achter de rug heeft, geleerd heeft zich aan te passen en tevens creatief gebruik te maken van de mogelijkheden die wet en commercie hier bieden. Tegelijkertijd is vooral de

jongere generatie opgelucht dat het allemaal niet meer zo eindeloos lang hoeft te duren.

Noten

- 1 Anil Ramdas, 'De laatste reiniging', over een hindoestaans crematieritueel in Den Haag. *NRC Handelsblad* (in de tweewekelijkse serie Hemel en Aarde), zomer 2009 (krantenknipsel, datum niet meer leesbaar).
- 2 Over naam en aantal bestaat aanhoudende verwarring. Ik gebruik de term hindoestanen voor die uit Suriname afkomstige migranten die hindoe zijn. Hun aantal ligt op dit moment vermoedelijk rond de 100.000. Ik sluit me daarbij aan bij de term die ze bij voorkeur voor zichzelf gebruiken. Daarmee benoemen ze bewust hun wortels in een Brits-koloniaal India (toen vaak Hindusthan of Hindoosthan genoemd, letterlijk: het land ten zuiden van de Indus rivier) op een geografische manier. In een poging hen te onderscheiden van hun islamitische medemigranten wordt soms een verschil gemaakt tussen hindoestanen (hindoes) en hindostanen (alle contractarbeiders die zich destijds vanuit India in Suriname vestigden). Dit onderscheid heeft helaas geen algemene geldigheid verworven. Omdat ze zich bovendien als groep met een specifieke migratiegeschiedenis en specifieke taal onderscheiden van andere hindoes in Nederland is het niet correct ze eenvoudigweg als hindoes te categoriseren. Ook het voorstel ze als Surinaamse hindoes aan te duiden stuit op bezwaren, aangezien alleen een nog ingewikkelder term, Surinaams-Nederlandse hindoes, recht zou doen aan de drie of soms zelfs vier generaties hindoestanen in Nederland. Om deze *hyphenated identities* te vermijden gebruik ik simpelweg het woord waarmee ze zichzelf aanduiden.
- 3 In de dissertatie van Roelsma-Somer over de kwaliteit van Hindoescholen (Roelsma-Somer 2008) wordt niet zozeer het specifiek religieuze in de curricula van deze scholen onderzocht maar de kwaliteit op grond van CITO-resultaten.
- 4 Dit is een populaire benaming voor die hindoestanen die het 'eeuwige' of traditionele hindoeïsme (*Sanaatan Dharm*) aanhangen.
- 5 Dit is de populaire benaming voor die hindoestanen die aan het begin van de twintigste eeuw in Suriname kozen voor de hervormingsbeweging *Aarya Samaaj* die in India was opgekomen in een poging een 'zuiverder' en oorspronkelijker (*aarya*) hindoeïsme te formuleren zonder de 'wildgroei' van priesterlijke, volksdevotionele en maatschappelijke gebruiken die er in de loop van vele eeuwen mee verbonden waren geraakt.
- 6 Uit de overweldigende hoeveelheid primaire Sanskrit teksten over rituelen rond de dood noem ik hier de *Garudapurāna* als belangrijkste bron. Over crematiegebruiken bij Britse hindoes zie Firth (1997). Goed bruikbaar op het gebied van contemporaine vormen is de bijdrage van Mark Elmore in Kathleen Garcés-Foley (ed.) (2006), *Death*

and Religion in a Changing World. Eigen veldonderzoek verrichtte ik in India, Nepal en Nederland.

Literatuur

Ballard, Roger (2008a),

The Logic of Cremation in Indic Contexts: An Anthropological Analysis. An expert report to the High Court of Justice, CO/9067/2006. <http://www.casas.org.uk/papers/pdfpapers/logicofcremation.pdf>. Accessed August 13, 2011.

Ballard, Roger (2008b),

The Logic of Cremation: Addendum I. An expert report to the High Court of Justice, CO/9067/2006. <http://www.casas.org.uk/papers/pdfpapers/cremationaddenda.pdf>. Accessed August 13, 2011.

Berger, P.L. & T. Luckmann (1974),

Sociologische bouwstenen: de sociale constructie van de realiteit: een verhandeling over de kennissociologie, Antwerpen: De Nederlandsche Boekhandel.

Dijk, A.M.G. van (1998),

De Hindoe pandit als geestelijk verzorger in Nederlandse zorginstellingen: achtergronden, ontwikkelingen en profielen, Best: Damon.

Eck, Diana L. (1980),

Indian Tirthas: Crossings in Sacred Geography, in: *History of Religions*, 20 (4), 323-344.

Elmore, Mark (2006),

Contemporary Hindu Approaches to Death: Living with the Dead, in: Garces-Foley, Kathleen (ed.), *Death and Religion in a Changing World*, Armonk/London: M.E. Sharpe, 23-44.

Firth, Shirley (1997),

Dying, Death and Bereavement in a British Hindu Community, Leuven: Peeters.

Gowricharn, Ruben (2004),

De duurzaamheid van het transnationalisme. De tweede generatie Hindostanen in Nederland, in: *Migrantenstudies: driemaandelijks tijdschrift voor onderzoek naar etnische minderheden en de Nederlandse samenleving*, 20 (4), 252-268.

Gutschow, N. & A. Michaels (2005),

Handling Death: The Dynamics of Death and Ancestor Rituals among the Newars of Bhaktapur, Nepal, Wiesbaden: Harrassowitz.

Michaels, A. (2005),

Perfection and Mishaps in Vedic Rituals, in: Hüsken, Ute (ed.), *When Rituals go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*, Leiden/Boston: Brill, 121-132.

Nugteren, Albertina (2009a),

Hindu Ritual Traditions: Contemporary Case Studies from Western Europe, in: *Journal of Religion in Europe*, 2 (2), 71-84.

Nugteren, Albertina (2009b),

Home is Where the *Mūrtis* Are: A Hindustani Community and its Temple in Wijchen, the Netherlands, in: *Journal of Religion in Europe*, 2 (2), 115-148.

Roelsma-Somer, S.F.H. (2008),

De kwaliteit van Hindoescholen, (Dissertatie Universiteit van Tilburg), Ridderprint: eigen beheer auteur.

Swhajor, A., M. Heessels, P. van der Velde, & E. Venbrux (2010),

Aan de Ganges in Twente. Onderhandelen over vormgeving van hindoe-dodenrituelen in Nederland, in: *Quotidian*, 2 (Dec.), 83-102.

Wils, J.-P. (2008),

Uitvaartrituelen op drift. Een korte fundamentele reflectie, in: Venbrux, Eric, Meike Heessels & Sophie Bolt (red.), *Rituele creativiteit. Actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland*, Zoetermeer: Meinema, 121-133.