

Waarheen leidt de weg? Een reflectie op de cultus van de dood

Eric Venbrux

'Sluipweg, waarlangs de dood heeft weten te ontsnappen', het werk van Hans van Houwelingen bij het Kunstfort bij Vijfhuizen, vormt is de aanleiding tot dit essay. Het pad met grafzerken, voor een groot deel verkregen van nabestaanden, geeft de gedenktekens een tweede leven. Aan de dood valt nu ook bij dit militaire fort, waar nimmer een soldaat sneuvelde, niet meer te ontsnappen, maar daar is niet alles mee gezegd. Waarom, en dat is waar Van Houwelingen op doelt, wordt aan de doden betrekkelijk weinig grafrust gegund? Heeft de Hollandse koopmansgeest toegeslagen? Zijn de dodenritten op drift en ontberen ze thans inhoudelijke grond?¹

In deze reflectie op de cultus van de dood maak ik een onderscheid tussen de biologische en de sociale dood, die niet synchroon hoeven te lopen. De dood valt ook op te vatten als de uitkomst van een sociaal proces, een wijziging in status die in de regel ritueel gemarkeerd wordt. Een ontwikkeling op de zeer lange termijn heeft deze statuswijziging, dat wil zeggen de overgang van de categorie van de levenden naar de categorie van de doden, doen opschuiven van na tot steeds dichterbij de fysieke dood. Vandaar dat de doden snel hun biezen kunnen pakken. Aansluitend op de karakterisering van opeenvolgende perioden door historici zouden we voor het huidige tijdvak kunnen spreken van een psychologisering van de dood. Niet het lot van de dode in een hiernamaals, maar de verwerking van de rouw door de nabestaanden in het hier en nu staat centraal. De vermarkting van de omgang met de doden is verweven met expressies van persoonlijke identiteit, het postume zelf van de dierbare, waar de nabestaanden aan relateren. Collectief herinneren van de overledenen krijgt in toenemende mate betekenis voor het creëren van hernieuwde gemeenschapszin. Het geeft richting aan ons leven, maar hoe richten we ons tot de ongenaakbare dood?

Tweemaal dood

Een doodsverklaring is arbitrair. Wanneer is iemand precies dood? Als het hart stopt met kloppen, de ademhaling voorgoed gestopt is, de hersenen niet meer functioneren of wanneer het lichaam tot ontbinding overgaat? We denken vaak over de dood als een moment in de tijd dat vastgesteld kan worden: Het tijdstip van overlijden. Over de definitie valt te twisten, maar op een zeker punt wordt de grens tussen leven en dood getrokken.[i] Aan de ene kant het leven, aan de andere kant de dood. De dood, niet-meer leven, is behalve een biologisch ook een sociaal verschijnsel.

De sociale dood hoeft geenszins samen te vallen met de biologische dood. De eenzaamheid van veel ouderen en stervenden in onze samenleving raakt aan een sociale dood. Ze moeten het vaak zonder betekenisvolle relaties stellen.[ii] In kleinschalige jagers-verzamelaars samenlevingen, zoals die van Australische Aborigines, is de sociale dood oftewel uitsluiting meer gevreesd dan de daadwerkelijke fysieke dood. Anderzijds worden mensen al voor hun geboorte verwelkomd in het sociale leven, zoals bijvoorbeeld blijkt uit giften van kleertjes en knuffels voor de toekomstige baby. In tal van samenlevingen gelden de pasgeborenen echter nog niet als volledig mens. De sociale geboorte heeft niet noodzakelijkerwijs gelijktijdig met de fysieke geboorte plaats. Het begin en einde van het leven, zo hebben antropologen laten zien, worden in uiteenlopende culturen verschillend opgevat. Ze gelden derhalve niet als universele en natuurlijke feiten, evenmin als dat volgehouden kan worden voor westerse samenlevingen waar de sociale waarde van een persoon een rol blijkt te spelen bij de medische vaststelling van de dood.[iii]

De dood wordt door de Franse etnoloog Robert Hertz opgevat als een sociale gebeurtenis. In plaats van een zeker moment behelst de overgang van leven naar dood een geleidelijk proces dat met rituelen omkleed is.[iv] Allan Kellehear, hoogleraar sociologie aan de University of Bath, heeft laten zien hoe in de loop van de geschiedenis van de mensheid dit proces ten aanzien van de fysieke dood langzaam verschoof. In jagers-verzamelaars samenlevingen had de overgang vooral na de biologische dood plaats als een reis naar de andere wereld. Het nam vervolgens nog tijdens het fysieke leven rond

het sterfbed een aanvang in sedentaire agrarische samenlevingen, met de goede dood (een vervuld leven) als ideaal, en werd na het sterven verder voltrokken. In stedelijke omgevingen was hier een steeds kleiner deel van de gemeenschap in betrokken en verschenen professionals aan het sterfbed, met name bij de elite en de middenklasse. Voortgezet in geïndustrialiseerde samenlevingen en in wat Kellehear het kosmopolitische tijdperk noemt, verschoof de overgang van leven naar dood praktisch geheel naar deze wereld. De erkenning van het sterven was in de opeenvolgende perioden een zaak van de gemeenschap, een kleine kring van familie en bekenden, die nog kleiner werd en professionals insloot, dan van alleen nog de stervende zelf, en ten slotte door anderen werkzaam in instituties en voor de overheid. De ontwikkeling verliep aldus in de richting van een toenemende privatisering tot uiteindelijk een medicalisering van de dood, verder verengd tot de dood als een beschamende kwestie.[v] In Nederland lijkt daar overigens meer openheid over te zijn ontstaan.

Interessant aan Kellehear's historische model is het geleidelijk opschuiven van de overgang van leven naar dood, de wijziging in sociale status, van grotendeels na tot voornamelijk vóór de fysieke dood. Het werk van de historicus Philippe Ariès toont dat dit zich niet als een unilineaire ontwikkeling voltrok,[vi] maar Kellehear geeft wel een grotere tendens aan. Het verklaart de relatief beperkte tijdsperiode die we nog voor rituelen na de dood plegen te nemen.[vii] Deze vormen het sluitstuk van de overgang van de gestorvene van de categorie van de levenden naar de categorie van de doden.

Psychologisering van de dood

In het klassieke model van rites de passage, geënt op kleinschalige samenlevingen, behelst dit een overgang van de overledene van deze wereld naar een andere wereld.[viii] De idee van een leven na de dood neemt in de meeste religies een centrale plaats in. Volgens de antropoloog Edmund Leach berust het op een verwarring van twee opvattingen over tijd. Enerzijds kennen we herhaling, een repetitieve tijd, zoals bijvoorbeeld van de seizoenen die steeds weer terugkeren. Anderzijds ervaren we het verloop van de tijd als onomkeerbaar, bijvoorbeeld in ons ouder worden. In religieuze denkbeelden worden deze twee belevingen van tijd door elkaar gehaald, aldus Leach. De onomkeerbare dood, de overgang van leven naar dood, wordt derhalve als omkeerbaar voorgesteld in vervolgens een overgang van dood naar (een nieuw) leven.[ix] Een symbolische dood en wedergeboorte markeren vaak de verandering van sociale status in rites de passage: het bekrachtigt het afstand nemen van de oude status en het gaan bekleden van een nieuwe status of positie. Tevens gaan deze rituelen in de regel gepaard met een overgang in de ruimte, een territoriale passage, zoals ook in dodenriten pregnant tot uitdrukking komt.[x]

Het klassieke model lijkt echter minder van toepassing op een groot deel van onze hedendaagse samenleving.[xi] In de afgelopen halve eeuw heeft de wijze waarop we in Nederland de meest cruciale rites de passage, die rondom de dood, vormgeven belangrijke veranderingen ondergaan. Vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw begonnen velen de conventionele en uniforme uitvaarten als een keurslijf te ervaren. Ze werden te stijf en onpersoonlijk bevonden. De donkere rouwkleiding begon te verdwijnen, toespraken raakten op de overledene toegesneden en in toenemende mate kozen mensen voor een uitvaart in besloten kring.[xii] Mensen namen afstand van autoriteiten, ook religieuze, en de aandacht voor het zielenheil van de overledenen maakte meer en meer plaats voor de rouwverwerking door de nabestaanden. Ondanks de secularisering en individualisering werd over de dood nog in verhullende termen gesproken. In ideologisch opzicht strekte het verlangen naar een maakbare samenleving zich uit tot het sterven, evenals over het leven wilde men de regie hebben over de dood.

Vanaf de jaren tachtig begonnen mensen te ijveren voor een actievere rol in uitvaarten, die door het meer in eigen hand te hebben een persoonlijker karakter zouden krijgen. Dit werd nog eens te meer uitgedragen door extravagante uitvaarten en herdenkingsceremonies voor jonge mensen die stierven aan hiv/aids. Hoewel aanvankelijk bedoeld voor voornamelijk doe-het-zelf uitvaarten, nam de uitvaartindustrie het concept van de zogeheten persoonlijke uitvaart tegen het einde van de twintigste eeuw over. Inmiddels traden ook vrouwen toe tot de lang door mannen gedomineerde bedrijfstak. Het aandeel van de crematies in de uitvaarten steeg. In publikaties en advertenties kwam steeds meer nadruk te liggen op rituele creativiteit, de uitvaarten dienden uniek, origineel en vooral persoonlijk te zijn. Terwijl de rol van priesters en dominees tanende was, voorzagen uitvaartondernemers en hier en daar ritueel begeleiders in afstemming met hun klanten in de vormgeving van de laatste eer.

In het rituele vertoog ligt sindsdien het accent op de biografie van de overledene. Het productieve leven is het project dat gevierd wordt; gecelebreerd in toespraken, gememoreerd met persoonlijke symbolen. Ondanks, of juist dankzij, de ontkerkelijking blijkt er de afgelopen jaren een grote behoefte aan rituelen te bestaan. De socioloog Cas Wouters brengt ze in verband met de effecten van de mondialisering en erosie van de sociale cohesie. De nieuwe rituelen zouden aangegrepen worden om de onzekerheid te hanteren, alsook om publieke erkenning van het tot een symbolische gemeenschap te behoren te verkrijgen. Stille tochten en demonstratieve rouw om publieke figuren ziet Wouters eveneens als uitingen hiervan.[xiii] In de uitvaarten komen de banden die we met onze directe naasten en de overledene (willen) onderhouden prominent tot uitdrukking. Meer nog dan bij een afstandelijke God, zoeken veel mensen betekenis en zin in de sociale relaties met een kleine kring van verwanten en vrienden. Op gedenkplekken, binnen- en buitenshuis, in rituele gebaren en praktijken zoals "bidden", kaarsen branden en grafgiften, en met herinneringsobjecten houden we de betrekkingen met de doden ook na de uitvaart levend. De overledenen zijn als het ware het aanspreekpunt geworden. In psychologische termen kunnen we spreken van het postume zelf dat een symbolische onsterfelijkheid biedt. Het zogenoemde postself staat voor hoe iemand na zijn of haar dood herinnerd wil worden, voorts krijgt dit gestalte in de wijze waarop de overlevenden de betreffende persoon herinneren. Het functioneert in een sociale context waar de relaties tussen de levenden en de doden deel van uitmaken.[xiv] Toch draait het hier met een terugblik om het levensverhaal van de overledene, wie de persoon was en wat deze deed, in plaats van het voortgaande lot in een andere wereld of hiernamaals. De aandacht is verschoven van gene naar deze zijde.[xv] De symbolische onsterfelijkheid heeft ook een beperkte houdbaarheidsdatum, want die lost op met het verscheiden van de herinnering aan de gestorvene.

Waar de overgang van de overledene naar een andere wereld van minder belang is of onbestemd blijft, wordt de verlieservaring het belangrijkste probleem van de overlevenden. De passage van de nabestaanden, hun rouw, voert de boventoon. Zij zijn de eigenlijke dramatis personæ in uitvaarten en herdenkingen die dan ook veelal met de term rouwrituelen aangeduid worden. Belanghebbenden willen nog weleens suggereren dat bepaalde rituele handelingen goed zijn voor de rouwverwerking. Deze beweringen worden zelden met bewijs gestaafd.[xvi] Zoveel kan en mag, dat keuzes soms moeilijk te maken zijn. Een memorabele uitvaart heet persoonlijk te zijn. In hun boek *Hoe zou jij het willen?* Persoonlijk afscheid nemen van je dierbare geven Ton Overtoom en Hermien Embsen een leidraad.[xvii] Rondom de verwerking van het verlies is een hele industrie ontstaan. Boeken en verslagen van ritueel begeleiders en ervaringsdeskundigen zijn er te over. Het laatste ook met betrekking tot levensbedreigende ziekten. Vroegere diagnoses, succesvollere behandelmethoden en een verhoogde levensverwachting geven mensen meer ruimte om te anticiperen op de dood. De uitvaartindustrie spint er garen bij door klanten te werven met een uitvaartplanning met een persoonlijk stempel waarvan en waarvoor men zich kan verzekeren. In hoeverre die wensen vele jaren later nog actueel zijn en met de verlangens van de nabestaanden stroken valt moeilijk te zeggen. De erkenning van een persoonlijke identiteit en betekenisvolle relaties met anderen lijkt nagestreefd te worden, soms ontstaat zelfs de indruk dat na de dood sociale banden met de overledene benadrukt worden die er bij leven bij in schoten. Het beklemtonen van de rouw, de rol die rituelen in de verwerking ervan toebedacht krijgen, en de relaties die met de gestorvenen geconstrueerd worden duiden op een psychologisering van de dood.

Vermarketing

Zielkundige overwegingen behoren inmiddels tot het domein van de funeraire markt. Gary Laderman wijst er in zijn geschiedenis van het Amerikaanse uitvaartwezen op dat de "last picture", het zien van het gebalsemde lichaam van de overledene, door de industrie gemotiveerd wordt als van belang voor de rouwverwerking. De aangevoerde redenen zijn naar zijn oordeel niet echt overtuigend en quasi-theologisch van aard.[xviii] In de organisatie van het uitvaartwezen en de marketing hebben de Verenigde Staten een leidende rol. In Nederland worden voorbereidingen getroffen om een mildere vorm van balseming, de thanatopraxie, te introduceren.

Het valt op dat veel van de vrouwen die in de afgelopen periode tot de uitvaartbranche zijn toegetreden afkomstig zijn uit de zorg. Zij putten voldoening uit hun werk. Tegelijk dienen de

uitvaartondernemers en ritueel begeleiders hun idealen te combineren met een commerciële bedrijfsvoering. Innovaties in de sector, het aanbod aan diensten en producten verbonden met de zogenoemde persoonlijke uitvaart, worden voor een deel gedreven door de concurrentie op het economisch vlak. Grote partijen willen hun marktaandeel vergroten. Ze nemen nieuwe concepten die aanslaan graag over. Aan het begin van de eenentwintigste eeuw intensiverde de concurrentie toen er gedurende een paar jaar een onverwachte daling in het aantal sterfgevallen plaats had. Met een onverwacht toegenomen gemiddelde levensverwachting was in de businessplannen niet gerekend. Uitvaartverzekeringsmaatschappijen strijden om het laatste deel van de Nederlandse bevolking (van slechts een derde) dat nog geen premies afdraagt. In de reclamecampagnes figuren jonge mensen in de bloei van hun leven.

Het heeft een zekere parallel met het vastleggen van bijzondere momenten in het leven op foto en film. Reportages van een uitvaart zijn weliswaar nog geen staande praktijk, ze hebben wel al ingang gevonden. Ook zijn er opkomende bedrijfjes die professionele biografische filmpjes van overledenen samenstellen voor bij uitvaarten. Tegen een achtergrond van het strand, een waterval of de wolken, geheel naar keuze, zien we het portret van de dierbare verschijnen en verdwijnen. De religieuze noties die hierin schuilen blijven onuitgesproken. Dat geldt ook voor kleine rituele gebaren, zoals met ballonnen of witte duiven die ten hemel stijgen. Behalve aan de natuur en het eigen leven ontleen we inspiratie aan elementen uit diverse religieuze tradities: van droomvangers, het leggen van steentjes op de graven, het offeren van voedsel en drank tot crematies met een open vuur en asverstrooiingen in open wateren. Open dagen van crematoria en uitvaartcentra, en niet in het minst de publiek toegankelijke uitvaartbeurzen, beogen mensen vertrouwd te maken met het scala aan mogelijkheden. Niet alleen uitvaartondernemers laten zich van hun beste kant zien, ook toeleveranciers bieden hun diensten en koopwaar aan. Steenhouwers, bloemisten, funerair sprekers, ritueel begeleiders, rouwtherapeuten, sieradenmakers, kistenfabrikanten, urnenbakkers en weefsters van lijkwaden behoren tot deze entourage. Producten van tuincentra, zoals beeldjes en andere snuisterijen, tooien de graven en urnengraven, die onmiskenbaar in opmars zijn. In hun gelijkenis met de decoratie van tuintjes in de populaire consumptiecultuur stralen ze aandacht uit.[xix] Het zijn liefdevolle blijken van dat de overledenen nog tot het leven van de nabestaanden behoren.

Hans van Houwelingen observeert dat er op een uiterst efficiënte wijze met de dood wordt omgegaan. Grafrechten komen na tien tot twintig jaar te vervallen.[xx] Die omloopsnelheid staat haaks op de hardstenen grafzerken die de tand des tijds kunnen trotseren. Er zijn eigenlijk geen rituelen die het ruimen van een graf markeren, stelt Van Houwelingen vast.[xxi] Twee nabestaanden die ik sprak, besloten om de grafzerk van een van hun ouders voor het project beschikbaar te stellen, want het verlengen van de grafrechten en het plaatsen de urn met as van de andere ouder in het graf kwam uit op 5000 euro. Dat was hun te kostbaar. Ze prezen zich gelukkig om de zerk in het kunstwerk ondergebracht te hebben.[xxii]

De kritiek op de vercommercialisering van de dood is niet nieuw.[xxiii] De eerder genoemde Laderman merkt op dat hierin te gemakkelijk voorbij gegaan wordt aan de culturele behoeften van de klandizie.[xxiv] Handelsgoederen, zoals de doods-kist of knuffels en beeldjes op de graven, krijgen in de context van de dodencultus een andere betekenis, komen apart te staan van economische transacties en zijn derhalve geen handelsgoederen meer. Demonstratieve consumptie, en de geschiedenis laat zien dat de dood in dit opzicht geen zins de grote gelijkmaker is, kwam ook voor in dodenritten in een jagers-verzamelaars-samenleving als die van de Tiwi (bewoners van eilandengroep bij Australië) voordat ze geld kenden. In tegenstelling tot Japan, waar volgens Hikaru Suzuki de uitvaartindustrie in de hedendaagse commerciële uitvaarten mensen ontmoedigt om zelf een actieve rol te spelen in de vormgeving ervan, poogt diezelfde industrie in Nederland dat juist op alle mogelijke manieren te stimuleren. De zogenoemde persoonlijke uitvaart maakt de vermenging van de diepmenselijke ervaring van dood en verlies met commercie verteerbaar.[xxv]

De grote uitvaartorganisaties ontplooiën initiatieven om ook grip te krijgen op ontluikende vormen van gemeenschappelijk herinneren van de doden. Het past bij de tijdgeest waarin sociale waarden opnieuw veld winnen, zodat we de overleden dierbaren als individuen in collectief verband willen gedenken. De manifestaties geven vorm aan dit verlangen nu de macht van religieuze instituties en de

daaraan verbonden specialisten om geloofsinhouden voor mensen te definiëren drastisch is afgenomen.[xxvi] Ze suggereren de dood te overstijgen door een lotsverbondenheid van de overlevenden, die met de dood van afzonderlijke individuen in het reine trachten te komen. Al scheppen deze herdenkingen voor de betrokkenen de mogelijkheid om zich in gedeelde smart vereend te voelen, ze verwijzen waar het de dood aangaat terug naar het leven. Biedt het kunstwerk van Hans van Houwelingen een uitweg om aan die omhelzing van het leven te ontsnappen en onbevangen bij de onontkoombare dood stil te staan?

Waarheen leidt de weg?

'Sluipweg, waarlangs de dood heeft weten te ontsnappen' is een monument voor de dood zonder weerga. Het zerkenpad over de geschutswal bij het Kunstfort bij Vijfhuizen werpt een dijk op tegen de "oplettendheidsvernietiging" die de filosoof Bernhard Stiegler in de huidige consumptiecultuur en massamedia ontwaart. De door Stiegler onderkende "psychomacht" houdt volgens zijn collega Jean-Pierre Wils ook het Nederlandse uitvaartwezen in zijn greep, hetgeen gepaard gaat met "cultureel geheugenverlies". In de heruitvinding van dodenriten ziet hij een teken van verzet, maar Wils betwijfelt of de vluchtigheid en subjectivering voldoende recht doen aan het ritueel dat in traditie geworteld dient te zijn en behoort te vertragen.[xxvii] Van Houwelingen's sluiproute trekt hier een streep, want hij brengt in een oerhollands landschap de aandacht voor de dood terug.

De sluipweg van Van Houwelingen maakt de dood tastbaar in zijn afwezigheid. De fysieke plek had nimmer de beoogde militaire functie en bleef onverstoord door de dood. Het landschappelijk gezien harmonieuze plaveisel van hergebruikte zerken stelt de fortificatie in het teken van een bespiegeling op de dood. De hardstenen grafbedekking vervult een nieuwe functie, onttrokken aan daadwerkelijke graven geeft het een denkbeeldige ruimte aan de dood die de korte termijn en het economisch nut overstijgt. Een wandeling over het pad, geschakeerd in zijn samenstelling, nodigt uit tot oplettendheid. De reeks van stenen op de hoogte met zicht op de einder roept de grote afwezige op. Tegelijk ademt de sluipweg rust. De kunstenaar heeft met grote klaarheid zijn denkbeelden vertaald in een ritueel, een ode aan de eeuwige dood. En het ritueel werkt.[xxviii]

In zeker zin voltrekt zich hier een omgekeerde ramp, omdat we ons niet direct met de slachtoffers van magere Hein hoeven te identificeren en de jachtige cultus van de dood kunnen ontstijgen. De rituele ruimte staat buiten tijd en plaats. De weg van de ongekende dood leidt tot overdenkingen. Wat doet er werkelijk toe? Wat is blijvend? Waarom gaan we aan de dood voorbij? Welke betekenis kunnen we aan de dood hechten? Het haakt aan bij een traditie van contemplatie op de dood vanaf de middeleeuwen, teweeggebracht door plaatsen waar de dood bespeurbaar was. Een hoogtepunt vormde de midden-achttiende eeuwse blootlegging van Pompeii, het stadje nabij Rome dat in de eerste eeuw rampzalig onder een stroom van lava bedolven was. Ramp- en andere vormen van thanatoerisme behelzen een directe of symbolische confrontatie met de dood, maar ze nopen in de sensationele en commerciële vormen niet echt tot concentratie.[xxix] De min of meer industriële verwerking van de doden op moderne begraafplaatsen lijkt evenmin inspirerend.[xxx] De dood heeft rust nodig. Schreeuwerigheid en opsmuk kunnen achterwege blijven. Dat maakt de unieke 'Sluipweg, waarlangs de dood heeft weten te ontsnappen' tot een zegen.

Eric Venbrux is als antropoloog verbonden aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Hij leidt het onderzoeksproject 'Refiguring Death Rites: Post-Secular Material Religion in The Netherlands', dat ondersteund wordt door de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO).

1 H. van Houwelingen, *Ruhezeit Abgelaufen* [tekst aankondiging opening kunstwerk 'Sluipweg, waarlangs de dood heeft weten te ontsnappen' en tentoonstelling 'Ruhezeit Abgelaufen', 10 mei 2009]. Vijfhuizen: Kunstfort/Gemeente Haarlemmermeer, 2009; J.-P. Wils, *Uitvaartrituelen op drift*, IN: E. Venbrux, M. Heessels & S. Bolt (red.), *Rituele creativiteit. Actuele veranderingen in uitvaart- en rouwrituelen in Nederland* (pp. 121-133). Zoetermeer: Meinema, 2008.

- [i] M. Lock, *Death in Technological Time: Locating the End of Meaningful Life*, *Medical Anthropology Quarterly* 10(1996)4: 575-600.
- [ii] Zie ook N. Elias, *De eenzaamheid van de stervenden in onze tijd*. Amsterdam: Meulenhoff, 1985; A.-M. The, *In de wachtkamer van de dood*. Amsterdam: Theoris, 2005.
- [iii] S.R. Kaufman & L.M. Morgan, *The Anthropology of the Beginnings and Ends of Life*, *Annual Review of Anthropology* 34(2005): 317-341; A. Kellehear, *A Social History of Dying*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- [iv] R. Hertz, *A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death*, IN: *Death and the Right Hand* (pp. 25-87, 117-171). Glencoe, IL: The Free Press, 1960[1907]. Zie ook E. Venbrux & P. Lemonnier (éd.), *Hertz revisité (1907-2007): Objets et changements dans les rituels funéraires*, themanummer, *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 24, no. 1, 2007; E. Venbrux, J. Peelen & M. Altena (eds), *Mortuary Rituals in The Netherlands*, themanummer, *Mortality*, vol. 14, no. 2, 2009.
- [v] Kellehear, *A Social History of Dying*.
- [vi] P. Ariès, *Western Attitudes Toward Death*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1974; P. Ariès, *The Hour of Our Death*. Harmondsworth: Penguin, 1983[1977]; P. Ariès, *Images of Man and Death*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- [vii] Anders dan bijvoorbeeld hedendaagse jagers-verzamelaars, zoals de Tiwi Aborigines uit Noord-Australië: zie E. Venbrux, *A Death in the Tiwi Islands: Conflict, Ritual and Social Life in an Aboriginal Community*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009[1995]; E. Venbrux, *Les politiques de l'émotion dans le rituel funéraire des Tiwi d'Australie*. *L'Ethnographie* 89(1993)1: 61-77.
- [viii] A. van Gennep, *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press, 1960[1909].
- [ix] E. Leach, *Two Essays concerning the Symbolic Representation of Time*, IN: *Rethinking Anthropology* (pp. 124-136). London: Athlone Press, 1961.
- [x] Van Gennep, *The Rites of Passage*.
- [xi] B. Meyerhoff, *Rites of Passage: Paradox and Process*, IN: V. Turner (ed.), *Celebrations: Studies in Festivity and Ritual* (pp. 109-135). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1982; R.L. Grimes, *Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of Passage*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- [xii] C. Wouters, *The Quest for New Rituals in Dying and Mourning: Changes in the We-I Balance, Body and Society* 8(2002)1: 1-27.
- [xiii] Ibidem.
- [xiv] J. Wojtkowiak & E. Venbrux, *Gedenkplekken in huis: hoe het 'postself' zich manifesteert rondom huisaltaren in Nederland*, IN: C. van Halen, M. Prins & R. van Uden (red.), *Religie doen. Religieuze praktijken in tijden van individualisering* (pp. 82-96). Tilburg: KSGV, 2009.
- [xv] H.-G. Soeffner, *Ein Diesseits ohne Jenseits? Vom "Sinn" des Todes und dem Weg zu einer Gesellschaft ohne Jenseitsvorstellungen*, IN: D. Groß, A. Esser, H. Knoblauch & B. Tag (Hrsg.), *Tod und toter Körper* (pp. 201-217). Kassel: Kassel University Press, 2007.
- [xvi] Vgl. G. Laderman, *Rest in Peace: A Cultural History of Death and the Funeral Home in Twentieth-Century America*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- [xvii] Kampen: Ten Have, 2007.
- [xviii] Laderman, *Rest in Peace*, pp. 104-118.
- [xix] De gelijkenis van graven met huizen en tuintjes vormt een oud motief, zie bijvoorbeeld ook E. Venbrux, *Het meisje en de dood. Een symbolisch huwelijk in een Zwitsers bergdorp*, IN: H. Driessen & H. de Jonge (red.), *In de ban van betekenis. Proeven van een symbolische antropologie* (pp. 217-246). Nijmegen: SUN, 1994; E. Venbrux, *A Death-Marriage in a Swiss Mountain Village*. *Ethnologia Europaea* 21(1991)2: 193-205; J. Goody & C. Poppi, *Flowers and Bones: Approaches to the Dead in Anglo-American and Italian Cemeteries*. *Comparative Studies in Society and History* 36(1994)1: 146-175.
- [xx] H. van Houwelingen, *Ruhezeit Abgelaufen*.
- [xxi] *Persoonlijke mededeling*, 27 januari 2009. Zie echter voor zulke rituelen in Griekenland: L.M. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982; voor herbegravenissen in Nederland: M. Heessels & E. Venbrux, *Secondary Burial in The Netherlands: Rights, Rites and Motivations*, *Mortality*, 14(2009)2: 119-132; en voor stilzwijgende omgang met de overledenen en hun nalatenschap door Roma in Frankrijk: P. Williams, *Gypsy World: The Silence of the Living and the Voices of the Dead*. Chicago: University of Chicago Press, 2003[1993].
- [xxii] *Persoonlijke mededeling*, 10 mei 2009. Zie voor de associatie van het dode lichaam met de grafzerk: P. Ariès, *Images of Man and Death*, p. 236.
- [xxiii] Zie J. Mitford, *De laatste eer naar de laatste mode. Begraven op z'n Amerikaans*. Amsterdam: H.J. Paris, 1964; J. Mitford, *The American Way of Death Revisited*. New York: Vintage Books, 1998.
- [xxiv] Laderman, *ibidem*.

[xxv] E. Venbrux, *Commodification of Death*, IN: C.D. Bryant & D.L. Peck (eds), *Encyclopedia of Death and Human Experience*. Thousand Oaks, CA: Sage, ter perse (2009); H. Suzuki, *The Price of Death: The Funeral Industry in Contemporary Japan*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

[xxvi] Voorbeelden zijn het jaarlijkse Concerto in Memoriam, de moederdagvieringen voor overleden moeders in crematoria, de door Ida van der Lee op touw gezette kunstzinnige vieringen van Allerzielen, en de Bomen voor het Leven-dag voor gestorvenen aan kanker in het speciale Koningin Wilhelminabos bij Dronten. Zie onder meer P. Post, *The Trees for Life Day and the Ritual Reference to Pilgrimage*, *Mortality* 10(2005)4: 251-261; E. Venbrux, *Ongelooflijk! Religieus handelen, verhalen en vormgeven in het dagelijks leven*. Nijmegen: Radboud Universiteit Nijmegen, 2007; T. Quartier, J. Wojtkowiak, E. Venbrux & E. de Maaker, *Kreatives Totengedenken: Rituelle Erinnerungsräume in einem niederländischen Kunstprojekt*. *Jaarboek voor Liturgie-Onderzoek* 24(2008): 155-176.

[xxvii] Wils, *Uitvaartrituelen op drift*, p. 122.

[xxviii] In de woorden van Wils: "De geldigheid van een ritueel is afhankelijk van de overtuigingskracht van de opvattingen die het tot uitdrukking brengt, maar ook van de esthetische kwaliteit van de expressieve middelen die worden ingezet." *Ibidem*, p. 133.

[xxix] A.V. Seaton, *War and Thanatourism: Waterloo 1815-1914*. *Annals of Tourism Research* 26(1999)1: 130-158; E. Venbrux, *Cemetery Tourism: Coming to Terms with Death?*, *La Ricerca Folklorica* (te verschijnen).

[xxx] "Many modern cemeteries seem to be designated in the spirit of mass production, shaped and laid out not to inspire spirituality, but in order to accommodate the latest grass-cutting and leaf-blowing machinery and to achieve economies of scale," aldus Ken Worpole in diens *Last Landscapes: The Architecture of the Cemetery in the West*. London: Reaktion, 2003, p. 56.