



Universiteit Leiden

De Nederlandse Uitvaartcultuur

Een antropologische kijk op de betekenis van crematie-as en de relatie tussen de levenden en de doden

door Thijs van Moorselaar

s1242571

Master Scriptie

Begeleid door Metje Postma

Culturele Antropologie en Ontwikkelingssociologie

Universiteit Leiden

Augustus 2019

Inhoudsopgave

1. Inleiding	3
1.1.1. Aanleiding van het onderzoek.....	3
1.1.2. Uitleg van het onderzoek	4
1.1.3. Relevantie van het onderzoek.....	7
1.2. Een overzicht van maatschappelijk veranderingen ten aanzien van de dood	8
1.2.1. Globalisering.....	8
1.2.2. Secularisatie.....	9
1.2.3. Aidsepidemie	11
1.3. Nieuwe en oude rituelen rondom de asbestemming	12
2. Theoretisch kader	15
2.1. Inleiding.....	15
2.2. De scheidslijn tussen leven en dood	15
2.2.1. De dood als moment of als proces	16
2.2.2. Symbolische Onsterfelijkheid	17
2.3. Rituelen rondom de dood	19
2.3.1 Rituelen rond asbestemming	19
2.3.2. Het ritueel en de liminale fase	20
2.3.3. De rol van professionals	23
2.3.4. De periode van rouw	25
2.4. Materialiteit en het lichaam	26
3. Methodologische verantwoording.....	29
3.1. De verhouding tussen respondenten en het veld	29
3.1.1. De uitvaartleiders en ritueelbegeleiders.....	29
3.1.2. Het contact leggen met respondenten	30
3.1.3. "Multi-sitedness"	31
3.2. Mijn positie als onderzoeker	31
3.3. De onderzoeksstrategie en methoden.....	33
3.4. Ethische overwegingen	36
3.5. De analyse van mijn data	38
4. Van crematie-as naar object van herinnering	40
4.1. De symbolische waarde van crematie-as voor nabestaanden.....	40
4.1.1. Object van herinnering als relikwie	42
4.2. De voortdurende relaties tussen de levenden en de doden.....	43
4.2.1. Rouwverweving	45
4.3. Concluderend	46

5. De invulling van rituelen rondom de asbestemming	48
5.1. De rol van de professionals	49
5.1.1. Dé professional?	49
5.1.2. Invloed van professionals op de uitvaartceremonie	50
5.1.3. De totstandkoming van de asbestemming.....	52
5.2. Casuïstiek: vanuit perspectief van nabestaanden	54
5.2.1. Een dubbel urnengraf.....	54
5.2.2. De crematie-as in huis	56
5.2.3. Het verstrooien van de crematie-as	58
5.3. Concluderend	60
6. Conclusies	63
7. Bijlagen	67
Bijlage A: Plattegrond De Nieuwe Ooster	67
Bijlage B: Observatie Protocol	68
8. Literatuur	70

Lijst van figuren

Figuur 1: Schematische weergave van het PMI	20
Figuur 2: Plattegrond DNO met persoonlijke aantekeningen	67
Figuur 3: Observatie protocol.....	69

1. Inleiding

1.1.1. Aanleiding van het onderzoek

De crematie-as van mijn opa is uitgestrooid. De plek had een speciale betekenis voor hem, maar was uitgekozen door zijn kinderen. Nadat het crematorium de crematie-as had vrijgegeven, dat gebeurt een maand na de crematie, hebben mijn oma en haar kinderen plannen gemaakt voor de verstrooiing. In de praktijk betekende dit niet veel meer dan een datum uitzoeken waarop iedereen kon en een boot huren, voor de rest konden we alles zelf. De as van mijn opa werd vanuit de standaard urn verdeeld over vier persoonlijke doosjes, voor elk van de kinderen één. Samen met opa stapten we als familie voor één laatste keer op de boot. De sfeer was gelaten, er werden grapjes gemaakt voor het moment van de verstrooiing. Dat we mijn opa zouden gaan uitstrooien in de buurt van eiland De Dode Hond was slechts olie op het vuur. Op het moment dat de schipper de landvasten aan de kade bevestigd had, nam hij gezamenlijk met zijn matroos een gepaste afstand. Het was een natuurlijke manier om “maar ter zake te komen”. Ik stond met mijn broertjes bij mijn ouders in de kajuit, mijn vader had zijn deel van opa in zijn handen. Naast ons stonden mijn ooms en tantes, ook met hun kinderen. Mijn oma stond in het middelpunt en werd omarmd door haar kinderen. Gezamenlijk stonden we met ons gezicht naar de spiegel van de boot, vanaf daar zouden we de doosjes legen. De plek was logisch gekozen, met de wind in de rug zou de crematie-as het Eemmeer in geblazen worden; de plek waar het moest zijn. Voordat mijn opa daadwerkelijk verstrooid zou worden, werd er eerst nog gesproken. Voor mijn oma was dit nog altijd te emotioneel, zij luisterde naar de woorden van haar kinderen. Na een korte stilte gingen we over op het moment van verstrooien, de oudste eerst en de jongste als laatste. Mijn vader ging als tweede en wij stonden als gezin om hem heen. Wij gooiden bloemen in het water terwijl mijn vader zijn deel van de crematie-as verstrooide en zei: *“Nou, tot ziens ouweheer”*.

Hoewel deze ervaring meespeelde in mijn keuze voor het uitvoeren van mijn Master-onderzoek in de uitvaartwereld, had ik niet verwacht dat ik bij zo’n specifiek centraal thema als crematie-as zou eindigen. De verstrooiing van mijn opa is slechts een klein gedeelte van mijn ervaringen met uitvaarten, ik ben namelijk zelf werkzaam binnen de branche. Als drager van de kist ben ik inmiddels bij honderden begrafenissen en crematies aanwezig geweest. Dit zorgt niet alleen voor een bron van verhalen die het elke kringverjaardag weer goed doen, maar ook voor inzichten waar een antropoloog zoals ik enthousiast van zou kunnen worden. In eerste instantie werd ik bijvoorbeeld getrokken door de verschillende belevingswerelden van de actoren die betrokken zijn bij een sociale gebeurtenis zoals een begrafenis. Mijn collega’s en ik waren als dragers tijdens de dienst voornamelijk bezig met kaartspellen, terwijl dit voor de familie een emotioneel moment is. De joligheid die achter de schermen heerst heeft echter geen plaats als wij ten tonele moeten verschijnen. Hoewel de groepsdynamiek, de *performance* en het verschil tussen *front-* en *backstage* interessant was (Goffman, 1959), zag ik het

vanwege methodologische overwegingen niet zitten om een onderzoek te starten in mijn persoonlijke vriendenkring. Wat echter onveranderd bleef, was de wens om de gesloten wereld van de uitvaartbranche inzichtelijker te maken voor buitenstaanders. Wat een interessante woordkeuze is, want zo kan men zich wel voelen maar op den duur komt iedereen in Nederland in aanraking met een aspect van de uitvaartbranche. Zo begon ik met nadenken over onderbelichte aspecten binnen de wereld van de uitvaartbranche. Het voorbeeld van mijn opa bracht mij toen op een idee. Is het wel zo normaal dat wij dit volkomen zelf hebben gedaan, zonder de hulp van professional? Als iemand komt te overlijden, wordt de uitvaartondernemer gebeld. Deze zal zijn best doen om de familie zoveel mogelijk te ontzorgen en te helpen met de voorbereiding van de afscheidsceremonie. Maar bij een crematie is het na de dag van de uitvaart nog niet klaar. Het is bij wet verplicht om de crematie-as een maand te bewaren in een algemene nis van het crematorium. Zodra die periode voorbij is, kan de familie (als ze dat willen) de crematie-as komen ophalen om er een bestemming aan te geven. Zoals uit het voorbeeld van mijn opa blijkt, komen er geritualiseerde handelingen aan te pas binnen het verstrooiingsritueel. Maar deze zijn geheel vormgegeven en uitgevoerd op eigen initiatief en niet cultureel verankerd in religieuze of andere traditionele gebruiken. Daarnaast zijn de mogelijkheden voor rituelen rondom een asbestemming enorm, dat kan variëren van een anonieme verstrooiing bij het crematorium tot een raketlancering waarbij de as de ruimte in geschoten wordt (De Leeuw, 2009). De betekenis van en omgang met crematie-as bij asbestemmingen bleek een bijzonder en interessant thema is voor mijn Masteronderzoek en -scriptie. Daarnaast heb ik gemerkt dat mijn ervaring als drager in de uitvaartbranche mij een unieke positie heeft gegeven als onderzoeker.

1.1.2. Uitleg van het onderzoek

Een onderzoek dat zich vormt rondom asbestemmingen is onlosmakelijk verbonden met de dood. Over de wereld, door verschillende culturen, is er weinig dat zo universeel is voor de mens als de dood. Ondanks deze gedeelde noemer betekent dat niet dat iedereen dezelfde opvattingen over de dood deelt. Aan de hand van de gebruiken en rituelen rondom de dood kan men veel leren over sociale waarden binnen een gemeenschap. Tegelijkertijd, beargumenteert Geertz (1973) zijn diezelfde sociale waarden ook van invloed op de totstandkoming van rituelen rondom de dood. In andere woorden, onderzoek naar de dood legt fundamentele sociale en culturele kwesties van de samenleving bloot (Metcalf & Huntington, 1979, p. 2). In Nederlandse context is de opkomst van het cremeren daar een goed voorbeeld van. In dit onderzoek wordt het proces van cremeren geïnterpreteerd aan de hand van de theorieën van Robert Hertz (1960) en Arnold van Gennep (1960). Van Gennep introduceert het concept overgangsrituelen; rituelen die gebruikt worden om de passage van een bestaande levensfase

naar een nieuwe levensfase te begeleiden. In het geval van een crematie gaat het over de transitie van leven naar dood. Overgangsrituelen worden gekenmerkt door drie verschillende fasen; de afscheiding van de bekende levensfase, de liminale fase en de heropname in een nieuwe levensfase. Deze drie fasen zijn grofweg te vertalen naar de verschillende stappen die de nabestaande doorloopt bij het proces van cremeren. Uiteraard is dit slechts een standaard en het in sommige gevallen afwijken, door bijvoorbeeld een verslechterde relatie tussen nabestaande en de overledene. De afscheiding begint op het moment dat iemand daadwerkelijk komt te overlijden. De liminale fase kan gezien worden als de periode tussen de crematie en het vinden van een definitieve bestemming voor de crematie-as (Turner, 1973). De heropname in een nieuwe levensfase begint zodra de crematie-as een definitieve bestemming heeft gekregen. De duidelijke afbakening van de verschillende fasen wordt slechts gebruikt voor analytische doeleinden, in praktijk zal blijken dat grenzen vervagen en fasen meer overlap vertonen. Desalniettemin wordt er binnen de verschillende fasen een beroep gedaan op rituelen en/of geritualiseerde handelingen (Grimes, 2000). Zoals bij de verstrooiing van mijn opa, voordat de crematie-as daadwerkelijk verstrooid werd was er ruimte voor en behoefte aan het gesproken woord. Ook dit is onderdeel van een gevoelsmatige begeleiding naar een andere werkelijkheid, hetgeen waar de kracht van rituelen rondom de dood tot uiting komt (Grimes, 2006; Hoy, 2013). Dit laat zien dat het overgangsritueel slechts overkoepelend werkt en opgebouwd is uit verschillende rituelen of geritualiseerde handelingen.

Het werk van Robert Hertz (1960) wordt binnen dit onderzoek voornamelijk gebruikt om een parallel te trekken tussen zijn theorie over herbegravenissen en het proces van cremeren in Nederlandse context. Binnen zijn theorie wordt een cruciale kanttekening geplaatst bij de Westerse opvatting over de dood. In het Westen wordt de dood vastgesteld op een specifiek moment, terwijl de dood volgens Hertz (1960) meer lijkt op een uitgerekt proces waarbij de overledene nog geruime tijd deel uitmaakt van de gemeenschap. Dit is terug te zien bij crematies in Nederlandse context. Begraven voltooid het proces van de lijkbezorging, terwijl cremeren daar slechts het eerste onderdeel van is. Er is altijd nog een handeling nodig om het proces te voltooien (Davies, 2017), ook al is dat een anonieme verstrooiing uitgevoerd door crematoriummedewerkers tien jaar na dato. In veel gevallen zorgt dit ervoor dat de nabestaanden een langere periode actief met de overledene (de crematie-as) bezig zijn. Een andere reden dat overledene betrokken blijven in de gemeenschap heeft te maken met symbolische onsterfelijkheid. Lifton (1979) stelt dat de mens een drang heeft om ervoor te zorgen dat er iets van hem of haar achterblijft op deze wereld op het moment dat hij of zij deze wereld verlaat. De symbolische expressie van deze drang is belangrijk voor onze acceptatie van de dood. Deze uitingen zijn een vorm van *symbolische onsterfelijkheid* (Lifton, 1979). Door deze symbolische expressie kan de overledene op verschillende manieren voortleven in het leven van de nabestaanden. Het is dan ook

een belangrijk aspect voor de *continuing bonds* (vanaf nu voortdurende relaties) tussen de overledene en de nabestaanden (Klass, Silverman, & Nickman, 1996). De twee concepten; *symbolische onsterfelijkheid en continuing bonds* worden aan elkaar verbonden door de betekenis die nabestaanden geven aan hetgeen dat overledenen achter laten in deze wereld. De symbolen tegen onsterfelijkheid kunnen zeer divers zijn, het kan variëren van een bedrijf dat de overledene opgericht heeft tot de crematie-as. De analyse van de betekenis van, de omgang met en de rituelen rondom crematie-as zal een centrale rol spelen in deze scriptie. Zoals gezegd is de liminale fase onderdeel van overgangsrituelen. In het geval van crematie begint deze periode met de crematie en loopt deze over in de volgende periode rondom het vinden van een definitieve bestemming van de crematie-as.

Het onderzoek is dan ook gestructureerd aan de hand van de volgende onderzoeksvraag: *Hoe worden de betekenis van, de omgang met en de rituelen rondom crematie-as vormgegeven in de liminale fase van het crematieproces en op welke manier beïnvloedt dit de voortdurende relaties tussen de levenden en de doden in Nederland?*

Om deze vraag te beantwoorden heb ik het veld betreden vanuit een kwalitatieve en verkennende invalshoek, aangezien het onderwerp nog weinig antropologische aandacht heeft gekregen in Nederland. Vanuit de onderzoeksvraag zijn een viertal deelvragen naar voren gekomen. Hun belang en verhouding tot de hoofdvraag zal ik in de volgende alinea toelichten.

De vier deelvragen vallen binnen twee verschillende categorieën; onderzoek uit secundaire bronnen en empirisch onderzoek. De eerste twee deelvragen luiden als volgt: *“Wat zijn de belangrijkste maatschappelijke veranderingen in het recente verleden die hebben bijgedragen aan de ‘traditionele’ uitvaart zoals wij deze vandaag de dag kennen?”* en *“Hoe verschillen ‘nieuwe’ rituelen van ‘oude’ rituelen rondom asbestemmingen?”*. Antwoorden op beide vragen zijn voortgekomen uit literatuuronderzoek en zullen beantwoord worden in het tweede gedeelte van de inleiding. Het geeft de lezer een idee van recente invloeden die gebruiken en tradities rondom uitvaarten hebben veranderd, het zorgt voor een maatschappelijke inkadering van het onderzoek. De derde deelvraag heeft te maken met rol van professionals bij de asbestemmingen en luidt dan ook: *“Welke rol spelen professionals bij het invullen en uitvoeren van rituelen rond asbestemming?”* Het is gebruikelijk in Nederland om gebruik te maken van een ‘professional’, meestal een begrafenis-ondernemen maar ook anderen die zich erop toelagen mensen hierin bij te staan, bij de crematie of bij het begraven (Mathijssen & Venhorst, 2017). De rol van ‘professionals’ bij asbestemmingen is echter compleet onderbelicht in de beschikbare literatuur. Daarnaast wordt er bij het beantwoorden van deze vraag aandacht besteed aan de diversiteit binnen de categorie ‘professionals’. De laatste deelvraag is: *“Hoe onderhouden, en geven nabestaanden uiting aan, ‘continuing bonds’ met hun overleden familieleden*

en geliefden?” Met deze vraag wil ik de gebruiken, de routines, de objecten en de herinneringen beschrijven die mijn respondenten in staat stellen om een dynamische relatie met hun overleden dierbaren te onderhouden.

1.1.3. Relevantie van het onderzoek

Het exploreren van deze vragen, en uiteindelijk de hoofdvraag, kan bijdragen aan het openbreken van de door velen als gesloten ervaren wereld van de uitvaartbranche. Ik ben dan ook van mening dat mijn scriptie een toegevoegde waarde kan leveren aan de maatschappelijke discussies die gevoerd worden rondom de omgang met de dood. Allereerst, in de nabije toekomst zal het aantal mensen dat gecremeerd gaat worden blijven stijgen. Cremeren is in Nederland al de meest dominante vorm van lijkbezorging, en de stijging van de afgelopen jaren lijkt voorlopig door te zetten (Van de Kraats, 2018).

Mijn onderzoek richt zich dus tot een groeiend publiek, om hen een beeld te geven van wat er op je af kan komen na de crematie. Ten tweede, de dood blijft van oudsher een moeilijk onderwerp in algemene conversatie. Tot de jaren vijftig van de vorige eeuw werd de dood weggestopt, het werd gezien als het falen van geneeskunde (Ariès, 1974). Daarnaast had men al genoeg te lijden van de nasleep van de oorlog, het leven moest gaan om geluk en vrolijkheid. Deze houding heeft ervoor gezorgd dat onderwerpen zoals de dood als gespreksonderwerp in de verdrukking raakten (Ariès, 1974). De afgelopen decennia zijn we als maatschappij hard op weg om de dood uit de taboesfeer te trekken. Het onderwerp wordt meegenomen in de educatie van kinderen (Metcalf & Huntington, 1979) en in Nederland wordt er steeds vaker aandacht besteed aan de dood in populaire media (Venbrux, Heessels, & Bolt, 2008, p. 9). Toch blijft het een onderwerp dat nog steeds niet voor iedereen bespreekbaar is (Smout, 2013), een beeld dat overeenkomt met mijn eigen ervaringen. Het gebeurt nog regelmatig dat nabestaanden de uitvaart van hun dierbare moeten organiseren, zonder dat hij of zij de tijd heeft gehad (of genomen) om zijn of haar wensen op papier te zetten. Mijn streven is dat dit onderzoek in ieder geval bijdraagt aan het op gang brengen van de discussie rondom dit onderwerp. Het uitvoeren van dit onderzoek stelt mij in staat om mijn respondenten te attenderen op het belang van de dood als gespreksonderwerp. Daarnaast bespreek ik de ervaringen die voortkomen uit het schrijven van deze scriptie in mijn persoonlijke kringen.

Naast het belang voor maatschappelijke discussies over de dood en asbestemming, wil ik ook een aantal punten aandragen waarom mijn onderzoek relevant is voor de antropologische discipline van de sociale wetenschap. Het onderwerp van asbestemmingen is reeds onder de aandacht gekomen van andere onderzoekers. Echter, in deze onderzoeken werd er gekeken vanuit het perspectief van religiewetenschappen (Heessels, 2008) en vond voornamelijk plaats in het Verenigd Koninkrijk (Davies, 2017). Mijn antropologische invalshoek is dus bedoeld als een bijdrage aan de antropologie van de dood, waar mijn ervaringen als drager zorgen voor een unieke positie in het veld.

Daarnaast is de rol van 'de professional' slechts zelden belicht in de literatuur over de Nederlandse uitvaartwereld. Mathijssen en Venhorst (2017) bespreken het onderwerp enigszins, maar gaan verder niet in op de handelingen die zij verrichten of het onderscheid tussen verschillende professionals. Mijn onderzoek probeert dit gedeelte van de uitvaartbranche wat meer inzichtelijk te maken door, met name van het perspectief van kleinere uitvaartondernemingen en ritueelbegeleiders.

1.2. Een overzicht van maatschappelijk veranderingen ten aanzien van de dood

De gebruiken rondom de dood zijn een afspiegeling van de samenleving waarbinnen deze uitgevoerd worden (Geertz, 1973; Metcalf & Huntington, 1979). Veranderingen in de maatschappij werken dus ook door in onze uitvaartrituelen.

In dit gedeelte van de inleiding wordt antwoord gegeven op de eerste twee deelvragen; *"Wat zijn de belangrijkste maatschappelijke veranderingen in het recente verleden die hebben bijgedragen aan de 'traditionele' uitvaart zoals wij deze vandaag de dag kennen?"* en *"Hoe verschillen 'nieuwe' rituelen van 'oude' rituelen rondom asbestemmingen?"*. Het beantwoorden van deze vragen creëert een context waarmee ik de lezer introduceer in het (historisch/maatschappelijk) perspectief dat binnen dit onderzoek wordt gebruikt om de "traditionele" uitvaart te beschrijven en interpreteren in een veranderende wereld. De maatschappelijke veranderingen die van invloed zijn op de wijze waarop een uitvaart en rituelen rond de asbestemming worden ingevuld zijn globalisering, secularisatie en de aidsepidemie. Deze lijst is niet uitputtend. De gekozen trends zijn echter allemaal karakteristiek voor de Nederlandse context en hebben bijgedragen aan een nieuwe standaard. Een standaard waar het leven van de overledene centraal staat tijdens de uitvaart en waar ruimte is voor persoonlijke invulling van de uitvaartrituelen (Mathijssen & Venhorst, 2017). In de praktijk is de scheiding tussen de beschreven trends minder eenvoudig aan te geven en is er in sommige gevallen ook sprake van overlap. De gescheiden bespreking van deze trends heeft hier voornamelijk een analytische functie. Allereerst kijken we naar de gevolgen van globalisering.

1.2.1. Globalisering

In de jaren dertig van de vorige eeuw ontpopt Nederland zich tot multiculturele samenleving buiten de reeds bestaande joods-christelijke traditie, dit kwam voornamelijk door de immigratie van allerlei nieuwe Nederlanders. De gevolgen hiervan zijn te merken in de manieren waarop de dood beleefd werd in Nederland, men nam immers zijn of haar gebruiken en tradities mee vanuit het land van herkomst. Als gevolg van een globaliserende wereld kwamen reeds bestaande gebruiken naast tradities vanuit de islam, het jodendom, het hindoeïsme of het boeddhisme te staan. De culturele uitwisseling tussen culturen en naties als gevolg van globalisering noemt Tsing (2000) wereldcreërende "flows". Hoewel zij de bijdrage van deze *flows* aan een nieuw cultureel landschap erkent,

bekritiseert zij haar collega-wetenschappers voor het niet verder kijken dan dat. Een eenzijdige focus op deze *flows* doet geen recht aan de verschillen op mondiaal, regionaal en zelfs lokaal niveau. Een voorbeeld van de grootste groep nieuwe Nederlanders, moslims met een Turkse of Marokkaanse achtergrond, spreekt meer tot de verbeelding. Als de invloed van deze gemeenschap op het bestaande culturele landschap wordt bekeken vanuit Tsing's (2000) flow, wordt er geen recht gedaan aan de diversiteit die heerst binnen de Nederlandse moslimgemeenschap. Er kan hier niet uitgegaan worden van homogeniteit. Ondanks gelijke richtlijnen binnen dezelfde tradities, blijven er verschillen bestaan in de praktische expressie van het geloof (Mathijssen & Venhorst, 2017).

Elke cultuur heeft zijn eigen uitvaartrituelen. Vanwege het geloof in de wederopstanding kan een moslim nooit gecremeerd worden, terwijl er binnen het hindoeïsme een uitgebreide reeks rituelen voorafgaat aan de verwachte crematie. Over het algemeen zal de aanwezigheid van tradities uit andere culturen weinig invloed hebben op de keuze van de gemiddelde Nederlander. De meeste interactie met andere tradities zal plaats vinden op publieke plaatsen zoals de begraafplaats, waar bijvoorbeeld een islamitisch gedeelte is. Maar er zijn uitzonderingen, zowel in persoonlijke kringen als in de professionele context. Zo beschrijft Heessels (2012) de weloverwogen keuze van een moslima voor crematie. Zij was getrouwd met een Nederlandse man en was zo in aanraking gekomen met de traditie rondom cremeren. In haar land van herkomst woonden twee kinderen uit een eerder huwelijk, haar andere twee kinderen groeiden op in Nederland. Een verdeling van de crematie-as was de enige manier alsnog bij hen te kunnen zijn. Professionals in de uitvaartbranche kregen bijvoorbeeld ineens te maken met de tradities van de islam, waar het gebruikelijk is voor een familie om alles zelf te doen (Venhorst, 2013). Een onderzoek als dit in Nederland, een land gekenmerkt door haar multiculturele karakter, kan de invloeden van globalisering niet compleet negeren. Het concept speelt echter geen rol bij de analyse van mijn data aangezien mijn groep respondenten zich daar niet voor leent. Mijn focus zou zich daardoor onnodig verbreden, wat leidt tot een minder nauwkeurige analyse.

1.2.2. Secularisatie

De tweede maatschappelijke verandering uit de recente geschiedenis is de secularisatie. Echter, het proces is niet onbekend in de Nederlandse geschiedenis. Aan het eind van de 19^e eeuw zorgen de gevolgen van de Verlichting en de scheiding tussen kerk en staat voor een grote golf kerkverlaters. Een tweede golf van ontkerkelijking begint vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw. Tot die tijd was het leven georganiseerd rond geloof gemeenschappen die een grote invloed hadden op de manier waarop de samenleving georganiseerd was. Vanaf de jaren zestig wordt het land echter individualistischer en groeit het verlangen onder een deel van de bevolking om zich af te zetten tegen de geldende normen en waarden van de kerk (Bot, 1998). Daarnaast kent de Nederlandse samenleving in die tijd ook een stijging op het gebied van welvaart. Hierdoor kunnen de beginnende vormen van de verzorgingsstaat

uitgebreid worden, hebben meer mensen toegang tot media en maken mensen kennis met andere gebruiken in en van het buitenland door toerisme. Tot slot is er ook een verband te vinden tussen een verhoging van het gemiddelde opleidingsniveau en een stijging in het aantal kerkverlaters (Bot, 1998). Het is een trend die zich blijft voortzetten, inmiddels is geloven in *niets* de grootste "religie" in Nederland (Schmeets, 2018). Een interessant verschil met het verleden is echter wel dat mensen die tegenwoordig lid zijn van de kerk een veel actievere invulling geven aan hun lidmaatschap. Hieruit concludeert het CBS dat het "lidmaatschap van een kerk een bewuste persoonlijke keuze is" (Centraal Bureau Statistiek, 2010, p. 161). Maar aangezien deze groep kleiner is, is het aantal jongeren dat religieus wordt opgevoed ook aanzienlijk kleiner.

De traditionele kerkelijke rituelen hebben hun vanzelfsprekendheid verloren in onze moderne samenleving door het wegvallen van de institutionele religie (Mathijssen & Venhorst, 2017). Voor de golf van kerkverlaters kon men rekenen op een aantal vaste elementen. Ik neem het voorbeeld van de op dat moment grootste religie in Nederland, het Rooms-Katholicisme. Enkele vaste uitvaartrituelen binnen de Rooms Katholieke kerk zijn bijvoorbeeld het Sacrament van de Zieken, de avondwake en een specifiek uitgevoerde avondmis. Het Sacrament van de Zieken is een zalving die wordt uitgevoerd door een priester, het kent vier rituele momenten. De zieke begint met het bezinningsgebed, dit dient als een laatste biecht. Hierna volgt de zalving, terwijl de zieke een liturgische tekst opzegt, maakt de priester het kruisteken op het hoofd en de handen van de zieke. Als dat gedaan is wordt de zegen uitgesproken met opgeheven hand. Het ritueel eindigt met de laatste communie, ook wel het *viaticum* (Bot, 1998). De avondwake is een ritueel waarbij naasten de wacht houden bij de overledene. Dit gaat gepaard met het opzeggen van *rozenhoedjes*, een speciale gebedsvorm waarbij gebruik gemaakt wordt van een rozenkrans. Tot slot, de Rooms-Katholieke uitvaartmis, een afscheidsdienst die opgebouwd uit een aantal vaste rituelen. Rituelen worden gebruikt tijdens een transitiefase, een overgang van het een naar het ander, van leven naar dood (Venbrux et al., 2008). Zo wordt de overledene bij binnenkomst van de kerk ontvangen en gezegend met wij water. Professionele dragers, maar soms ook familie, dragen de overledene richting het altaar. Tenzij de overledene een geestelijke was, wordt hij of zij altijd met de voeten aan de kant van het altaar gezet. Voordat de mis kan beginnen worden er kaarsen aangestoken, deze staan in standaarden rondom de kist of in een kandelaar op het altaar. De uitvaartmis (inclusief de andere rituelen) waren van oorsprong bedoeld om de overledene te begeleiden naar het hiernamaals, later kwam het leven van de overledene meer centraal te staan. Rituelen worden beïnvloed door de tijdsgeest en omgeving (Venbrux et al., 2008), zo veranderden ook de uitvaartrituelen van de kerk door de jaren heen. De traditionele uitvaartmis wordt afgesloten met de *absoute* (Bot, 1998, p. 34). Tijdens dit ritueel wordt de kist besprenkelt met wijwater en bewierookt door de voorganger. Dit symboliseert de doop en de ziel die opstijgt naar de hemel.

Het feit dat de kerk een minder grote rol is gaan spelen in het leven van een groot aantal Nederlanders, is van invloed geweest op onze uitvaartrituelen. De traditionele kerkelijke rituelen hadden niet alleen als functie om een vorm te geven aan ons afscheid, het zorgde ook voor een diepere betekenis; het bracht zingeving. Om die reden zien we elementen van deze traditionele kerkelijke rituelen nog steeds terug in onze moderne uitvaartrituelen. Grimes (2014) stelt dat alle rituelen “tweedehands” zijn. Het zijn bestaande rituelen, of elementen daarvan, die worden toegepast in een nieuwe context. Het is een proces dat ook wel *ritual mixing* wordt genoemd (Heessels, 2008). Een voorbeeld kan ik geven aan de hand van een gesprek dat ik had met een ritueelbegeleidster. Zij heeft geen kerkelijke achtergrond, maar gaf aan al haar ceremonies te starten met een lichtritueel. In de praktijk betekende dit het aansteken van kaarsen rondom de kist, van oorsprong een element uit de Rooms Katholieke uitvaartmis. Kortom, het wegvallen van het kerkelijke karakter rondom uitvaarten zorgt voor rituele creativiteit (Venbrux et al., 2008). In de recente geschiedenis kwam de nadruk van die creativiteit voornamelijk te liggen op diversiteit en individualisering (Beard & Burger, 2017a). De uitvaarten van vaak jonge slachtoffers van de aidsepidemie in de jaren negentig zijn hier een bijzonder voorbeeld van.

1.2.3. Aidsepidemie

Aids is een van de meest onderzochte ziektes binnen de antropologie, niet alleen als ziekte maar ook als casus voor het testen en ontwikkelen van antropologische theorieën over verschillende onderwerpen (Moyer, 2015, p. 260). In Nederland wordt in 1981 voor het eerst aids gediagnosticeerd bij een patiënt in het AMC. Vanaf dat moment grijpt de ziekte in rap tempo om zich heen en wordt er gesproken van een aidsepidemie (Termorshuizen, Houweling, Bindels, & Van Wijngaarden, 1997). In de periode van 1982 tot en met 2000 overlijden ruim 3000 patiënten aan de gevolgen van aids. Het grootste gedeelte hiervan is jong, mannelijk en maakt onderdeel uit van de homogemeenschap. Pas in 1996 komt er een behandeling die de symptomen van aids kan bestrijden, hierdoor kregen patiënten met aids weer hoop. Voor deze behandeling beschikbaar werd was een diagnose met aids een doodvonnis. Met maximaal twee jaar en een daling in de kwaliteit van leven kozen een groot deel van de aidspatiënten in de jaren tachtig voor euthanasie (Hageman, 2018). Dit had een drietal gevolgen voor onze gebruiken rondom de dood; het taboe rondom de dood werd voor het eerst doorbroken, de rol van de professional verschoof en de uitvaart werd individualistischer door het leven van de overledene centraal te stellen. De gevolgen van de aidsepidemie hebben veranderingen gebracht in onze uitvaartrituelen waarvan de invloed vandaag de dag nog te herkennen is.

Allereerst, het zorgde in Nederland voor een breuk met het taboe rondom de dood in het algemeen. In andere delen van de wereld leidde de opkomst van aids vooral tot protesten rondom ongelijkheid, niet iedereen had dezelfde toegang tot zorg bijvoorbeeld. In de VS protesteerden groepen zoals ACT UP! (Aids Coalition to Unleash Power) tegen het beleid van de medische wereld en de overheid (Moyer,

2015). Deze vormen van protest pasten niet in de Nederlandse context, waar iedereen toegang had tot gezondheidszorg en men collectief op zoek was naar een oplossing voor de ziekte. In Nederland draaide het vooral om het doorbreken van de stilte rondom de ziekte (Hageman, 2018). Men wilde voorkomen dat de ziekte meer slachtoffers eiste omdat de besmette mannen te beschaamd waren om erover te praten en hulp te zoeken mede vanwege het ook nog steeds bestaande taboe op seksuele praktijken die werden geassocieerd met homoseksualiteit. Ten tweede, het was voor het eerst dat zo'n grote groep, jonge mensen, hun eigen uitvaart tot in detail zelf organiseerden. Klein (1998) beschrijft de therapeutische werking hiervan, voor zowel de stervende als de naasten. Aids patiënten vonden het belangrijk om op hun eigen termen afscheid te nemen van de wereld (Klein, 1998). Aangezien deze mensen vaak nog volop in het leven stonden, geen kinderen hadden en over bovengemiddelde financiële middelen beschikten werden de meest excentrieke uitvaarten georganiseerd. De rol van de uitvaartondernemer kwam ook in een nieuw daglicht te staan. Waar zij normaliter een regisserende rol hadden, werden zij op dit soort uitvaarten naar de achtergrond geschoven en werd er slechts voor ondersteuning gezorgd (Thijssen, 2005). Ten derde, de uitvaarten kwamen volledig in het teken van het geleefde leven van de overledene te staan. Deze periode is een grote stap geweest richting de persoonlijke en unieke invulling van uitvaarten die vandaag de dag de standaard lijken. Dit is voortgekomen uit uitvaarten waarbij de nadruk op diversiteit en individualisme tot in extreme werd doorgevoerd. Om dit te illustreren kan de uitvaart van Manfred Langer gebruikt worden. Hij was de oprichter van homocafé Chez Manfred en discotheek iT. Hij is niet overleden aan de gevolgen van aids, maar wist wel dat hij zou overlijden en heeft zijn eigen uitvaart geregisseerd. Langer organiseerde een plechtigheid bij het homomonument aan de Westerpark, midden in Amsterdam. Hij lag opgebaard in een luxueuze, knalroze kist en werd vervoerd door een roze limousine. Bij de dienst op de dam was iedereen welkom, hij wilde aandacht en publiek. Beelden van zijn uitvaart zijn uiteindelijk de hele wereld over gegaan en vandaag de dag nog terug te vinden op internet.¹ Op zijn graf op begraafplaats Zorgvlied staat een groot standbeeld van hem zelf, met in zijn ene hand een bierglas en in de andere een sigaret.

1.3. Nieuwe en oude rituelen rondom de asbestemming

Wijzigingen in de gebruiken rondom asbestemmingen binnen de Nederlandse context staan in nauw verband met de veranderende Wet op Lijkbezorging. Cremeren is inmiddels de meest dominante vorm op lijkbezorging, terwijl het pas in de jaren vijftig van de vorige eeuw wettelijk toegestaan was in Nederland. Hiermee was het redelijk laat ten opzichte van onze buurlanden. In Duitsland en Groot-Brittannië werd cremeren wettelijk toegestaan in de jaren nul van de 20^e eeuw. Ook de Belgen waren eerder, zij legaliseerden crematie in 1932 (Mathijssen & Venhorst, 2017). Een begrip van het verschil

¹ Link: <https://www.youtube.com/watch?v=J0Uvvt3YNyY>

tussen oude en nieuwe rituelen rondom de asbestemming vereist een historisch perspectief op het proces van cremeren en de wetgeving in Nederlandse context. Dit perspectief start met de oprichting van "De Vereeniging tot invoering der Lijkverbranding" (later ook wel: De Facultatieve) in 1874. Deze stichting is verantwoordelijk voor een wijziging van de publieke opinie en de uiteindelijke sanctionering van cremeren. Ook zijn zij verantwoordelijk voor de constructie van het eerste crematorium en de eerste crematie in Nederland. Dit vond plaats in 1913 en 1914, op dat moment stond de begrafeniswet cremeren nog niet toe als alternatief voor begraven. Die eerste crematie werd gezien als een proef. Een proef om een leemte in de begrafeniswet op dat moment te testen. De stichting werd in het gelijk gesteld door de rechtbank en vanaf dat moment was cremeren in Nederland gedoogd. Opvallend was dat de politiek er niets aan deed om die leemte in de wet op te vullen (Franke, 1989).

In de geschiedenis vanaf dat moment tot nu zijn er een aantal grote wijzigingen geweest in de Wet op Lijkbezorging die direct van invloed waren op crematies en de daarbij horende asbestemmingen. Dit waren de wijzigingen in 1955, in 1968 en in 1991. Zoals gezegd werd cremeren in 1955 wettelijk toegestaan. Voorstanders van de crematie hebben de strijd aan moeten gaan met de negatieve lobby vanuit de kerk. Compromissen van deze strijd zijn terug te vinden in het op dat moment ingediende wetsvoorstel. Zo kon de crematie alleen plaatsvinden als *"de overledene, bekwaam om bij uiterste wil te beschikken, binnen een maand voor zijn overlijden ten overstaan van twee meerderjarige getuigen, de wens heeft uitgesproken dat zijn lijk verbrand worde"* (Franke, 1989, p. 35). Naast dit zogenoemde codicil was er ook een tweede lijkschouwing nodig vast te stellen dat er geen sprake van een misdrijf was geweest. In dit wetsvoorstel waren echter nog geen bepalingen voor de bestemming van de as opgenomen. De wet zou de op dat moment geldende gebruiken in crematoria overnemen en daarmee rechtsgeldig maken. De op dat moment meest gebruikte asbestemming was het bijzetten in het columbarium dat bij Westerveld, de naam van het crematorium, hoorde. Het aantal crematies steeg echter gestaag als gevolg van de propaganda van De Facultatieve, er moest uitgebreid worden op crematorium Westerveld. Naast de opslag van urnen in de kelders van het crematorium, werd er een tweede columbarium bijgebouwd. Uiterlijk vertoon was uitermate belangrijk aangezien Westerveld een belangrijk onderdeel was van de propaganda (Franke, 1989). Naast het bijzetten in een columbarium kwam niet veel later ook de mogelijkheid om de as te verstrooien. Bij crematorium Westerveld werd een strooiveld en een vijver aangelegd om dit proces te faciliteren. Daarnaast bestond de mogelijkheid om de as te verstrooien op zee, dat kon zowel per vliegtuig als per boot (Franke, 1989, p. 64). Het aantal mogelijkheden voor de legalisering van crematie was uitgebreid, men had keuzevrijheid. Een belangrijk verschil met tegenwoordig is dat alles rondom de bestemming van de as geregeld werd door De Facultatieve. Het vinden van een bestemming voor de as is tegenwoordig als een afsluiting van het proces, een belangrijk ritueel (Davies, 2017). Toentertijd was de

asbestemming überhaupt minder van belang, het proces van cremeren was nog maar net op gang gekomen en tradities en gebruiken moesten nog gevormd worden.

In de jaren zestig en zeventig zien we een enorme groei in het aantal crematies.² Dit heeft te maken met het besluit van de Katholieke kerk om cremeren te tolereren als vorm van lijkbezorging voor Katholieken naast het traditionele begraven. Daarnaast werd de Wet op Lijkbezorging in 1968 aangepast, hierdoor kwam het codicil te vervallen maar er was nog altijd een tweede lijkschouwing nodig. Dit zorgde ervoor dat het activisme van De Facultatieve door bleef gaan, zij wilden dat cremeren wettelijk gelijkgesteld werd aan begraven (Koninklijke Facultatieve, 2019). Er waren weinig ontwikkelingen op het gebied van rituelen rondom de asbestemmingen aangezien deze nog steeds gefaciliteerd werden door professionals. Hier kwam pas verandering in na de wetswijziging in 1991, toen de tweede lijkschouwing werd afgeschaft en de nabestaanden in staat gesteld om de crematie-as mee naar huis te nemen. Dit heeft niet gezorgd voor de explosieve stijging van crematies die we zagen in de jaren zestig en zeventig, maar het heeft wel gezorgd voor een continue stijging van het aantal crematies per jaar. Het meenemen van de crematie-as stelde nabestaanden bijvoorbeeld ook in staat om het te verdelen in kleinere hoeveelheden. De toepassingen voor deze kleine hoeveelheden as zijn talloos, ter illustratie kan men denken aan voorbeelden zoals: tatoeages, sieraden, raketlanceringen en servies. De crematietraditie is nog volop in ontwikkeling en gezamenlijk geven wij daar steeds weer een nieuwe vorm aan (Mathijssen & Venhorst, 2017). In het eerste gedeelte van de inleiding is reeds gesteld dat de gebruiken rondom de dood een afspiegeling zijn van de maatschappij waarbinnen deze gepraktiseerd worden. Om die reden vind ik het niet opvallend dat, chronologisch gezien, de rituelen rondom de asbestemming steeds meer gericht individualistischer worden (Beard & Burger, 2017a).

²Volgens de Landelijke Vereniging van Crematoria lag het crematie percentage lag in 1960 op 3,99%, in 1970 op 13,64% en in 1980 op 34,96%.

2. Theoretisch kader

2.1. Inleiding

In dit hoofdstuk wordt er een theoretisch raamwerk gecreëerd waarbinnen de data van mijn onderzoek geïnterpreteerd kan worden in samenhang met de onderzoeksvraag. De onderzoeksvraag richt zich op het centrale thema van crematie-as en probeert te achterhalen wat dit voor nabestaanden betekent, hoe mensen hier mee omgaan en welke rol dit speelt in de totstandkoming van rituelen rondom de asbestemming. Daarnaast wordt er gekeken hoe dit de voortdurende relaties tussen de levenden en de doden in Nederland beïnvloed. Allereerst wordt er aandacht besteed aan de lastige scheidslijn tussen leven en dood. In deze paragraaf worden medische, juridische en culturele opvattingen over de dood naast elkaar gezet om duidelijk te maken dat het proces van sterven een complexe situatie is. Dat de pogingen van de mens om herinnerd te worden zelfs aan dit moment voorbij gaan wordt uitgelegd aan de hand van het concept symbolische onsterfelijkheid (Lifton, 1979). De volgende paragraaf gaat over de rituelen die gebruikt worden rondom de dood. Het verklaart waarom het ritueel een van de kernconcepten van het onderzoek is en beschrijft het sterven aan de hand van het overgangsritueel (Van Gennep, 1960). De rol van professionals en nabestaanden bij de invulling van deze rituelen wordt hier ook beschreven. Deze paragraaf sluit af met een koppeling tussen enkele theorieën over het verwerken van rouw en het klassieke werk van Robert Hertz over herbegravenissen. Het gebruik van materialiteit zorgt voor de verbinding met het laatste gedeelte van dit hoofdstuk. Hierin wordt de rol die materialiteit speelt bij asbestemmingen besproken. Aan de ene kant gaat dit over de rol die het lichaam en de crematie-as spelen. Aan de andere kant gaat het over de manier waarop materialiteit gebruikt kan worden als kernbegrip binnen dit onderzoek.

2.2. De scheidslijn tussen leven en dood

Een universele angst voor de dood heeft in het verleden gezorgd voor verschillende opvattingen van de dood. De angst voor het ophouden met bestaan heeft ervoor gezorgd dat mensen hun toevlucht zochten in spiritualiteit. Een zoektocht naar een vorm van onsterfelijkheid, om het onvermijdelijke einde toch te ontvluchten. Frazer (1913, 1933) en Tyler (1920) waren twee antropologen die zich voor het eerst bezig gingen houden met een studie naar de dood. Onderzoek in deze periode richtte zich echter niet op de rol die de dood speelde binnen de samenleving. De dood werd eerder afgeschilderd in relatie tot grotere zaken, zoals het ontstaan van religie en de expansie van cultuur (Palgi & Abramovitch, 1984). De relatie tussen de opkomst van religie en de opvattingen over de dood is hier van belang. Ook in de moderne samenleving is religie (of juist de afwezigheid daarvan) namelijk bepalend voor het karakter van de traditionele uitvaart, zoals in het vorige hoofdstuk uiteen is gezet. Deze relatie bleef niet onopgemerkt en werd later overgenomen door andere antropologen, waaronder Malinowski (1948). Hij beargumenteert dat religie een bepaalde functie heeft. De functie

van religie is om een antwoord te geven op de negatieve gevoelens die de dood instinctief losmaakt in de mens. Religie biedt handvatten die nabestaanden kunnen gebruiken om een gemeenschap weer bijeen te brengen en zo het leven (en daarmee traditie en cultuur) te laten zegevieren over de dood (Malinowski, 1948). Metaforisch gesproken kunnen de handvatten van religie gezien worden als rituelen, die worden gebruikt om de overgang van leven naar dood te begeleiden. Zowel voor de overledene, als voor de nabestaanden. Hiermee wordt de belangrijke rol van de dood in onze samenleving wederom bevestigd, zonder het concept specifiek te definiëren. De perspectieven op de dood variëren namelijk door de jaren heen, maar ook op verschillende plekken op de wereld.

2.2.1. De dood als moment of als proces

In onze Westerse cultuur is het heel normaal om een tijdstip te koppelen aan het moment van overlijden. De scheidslijn tussen leven en dood wordt "zichtbaar" gemaakt door een tijdstip op de overlijdensakte. Door dit uiterst nauwkeurige onderscheid wordt de dood in de Westerse cultuur vaak als een gebeurtenis gezien, terwijl het in veel andere culturen als een proces wordt ervaren (Bloch, 1988; Hertz, 1960). In culturen waar de dood ervaren wordt als een proces, gebruikt men vaak metaforen om over dat proces te kunnen praten. Bloch en Parry (1982) beschrijven de gebruiken van De Merina, een etnische groep in Madagaskar. Zij gebruiken bijvoorbeeld de metafoor van nat en droog. Een pasgeboren baby is erg nat en de gerimpelde huid van een hoogbejaard persoon heeft een doffe en droge uitstraling. Het interessante is dat het proces van opdrogen tot ver na het (Westerse concept van) overlijden duurt. Voor de Merina is het proces van doodgaan pas voltooid als de volkomen "opgedroogde" botten opgegraven en in een gemeenschappelijk graf worden geplaatst (Bloch & Parry, 1982). Maar zelfs het fysieke moment van overlijden kan in de hedendaagse maatschappij voor discussie zorgen. Door technologische ontwikkelingen in de medische wereld zijn wij veel beter in staat om de mens in leven te houden. De medische definitie van overlijden is dan ook veel ruimer geworden. Waar vroeger iemand dood werd verklaard op het moment het hart niet meer klopte of de ademhaling was gestopt, wordt nu ook naar de functies van de hersenen gekeken (President's Commission, 1981). Ondanks de verruiming van de definitie door de jaren heen, werd er vanaf het begin al gesproken van een onomkeerbare vernietiging van het organisme. Echter, mochten de plannen voor de nieuwe Wet op Lijkbezorging door parlement komen zal dit onderdeel van de definitie ook ter discussie komen te staan (Den Boer, 2018). Een van de alternatieve vormen van lijkbezorging is namelijk cryoniseren.³ Bergen en Van Den Hoven (2018) bekijken de dood vanuit het product dat zij achterlaat; het lijk. Hun werk is gestoeld op dat van Olson (2014), die stelt dat betekenissen die men aan een lijk koppelt worden beïnvloed door tal van factoren, bijvoorbeeld

³ Cryoniseren is een alternatieve vorm van lijkbezorging waarin het lijk wordt ingevroren in de hoop dat de geneeskunde zich blijft tot ontwikkelen tot een punt waar deze personen weer tot leven gebracht kunnen worden.

specifieke wensen van de overledene of de invulling van zijn of haar levensovertuiging. Deze betekenissen vallen te categoriseren binnen een aantal ideaaltypen. Bergen en Van Den Hoven (2018, p. 23) hebben hier naar aanleiding van een mogelijk alternatieve vorm van lijkbezorging een ideaaltype aan toegevoegd: het *tijde-lijk*. Deze categorisering komt op in discussies rondom cryoniseren, waarin de dood wordt gezien als iets tijdelijks. Later in dit hoofdstuk zal er dieper ingegaan worden op de rol van het overgebleven lichaam. Eerst wil ik de aandacht richten op de menselijke drang om ook na de dood herinnerd te blijven.

2.2.2. Symbolische Onsterfelijkheid

Het blijkt telkens weer dat de definitie van de dood afhankelijk is van de tijdsgeest en cultureel bepaalde opvattingen. Toch, is er een constante die overal en altijd terug te vinden is. Jung ontdekte tijdens zijn onderzoek naar religie en mythes (Jung, in Lifton & Olson, 2006) dat nagenoeg alle mythes spraken over een leven na de dood. De parallellen in deze mythes noemde hij “archetypen”, die symbool stonden voor universele menselijke thema’s. Mensen die richting het einde van hun leven handelden volgens de verwachtingen van de archetypen, de mythes, konden daar steun uit putten. Hij geloofde dan ook in het belang van spiritualiteit en religieuze steun bij het moment van overlijden. Dit stond haaks op het gedachtegoed van zijn oude leermeester, Sigmund Freud. Freud (in Lifton & Olson, 2006) zag religie voornamelijk als de kwaliteit van de mens om zichzelf voor de gek te houden. Hij geloofde dat het doel van het leven was om uiteindelijk te sterven. De mens is volgens hem instinctief ingesteld om uiteindelijk terug te keren naar een levenloze staat mits dat kon gebeuren op zijn of haar eigen voorwaarden.

Ik introduceer het werk van beide psychologen vanwege hun bijdrage aan de totstandkoming van het concept symbolische onsterfelijkheid (Lifton & Olson, 1974). Vrij vertaald refereert symbolische onsterfelijkheid aan de betekenissen die nabestaanden geven aan hetgeen dat overledene achterlaten in deze wereld. Dit kan uitgedrukt worden in de betekenis die wij hechten aan materiële zaken, zoals bijvoorbeeld iets dat de overledene gemaakt heeft of de kinderen die iemand op deze wereld heeft gezet. Het kan echter ook gevonden worden in meer vergankelijke, niet-materiele zaken, zoals specifieke grapjes, normen of waarden of persoonlijke eigenschappen. Freud’s bijdrage aan het concept is om niet de realiteit van de dood uit het oog te verliezen, Jung daarentegen benadrukt het belang van religieuze beeldspraak in de pogingen van de mens om betekenis te zoeken en uit te drukken (Lifton & Olson, 2006). Symbolische onsterfelijkheid kan worden uitgedrukt in vijf verschillende categorieën, namelijk: biologische, creatieve, theologische, natuurlijke en ervaringsgerichte symbolische onsterfelijkheid. De mens heeft dit soort symbolen van continuïteit nodig om de confrontatie aan te gaan met de gedachte dat we zullen sterven (Lifton, 1979, p. 17).

De biologische vorm van onsterfelijkheid wordt gekenmerkt door familiale continuïteit, daarmee is het de meest universele vorm en de meest herkenbare vorm voor antropologen in de zin van 'verwantschap' (Palgi & Abramovitch, 1984). Deze vorm is echter nooit alleen biologisch. Het is iets dat emotioneel ervaren wordt en symbolisch geuit in sociale groepen die verder reiken dan slechts de eigen familiekring. Hierdoor kan je spreken over een "biosociale onsterfelijkheid" (Lifton & Olson, 2006, p. 35). De creatieve vorm uit zich in producten die voortkomen uit menselijk handelen en dat hoeft niet alleen fysiek te zijn. Lesgeven, creëren van kunst, uitvinden of repareren; het zijn allemaal voorbeelden van handelingen waarvan de invloed verder reikt dan het individu. De theologische vorm van onsterfelijkheid, ook wel de religieuze vorm, komt het dichtst bij de bekende connotaties van het woord onsterfelijkheid. De dood wordt binnen deze vorm overstegen door de onsterfelijkheid van de ziel en het geloof in een plek waar men verder leeft na de dood van het lichaam op aarde (Palgi & Abramovitch, 1984). De vierde modus gaat over de continuïteit van het leven uitgedrukt in de natuur. "Uit stof zijt gij geboren en tot stof zult gij wederkeren", een gezegde uit de Bijbel dat onder andere impliceert dat wat uit de aarde voortkomt nooit verloren zal gaan. Wat er ook met de mens gebeurt, de natuur zal altijd blijven bestaan. De laatste vorm van onsterfelijkheid berust volledig op een psychologische staat van het individu en wijkt daarmee ook af van de andere vormen. Deze psychologische staat is dusdanig intens en omvangrijk dat zowel de tijd als de dood geen plek meer hebben (Lifton & Olson, 2006).

Gebruik van het concept symbolische onsterfelijkheid in antropologische context zien we onder andere terug in het werk van Kan (2016). Hij gebruikt het concept om de gebruiken rondom de dood van Tlingit gemeenschap te beschrijven. Het concept symbolische onsterfelijkheid is van waarde voor antropologen aangezien het een perspectief biedt op culturele opvattingen rondom de dood (Palgi & Abramovitch, 1984). Uitingen van symbolische onsterfelijkheid zijn onderhevig aan sociale spanningen of culturele veranderingen. Mochten de oude vormen van symbolische onsterfelijkheid als gevolg van een van deze zaken vervangen worden door nieuwe, kan dat interessante inzichten geven in de manier waarop een samenleving naar de dood kijkt (Palgi & Abramovitch, 1984, p. 393). In het kader van dit onderzoek biedt het bijvoorbeeld een interessante invalshoek op veranderende vormen van symbolische onsterfelijkheid als gevolg van de ontkerkelijking, de aids-epidemie en de opkomst van crematies. Daarnaast spelen de symbolische expressies tegen sterfelijkheid ook een rol in de continuïteit van de theorie en de voortdurende relatie tussen de levenden en de doden (Klass et al., 1996). In de volgende paragraaf wordt hier dieper op ingegaan, maar allereerst aandacht het gebruik van rituelen bij het afscheid.

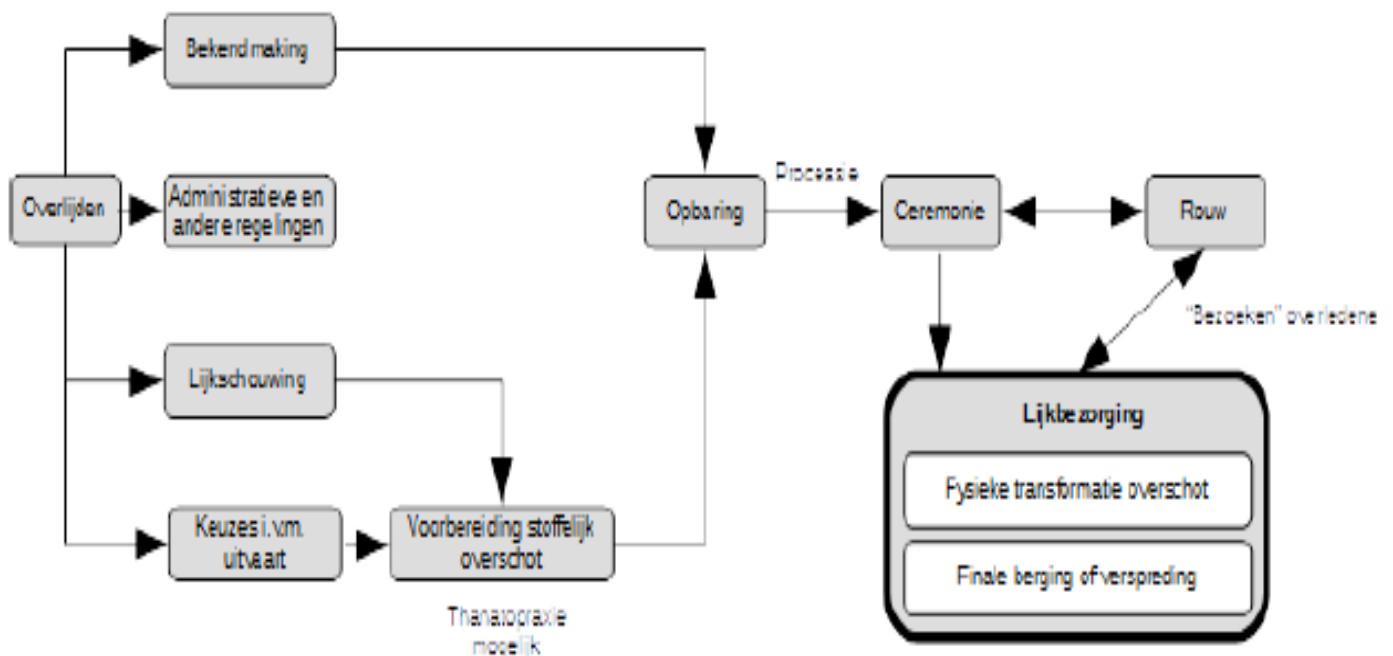
2.3. Rituelen rondom de dood

Het proces van overlijden kent dus verschillende interpretaties die cultureel bepaald worden. Het is bekend dat rituelen al sinds het begin van onze beschaving een belangrijke rol spelen bij het afscheid nemen van de doden (Ariès, 1974). De specifieke rol van rituelen wordt in een later stadium onderzocht door de grondleggers van het functionalisme; Malinowski (1948) en Radcliffe Brown (1964). Het functionalisme heeft haar eigen plek binnen de sociologie en de culture antropologie. De theorie achter het functionalisme is dat alle onderdelen van een samenleving een specifieke functie hebben, deze onderdelen zijn ook onderling met elkaar verbonden. Beide antropologen legden de nadruk op welke functie een sociaal verschijnsel had in relatie tot het in stand houden van het grotere geheel, de praktiserende samenleving (Malinowski, 1929, 1948; Radcliffe-Brown, 1964). Zo werd de functie van rituelen rondom het sterven ook onderzocht. Als een persoon kwam te overlijden, had dat grote gevolgen voor de samenleving waarin diegene leefde (Radcliffe-Brown, 1964). Het normale sociale leven wordt deels vernietigd en kon pas herstellen als er een nieuwe balans gevonden wordt. Radcliffe Brown (1964) ontdekte dat de rituelen rondom het sterven een grote rol spelen bij het vinden van balans. Voor Andaman eilandbewoners was huilen een teken van vereniging. De rituelen rondom de dood bood rouwende mensen de gelegenheid aan om samen te huilen. Zonder deze ceremonie was men niet in staat om verbinding aan te gaan. Een sociale functie van deze ceremonies is dan ook om volgende generaties te onderwijzen in de uiting van emoties (Radcliffe-Brown, 1964, p. 324). Malinowski (1948) dacht aan soortgelijke ideeën, maar zoals in de eerste paragraaf beschreven richtte hij zijn aandacht op de manier waarop rituelen binnen religie werden gebruikt om een tegenwicht te bieden tegen de sociale ontregeling die de dood met zich meebracht in een gemeenschap.

2.3.1 Rituelen rond asbestemming

In de moderne samenleving blijven rituelen een overminderd prominente rol spelen rondom de dood (Grimes, 2014; Mathijssen & Venhorst, 2017; Venbrux et al., 2008). De zoektocht naar en het gebruik van passende rituelen rondom de asbestemming speelt dan ook een cruciale rol in dit onderzoek. In deze paragraaf wordt de toepassing van rituelen rondom de dood in een moderne samenleving onder de loep genomen, bouwend op de klassieke theorieën van Hertz (1960) en Van Gennep (1960). Het proces wordt bekeken vanuit de momenten die volgen na het moment van overlijden. In Nederland zet dat moment een aaneenschakeling van handelingen in werking met als doel om de lijkbezorging te voltooien (Figuur 1). Aan deze aaneenschakeling van handelingen wordt gerefereerd als het post-mortem interval (PMI) (Bergen & Van den Hoven, 2018). Tussen het moment van overlijden en de ceremonie zitten maximaal zes werkdagen na het moment van overlijden, dit is wettelijk bepaald (Wet op de lijkbezorging, 1991). Dit noem ik vanaf nu de eerste periode. Tussen de ceremonie en de finale berging of verspreiding zit minimaal één maand, hier zit geen maximum aan. Hier zal ik aan refereren

als de tweede periode. Het is bekend dat nabestaanden in de eerste periode terugvallen op het gebruik van rituelen (Mathijssen & Venhorst, 2017). Het proces van rouwen, de derde periode, heeft een minder duidelijk begin en eind. Zo kan het bijvoorbeeld ook overlappen met de andere periodes. Volgens sommige theorieën is het een proces waarbij verschillende stappen doorlopen worden om uiteindelijk toe te werken naar afsluting (Kübler-Ross, 1973). De reactie van critici van deze visie is echter dat rouw nooit overgaat en zich weeft in het leven van de nabestaanden die er mee moeten leren leven (Klass et al., 1996). In de komende paragrafen kijken we naar de dialectische samenwerking tussen professionals en nabestaanden om te kijken wie het voortouw neemt bij de invulling van rituelen op verschillende momenten in het PMI. Voor nu starten we met de hernieuwde aandacht voor het persoonlijke ritueel in Nederland.



Figuur 1: Schematische weergave van het PMI

2.3.2. Het ritueel en de liminale fase

Het idee dat rituelen oubollig zijn en moeilijk met de tijd meegaan komt uit de jaren zestig en zeventig. Zoals beschreven in bovenstaande paragrafen kwam de tweede golf van ontkerkelijking langzaam op gang kwam, dit was echter nog niet doorgewerkt in de liturgieën van de traditionele uitvaarten. De rituelen waren gericht op het hiernamaals en de ziel van de doden, doelgericht en met een bijna zakelijk karakter (Mathijssen & Venhorst, 2017). In de jaren negentig maakte dodenrituelen echter plaats voor rouwrituelen. Het verschil in benaming van de rituelen zegt het al, maar het leven van de overledene kwam centraal te staan in plaats van zijn of haar ziel. Vanwege een gestaag doorzettende

secularisatie en de gevolgen van veel jonge aidsslachtoffers werd de wereld van het ritueel in de jaren negentig compleet open gebroken (Bot, 1998; Venbrux et al., 2008). Aan deze periode wordt ook wel gerefereerd als de "rituele explosie" (Mathijssen & Venhorst, 2017, p. 22). De nadruk kwam te liggen op het in stand houden van geleefde herinneringen, in een poging de nabestaanden te ondersteunen bij de rouwverwerking. In deze periode kwam het gebruik van rituelen steeds meer in het midden van de samenleving te staan. De herleefde interesse voor rituelen rondom de dood betekent niet dat de essentie veranderd is. Rituelen rondom de dood zijn nog altijd overgangsrituelen (Mathijssen & Venhorst, 2017; Van Gennep, 1960). Een overgangsritueel is een ritueel waarin een persoon afscheid neemt van een bepaalde sociale status en toegang krijgt tot een nieuwe status. Overgangsrituelen vinden plaats op belangrijke momenten in het leven, zoals: geboorte, puberteit, huwelijk en de dood (Barnard & Spencer, 2012). Het is de theorie van Van Gennep dat alle rituelen die een transitie van sociale status markeren eenzelfde structuur kennen. De eerste fase wordt gekenmerkt door afscheiding, hierin neemt de persoon in kwestie afstand van een bepaalde status. De tweede fase is een tussenperiode welke de liminale fase wordt genoemd (verdieping volgt in de komende alinea). De derde fase wordt gekenmerkt door heropname, hierin verwerft de persoon in kwestie zijn of haar nieuwe status. De dood is hier een sprekend voorbeeld, maar het geeft ook aan dat de verandering in status meerdere actoren kan beïnvloeden. Een overgang van leven naar de dood, betekent voor zijn partner een overgang van vrouw naar weduwe. Dit geeft tegelijkertijd aan dat men voorzichtig moet zijn met het gebruik van overgangsrituelen om te kijken naar asbestemmingen. De nadruk voor de weduwe ligt bijvoorbeeld meer bij het afscheid van haar man, terwijl voor de overledene de focus zou kunnen liggen op toetreding in het hiernamaals (Davies, 2017, p. 25). De drie verschillende fasen van het overgangsritueel worden dus gekenmerkt door afscheid, transitie en herintegratie (Van Gennep, 1960). De kracht van Van Gennep's theorie lag gedeeltelijk in het feit dat de drie fasen van het overgangsritueel universeel toegepast worden binnen verschillende culturen en op verschillende momenten in de geschiedenis (Davies, 2017). Dat overgangsrituelen universeel toepasbaar zijn komt voort uit een specifiek perspectief op de functie van rituelen. Deze functie is namelijk het classificeren van individuen binnen een cultuurbepaald systeem van verschillende rollen en statussen. Het is een functie die nodig is vanwege het feit dat de maatschappij langer bestaat dan de individuen waaruit zij is opgebouwd (Metcalf & Huntington, 1979, p. 9). Het werk van Van Gennep kan echter niet behandeld worden zonder aandacht te besteden aan het werk van Victor Turner (1973). Voortbouwend op de bestaande fundering rondom het overgangsritueel, heeft hij het concept van de 'liminale fase' verder uitgewerkt.

In het geval van een crematie in Nederlandse context overlapt de 'liminale fase' van het overgangsritueel grofweg met de tweede periode uit het PMI. Het is een fase waarin deelnemers op

de drempel van de deur staan die de oude en nieuwe status van elkaar scheidt.⁴ In de eerste periode is de overledene fysiek gescheiden van deze wereld en neemt men afscheid. Aan het begin van de tweede periode resideert de crematie-as in een algemene nis van het crematorium en blijft het buiten het bereik van de familie en naasten. Het is een moment waarin de overledene (letterlijk) niet meer dezelfde status heeft als voorafgaande het ritueel, maar ook nog niet de status die hij of zij zal krijgen op het moment dat het ritueel voltooid is. Hieruit blijkt onder andere dat het proces van cremeren, ten opzichte van begraven, een extra stap vereist om het ritueel te voltooien. In die zin heeft cremeren meerdere raakvlakken met de theorie van Hertz (1960) over herbegravenissen. Ook in die theorie wordt het moment tussen overlijden en de tweede begrafenis omschreven als de liminale fase. De liminale fase gaat uit van een vorm van autonomie waardoor het los komt te staan van de rest van het ritueel. Hoewel Turner in veel gevallen voortbouwt op de theorie van Van Gennep, ligt zijn focus vooral op de autonomie van de deelnemers in de liminale fase. Een focus die meer aansluit bij het moderne Nederland, waar het individualisme een steeds grotere rol is gaan spelen. Deze focus zorgt er ook voor dat hij voorbij de overgangsrituelen kijkt en meer aandacht krijgt voor wat deze fase met de actieve deelnemers van het ritueel doet. Tijdens zijn veldwerk bij de Ndembu kwam hij erachter dat de mensen die samen de liminale fase doormaken een band hebben. Turner refereert aan deze band met het concept *communitas*, een tijdelijke gezamenlijkheid die wordt gekenmerkt door sociale gelijkheid en solidariteit (Turner, 1973). De manier waarop mensen de liminale fase en overgangsrituelen in het algemeen invullen is sociaal-cultureel bepaald, welke factoren daar een rol in spelen in het onderwerp van de volgende alinea.

Om een beeld te creëren rondom de sociaal-culturele invulling van overgangsrituelen_is het noodzakelijk om een onderscheid te maken tussen rituelen en rites. Rituelen, zoals overgangsrituelen, zijn overkoepelende processen die opgebouwd zijn uit verschillende riten. Bijvoorbeeld, binnen het Rooms Katholicisme bestaan de voorbeelden van het sacrament van de zieken, het gezamenlijk zingen van psalmen tijdens de afscheidsceremonie en het heiligen van het graf (Bot, 1998). Dit zijn drie losse riten die onderdeel zijn, en corresponderen met de drie afzonderlijke fasen, van een overgangsritueel. De ontkerkeling zorgde voor een grotere vraag naar unieke uitvaarten, naar een persoonlijker gebruik van rituelen. Men ging rituelen rondom de uitvaart herontdekken (Grimes, 2000). Dit heeft geleid tot een periode van rituele creativiteit waarin persoonlijke rituelen werden gecreëerd. Het proces waarbinnen dit gebeurt heet ritualiseren (Grimes, 2000)._Hierbinnen kan men gebruik maken van een groot ritueel repertoire, ter inspiratie voor persoonlijke ideeën of om verschillende elementen te combineren. De combinatie tussen een eigen invulling en het overnemen van bestaande elementen komen vaker voor dan compleet nieuwe invulling van rituelen. Deze combinaties zijn uniek en worden

⁴ Het is dan ook afgeleid van het Latijnse woord *līmen*, wat drempel betekent.

niet gekenmerkt door een bepaalde geloofsovertuiging maar eerder door verloop en veelvormigheid (Venbrux et al., 2008, p. 11). Niet elke combinatie is per definitie succesvol, het ritueel dient herkenbaar te zijn voor de deelnemers maar het moet ook passen bij de persoon die overleden is (Mathijssen & Venhorst, 2017). Grimes (2000) beschrijft een succesvol ritueel aan de hand van twee modellen, die van de loodgieter en die van de waarzegster. De loodgieter staat symbool voor onderhoud, de structurele handvatten die het gebruik van een ritueel moet bieden aan de deelnemers. De waarzegster staat symbool voor de spirituele kant van rituelen, het gaat over de expressiviteit die een deelnemer moet kwijt kunnen in een ritueel. Het is dus van belang dat een ritueel praktisch en herkenbaar is voor de betrokkenen (de loodgieter), maar tegelijkertijd moet het mystieke elementen hebben om te ontsnappen aan alledaagse handelingen (de waarzegster). Een balans tussen beide is noodzakelijk voor een succesvol overgangsritueel (Grimes, 2000, pp. 2–13). Wie het voortouw neemt bij de invulling van zo'n succesvol overgangsritueel is afhankelijk van de context. In sommige gevallen worden rituelen bedacht en voorbereid door professionals in de uitvaartbranche, hier wil ik in de volgende paragraaf meer aandacht aan besteden. In andere gevallen komt het initiatief vanuit de nabestaanden of zelfs de overledene zelf. Zoals gezegd organiseerde de veelal jonge aidsslachtoffers hun uitvaart helemaal zelf. Het gebeurde dan ook meer dan eens dat traditionele rituelen aangepast werden naar een meer persoonlijkere maatstaaf (Bot, 1998). Een bekend voorbeeld is de aanpassing op het ritueel van strooibladeren bij het laatste afscheid aan het graf. Familie en vrienden toosten bij het laatste afscheid nog een keer op de overledene. In plaats van strooibladeren gooide zij het glas waaruit zij de toast gedronken hadden in het graf.

2.3.3. De rol van professionals

Bij het begeleiden van onze rituelen rondom de dood worden van oudsher al professionals gebruikt. De rol die deze professionals vertolken binnen de uitvaartbranche is echter wel wezenlijk veranderd. De Nederlandse uitvaartbranche wordt gekenmerkt door een uitzonderlijk hoge mate van professionalisering (Mathijssen & Venhorst, 2017). Nergens anders in Europa maken zoveel mensen gebruik van een uitvaartverzekering en zonder de kerkelijke invloed is de keuzevrijheid op de funeraire markt ook aanzienlijk groter geworden. De sterk dirigerende houding van professionals in de uitvaartbranche maakt plaats voor een meer ondersteunende rol, het is nu de familie die bepaalt. Uitvaartleiders waren gewend om de familie te informeren hoe de eerste periode van het PMI eruit zou zien, op slechts enkele voorafbepaalde momenten was er ruimte voor inbreng van de nabestaanden. Als gevolg van de seculariserende en individualiserende is er meer behoefte aan eigen inbreng. De sleutelwoorden rondom de wensen van nabestaanden voor een uitvaart zijn tegenwoordig "uniek" en "persoonlijk" (Venbrux et al., 2008). Om in te spelen op deze vraag zagen veel ondernemers de kans schoon om voor zichzelf te beginnen. Uit de branchemonitor van de

uitvaartwereld blijkt dat het aantal particuliere uitvaartondernemers explosief is toegenomen in de laatste jaren (Van de Kraats, 2018). Zij spelen in op deze veranderingen in de branche door vernieuwing te stimuleren of hun diensten in te richten voor een specifieke doelgroep (Mathijssen & Venhorst, 2017). De opkomst van deze particuliere uitvaartondernemingen zorgt voor niet alleen voor fellere concurrentie, ze versnellen ook het tempo waarmee de branche verandert (Van de Kraats, 2018). Waar de traditionele uitvaartleider gewend was om de nabestaanden te ontzorgen na het moment van overlijden, probeert de particuliere uitvaartonderneming al in een vroeg stadium op te treden als facilitator om de ideeën van de nabestaanden te realiseren. De (kleinere) particuliere uitvaartondernemingen nemen de rol aan van factotums. Tegelijkertijd, zorgt het ook voor een ontwikkeling waarbij professionals in de uitvaartbranche zich specialiseren in twee categorieën: de hardware en de software kant (Walter, 2017). Met de hardware kant worden de professionals bedoeld die zich voornamelijk bezig houden met de verzorging, bewaren en transporteren van het lichaam. De software kant refereert aan de professionals die zich voornamelijk bezig houden met de (emotionele) invulling van afscheidsceremonies. In beide gevallen wordt er voor gezorgd dat de familie op de hoogte is van wat er gebeurt en wat daar de financiële gevolgen van zijn. Dat ligt in het verlengde van een transformatie binnen de uitvaartbranche waarbij transparantie hoog in het vaandel is komen te staan en waarbij de faciliterende dienstverlening steeds meer is gericht op de (al bestaande) wensen van de nabestaanden (Mathijssen & Venhorst, 2017).

De aandacht van een uitvaartleider of uitvaartverzorger gaat uit naar het faciliteren van verschillende zaken in de aanloop naar de afscheidsceremonie. De aandacht van een uitvaartbegeleider of uitvaartspreker gaat uit naar het begeleiden van de afscheidsceremonie zelf (Mathijssen & Venhorst, 2017). Quartier (2008) schrijft over professionals die voor het moment van overlijden ondersteuning bieden, de zogenaamde stervensbegeleiders in het ziekenhuis. Maar wie is er na de begrafenis of de crematie aanwezig om de nabestaanden te ondersteunen en te begeleiden bij de keuzes die daarna gemaakt moet worden? Het is een periode waarin, zeker in het geval van crematie, eenzelfde soort beslissingen gemaakt dienen te worden als voor de afscheidsceremonie. Het is een periode van rouw, een periode waarin nabestaanden meestal geconfronteerd worden met de sterke emoties die horen bij het verlies van een dierbare. Volgens Davies (2017, p. 53) beschrijft rouw onze emotionele reacties op de dood. De mens ervaart rouw op een persoonlijke manier, maar wordt hierin ook beïnvloed door zijn sociale omgeving (Davies, 2017). In de volgende alinea wordt aandacht besteed aan de verschillende theorieën die ontstaan zijn rondom het rouwen; of het verwerken van het verlies van een dierbare.

2.3.4. De periode van rouw

De periode van rouw is een interdisciplinair onderwerp van studie, waar de psychologie vaak de boventoon in voert (Souza, 2017). Binnen de antropologische literatuur over rouw ligt de nadruk op de manier waarop nabestaanden omgaan met rouw en zichzelf herontdekken in een leven zonder een overleden dierbare. Souza (2017) noemt deze situatie het "nieuwe normaal" en beargumenteert dat de mens nieuwe (waardevolle) verbindingen aan moet gaan om het verlies te kunnen herstellen. Dat is lijn met hetgeen wat Hertz (1960) zegt over de periode van rouw, het leven moet door want de maatschappij gaat ook door, ongeacht wat er gebeurt met de individuen waaruit deze is opgebouwd. De nadruk binnen de psychologie ligt meer concrete manieren om rouw te verwerken, door de jaren heen zijn hier verschillende theorieën over ontstaan (Gorer, 1965; Klass et al., 1996; Kübler-Ross, 1973; Worden & Spithout, 1992). De verschillende theorieën vallen grofweg binnen twee perspectieven, het eerste perspectief benadert rouwverking als een proces dat verschillende stadia doorloopt (Gorer, 1965; Kübler-Ross, 1973) terwijl het tweede perspectief de nadruk legt op één doorlopende lijn (Klass et al., 1996).

Het doel hier is niet om te achterhalen welke invalshoek effectiever is. Het doel is om te onderzoeken op welke manier de levenden omgaan met het verlies en hoe zij tevens blijven interacteren met de dode(n) en welke rol de crematie-as speelt binnen deze interactie.

Het vinden van een bestemming van de as is een teken van proactieve interactie. Het proces is vergelijkbaar met de transitie van de natte periode naar de droge periode (Hertz, 1960). De droge periode start als het lichaam van de overledenen is vergaan en er letterlijk alleen nog "droge" botten over zijn. Deze periode wordt ingeluid met bijvoorbeeld een herbegrafenis van de botten. Het vinden van een bestemming voor de as is vergelijkbaar met deze herbegrafenis. Volgens Hertz gaan beide perioden gepaard met zeer specifieke emotionele reacties van de nabestaanden. Uit deze emotionele reacties komen handelingen voort die passen binnen de tweede categorie. Echter, hij beschrijft dat de herbegrafenis fungeert als een afsluiting waarna de nabestaanden worden bevrijd van rouw (Hertz, 1960). Deze afsluiting komt overeen met het denken over rouw in termen van verschillende stadia, met afsluiting als doel (Kübler-Ross, 1973). De kracht van emoties die loskomen in de rouwperiode laten namelijk zien dat de mens maar moeilijk afscheid kan nemen (Davies, 2017). Afscheidsceremonies kunnen gezien worden als een viering van het leven (van de overledene), waarin het leven het laatste woord heeft over de dood (Davies, 2017; Venbrux et al., 2008). Levenden creëren blijvende herinneringen over de overledenen. De overledenen worden als het waren onsterfelijk gemaakt, op een symbolische manier (Lifton & Olson, 1974). Zoals eerder in dit hoofdstuk beargumenteerd kan de overledene echter ook zelf een rol spelen bij het in stand houden van zijn of haar herinnering. Symbolen om de sterfelijkheid te trotseren worden op verschillende manieren

uitgedrukt, de meest gebruikte zijn woorden (Davies, 2017) en objecten (Mathijssen & Venhorst, 2017). Vooral de materiële uitingen van onsterfelijkheid komen terug in geritualiseerde handelingen (dagelijkse routines) die ondersteunend kunnen werken voor de nabestaanden tijdens de periode van rouw, hoe lang die ook kan duren (Mathijssen & Venhorst, 2017). De rol die materialiteit speelt binnen een onderzoek naar rituelen rondom asbestemmingen wordt in de volgende paragraaf behandeld.

2.4. Materialiteit en het lichaam

Het concept materialiteit heeft bijzonder veel aandacht gekregen binnen antropologische literatuur (Miller, 2005). Het blijkt een concept dat lastig te definiëren is vanwege de enorme variëteit aan raakvlakken met verschillende onderwerpen. De meest gangbare invalshoek binnen de studie van materialiteit is via artefacten, maar dit perspectief blijkt te simplistisch op het moment dat er verder wordt gekeken dan slechts de karakteristieken van *het materiaal* (Miller, 2005). De materialiteit is een relevante invalshoek voor antropologen; “zintuiglijk contact, zoals het zien, aanraken of ruiken van bepaalde objecten kan herinneringen of zelfs voormalig gemoedstoestanden activeren zonder dat je daar controle over hebt. Het schiet als vuurwerk door je zenuwstelsel en bereikt plekken van het brein waarvan je niet wist dat ze bestonden” (Newell, 2018, p. 4). De studie van materialiteit houdt zich dus voornamelijk bezig met de interactie tussen objecten en mensen. Dat wil niet zeggen dat de antropologische literatuur een eenduidige definitie van het concept naar voren brengt. Sommigen interpreteren materialiteit als een afspiegeling van cultuur, verwickeld in sociale interacties. Tegenstanders hiervan beargumenteren het tegenovergestelde en menen dat materialiteit aan de basis ligt van cultuur en sociale interactie (De Wolff, 2018). Naast de discussie rondom de relatie met cultuur zijn er ook antropologen die stellen dat alles haar grondslag vindt in materialiteit, zelfs taal, beeldspraak of dromen (Miller, 2005). Binnen de studie naar de dood lijkt de literatuur die het concept materialiteit behandelt zich te centreren rondom het lichaam (Gorer, 1965; Hagerty, 2014; Hertz, 1960; Lipton, 2017; Prendergast, Hockey, & Kellaheer, 2006; Verdery, 1999).

Hoewel Jessica Mitford geen antropoloog was, vormt het lichaam een centraal punt in het werk waarin zij felle kritiek uit op de Amerikaanse uitvaartindustrie (1963). Haar kritiek was voornamelijk gericht op de commercie binnen de uitvaartbranche, nabestaanden werden op hun zwakste moment het hardst getroffen. Een van de voorbeelden die zij aanhaalt is de conservering van het lichaam. Het is een gebruik dat natuurlijk voortvloeit uit de Amerikaanse samenleving, waarin de dood volledig weggestopt werd. De gemiddelde Amerikaan kwam zelden in aanraking met aspecten van de dood. Een element uit de cultuur waar de Amerikaanse uitvaartindustrie dankbaar gebruik van maakte. Het werd de norm om een lichaam te “restaureren” tot een staat waarin de overledene simpelweg lijkt te slapen, het doel is om een “*beautiful memory picture*” te creëren (Mitford, 1963, p. 54). Dit stopt het natuurlijke proces van verval. In de antropologische literatuur over materialiteit en in studies rondom

de dood maken de gevolgen van een rottend lichaam juist een groot onderdeel uit van de onderwerpen die bestudeert worden als aspect van materialiteit (Engelke, 2019). Het dode lichaam is een ding dat altijd meer dan een ding is, het is een "heavy symbol" (Verdery, 1999, p. 32). Een voorbeeld van het lichaam als *heavy symbol* komt naar voren in het werk van Danforth (1982) over de gebruiken rondom herbegravenissen in de landelijke gebieden van Griekenland. De conditie van het lichaam werd namelijk gezien als representatief voor de conditie van de ziel. Als de kleren en haren vergaan waren door de jaren heen en er niets anders dan witte botten over waren bij de herbegraving, dan werd er gesproken van een "goede dood". Dan had de ziel een succesvolle overgang gemaakt naar een andere wereld (Danforth, 1982).

Een recenter voorbeeld van de rol van het lichaam bij gebruiken rondom de dood zien we terug in het werk van Lipton (Lipton, 2017), die onderzoek deed in Sierra Leone ten tijde van de Ebola uitbraak in 2014 en 2015. Een cruciaal aspect van de uitvaartrituelen in Sierra Leone is de behandeling van het lichaam door nabestaanden. Zij zorgen ervoor dat het lichaam gewassen wordt, geparfumeerd en in doeken gewonden wordt (Lipton, 2017). Vanwege de gevaren voor besmetting werden nabestaanden verboden dit te doen. Dit heeft gezorgd voor verschillende problemen die doorwerkten in religieuze voorkeuren en in het onderhouden van de band met voorouders (Engelke, 2019, p. 31).

Hoewel het lichaam een ontegenzeggelijk grote rol speelt bij rouwverwerking en symbolische onsterfelijkheid, richt mijn onderzoek zich op rituelen rondom asbestemmingen en daarmee meer op de restanten van een lichaam, e.g. de crematie-as. Engelke (2019) heeft in de meest recente samenvatting van de antropologische literatuur een goede poging gedaan om de rol van het lichaam te beschrijven, maar mist naar mijn mening verdieping rondom bespreking van de betekenis van en omgang met crematie-as. Het onderwerp wordt slechts oppervlakkig benoemd in de *Annual Review*, terwijl een in dat artikel benoemde studie een heldere verdieping biedt. Deze studie gaat over de bestemming van menselijke resten en behandelt hierbij ook de materialiteit van de crematie-as (Prendergast et al., 2006). Een interessante parallel brengt ons wederom terug bij het werk van Hertz (1960). In zijn werk biedt Hertz een alternatief perspectief op de in zijn maatschappij heersende gedachte dat de crematie het lichaam vernietigd. Hertz stelt echter dat in plaats van voor vernietiging, de crematie zorgt voor een hervorming van het lichaam waardoor deze klaar is voor een nieuw leven. De transformatie gebeurt sneller dan bij een begrafenis, waardoor de nabestaanden een kortere periode in aanmerking komen met de zorgen en gevaren die voortkomen uit die transformatie (Hertz, 1960, p. 43). Het vuur zorgt ervoor dat het "natte" lichaam verandert in een "droge" vorm van stof. Het lichaam is in een staat geraakt die niet meer gevoelig is voor verval, het is stabiel (Hertz, 1960). De stabiliteit vertaalt zich echter niet in materiële eigenschappen. Het is een zeer dubbelzinnige vorm van materialiteit; het representeert namelijk zowel het lichaam als de persoon, zonder zintuiglijke

gelijkenissen van beiden (Prendergast et al., 2006, p. 884). De vormloze eigenschap van de crematie-as zorgt ervoor dat “het lichaam” te verdelen is, of meegenomen kan worden door een zucht wind of een stroom water. Het dubbelzinnige karakter zorgt ervoor dat crematie-as meerdere betekenissen kan krijgen, afhankelijk van de context.

3. Methodologische verantwoording

Het doel van mijn veldwerk was om inzicht te krijgen in de manieren waarop mensen betekenis geven en omgaan met de crematie-as, zowel in persoonlijke omgeving als tijdens het vinden van een meer definitieve bestemming. In dit hoofdstuk besteed ik aandacht aan het veld waarin ik drie maanden doorgebracht heb en de respondenten die ik daarbinnen gesproken heb. Hierin komt onder andere mijn positie als onderzoeker en de ethische overwegingen naar voren. Het hoofdstuk staat echter voornamelijk in het teken van reflectie op de verschillende keuzes die methodologisch gebied zijn gemaakt op en de manier waarop dit heeft doorgewerkt in de gegenereerde data en analyses.

3.1. De verhouding tussen respondenten en het veld

Mijn respondenten zijn grofweg in te delen in twee categorieën, enerzijds professionals in de uitvaartbranche en anderzijds nabestaanden. Vanwege de hoge professionaliseringsgraad in de Nederlandse uitvaartcultuur (Mathijssen & Venhorst, 2017) is dit een zeer diverse groep. Er zijn veel verschillende soorten professionals, zo heb ik bijvoorbeeld gesproken met uitvaartverzorgers, uitvaartleiders, ritueelbegeleiders, begraafplaatsbeheerder, rouwwagenchauffeurs, mensen die het lichaam verzorgen en cateringpersoneel. De personen die deze rollen vervullen onderscheiden zich ook weer van elkaar; onder andere op het gebied van geslacht, leeftijd, ervaring, sociaal milieu en etniciteit. Het soort professional valt binnen mijn respondenten te categoriseren als mensen die verantwoordelijkheid dragen voor het organiseren van de hele proces van de uitvaart (uitvaartleiders en verzorgers), mensen die verantwoordelijk zijn voor de inhoud van een uitvaart (ritueelbegeleiders) of mensen die in tweede instantie een kort moment met de nabestaanden delen (crematoriummedewerkers, begraafplaatsbeheerders, rouwwagenchauffeurs en dragers). Ik heb de verschillende professionals in deze categorieën ingedeeld voor analytische doeleinden, in de praktijk zijn de grenzen minder strak en bestaat er overlap tussen de verschillende categorieën.

3.1.1. De uitvaartleiders en ritueelbegeleiders

De professionals in de eerste en tweede categorie dienen extra toegelicht te worden vanwege hun veranderende of opkomende positie in de Nederlandse uitvaartcultuur. De uitvaartleider is titel die steeds vaker vervangen wordt door *uitvaartbegeleider* of *uitvaartverzorgers*. Dat komt vanwege de verschuiving van een dirigerende, naar een faciliterende rol gedurende de voorbereiding op de afscheidsceremonie (Mathijssen & Venhorst, 2017). In de tijd dat de Nederlandse uitvaartrituelen sterker beïnvloed werden door de kerk, had de uitvaartleider een concreter functieprofiel. De uitvaartleider in die tijd had de ervaring om aan de familie duidelijk te maken wat er de komende dagen ging gebeuren. Dat wil niet zeggen dat uitvaartleiders in de huidige Nederlandse uitvaartcultuur die ervaring missen, de veranderende factor is de rol van de nabestaanden. Zoals eerder

beargumenteerd hebben de seculariserende en individualiserende samenleving ervoor gezorgd dat de wens voor een persoonlijke invulling van de uitvaart steeds groter wordt. Dit verklaart ook de explosieve stijging in het aantal zelfstandig ondernemers, die adverteren met een unieke uitvaart door persoonlijke aandacht voor de wensen van de nabestaanden (Van de Kraats, 2017).

Het afnemen van de invloed van de kerk zorgt er ook voor dat er steeds minder kerkelijke voorgangers beschikbaar zijn. Binnen de Rooms – Katholieke kerk is er steeds minder animo voor het priesterschap (Klaver, 2018). De combinatie van een afname in het aantal religieuze ritueel begeleiders, zoals bijvoorbeeld priesters, en de toename in de vraag naar niet-kerkelijke uitvaartrituelen, heeft voor een opkomst van de ritueelbegeleiders gezorgd. De opkomst is relatief, binnen Nederland zijn er nu vierhonderd afgestudeerde ritueelbegeleiders. Ter vergelijking, er zijn meer dan 2000 uitvaartondernemingen geregistreerd waarvan een deel meerdere personen in dienst heeft (Van de Kraats, 2018). Nederland kent twee instituten die een (deeltijd)opleiding voor ritueelbegeleiders verzorgen, dat zijn Het Moment en GaandeweG. Beide opleidingen hebben deelnemers verspreid over heel het land, Het Moment onderzoekt zelfs de mogelijkheden om een vestiging in België te openen. De opleiding richt zich voornamelijk op begeleiding van mensen in een emotionele periode van hun leven, het schrijven van levensverhalen en het stimuleren van een creatieve omgang met symbolen en rituelen (Van de Vegte, 2018). De opleiding van het moment is opgebouwd in modules. Een van de laatste modules van deze opleiding introduceert studenten ook tot het zelfstandig ondernemerschap wat hoort bij een beroep als ritueelbegeleider. Een ritueelbegeleider wordt meestal ingehuurd door een uitvaartverzorgers van een grotere onderneming, maar het kan ook gebeuren dat de familie hier zelf naar vraagt.

3.1.2. Het contact leggen met respondenten

Deze professionals heb ik benaderd vanuit mijn eigen netwerk, met uitzondering van de ritueelbegeleiders. Hiervoor heb ik een oproep gedaan bij de LBvR.⁵ Door een overvloed aan reacties heb ik een selectie gemaakt op basis van reisafstand vanaf mijn huis en de specifieke ervaring van de ritueelbegeleider. Hierin kregen ritueelbegeleiders die meer ervaring hadden of ervaring met de begeleiding van asbestemmingen voorrang. Bij het benaderen van professionals in mijn eigen netwerk hield ik rekening met hun functie. Ik probeerde een zo groot mogelijke variëteit aan rollen te verzamelen om een brede invalshoek te creëren. Een brede invalshoek betekent niet alleen dat ik naar verschillende beroepen heb gekeken zoals hierboven beschreven, maar ook naar verschillen binnen deze beroepen. Denk bijvoorbeeld aan een uitvaartleider die als zelfstandig ondernemer actief is of

⁵ LBvR staat voor de Landelijke Beroepsvereniging van Ritueelbegeleiders. Het doel van de vereniging is om de kwaliteit van het vak te verbeteren en meer mensen op de hoogte te brengen van het bestaan van ritueelbegeleiding. Op dit moment is ongeveer een kwart van de 400 opgeleide ritueelbegeleiders lid van de LBvR.

een uitvaartleider die voor een grote onderneming als DELA of Monuta werkt. Deze groep is uiteindelijk ook cruciaal geweest voor het contact leggen met de respondenten uit de andere categorie, de nabestaanden. Mijn eigen pogingen via sociale netwerken en het nabestaandencafé van DNO waren tevergeefs. Het nabestaandencafé vindt plaats op elke laatste zondag van de maand en biedt de gelegenheid aan mensen die een dierbare hebben verloren om hierover te praten. Hieruit kwamen weinig tot geen bruikbare reacties, deelnemers van het café voelde niet de behoefte om met mij te praten of hadden niet te maken gehad met een crematie. Uiteindelijk hebben een aantal van de respondenten in de categorie professional zich ontpopt tot een soort sleutelinformanten (Russell Bernard, 2011, p. 150). Zij hebben in hun eigen (zakelijke) netwerk gezocht naar mensen die zij hadden bijgestaan tijdens een crematie en mijn onderzoek bij hen geïntroduceerd. Door deze sneeuwbalmethode, waar respondenten nieuwe respondenten aandragen, ben ik uiteindelijk bij een zeer gevarieerde groep mensen, verspreid door heel Nederland, terecht gekomen.

3.1.3. "Multi-sitedness"

Voor deze paragraaf is het belangrijk dat de lezer eerst een beeld krijgt van mijn respondenten en de manier waarop ik met hen in contact ben gekomen. Daar blijkt namelijk uit dat zij voor een groot deel verantwoordelijk zijn voor de afbakening van mijn onderzoeksveld. Doordat ik de verhalen van respondenten achterna ben gegaan, kreeg mijn onderzoek een "multi-sited" karakter (Hannerz, 2012). Hier zal ik dieper op in gaan, maar allereerst beschrijf ik hoe en waarom er afgeweken moest worden van de planning. Tijdens de voorbereiding was ik ervan uitgegaan in contact te komen met professionals en nabestaanden op de begraafplaatsen die ik van tevoren uitgekozen en bezocht had, Rhijnhof in Leiden en De Nieuwe Ooster (DNO) in Amsterdam. Bij DNO kreeg ik echter geen toegang van het bestuur van de begraafplaats om te participeren in het crematorium. Dit zorgde ervoor dat ik niet kon meedraaien bij de ovens, maar ook niet aanwezig mocht zijn tijdens de uitgiftes van de crematie-as. Daarnaast had ik het gebruik van de cafetaria op locatie overschat, deze werd voornamelijk gebruikt door nabestaanden die zojuist een crematie of begrafenis hadden gehad. In veel gevallen was het verdriet bij deze groep nabestaanden nog zichtbaar vers, ik voelde mij er niet comfortabel bij om hen te benaderen voor mijn onderzoek. Ik was op zoek naar een groep nabestaanden waarbij de rouw minder vers in het geheugen lag, een groep die naar de begraafplaats kwam om bijvoorbeeld een bezoek te brengen aan de urn. Deze groep bleef echter weg uit de cafetaria. Om deze redenen heeft mijn onderzoeksveld zich ontwikkeld buiten deze afgebakende locaties.

3.2. Mijn positie als onderzoeker

Binnen sociaal en cultureel wetenschappelijk onderzoek is de relatie tussen de onderzoeker en zijn respondenten een belangrijk onderwerp dat vaak ter discussie wordt gesteld (Cohen, 2000; Woodthorpe, 2011). Het concept van wetenschappelijke onthechting, een afstand tussen onderzoeker

en de respondent, is nauw verbonden met de vraag of de onderzoeker ooit in staat is om onpartijdig (*unbiased*) werk te produceren. De aanwezigheid, de rol en de status van de onderzoeker zowel binnen als buiten het veld zal altijd een rol blijven spelen in de uitkomsten van een onderzoek (Coffey, 1999), mijn onderzoek is daar geen uitzondering op. In deze paragraaf wil ik ingaan op mijn "insider" positie vanwege mijn ervaringen als werknemer in de uitvaartbranche. Tegelijkertijd wil ik een positie als insider ter discussie stellen binnen een onderzoek dat gericht is op crematie-as. Is de kans niet aanwezig dat zowel ik als mijn respondenten allemaal in zekere mate tot de categorie "insider" horen?

Aan het begin van mijn veldwerkperiode was ik reeds bekend met enkele gestandaardiseerde praktijken uit de Nederlandse uitvaartcultuur en enkele respondenten. Deze voorkennis stelde mij in staat om natuurlijker te bewegen in mijn onderzoeksveld. Een groot deel van de respondenten (met name professionals) sprak ik voor het onderzoek al op regelmatige basis. Op het moment dat ik hen vertelde van mijn onderzoek was een enkeling direct enthousiast om mee te werken en te assisteren waar mogelijk. Daarnaast was het eenvoudiger voor mij om mij in te leven in de wereld van deze professionals in de uitvaartbranche. Dit hielp bijvoorbeeld bij het formuleren van vragen. In interviews konden we de technische aspecten (hardware) van bepaalde handelingen overslaan, aangezien ik daar bekend mee ben. Dit gaf ons meer tijd om meer inhoudelijk in te gaan op het idee achter deze handelingen (software). Op deze vlakken heeft mijn ervaring als medewerker in de uitvaartbranche mij een voorsprong gegeven in mijn onderzoek gegeven (Zaman, 2008, p. 146). Tegelijkertijd dien ik ook de schaduwzijde van deze ervaring te bespreken. Als antropoloog dien je te waken voor eventuele aannames of verwachtingen die deze ervaringen met zich mee draagt. Russel Bernard (2011, p. 279) stelt echter dat elke onderzoeker zulke verwachtingen of aannames mee het veld inneemt, een mindere mate van ervaring zorgt slechts voor een ander soort verwachtingen of aannames. Door eerlijk en open te reflecteren op de manier waarop ik mijn data heb vergaard werd ik als onderzoeker een actieve deelnemer van het onderzoeksproces (Woodthorpe, 2011). Reflexiviteit is in die zin een instrument wat mij heeft geholpen om rekening te houden met de "emotionele bagage" die een onderzoeker altijd met zich mee zal dragen (Knowles, 2006).

Het concept "going native" blijft voor discussies zorgen rondom onderzoeksmethoden zoals participerende observatie (Bryman, 2012, p. 445). Hoewel het van belang is dat het perspectief van de respondent gerespecteerd en begrepen wordt, is een volledige onderdompeling niet goed voor de neutraliteit van een onderzoeker. Het kan problemen veroorzaken in het behouden van een sociaalwetenschappelijke lens op het vergaren en analyseren van data doordat de etnograaf zijn positie als onderzoeker uit het oog verliest (Bryman, 2012, p. 445). Hetzelfde geldt voor een perspectief als "insider", het is niet per definitie negatief maar de onderzoeker dient een wetenschappelijke afstand te houden om zijn of haar positie te behouden. In het geval van een onderzoek naar betekenis

van en de rituelen rondom crematie-as in Nederland wordt het bepalen van deze afstand tussen de onderzoeker en de respondent discutabel. Met crematie als meest dominante vorm van lijkbezorging in Nederland en het gegeven dat iedereen een keer zal sterven, is de kans groot dat zowel de respondent als de onderzoeker tot de categorie “insider” behoren. Tijdens meerdere interviews voelde ik de afstand tussen mij en mijn respondent kleiner worden door het uitwisselen van zulke persoonlijke verhalen. Mijn eigen ervaringen met de dood en rouw werden betrokken in deze gesprekken en zijn dan ook van invloed geweest op de data ik verzameld heb. Ik berust mij echter op de conclusie van Woodthorpe (2011), die stelt dat het niet realistisch is om bij een onderzoek naar de dood eenzelfde wetenschappelijke afstand te bewaren als bij een ander soort onderzoek. Dit komt voornamelijk door het feit dat zowel de onderzoeker als de respondenten bewust zijn van hun eigen sterfelijkheid, dit zal de interactie altijd op subtiële wijze blijven beïnvloeden.

3.3. De onderzoeksstrategie en methoden

Mijn onderzoek heeft een verkennende en kwalitatieve insteek gehad, waarbij ik voornamelijk gebruik heb gemaakt van (participerende) observaties en verschillende vormen van conversaties. Het verkennende karakter betekent volgens Stebbins (2012) dat de onderzoeker zich voor een langere periode verdiept in het leven van zijn respondenten en zijn data verzamelt op basis van persoonlijke ervaringen. De verdieping in persoonlijke ervaringen uit zich in mijn onderzoek in de interactie met het onderzoeksveld.

In een periode van drie maanden heb ik vijftien professionals uit de uitvaartbranche en twaalf nabestaanden kunnen interviewen. Daarnaast ben ik tijdens deze periode veel in de gelegenheid geweest om informele gesprekken te voeren vanwege mijn aanwezigheid op begraafplaatsen, uitvaartcentra, crematoria of kerken. Een andere reden om voor een verkennende aanpak te kiezen is vanwege de beperkte antropologische aandacht rondom het onderwerp van asbestemmingen. Het is een onderwerp dat voornamelijk in niet-Nederlandse contexten is onderzocht (Davies, 2017; Prendergast et al., 2006) of vanuit andere wetenschappelijke disciplines zoals religiewetenschappen (Heessels, 2008).

Een kwalitatieve aanpak is passend aangezien het aansluit bij de doelen van dit onderzoek; op basis van persoonlijke ervaringen een beeld krijgen van het culturele repertoire dat mensen in Nederland stuurt bij de omgang met crematie-as in huiselijke sferen of tijdens het vinden van een externe bestemming. De kwalitatieve aanpak uit zich voornamelijk in de etnografische insteek. Bij een etnografische studie draait het voornamelijk om het beschrijven van “de waarheid” vanuit het perspectief van de respondent door gebruik te maken van een *thick description* (Geertz, 1973, pp. 9–10). De drie maanden veldwerk heb ik opgedeeld in grofweg drie perioden, mijn aandacht ging in de

eerste periode uit naar secundaire bronnen en het bestuderen van de begraafplaatsen; in de tweede periode lag de nadruk op contact leggen met professionals en in de derde periode met nabestaanden. In de verschillende periodes heb ik meerdere keuzes moeten maken die uiteindelijk impact hebben gehad op mijn data. In de rest van deze paragraaf zal ik reflecteren op de gemaakte keuzes bij de verschillende onderzoeksmethoden die ik gebruikt heb tijdens mijn periode in het veld.

In het eerste gedeelte van het onderzoek heb ik mij voornamelijk gericht op het bestuderen van secundaire bronnen en het in kaart brengen van de eerdergenoemde begraafplaatsen. De secundaire bronnen waren toegankelijk via de archieven van museum TotZover, een museum over de funeraire geschiedenis van Nederland gelegen op begraafplaats DNO in Amsterdam. Op deze begraafplaats ben ik ook begonnen met het doen van observaties om de verschillende mogelijkheden om crematie-as een bestemming te geven in kaart te brengen. Na het bestuderen van de plattegrond (zie bijlage A), het volgen van de audiotour en meerdere wandelingen ben ik gaan observeren aan de hand van een observatieschema (zie bijlage B). Op DNO konden mensen de as verstrooien op een van de strooivelden of in het bosprieel, bijzetten in een van de columbariums of in de urnenvijver of begraven in een urnengraf. Zonder toestemming om mee te lopen met de medewerkers van het personeel tijdens deze asuitgiftes, waren de mogelijkheden om te observeren beperkt. Hier zal ik dieper op in gaan in de paragraaf over ethische overwegingen. Om die reden heb ik mij voor de observaties voornamelijk gericht op de verschillende locaties waar de crematie-as haar definitieve bestemming zou vinden. Tijdens het doen van deze observaties merkte ik dat ik andere bezoekers niet het idee wilde geven dat ik hen aan het bestuderen was. Ik gedroeg me anders dan de gemiddelde bezoeker van het strooiveld, mijn aanwezigheid viel op doordat ik met een notitieblok het hele strooiveld doorliep terwijl ik aandachtig keek naar verschillende grafmarkeringen rond de restanten van verstrooide crematie-as. De aanwezigheid van andere bezoekers beïnvloedde mijn gedrag en daarmee de gegeneerde data. Ik maakte bijvoorbeeld geen foto's in de aanwezigheid van anderen en het is meer dan eens gebeurd dat ik de directe omgeving heb verlaten om ergens anders mijn aantekeningen af te maken.

Naast de observaties op begraafplaatsen is het leeuwendeel van mijn data voortgekomen uit semigestructureerde interviews. In slechts drie gevallen had ik geen toestemming om het interview op te nemen, dit zorgde ervoor dat ik voor de analyse gebruik moest maken van mijn aantekeningen in plaats van de transcripties. In deze gevallen kreeg ik het gevoel dat er details verloren gingen, aangezien het transcriberen van andere interviews een proces was waarbij ik mijn veldnotities kon blijven aanscherpen. Het proces van aanscherpen uitte zich onder andere in het aanpassen van mijn topic lijst die ik gebruikte om enige structuur aan te brengen in mijn interviews. Tijdens interviews, maar ook tijdens het terugluisteren van deze interviews, merkte ik op welke onderwerpen beter

werkten om mijn doelen te bereiken. Ik heb er uiteindelijk voor gekozen om mijn topic lijst om de zoveel interviews aan te blijven scherpen. Ondanks het feit dat mijn interviews daardoor niet constant dezelfde structuur had bij verschillende respondenten, kon ik wel beter tot de kern komen van het onderwerp en verliep het interview soepeler. Aangezien het doel van de interviews altijd is geweest om een beeld te krijgen vanuit het perspectief van de respondent, vond ik het aanpassen van de topic lijst waardevoller dan een minder passende maar gelijke structuur. Naast het aanpassen van de topiclijsten merkte ik dat de setting van het interview ook invloed heeft gehad op de data die daaruit naar voren is gekomen. Mijn interviews hebben plaatsgevonden in veel verschillende omgevingen, enkele voorbeelden zijn: kantoren, cafés of restaurants, bij mensen thuis, in een crematorium of tijdens een wandeling over de begraafplaats. De impact die dat kan hebben op de data wil ik illustreren aan de hand van enkele voorbeelden.

Bij het eerste voorbeeld komt uit een interview bij een nabestaande thuis, hierbij merkte ik dat de loop van het interview werd beïnvloed door andere aanwezigen. De antwoorden van een vrouw die ik interviewde over de crematies van haar beide ouders verschilden werden sterk beïnvloed door de aanwezigheid van haar man. Gedurende het ruim twee uur durende interview was haar man bezig met de voorbereidingen voor vakantie, hierdoor was hij het grootste gedeelte van het interview niet aanwezig maar kwam hij af en toe binnen om spullen in de caravan te leggen. Op de momenten dat hij binnenkwam, werd hij direct betrokken in het interview door zijn vrouw. De antwoorden op verschillende vragen werden bij hem geverifieerd, het was niet meer háár perspectief maar eerder hun perspectief op een (voor het hele gezin) moeilijke periode. In de interviews hierna heb ik geprobeerd om zulke perspectieven gescheiden te houden door andere aanwezigen uit te nodigen om deel te nemen aan dat specifieke onderwerp van het interview. Dit is slechts in twee van de interviews daarna gebeurd. Interactie met bijvoorbeeld personeel schaar ik hier niet onder, aangezien zij het onderwerp van gesprek niet kennen en niet meer invloed hebben op het interview dan korte onderbrekingen om de bestelling op te nemen.

Het tweede voorbeeld komt voort uit de interviews van de enige respondent die ik op meerdere locaties heb geïnterviewd, bij haar thuis en op de begraafplaats. Tijdens beide gesprekken kwam de plaatsing van de urnenzuil ter sprake, desondanks werd niet twee keer hetzelfde gesprek gevoerd. Bij haar thuis bespraken we voornamelijk haar gedachten tijdens het proces van ontwerpen, wat haar inspireerde en waarom ze voor bepaalde vormen koos. Op de begraafplaats kon ik de urnenzuil zien en dat herkennen, desalniettemin ging het gesprek niet meer over de uiterlijke karakteristieken. Zichtbaar geëmotioneerd ging het gesprek nu over wat dit monument symboliseerde en voor haar betekende. Deze openbaring heb ik meerdere malen gebruikt in interviews met andere respondenten. Het stelde mij als interviewer in staat om op subtiële manier de richting van het interview een meer

persoonlijkere kant op te sturen door te vragen wat bepaalde objecten voor hem of haar betekenden. Het derde en laatste voorbeeld heeft in mindere mate te maken met de setting van het interview, maar het beschrijft een situatie waarin een interview vloeiend overliep in een vorm van participerende observatie. Het interessante aan dit voorbeeld is dat het duidelijk illustreert hoe verschillende methoden voor verschillende soorten data kunnen zorgen. Voor dit interview was ik afgereisd naar Zwolle, ik had met mijn respondent afgesproken dat zij mij op zou halen van station. Dit zorgde ervoor dat er wat tijd te overbruggen was voordat het interview daadwerkelijk kon beginnen, ik heb de tijd gebruikt om elkaar wat beter te leren kennen. Het interview eindigde vlak voor etenstijd en ik had zelf nog niet nagedacht over wat ik zou gaan eten toen mijn respondent mij uitnodigde om te blijven eten. De conversatie tussen ons verliep zowel tijdens het interview als tijdens de informele momenten soepel, hierdoor voelde ik mij comfortabel genoeg om het aanbod te accepteren. Het stelde mij in de gelegenheid om meer tijd met mijn respondent door te brengen en ik hoefde geen afhaalmaaltijd op station Zwolle te halen. Uiteindelijk heb ik geholpen bij het koken en een rondleiding door een deel van het huis gekregen. Voornamelijk die rondleiding door het huis zorgde ervoor dat enkele aspecten uit het interview in een ander perspectief geplaatst werden. In het interview vertelde zij over een lieveheersbeestje en een libelle als symbolen voor haar man en haar zoon. Tijdens de rondleiding werd het belang van deze symbolen pas duidelijk, aangezien ik ze op zoveel verschillende plekken tegenkwam. Zowel het koken als het eten boden een natuurlijk moment om deze onderwerpen op een informele manier te bespreken.

Naast deze observaties en formelere vormen van conversatie zijn informele gesprekken ook een groot deel van de data generatie geweest. Zoals eerder gezegd ben ik werkzaam als drager in de uitvaartbranche, dit ben ik gedurende het onderzoek blijven doen om in contact te komen met nieuwe professionals in de uitvaartbranche. Het was moeilijker om in deze setting in contact te komen met nabestaanden. Aangezien ik voornamelijk op begrafenissen heb gewerkt, waren de observaties die ik heb kunnen doen ook minder relevant. Het informele contact met uitvaartleiders, uitvaartverzorgers, begraafplaatsbeheerders, rouwwagenchauffeurs en ovenisten heeft mijn algemene opvatting over de rol van professionals bij crematies en asbestemmingen aangescherpt.

3.4. Ethische overwegingen

Als antropoloog heb je een verantwoordelijkheid tegenover alle actoren binnen het onderzoeksveld, zowel gedurende het onderzoek als in de periode daarna. Zowel tijdens mijn onderzoek als bij het uitschrijven van de scriptie, heb ik als onderzoeker bepaalde keuzes moeten maken om ethisch te blijven handelen. De ethische overwegingen waren verschillend voor de beide groepen respondenten. In het geval van de professionals uit de uitvaartbranche hadden de ethische overwegingen voornamelijk te maken met het anonimiseren van de data. Bij de groep nabestaanden werd in

sommige gevallen specifiek gevraagd om het vermelden van hun naam. Dat was weliswaar pas op het moment dat het contact reeds gelegd was. Ethische overwegingen rondom nabestaanden kwamen vooral naar boven op het moment dat ik toenadering zocht in periodes waar de rouwperiode nog vers was. Allereerst zal ik de gemaakte keuzes rondom de professionals toelichten, daarna reflecteer ik op mijn keuzes vanuit het perspectief van de nabestaanden.

Een uitvaart kan je maar een keer doen, er is geen generale repetitie. Het is dus van belang dat het aantal fouten vanuit de begeleiding minimaal is. Een uitvaart is dan ook een visitekaartje voor de dienstdoende uitvaartleider. De respondenten uit mijn onderzoek, met name de kleinere of zelfstandig ondernemers, gaven aan een groot deel van hun klanten geworven wordt via mond-op-mond reclame of via uitvaarten waar ze hun dienst verleenden. Bij mijn verantwoordelijkheden als antropoloog dien ik rekening te houden met de potentiële gevolgen die het verspreiden van nieuw verworven kennis kan hebben voor mijn respondenten (American Anthropological Association, 2009). Aangezien ik gebruik heb gemaakt van mijn eigen netwerk om contact te leggen met professionals uit de uitvaartbranche, is het gros van mijn respondenten verbonden aan regio Leiden. In verband met de reikwijdte van een scriptie in deze regio, is het een reëel risico dat de reputatie van mijn respondenten beïnvloed kan worden. Ook hier heb ik rekening gehouden met de richtlijnen van de AAA (2009), door rekening te houden met de verschillende manieren waarop lezers mijn data zouden kunnen interpreteren. Mede om die reden heb ik ervoor gekozen om pseudoniemen te gebruiken voor de respondenten die vallen in de categorie professionals. Een andere reden hiervoor ligt in het beschermen van mijn respondenten voor onderlinge confrontaties. Een gedeelte van mijn respondenten werkt nauw samen in een relatief klein gebied. Ik vind het belangrijk om de bron van uitingen over collega's te anonimiseren. Dit heeft er dan ook voor gezorgd dat een deel van mijn data niet terugkomt in de resultaten van deze scriptie, aangezien sommige uitspraken te herleiden zijn door intimi. Het beschermen van de identiteit van mijn respondent prevaleert hier boven het doel van nieuwe kennis verwerven (AAA, 2009).

Anonimiseren was in het geval van nabestaanden veel minder aan de orde, in sommige gevallen werd ik zelfs expliciet verzocht om hun naam of de naam van de overledene te vernoemen in mijn scriptie. In zulke gevallen spraken de nabestaanden graag over hun overleden dierbare, zij zagen de deelname aan het onderzoek als een eerbetoon of als een laatste dienst die zij hem of haar konden bewijzen.

Contact leggen met nabestaanden is vanaf het begin niet eenvoudig geweest in mijn onderzoek. Zo kreeg ik op begraafplaats DNO geen toestemming om mee te lopen met de medewerkers die de uitgiftes van de crematie-as begeleidden. De enige optie die vervolgens overbleef was om vanaf gepaste afstand observaties te doen. Los van het feit dat hierdoor details verloren zouden gaan, is dit

in strijd met de richtlijnen rondom ethisch handelen (AAA, 2009). Als ik gebruik zou maken van dergelijke situaties, zou ik data gebruiken van mensen die daarvoor geen toestemming hebben gegeven. Het bracht mij als onderzoeker wel in een moeilijke positie. Op de begraafplaatsen zag ik dagelijks groepen nabestaanden die zich verzamelden voor de afscheidsceremonie van een overleden dierbare. Ondanks het feit dat mijn andere pogingen om in contact te komen met nabestaanden tot op dat moment nog niet succesvol waren, voelde ik mij geen enkel moment comfortabel om dit soort groepen te benaderen. Niet terwijl ze stonden te wachten op de afscheidsceremonie, maar ook niet als men bijvoorbeeld in het café samenkwam na afloop van deze dienst. Op deze momenten was de familie bezig met elkaar en was het rouwproces nog in volle gang. Het benaderen van deze groepen of zulke momenten zou aanvoelen niet wenselijk. Dit is een aanname vanuit mijn positie als onderzoeker. Het doen van aannames wordt echter afgeraden door Woodthorpe (2011), die zelf een onderzoek deed naar funeraire praktijken in Engeland. De rouwperiode is dusdanig complex, dat een inschatting van de onderzoeker in het veld weinig waard is. Later in het onderzoek, toen het contact met nabestaanden wel gelegd was, heb ik dit ook persoonlijk ervaren. Iedereen gaat op zijn eigen manier om met het verwerken van rouw. Met een open en eerlijke houding kon ik op een respectvolle manier alles vragen aan mijn respondenten, zonder daar zelf aannames over te doen. Dit heeft ook te maken gehad met het feit dat respondenten van tevoren goed waren geïnformeerd over het doel van mijn onderzoek, waar ik hun gegevens voor zou gaan gebruiken en waar deze uiteindelijk terecht zouden kunnen komen. In veel gevallen hadden mijn respondenten een intrinsieke motivatie om hun persoonlijke verhalen met mij te delen. In de volgende en laatste paragraaf van dit hoofdstuk zal ik verder uitwerken hoe ik de data van mijn respondenten heb geanalyseerd zodat ik het kon gebruiken als onderbouwing van het argument van deze scriptie.

3.5. De analyse van mijn data

Tot zover heb ik in dit hoofdstuk gereflecteerd op mijn respondenten, mijn positie in het veld, de impact op mijn data van gemaakte methodologische keuzes en ethische overwegingen. In deze laatste paragraaf wil ik dieper ingaan op daadwerkelijk vergaarde data, de manieren waarop ik dit tijdens het veldwerk verwerkt heb en de manier waarop ik dat na het veldwerk geanalyseerd heb. Al mijn data is kwalitatief; aantekeningen, foto's en plattegronden gemaakt of verkregen in het veld, ingevulde observatieschema's en transcripties van interviews. Hoewel niet elke vorm direct terug te vinden is binnen de rode draad van het argument, hebben alle bevindingen mijn gedachten beïnvloed en zijn daarmee nuttig geweest voor het proces.

Guest et al. (2017) beargumenteren dat data management een belangrijk onderdeel is van kwalitatief onderzoek. In mijn eerdere ervaringen met onderzoek doen heb ik aan den lijve ondervonden hoe het ontbreken van een datamanagement plan funest is voor eventuele analyses. Mede door die ervaring

heb ik voordat ik het daadwerkelijk het veld inging een structuur aangebracht om mijn data gaandeweg te kunnen verwerken. De kern hiervan lag in mijn notitieblok, het digitaliseren van aantekeningen uit het veld en de timing hiervan. In het veld ben ik voortdurend bezig geweest met geschreven aantekeningen. Deze scherpe, maar korte notities gaven een beeld van mijn gedachtes op dat moment, maar het waren nog geen volledige veldnotities. Ik kwam in een bepaalde routine waarin ik na een bewogen dag uitgebreid de tijd nam om deze korte aantekeningen volledig uit te schrijven in een digitaal document. Als er sprake was van een interview, voegde ik ook onderdelen van de transcriptie toe aan dit document om het zo volledig mogelijk te maken. Het transcriberen van interviews is tijdrovend, maar waardevol gebleken. Ik heb ervoor gezorgd dat ik uiterlijk binnen twee dagen na het interview begon aan het transcriberen daarvan. Op die manier was ik met mijn gedachte nog bij het interview waardoor het proces sneller en nauwkeuriger verliep.

Een laatste onderdeel van het datamanagement plan is dat ik werkte met een overzicht van wie ik wanneer en waarover gesproken had. Dit zorgde ervoor dat ik een duidelijk overzicht had van welke respondenten ik al benaderd had en wie eventueel interessant kon zijn voor een vervolginterview. Daarnaast helpt het bijhouden van deze gegevens ook bij het delen van mijn nieuwverworven kennis bij het voltooien van mijn werk.

De analyse van deze data is gedaan door op zoek te gaan naar bepaalde patronen in de uitgeschreven teksten, zowel in mijn afgeronde veldnotities als in de transcripten. Het is belangrijk om deze patronen te zoeken vanuit de belevingswereld van mijn respondent, een *emic* perspectief (Bryman, 2012). Ik ben immers op zoek naar het culturele repertoire dat mijn respondenten beweegt in hun acties en stuurt in hun denken. Met behulp van een interpretatieve analyse (Russell Bernard, 2011, p. 415) en coderen volgens de *grounded theory* analyse (Bryman, 2012, pp. 568–569) heb ik dit kunnen realiseren. Voor het proces van coderen heb ik gebruik gemaakt van ATLAS.ti. Dit programma zorgt niet alleen voor een duidelijk weergave van de frequentie waarin verschillende codes voorkomen, maar ook in welke context dit gebeurt. Dit maakte het eenvoudig om verschillende uitspraken van respondenten aan elkaar te koppelen of met elkaar te vergelijken. Uiteindelijk heeft dit ook gezorgd dat ik specifieke uitspraken van respondenten kon gebruiken om mijn argument te illustreren, zoals zichtbaar wordt in het volgende hoofdstuk. Uiteindelijk hebben alle gemaakte keuzes, zowel goede als slechte, bijgedragen aan de totstandkoming van het kernargument van deze scriptie. De bevindingen die naar dit argument toe bouwen kunt u lezen in het volgende hoofdstuk.

4. Van crematie-as naar object van herinnering

Ik werd vijftig, twee of drie jaar nadat Hans was overleden. Mijn zus had diegene die ik had uitgenodigd voor mijn verjaardag een bijdrage gevraagd voor een sieraad wat ik dan zou kunnen laten maken. Toen heb ik ervoor gekozen om iets te laten maken wat symboliseert, zeg maar, symbool staat voor Hans en Jelle. Toen waren de libelle en het lieveheersbeestje er al. Naja, je zei al je hebt een creatieve achtergrond, dat klopt. Ik ben een beeldend kunstenaar actief bij het cultuurcentrum en daar had ik een collega waarvan ik wist dat zij sieraden ontwierp in overleg. Kunnen we daar samen iets van maken, vroeg ik haar? Het is eigenlijk de vorm van een libelle, zonder dat het letterlijk een libelle is. Dat vind ik een beetje flauw, maar je kunt de vleugels erin zien. En die stipjes slaan op lieveheersbeestje. Dit is hoe de weg eerst gaat, gewoon recht en glad en dan ineens vlieg je een paar keer uit de bocht en wordt de weg ruwer. Dat is dan symboliek voor de manier waarop dat voor mij gaat, dat je een rustig leven hebt een rechte weg naar de toekomst en in een keer vlieg je uit de bocht. Omdat er zo iets heftigs gebeurt. Voor de esthetiek zijn het dan misschien iets meer bochten, maar dit is ook mijn vader nog. Dat is dan ook de volgorde waarin ze zijn overleden. Die slaan dan op de lieveheersbeestjes, die stipjes.

Dit is een gedeelte uit de transcriptie van mijn interview met Annemiek op 22 mei 2019. Het is een beschrijving van de ketting die zij door de symbolische waarde elke dag draagt, iets waar ik in dit hoofdstuk aan zal refereren als een object van herinnering. Op basis van bestaand onderzoek heb ik mij vanaf de voorbereiding gericht op de invulling van asbestemmingen en de rol van crematie-as. Zowel bij het vinden van een bestemming als in de periode na voltooiing van het overgangsrитуeel. In dit hoofdstuk kijk ik naar de personificatie van crematie-as en de manier waarop dit gebruikt wordt bij het onderhouden van relaties met hun overleden dierbaren. Daarnaast beschrijf ik rol van objecten van herinnering zonder crematie-as, een veelvoorkomend verschijnsel onder mijn respondenten. Alle objecten van herinnering, met of zonder crematie-as, zijn een tastbare, materiële uiting van *continuing bonds* waar nabestaanden steun of kracht uit halen. Allereerst kijken we naar de betekenis en rol van de crematie-as, vervolgens ga ik dieper in op de voortdurende relaties tussen de levenden en doden in Nederland.

4.1. De symbolische waarde van crematie-as voor nabestaanden

Het menselijk lichaam, in welke vorm dan ook, speelt een centrale rol bij overgangsrитуelen rondom het overlijden. Ongeacht of het een crematie of een begrafenis is, tijdens de afscheidsceremonie staat de kist met het overleden lichaam centraal. Echter, bij de ter aarde bestelling komen de verschillen tussen het cremeren en begraven naar voren. Waar het de natuur ongeveer tien jaar kost om een begraven lichaam volledig te verteren, kost het een crematieoven slechts enkele uren om de transformatie te voltooien. Daarnaast is het resultaat van deze transformatie ook aanzienlijk

verschillend, bij een transformatie door vuur komen de restanten van het lichaam uiteindelijk terug bij de nabestaanden in de vorm van crematie-as. De eigenschappen van deze crematie-as zijn bijzonder. Na de verbranding worden de restanten van het lichaam met behulp van een speciale machine gescheiden van niet natuurlijke objecten, zoals bijvoorbeeld protheses.⁶ Het beendergestel van het menselijk lichaam vergaat niet helemaal door de verbranding. Om tot de poedervormige crematie-as te komen worden de menselijke botten vermalen. De crematie-as heeft universele eigenschappen, zeker in verhouding tot de karakteristieke eigenschappen van het menselijk lichaam. Voor iemand die niet met crematie-as werkt is het gewicht het enige merkbare verschil. Hoe groter het lichaam, des te meer crematie-as er uiteindelijk over zal blijven. Dat de crematie-as van de meeste overledene er hetzelfde uitziet, betekent niet dat dit een soortgelijke waarde heeft voor verschillende nabestaanden. Dat blijkt onder andere uit de onrust die veroorzaakt werd door het nieuws dat bij een crematorium in Heusden de as van nabestaanden mogelijk vermengd zou zijn (Logtenberg & Rosenberg, 2014).

De crematie-as van een overleden dierbare heeft een speciale waarde voor de nabestaanden, een waarde die niet hetzelfde is voor buitenstaanders. Wat de crematie-as voor mensen symboliseert werd echter niet altijd duidelijk als mijn vraag te direct was. Tamara gaf bijvoorbeeld aan dat de crematie-as niets voor haar betekende. Sterker nog, het overleden lichaam was haar moeder al niet meer aangezien de ziel niet meer aanwezig was.⁷ Gedurende mijn onderzoek ben ik erachter gekomen dat de symbolische waarde van de crematie-as het best te analyseren is aan de hand van de manier waarop men praat over de crematie-as of de manier waarop men er mee omgaat. Op het moment dat Tamara de crematie-as uit het crematorium kon ophalen, zaten zij en haar partner midden in een verhuizing. Ze heeft uiteindelijk gevraagd om ritueelbegeleidster en vriendin Bianca (ook een van mijn respondenten) de crematie-as wilde ophalen, want "ze kon het niet over haar hart verkrijgen om haar moeder in deze stoffige ruimte tussen de verhuisdozen neer te zetten".⁸ Eenzelfde situatie wordt beschreven door Sabrina. Zij heeft de crematie-as van een vriendin, voor wie zij zorgde in de laatste periode van haar leven, opgehaald in het crematorium. Vanwege de compacte omvang kon zij gewoon op de fiets, met de asbus in een rugzak. Die nacht is zij echter wel uit bed gegaan om de crematie-as vanuit de gang naar de slaapkamer verplaatsen. "Ik moest er de hele tijd aan denken, staat ze daar maar, op die koude vloer."⁹ Zowel Tamara als Sabrina refereren aan de crematie-as op dezelfde manier zoals zij aan hun dierbaren hadden gerefereerd als ze nog in leven waren. De crematie-as is een object in een liminale fase, het begeeft zich tussen twee werelden in. De poedervormige as vertoont geen

⁶ Deze machine wordt ook wel de cremulator genoemd. Naast het separeren van lichaamsvreemde objecten zorgt deze machine ook voor de vermaling van de as.

⁷ Interview met Tamara (21-05-2019)

⁸ Ibid.

⁹ Interview met Sabrina (30-04-2019)

enkele gelijkenis met de overledene, maar tegelijkertijd roept het wel emoties en herinneringen op die vergelijkbaar zijn met een levend persoon. Annemiek wilde de crematie-as van Jelle zelf dragen tijdens de plaatsing van de urn. Het aanraken kwam terug in de verzorgende taken die zij had in de laatste fase van zijn leven. “Jelle dragen naar het graf was letterlijk het laatste wat ik voor hem kon doen.”¹⁰

Deze symbolische waarde van de crematie-as is echter dynamisch en is afhankelijk van specifieke momenten of is veranderlijk over een langere tijdsperiode. Zo krijgt de crematie-as een verhoogde sentimentele waarde op het moment dat het een bestemming krijgt. Dit blijkt onder andere uit soortgelijke onderzoeken die plaatsvonden in een crematorium, waar het ophalen van de crematie-as voor het moment van verstrooien als zeer emotioneel werd omschreven (Prendergast et al., 2006). Het blijkt echter ook uit de ervaring van een van mijn eigen respondenten. De verbindende werking van de crematie-as komt naar voren in het verhaal van Kristel. Zij wacht met het verstrooien van de crematie-as van haar ouders tot haar hele familie in het land is. Niet alleen brengt de crematie-as haar familie samen voor dit moment. Het staat ook symbool voor de hereniging van haar ouders, door het gezamenlijk verstrooien van de crematie-as. Later in dit hoofdstuk, maar ook in de casussen van het volgende hoofdstuk, komen meer voorbeelden aanbod waaruit blijkt dat de symbolische waarde van crematie-as onderhevig is aan veranderingen.

4.1.1. Object van herinnering als relikwie

Nabestaanden kunnen er voor kiezen om (een deel van) de crematie-as te verwerken in een object. Hoewel de mogelijkheden eindeloos zijn, wil ik hier een as-sieraad als voorbeeld gebruiken. Het dragen van de crematie-as geeft nabestaanden het gevoel dat ze in contact staan met de overledene, ze putten er kracht uit of het roept bepaalde herinneringen op. Het is lijn met het argument van socioloog Gibson (2008), die stelt dat objecten die een rol speelde in het leven van dierbaren in (emotionele) waarde stijgen voor nabestaanden nadat zij komen te overlijden. Ook hier speelt de materialiteit een rol en zien we dat het object meer betekent dat het materiaal waar het uit is opgebouwd (Miller, 2005). Het is verweven met emoties en herinneringen, in sommige gevallen is het zelfs de enige materiële connectie die nabestaanden nog hebben met de overledenen. Door de personificatie van crematie-as, zoals hierboven beargumenteerd, is het te verwachten dat objecten waarin deze as verwerkt is voor een nog sterkere verbinding zorgen met de overledene dan zijn of haar oude eigendommen. Hoewel ik hier niet het tegendeel probeer te bewijzen, komt uit mijn onderzoek naar voren dat het niet van belang is of de crematie-as in zulke objecten verwerkt is. Dit hoofdstuk begint met verhaal van Annemiek, die na het verlies van haar partner en zoon zelf een sieraad heeft ontworpen dat symbool staat voor haar gevoelens in die periode. Nabestaanden putten kracht en steun uit dit soort objecten

¹⁰ Interview met Annemiek (22-05-2019)

van herinnering (OVH), of de crematie-as er wel of niet in is verwerkt. Binnen een zeer persoonlijke context fungeren OVH op een vergelijkbare manier als relikwieën. Een relikwie, binnen de Christelijke tradities, is (een deel van) het niet vergane lichaam van een heilige of objecten die daarmee in aanraking zijn geweest. Deze relikwieën werden vereerd en in tijden van nood zochten gelovigen toevlucht in deze objecten; op zoek naar steun, richting of vergiffenis vanuit een spirituele wereld (Venbrux & Heessels, 2010). Een OVH waar crematie-as in verwerkt is, komt dichterbij de oude Christelijke definitie van een relikwie. Ik ben echter van mening dat de kracht van een OVH ligt in dagelijkse routines. Zoals Mathijssen en Venhorst (2017) aangeven spelen de materiële uitingen een belangrijke rol in het verwerken van verlies. Vanuit dat perspectief zijn OVH zonder crematie-as aanzienlijk toegankelijker. Dit is het best te illustreren aan de hand van een voorbeeld. Voor Annemiek staat een libelle symbool voor haar zoon Jelle en een lieveheersbeestje voor haar man Hans. Beide dieren zijn verwerkt in het specifieke sieraard dat zij zelf heeft ontworpen. Daarnaast zijn deze dieren verheven tot symbolen die in verschillende gradaties in het leven van Annemiek zijn terug te vinden. Niet alleen in haar huis, maar bijvoorbeeld ook in haar auto en op de begraafplaats en rondom het urnengraf. Grimes (2000) stelt dat een succesvol ritueel onder andere praktisch, herkenbaar en toegankelijk voor alle deelnemers moet zijn. Het feit dat een OVH zonder crematie-as alles kan zijn, denk bijvoorbeeld aan de beeldjes of afbeeldingen van libellen en lieveheersbeestjes in het geval van Annemiek, zorgt ervoor dat deze toegankelijker zijn en eenvoudiger in dagelijkse routines te verwerken zijn. Deze dagelijkse routines geven nabestaanden steun bij de rouwverweving en zijn een teken van onze voortdurende relaties van de doden. Deze onderwerpen staan centraal in de volgende paragraaf en zullen daar verder onderbouwd worden.

4.2. De voortdurende relaties tussen de levenden en de doden

Op het moment dat iemand komt te overlijden is hij of zij fysiek niet meer aanwezig in onze wereld. Het voltooien van het overgangsritueel zorgt voor een nieuwe identiteit, voor zowel de nabestaanden als de overledenen. Uit mijn onderzoek blijkt een fysieke aanwezigheid geen vereiste hoeft te zijn voor een relatie, een connectie. In verschillende opzichten wordt het leven van mijn respondenten nog beïnvloed door een overleden dierbare. Deze invloeden werden inzichtelijk door dagelijkse routines van de nabestaanden of verschillende materiële uitingen in huis. Waar het laatstgenoemde overigens onderdeel kan uitmaken van het eerstgenoemde. Het blijven zoeken naar een verbinding met de overledene, de voortdurende relatie, is in veel gevallen een poging om een antwoord te bieden aan de negatieve consequenties van rouw. De periode van rouw wordt later in dit hoofdstuk behandeld, voor nu wil ik mij richten op de uitingen en betekenissen van de dynamische relatie tussen de levenden en de doden.

Het feit dat wij algemene locaties voor de doden hebben, waar (urnen)graven bezocht en versierd worden tot jaren na het overlijden is sprekend voor een verbinding tussen de levenden en de doden. Ook voor Annemiek was het bezoeken van het urnengraf van Jelle (en later ook van Hans) een belangrijk moment in de week. Het monument op het urnengraf werd een belangrijk object voor haar, het aanraken van de zuil en de letters zorgden voor een sterkere connectie met Jelle dan zijn crematie-as die daar onder begraven lag. In de periodes kort na het overlijden van beide nam ze rozen mee, na het overlijden van Jelle lagen er elke week drie nieuwe rozen bij het graf. Een van haar, een van Hans en een van Stijn. Na het overlijden van Hans lagen er elke week vier rozen op het graf; een van Hans voor Jelle, een van Jelle voor Hans, een van Stijn en een van Annemiek. "Maar goed, dat doe ik al niet zo lang meer. Och, wat zeg ik? Dat doe ik al heel lang niet meer. Dat is een beetje versleten."¹¹ Hoewel dit als een voorbeeld van een veranderde relatie gezien kan worden, had het minder te maken met de connectie tussen haar en haar overleden dierbaren. De locatie van het urnengraf werd naar verloop van tijd een minder belangrijke plek voor herdenking. Kort na het overlijden was deze plek belangrijk voor haar, "zodat je nog even wat kan aanraken, een steen dan in dit geval. Maar ook bloemen neerzetten, wat tegen hem zeggen. Gewoon, nog iets voor hem doen."¹² De plek zelf werd na verloop van tijd minder belangrijk voor haar, inmiddels gaat ze er een paar keer per jaar heen. Dat zijn dan voornamelijk dagen rondom verjaardagen, sterfdagen of kerst. Het laat zien dat, hoe pijnlijk het verlies ook zijn, de emotionele behoeften hieromheen veranderen over de jaren heen. De dagelijkse routine van een aai over en een kus op de foto van beide is echter nog steeds niet veranderd. Uiteraard is fotolijst van Hans versierd met lieveheersbeestjes en die van Jelle met een libelle.

Voor Suzanne was een specifieke plek van herdenken nooit van belang, het grootste gedeelte van de crematie-as van haar partner was verstrooid vanaf galopperende paarden op de heide. Zij had ervoor gekozen om een deel van de as zelf te houden, Suzanne heeft dit verwerkt in een herdenkingsplek bij haar thuis. De crematie-as wordt bewaard in een groenkleurige vierkant ter grootte van een vuist. Er zit een slotje op, waarvan de sleutel niet meer terug te vinden is. Door de kaarsjes, de rouwkaart en foto's van haar partner lijkt het op een persoonlijk altaar. Het staat allemaal samen op een zilverkleurige schaal, in een van de kasten in de woonkamer. Daar heeft het echter niet altijd gestaan. Suzanne voelt nog steeds een connectie met haar partner, zeker in het begin toen het verlies nog moeilijk te accepteren was. Het altaar stond toendertijd midden in de woonkamer, in die tijd groette ze haar partner (het groenkleurige vierkant) dagelijks en deelde ze haar emoties met hem. De relatie met haar overleden partner is echter ook veranderd door de jaren heen. Hoewel zij zich nog steeds verbonden voelde, voelde ze zich ook benauwd. Alsof het haar in de weg stond om nieuwe mensen te

¹¹ Interview met Annemiek (22-05-2019)

¹² Ibid.

ontmoeten. Met een huwelijk van bijna twintig jaar was het een groot onderdeel van haar leven, maar een minder prominente plek in haar huis was nodig om weer door te kunnen met haar eigen leven.¹³ In de volgende paragraaf wil ik meer aandacht besteden aan het proces van rouw, een periode waarin men behoefte lijkt te hebben aan een voortdurende relatie met de overledene.

4.2.1. Rouwverweving

Rouwen is een proces. Een proces waarbij mensen verdriet ervaren om het verlies van een dierbare, doorgaans gaat dit gepaard met een periode waarin men zich moet aanpassen om verder te gaan met hun leven (Gordon, 2013). Deze periode van aanpassing wordt, afhankelijk van de theorie over rouwverwerking, verschillend ingevuld. Zoals gezegd bestaan er modellen waarin het belangrijk is om naar afsluiting toe te werken in deze periode (Kübler-Ross, 1973), maar ook modellen die uitgaan van een *continuing bond* na het overlijden (Klass et al., 1996). Mijn respondenten vallen in de laatste categorie, van een professional in de uitvaartbranche heb ik dan ook de term rouwverweving geleerd. Wanneer men spreekt over het verwerken van rouw, wordt er geïmpliceerd dat dat een proces met een einde is. Dat zodra je de periode van rouw hebt afgerond, je verder kan met je eigen leven. In de praktijk werkt het voor velen niet op deze manier. Rouwen is een proces dat gemakkelijker wordt naar mate de tijd verstrijkt, maar het verdriet zal nooit helemaal verloren gaan. Dat komt deels doordat wij geen controle hebben over de stimuli die bepaalde emoties van rouw kunnen aanwakkeren. De heftigheid van deze emotie komt gedeeltelijk voort uit de relatie die men met de overledene had. De ongecontroleerde stimuli en de heftigheid van de emotie worden duidelijk in het verhaal van Tamara. Zij is als enig kind opgevoed door haar alleenstaande moeder, hun band was mede daardoor zeer hecht. Als haar moeder komt te overlijden aan de gevolgen van kanker, is Tamara zwanger. Voordat haar moeder oma kan worden, komt zij te overlijden. Elke dag, praktisch ieder uur wordt ze geconfronteerd met gedachten aan haar moeder. Het zijn vaak de alledaagse dingen; als haar dochter iets nieuws leert of als ze de schoenen aantrekt die ze kort voor haar overlijden nog samen hadden gekocht.¹⁴

Het vinden van een bestemming voor de crematie-as heeft in veel gevallen een positieve werking op het proces van rouwverweving. Negatieve gevolgen van rouw zijn bijvoorbeeld depressieve gevoelens, slapeloosheid of afsluiten van sociaal contact (Gordon, 2013). Positieve gevolgen zijn bijvoorbeeld een gevoel van trots, dat je alles gedaan hebt wat je nog kon doen voor de overledene. Zo heeft Tamara haar ontwerp voor het urnengraf van haar moeder nog met haar kunnen bespreken. Haar moeder was een kunstzinnige vrouw en heeft dan ook de nodige sturing gegeven in het ontwerp. Dit is een voorbeeld van creatieve symbolische onsterfelijkheid. Tamara heeft samen met haar moeder een

¹³ Interview met Suzanne (23-04-2019)

¹⁴ Interview met Tamara (21-05-2019)

monument gemaakt dat de dood van haar moeder voorbij zal streven. Voor Tamara zal het monument altijd bepaalde herinneringen en emoties losmaken, wat laat zien dat uitingen symbolische onsterfelijkheid onderdeel kunnen zijn van voortdurende relaties tussen de levenden en de doden.¹⁵

Een ander voorbeeld is het bevrijdende gevoel dat Patricia kreeg van het uitstrooien van de crematie-as in de bergen van Zwitserland. Hoeveel verdriet ze ook had van het verlies van haar partner, het idee dat hij op een plek was waar hij thuishoorde gaf haar een gevoel van voldoening.¹⁶ Het hierboven genoemde voorbeeld van Suzanne gaat weliswaar niet over de verstrooiing, maar de (ook letterlijk) nieuwe plek van haar overleden partner in haar leven zorgde ervoor dat zij open kwam te staan voor nieuwe ontmoetingen.

4.3. Concluderend

Op basis van bestaande wetenschappelijke literatuur over crematies is mijn aandacht in eerste instantie voornamelijk uit gegaan naar crematie-as. Met goede reden, uit mijn onderzoek komt naar voren dat de crematie-as een bepaalde symbolische waarde heeft voor nabestaanden. Deze waarde is veranderlijk en kan meer of minder betekenen op specifieke plaatsen of momenten in het leven van de betrokkenen. De waarde van crematie-as is in veel gevallen gebonden aan een zeer persoonlijke context. Het materiaal bestaat immers uit niets meer dan vermalen botresten die overgebleven zijn na de crematie. Het heeft elke fysieke gelijkenis met de overledene verloren, maar toch wordt de crematie-as door veel mensen gezien als hun dierbare. De personificatie van de crematie-as komt het duidelijkst naar voren in de manieren waarop men over de crematie-as praat of de manieren waarop men ermee omgaat. Nabestaanden spreken vaak over mijn vader, als ze het hebben over de crematie-as. Daarnaast is het knuffelen of kussen van de urn ook geen uitzondering op momenten vlak voor de verstrooiing. Op de momenten dat de as een bestemming voor een langere termijn krijgt komt ook de verbindingskracht van de crematie-as naar voren. Het is in staat om mensen bij leven samen te brengen en te verbinden, maar tegelijkertijd kan het ook reeds overleden mensen samenbrengen op een eeuwige rustplaats. De verbinding van crematie-as wordt ook in tijdloze vorm gezocht, door het te verwerken in bijvoorbeeld sieraden. Deze OVH kunnen steun en kracht geven aan de overledene, ook hier geldt weer dat de waarde daarvan tot stand komt in een zeer persoonlijke context.

Echter komt uit mijn onderzoek ook naar voren dat deze crematie-as geen vereiste is voor de verwerking van verlies. De OVH met of zonder crematie-as wijken niet bijzonder veel van elkaar af, los van het voor de hand liggende verschil. De kracht van deze objecten zonder crematie-as zit in de ogenschijnlijk simpele symboliek; het is niet de overledene zelf die erin verwerkt is, maar de libelle en

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Interview met Patricia (18-04-2019)

het lieveheersbeestje die symbool staan voor de overledenen. Om die reden zijn dat soort OVH eenvoudiger in te verwerken in dagelijkse routines, wat tevens een uiting is van onze voortdurende relaties met de overledenen. Nabestaanden blijven de behoefte voelen om nog een foto aan te raken of hun gedachten te delen rond een persoonlijk ingericht altaar. De monumenten op urnengraven kunnen ook een materiële uiting van een voortdurende relatie zijn. In het geval van Annemiek zorgt zintuiglijk contact voor connectie met haar overleden dierbaren. Meer dan crematie-as van Jelle en Hans die daaronder bewaard liggen, die kan ze immers niet aanraken of zien. Het gezamenlijke ontwerp van het monument van het urnengraf voor de moeder van Tamara laat zien dat uitingen van (creatieve) symbolische onsterfelijkheid ook een onderdeel kunnen zijn van de voortdurende relaties. Echter, het feit dat deze dagelijkse routines of gebruiken rondom het urnenmonument ook onderhevig zijn aan veranderingen toont aan dat er sprake is van een dynamische relatie tussen de levenden en de doden in Nederland. De relatie die men blijft zoeken met de overledene kan gezien worden als een antwoord op de negatieve consequenties van rouw. Echter kan de rouw ook positieve gevolgen hebben. Het idee dat je alles hebt gedaan voor iemand, of dat diegene nu op de gewenste laatste rustplaats is kan een gevoel van voldoening en zelfvertrouwen geven. De invulling van de asbestemming wordt dan ook vaak ingericht op de manier waarop de overledene dat had gewild. In het volgende hoofdstuk bekijken we de totstandkoming van een asbestemming, vanuit zowel het perspectief van de professional als die van de nabestaanden.

5. De invulling van rituelen rondom de asbestemming

Bij wijze van introductie begon Tamara te vertellen over de bijzondere relatie die zij met haar moeder had. Ze was enig kind en heeft nooit een vaderfiguur gekend, haar moeder heeft ervoor gekozen om haar als alleenstaande moeder op te voeden. De sterke band die hieruit voortkwam zorgde er dan ook voor dat onderwerpen als de dood ook bij leven besproken werden. Zelfs voordat de borstkanker was gediagnostiseerd hadden moeder en dochter de keuze gemaakt voor cremieren. Het idee dat iemand in de grond lag te verteren vonden ze maar niets. Cremieren was sneller en puurder, dus die keuze was snel gemaakt. Ook een keuze voor de bestemming van de as is gezamenlijk gemaakt. Tamara wilde graag dat er een urn werd bijgezet in een urnenmuur. Dit had meerdere, voornamelijk praktische, redenen: er moest een monument voor haar moeder komen dat weinig onderhoud vereist. Zij ziet de fysieke plek van de as niet als een speciale herdenkingsplek, zij herdenkt haar moeder op andere momenten. Ze wil echter wel dat deze er netjes uitziet, vandaar een optie die weinig onderhoud vereist. Een ander belangrijk punt was dat de as op een specifieke begraafplaats in Woerden moest komen te liggen, hier lagen reeds andere familieleden. Echter, de urnenmuur op deze begraafplaats vonden zowel moeder als dochter niet mooi genoeg. Het alternatief werd een urnengraf, een beslissing die zij samen nog maakten. Tamara heeft veel tijd en energie gestoken in het ontwerpen van het monument dat op het urnengraf kwam te staan. De basis bestond uit een groot stuk versteend hout, waar bovenop twee bronzen handen waren geplaatst met een blauwe vlinder erop. Dit waren allemaal persoonlijke verwijzingen naar het leven van haar moeder. Zij was altijd al een creatieve vrouw geweest en had een passie voor houtbewerken. Aangezien het niet mogelijk was om haar eigen houtbewerkingen erin te verwerken kozen ze voor de bronzen handen met de vlinder. Het was een afbeelding die ook terug was te vinden in haar lievelingsschilderij, daarnaast was blauw haar lievelingskleur. Het past allemaal in het onderhoudsvrije, maar persoonlijke monument dat zij wilde ontwerpen voor haar moeder.

Tamara en haar moeder hebben ervoor gekozen om bepaalde beslissingen over de dood bij leven te bespreken. Een situatie die bij veel van mijn andere respondenten niet aan de orde is gekomen, waardoor nabestaanden er op het moment van overlijden met vragen kwamen te zitten. Dit eerste hoofdstuk van het empirische gedeelte van mijn scriptie richt zich op de vraag hoe men beslissingen maakte rondom en invulling geeft aan de asbestemming. In dit hoofdstuk zal ik beargumenteren dat de rol van de professionals relatief beperkt is, zeker ten opzichte van eerdere fasen van het overgangsritueel. Met een beperktere rol voor professionals, wordt de invulling van een asbestemming de verantwoordelijkheid van de nabestaanden. Aan de hand van verschillende casussen over de verstrooiing van de crematie-as, het bijzetten op de begraafplaats en het thuis bewaren van de crematie-as wil ik een beeld creëren van de mogelijkheden, maar ook moeilijkheden waar nabestaanden mee geconfronteerd worden tijdens deze periode.

5.1. De rol van de professionals

Deze paragraaf is opgebouwd uit drie onderdelen. Allereerst zet ik de term professioneel uiteen en maak ik een onderscheid tussen de beroepsgroepen die meer of minder invloed hebben op de invulling van het proces rondom de uitvaart. De beroepsgroepen die binnen mijn onderzoek het meest invloed uitoefenen op het proces zijn de uitvaartleiders en de ritueelbegeleiders. In de rest van de paragraaf bespreek ik de manieren waarop deze professionals invloed uitoefenen op het proces. Ik begin met een analyse van hun rol aan het begin van het overgangsritueel, tijdens de voorbereiding op de afscheidsceremonie. Dit creëert een ijkpunt aan de hand waarvan de invloed van professionals op de invulling van asbestemmingen mee vergeleken kan worden.

5.1.1. Dé professional?

In de methodologische verantwoording heb ik de professional opgedeeld in drie categorieën. In dit hoofdstuk kijk ik voornamelijk naar de professionals uit de eerste twee categorieën (uitvaartleiders en ritueelbegeleiders); zij hebben aanzienlijk meer invloed op het proces en vormen het gros van mijn respondenten. Het zwaartepunt van de werkzaamheden van deze professionals ligt in de eerste periode van het PMI, het moment na overlijden tot en met de afscheidsceremonie. Een uitvaartleider mag pas gebeld worden als de schouwarts het moment van overlijden definitief heeft vastgesteld. Ritueelbegeleiders komen later in het proces naar voren, zij worden ingeschakeld op verzoek van de familie of de uitvaartleider. Het begeleiden van rituelen en het verzorgen van uitvaarten zijn twee verschillende beroepen, toch opereren ze vaak in hetzelfde vaarwater. Binnen het beroep van uitvaartverzorgers bestaan echter ook structurele verschillen, voornamelijk tussen zelfstandig ondernemers en uitvaartverzorgers in dienst van een grotere corporatie.

Een duidelijk verschil dat constant werd benadrukt vanuit ritueelbegeleiders was dat zij verantwoordelijk waren voor het inhoudelijke gedeelte van de uitvaart. De uitvaartonderneming is in hun ogen verantwoordelijk voor de rest, de praktische zaken zoals bijvoorbeeld de kist of de rouwkaarten. Ook in de Nederlandse uitvaartcultuur zien we de eerder besproken tweedeling van hardware en software dus terug (Walter, 2017). In de praktijk is de grens tussen beide veel minder duidelijk. Voor veel zelfstandig ondernemers valt het inhoudelijke gedeelte van de ceremonie ook binnen hun functieprofiel, het enige verschil is dat zij hier geen opleiding voor hebben gevolgd. Zoals beschreven in de methodologische verantwoording hebben de twee instituten, waar de opleiding tot ritueelbegeleider gevolgd kan worden, deelnemers verspreid over het hele land. Er bestaan echter grote regionale verschillen in de frequentie van het aantal uitvaarten dat ritueelbegeleiders mogen uitvoeren. Waar ritueelbegeleiders in het zuiden en oosten van het land vaak meer dan vijftig uitvaarten per jaar begeleiden, blijft dat in het noorden en westen steken op gemiddeld tien uitvaarten per jaar (LBvR, 2019). De regionale verschillen komen voort uit samenwerkingsverbanden met de

grotere corporaties, zoals Monuta of DELA. De franchiseondernemingen van deze corporaties in het zuiden en oosten van het land huren veel sneller een ritueelbegeleider in. Zij geven aan niet te zijn opgeleid voor het werk dat ritueelbegeleiders doen, maar de voornaamste reden die zij aanvoeren is dat zij de tijd niet hebben.¹⁷ Daar staat tegenover dat mensen uit het de grotere steden in het westen vaker zelf het woord nemen op uitvaarten, zowel familie of nabestaanden als uitvaartverzorgers.¹⁸ Het gebrek aan tijd is een van de structurele verschillen die ik heb ervaren tussen uitvaartverzorgers van een grotere onderneming en zelfstandig ondernemers. De zelfstandig ondernemers die ik gesproken heb geven aan dat ze een, maar maximaal twee uitvaarten per week aankunnen. Daar staat het volgende (informele) gesprek dat ik met een uitvaartverzorger van een grote onderneming had tegenover:

Is het druk geweest afgelopen weekend?

Ja ontzettend, vrijdag heb ik er twee gepakt, zaterdag ook en gisteren hebben we zelfs acht meldingen binnen gekregen.

Jeetje, met hoe veel man moest dat opgepakt worden dan?

Met zijn drieën, ja ik houd geen tijd meer over joh. Dat is ook niet leuk hoor, je weet mijn god niet meer wie wilde begraven of cremen. Je kan er gewoon niet de tijd in steken die je wilt.

Daarbij moet ik zeggen dat dit geen negatieve ervaringen bij nabestaanden te weeg lijkt te brengen. In geen van mijn gesprekken met nabestaanden kreeg ik negatieve ervaringen over de uitvaartverzorger te horen die gekoppeld waren aan een gebrek aan tijd. Dat gezegd hebbende, nabestaanden hebben vaak niet de ervaring om een inschatting te maken van hoe het ook had kunnen gaan. In de volgende paragraaf ga ik dieper in op de manieren waarop deze professionals de afscheidsceremonie precies beïnvloeden.

5.1.2. Invloed van professionals op de uitvaartceremonie

Gedurende mijn onderzoek heb ik ervaren dat professionals in de uitvaartbranche een passie hebben voor hun vak. Ik heb in totaal veertien verschillende professionals mogen interviewen. In de transcripties daarvan ontstond een herkenbaar patroon in de redenen die zelfstandig ondernemers aandroegen om voor zichzelf te beginnen. De redenen worden allemaal gedreven door een idee van: dit kan (ik) beter.¹⁹ In deze specifieke context betekent dat zoveel als het ondersteunen van de

¹⁷ Interview met Sabrina (30-04-2019)

¹⁸ Interview met Bianca (01-05-2019)

¹⁹ Interview met Bianca (01-05-2019) en Antoinette (04-04-2019)

medemens tijdens een moeilijke periode. Op het moment dat de inspiratie van het vak voortkomt uit de tekortkomingen van anderen, bestaat er voor deze professionals dus een juiste en onjuiste manier van handelen op een uitvaart. Wat is het dan dat beter kan, hetgeen wat juist is? Hoewel hier verschillende antwoorden op kwamen, was er een patroon te herkennen rondom het concept verbinding en het idee dat de familie bepaalt. Alle veertien professionals gaven aan volledig mee te gaan met de ideeën van de nabestaanden, vier daarvan gaven zelfs aan dat dit volledig tegen hun eigen principes in kon gaan. Een voorbeeld hiervan is een moment waarop een uitvaartleider zijn dragers verzocht om hun hoed op te houden in de kerk, aangezien de familie dat graag wilde. De uitvaartleider zou zelf altijd zijn hoed afnemen op het moment dat hij ergens naar binnen gaat, maar voor de familie week hij af van deze principes. Het is een voorbeeld dat past binnen een bredere context van de totstandkoming van hedendaagse uitvaartrituelen. Het gebeurde dan ook dat vier respondenten mij corrigeerde op het moment dat ik hen betitelde als uitvaartleider, zij zagen zichzelf meer als een uitvaartverzorger.²⁰ De nadruk van professionals komt te liggen op het ontzorgen van een familie. Zij proberen momenten van rust te creëren in een drukke periode en het maken van keuzes te begeleiden met hun ervaring. Het gaat om een dialoog, een samenspel tussen de wensen van de nabestaanden en de ervaring van de professional. De dirigerende rol van een professional, binnen een vast kader van uitvaartrituelen, bestaat niet meer.

Dat betekent niet dat de professional helemaal geen invloed heeft op de invulling van de afscheidsceremonie, het gebeurt slechts op een subtielere manier. Ik vergelijk de situatie in de praktijk met de rol van een coach, de professional voorziet de nabestaanden van kennis om ervoor te zorgen dat ze vragen kunnen stellen over zaken waar ze voorheen nog niet over nagedacht hadden. Antoinette zei hierover het volgende:

Je bent een gids, je schets mogelijkheden door vragen te stellen en aan te geven wat kan. Een uur achter een spreekgestoelte staan lijkt heel wat, maar je doet veel meer in die voorbereidende fase. Daar gebeurt het echte werk. Al krijg je honderd keer nee, het gaat om die ene keer ja (Interview met Antoinette, 04-04-2019).

De voorbereidende fase waar Antoinette in bovenstaande quote over praat valt binnen de eerste periode van PMI.²¹ Zoals gezegd richt Antoinette, als ritueelbegeleider, zich voornamelijk op de inhoud van de afscheidsceremonie. In dit specifieke voorbeeld vertolkte zij een prominente rol bij deze uitvaart, ze had een levensverhaal geschreven over de overledene en leidde de ceremonie. Hoewel een levensverhaal geschreven wordt op basis van de verhalen van de nabestaanden, is het de

²⁰ Interview met Wilco (02-05-2019)

²¹ Het postmortem interval met de bijbehorende periodes zoals besproken in het theoretisch kader.

professional die deze anekdotes aan elkaar verbindt. Hetzelfde geldt voor het leiden van een ceremonie, de persoon die deze rol krijgt heeft een grote invloed op het verloop van de ceremonie. Tien van de veertien professionals gaven expliciet aan dat elke uitvaart uniek was en op zichzelfstaand voorbereid werd. Maar bij het indelen van de ceremonie werd er wel gedacht vanuit een bepaalde volgorde, een protocol dat in het verleden succes had opgeleverd. Hoewel dit soort manieren van invloed misschien niet altijd merkbaar zijn voor de aanwezigen, laat het wel zien dat een andere professional resulteert in een andere afscheidsceremonie. Dit argument wil ik onderbouwen met een situatie die Wilco, een zelfstandig ondernemer, onlangs meemaakte in de voorbereiding op een uitvaart.²² De opdrachtgever, een weduwnaar, was compleet van slag van het overlijden van zijn vrouw. Het ging om een ouder echtpaar uit een bovengemiddeld sociaal milieu. Een van de grote passies van de overledene was tuinieren. De weduwnaar, compleet murw geslagen, had geen antwoord op de vraag van Wilco of hij al wist wat hij met de bloemen ging doen. Wilco suggereerde om een avond met de kinderen en kleinkinderen alle floxen, waar ze op dat moment vanaf de veranda over uitkeken, te snoeien en te gebruiken voor de afscheidsceremonie. De suggestie creëerde een mooi moment van samenzijn voor de familie. De bloemenzee bleek het onderwerp van gesprek, een aspect waar de weduwnaar nog veel over heeft gesproken na de afscheidsceremonie.

5.1.3. De totstandkoming van de asbestemming

Tot dusver heeft deze paragraaf voornamelijk gekeken naar de rol die professionals spelen bij de invulling van de afscheidsceremonie en minder naar hun rol bij de invulling van de asbestemming. Enerzijds heb ik hiervoor gekozen om een startpunt te creëren waarmee de invloed bij de asbestemming vergeleken kan worden. Anderzijds is dit een opbouw die natuurlijk voortvloeit uit mijn data. Professionals erkennen dat het zwaartepunt van hun werk in de eerste periode van het PMI ligt, slechts vier van hen hadden concrete ervaring met het helpen bepalen van de asbestemming(en). Professionals geven aan niet actief betrokken te worden bij dit deel van de lijkbezorging.²³ Met een uitzondering op het moment dat de band tussen de nabestaanden en professional meer dan slechts zakelijk is.

Ik heb haar [Tamara, red.] actief geholpen met het ontwerpen van het monument voor op het urnengraf. Haar moeder en ik waren erg hecht, vandaar dat ik haar ook goed kende. Door zwangerschap, verhuizingen en vakanties kon ik uiteindelijk niet bij het moment van plaatsen zijn, maar anders had ik daar zeker een kleine ceremonie van gemaakt (Interview Bianca, 01-05-2019).

²² Interview met Wilco (02-05-2019)

²³ Interview met Sabrina (30-04-2019) en Antoinette (04-04-2019)

Ik vond het in eerste instantie opmerkelijk dat de rol van professionals (onder mijn respondenten) zo beperkt was bij de invulling van de asbestemming. Voortbouwend op Hertz (1960) zie ik de crematie nog steeds als een tweeledige vorm van lijkbezorging: het begint met de dag van de crematie en de afscheidsceremonie en het eindigt met het vinden van een definitieve bestemming voor as. Als beide aspecten belangrijk zijn voor het voltooien van het overgangsrитуeel (Davies, 2017), waarom hebben nabestaande dan niet dezelfde vorm van ondersteuning nodig? Op basis van interviews met zowel professionals als nabestaanden zijn drie verschillende redenen naar voren gekomen die het verschil verklaren.

Allereerst, het proces van cremeren is een relatief nieuwe traditie ten opzichte van begraven. Neem bijvoorbeeld het begraven binnen het Rooms-Katholicisme, dit kent diepgewortelde tradities die voortkomen uit een eeuwenoude historie. De nabestaanden hebben in zulke situaties veel minder vrijheden, ze zijn afhankelijk van de hulp van professionals. Nabestaanden zijn bijvoorbeeld niet in staat om eigenhandig het graf te zegenen, dit moet de priester doen (Bot, 1998). Het cremeren is een opkomende trend waarvan men gezamenlijk de gangbare rituelen vormgeeft, er bestaan veel minder beperkingen dan bij het begraven. Dit leidt er dan ook toe dat creativiteit een grotere rol gaat spelen; men krijgt meer ruimte om een persoonlijke draai aan het afscheid te geven. Het meebewegen van de markt kan ervaren worden als bewijs van het groeiend aantal creatieve mogelijkheden.²⁴ Een deel van die mogelijkheden centreert zich bijvoorbeeld rondom creatieve alternatieven voor urnen. Dat brengt mij gelijk bij het tweede punt: Het feit dat de crematie het lichaam en de kist transformeert tot ongeveer 2,5kg crematie-as dat vervoerd zou kunnen worden in een rugzak, zorgt voor een grotere onafhankelijkheid van de nabestaanden. De vervoerbaarheid van de crematie-as is voor veel (jonge) gezinnen een extra reden om voor crematie te kiezen, om die reden zullen zij niet gebonden zijn aan één begraafplaats om hun dierbaren te bezoeken (Prendergast et al., 2006). Maar de voornaamste reden dat het verschil in materialiteit bij crematie-as ervoor zorgt dat de invloed van de professional minder wordt, is omdat de gehele 'hardware kant' van de uitvaartbranche buitenspel gezet wordt (Walter, 2017). De nabestaanden zijn niet meer afhankelijk van speciale koelinstallaties voor het opbaren of een rouwwagen voor het vervoer van de overledene.

De derde en laatste reden heeft voornamelijk te maken met een periode van bezinning. Na het cremeren moet de crematie-as verplicht een maand in het crematorium blijven liggen. In veel gevallen heeft de overledene een bewuste keuze gemaakt voor crematie en dus ook nagedacht over wat er met

²⁴ Slechts een greep uit vele voorbeelden: de crematie-as kan met een raket de ruimte in worden gelanceerd, er zijn kunstenaars die servies maken van de crematie-as, nabestaanden dragen tatoeages waar de crematie-as in verwerkt is of mensen gebruiken de TOLAD-wandelstok om de crematie-as geleidelijk te verstrooien tijdens een laatste wandeling.

de crematie-as moet gebeuren.²⁵ In zulke gevallen wordt de crematie-as dan ook vaak direct opgehaald zodra de periode van een maand verstreken is.²⁶ Mochten de nabestaanden nog niet overeengekomen zijn wat er met de crematie-as moet gebeuren, dan kan er simpelweg gewacht worden. Dit is een groot verschil met de eerste periode van het PMI, waar onder tijdsdruk wordt gewerkt en er soms knopen doorgehakt moeten worden om te zorgen dat alles op tijd klaar is voor de afscheidsceremonie. De afwezigheid van deze druk is een deel van de verklaring waarom de professional minder betrokken wordt bij de invulling van rituelen rondom de asbestemming.

Deze drie redenen zorgen er voornamelijk voor dat de professionals niet actief aanwezig zijn bij het bepalen van de invulling van een asbestemming. Zoals we gezien hebben in de eerste periode van het PMI, komt de invloed van professionals op bijvoorbeeld de afscheidsceremonie voornamelijk vanuit hun aanwezigheid. De subtiele suggesties brengen mensen op bepaalde ideeën en de ceremonie zal altijd een bepaald protocol volgen waar de professional in het verleden succes mee heeft gehad. Om die redenen is de invloed van de professional op de invulling van een asbestemming vrij beperkt, zeker in vergelijking tot zijn of haar invloed op de afscheidsceremonie. In de rest van dit hoofdstuk wil ik aantonen hoe enkele van mijn respondenten invulling hebben gegeven aan hun asbestemming. Dat wil ik doen aan de hand van een casus over het plaatsen van de as in een urnengraf, het thuis bewaren van de as en het verstrooien van de as.

5.2. Casuïstiek: vanuit perspectief van nabestaanden

5.2.1. Een dubbel urnengraf

Een van de mogelijkheden die nabestaanden hebben is om de urn in een urnengraf te plaatsen. De keuzes die hierbij komen kijken wil ik demonstreren aan de hand van de casus van Annemiek, een vrouw van middelbare leeftijd uit Zwolle. Annemiek woonde samen met haar partner Hans en hun twee zoons; Stijn en Jelle. In het jaar 2000 gaat Hans naar de huisarts om een moedervlek op zijn kuit te laten controleren. De uitslag was heftig en onverwacht, het bleek een melanoom te zijn. Dit is het eerste moment dat de familie Kühne geconfronteerd wordt met de ziekte. Na het verwijderen van de moedervlek leek het gevaar geweken, maar in 2008 moet gaat Jelle naar de huisarts voor een bultje achter zijn oor. Bij de op dat moment 16-jarige Jelle worden ook maligne e cellen aangetoond tijdens de punctie, dit was op 9 januari 2008. Op 16 juli van datzelfde jaar slaapt Jelle, na een dappere strijd tegen de verwoestende ziekte, definitief in. Slechts twee jaar later, op 2 september, wordt bekend dat ook Hans ongeneeslijk ziek blijkt te zijn. In een dagboek beschrijft hij wekelijks hoe zijn gezondheid achteruit gaat. Op 7 januari 2011 moet ook Hans zich gewonnen geven aan de ziekte kanker. Na het

²⁵ Interview met Sabrina (30-04-2019) die vertelde vanuit haar ervaring als docent bij Meander, als zelfstandig uitvaartondernemer en als ritueelbegeleider.

²⁶ Interview met Cheyenne (04-04-2019) die vertelde vanuit haar ervaring als crematorium medewerker

overlijden van Jelle heeft de familie gezamenlijk besloten om te kiezen voor cremeren, met een urnengraf als uiteindelijke bestemming voor de crematie-as. Toen dit eenmaal gerealiseerd was hoefde Annemiek en Stijn niet na te denken over Hans, die zou ook gecremeerd worden en naast Jelle in het urnengraf komen te staan. Het verhaal van de familie Kühne is heftig en heeft een diepe indruk op mij achtergelaten. In dit hoofdstuk wordt deze casus gebruikt om een zorgvuldige en persoonlijke inkijk te geven op de keuzes die gemaakt zijn rondom de asbestemming en de mogelijkheid om van bestemming te veranderen. Deze casus wordt ook gebruikt om in te gaan op de symbolische betekenis van een aanvullend ritueel na de crematie.

De keuze voor een urnengraf kwam pas nadat de beslissing was gemaakt voor crematie. Dat klinkt misschien vanzelfsprekend, maar in sommige gevallen wordt er gekozen voor cremeren omdat er al bepaalde wensen zijn voor de crematie-as. In het geval van de familie Kühne werd de beslissing voor crematie gemaakt door Jelle zelf. Gedurende zijn hele ziekteperiode werd hij geprezen om zijn wijze houding, hij was het die de moeilijke vragen stelde aan de artsen en hij was ook diegene die de knoop doorhakte bij de keuze tussen begraven en cremeren. Annemiek vertelde dat dit een gevoelskwestie is geweest, Jelle had er weinig voor gevoeld om langzaam te vergaan in een regulier graf. Op het moment dat de keuze werd gemaakt door Jelle is deze ook niet ter discussie komen te staan, de knoop was doorgehakt en de focus lag op andere zaken. Over wat er met uiteindelijk met de crematie-as moest gebeuren is langer nagedacht. Jelle vond dat het een beslissing was die hij niet zelf moest maken, maar juist zijn gezin op het moment dat hij was overleden.

De keuze voor een urnengraf kwam voort uit een aantal zaken. Allereerst, het was voor Annemiek belangrijk om een plek te hebben waar Jelle herdacht kon worden. Niet alleen voor het gezin, maar voor iedereen die daar behoefte aan had. Om die reden vielen bestemmingen die niet publiekelijk toegankelijk waren af. Het verstrooien van de as was op het moment van overlijden ook geen optie, zij zag het als een toegevoegde waarde dat de crematie-as van Jelle (waar Annemiek overigens aan refereerde als Jelle) fysiek aanwezig was op de herdenkingsplek. Uiteindelijk kwam de keuze neer op een urnengraf of bijzetten in een columbarium. Tijdens een wandeling over begraafplaats Kranenburg, na het overlijden van Jelle, werd de keuze gemaakt voor een urnengraf. Dit gaf Annemiek meer ruimte om haar creativiteit kwijt te kunnen in het monument dat boven op het urnengraf geplaatst zou worden. De monumenten moesten voldoen aan een zuilvorm, maar de precieze invulling daarvan kon men zelf invullen. Annemiek had de zuil voor het graf van Jelle zo ontworpen dat het leek alsof er een gedeelte aan de bovenkant was afgebroken. Dit ruwe, verbrokkelde oppervlakte staat in contrast met de gladde lange zijdes van de rechthoek. Het staat symbool voor het leven van Jelle, er wordt een recht en glad pad bewandeld richting de toekomst totdat zijn leven op een ruwe en plotselinge manier drastisch werd afgebroken.

Het verhaal van Annemiek stelt een definitieve bestemming van crematie-as ook ter discussie. In het geval van een verstrooiing kan men spreken van een definitieve bestemming, het fysiek onmogelijk om alle crematie-as daarna weer te verzamelen en er iets anders mee te doen. Maar voor een urnengraf dient men, net zoals bij een regulier graf, grafrechten te betalen. Deze dienen, afhankelijk van wat er afgesproken is, na ongeveer tien jaar verlengd te worden. De familie heeft ook de keuze om de grafrechten niet te verlengen, wat resulteert in het ruimen van het graf. Bij een begrafenis worden de restanten geruimd en verzameld in een groot graf, op begraafplaats DNO noemen ze dit bijvoorbeeld de beenderenkelder. In het geval van een urnengraf is het anders, dan krijgt de familie de urn met crematie-as terug na het ruimen van het graf. Terwijl ik met Annemiek over de begraafplaats liep vertelde zij dat ze overwoog om de grafrechten niet te verlengen, dat ze nadacht over het verstrooien van de crematie-as van Jelle en Hans. Het was iets waar ze direct na het overlijden nog niet aan toe was geweest, los van het feit dat haar zoon Stijn daar ook een stem in had. Dit is ook een voorbeeld van een dynamische relatie tussen de levenden en de doden, er gaat tijd overheen voordat iemand er klaar voor is om definitief afscheid te nemen.

De symbolische betekenis van het gekozen aanvullende ritueel na de crematie ging in eerste instantie om herdenking. Annemiek wilde voor zichzelf, haar gezin en andere geïnteresseerden een plek waar Jelle “fysiek aanwezig was” om hem te herdenken. Hoewel er gekozen is voor hetzelfde ritueel bij Hans, het bijplaatsen in het urnengraf, was de symbolische betekenis hier anders. De symbolische betekenis van het ritueel rondom Hans draaide om hereniging, het samenbrengen van vader en zoon. Interessant is dat Annemiek bij het overlijden van Jelle meer vanuit haar eigen behoefte betekenis heeft gegeven aan het ritueel dan bij Hans. Een verklaring hiervoor kan zijn dat Jelle de keuze voor de asbestemming aan zijn familie overliet, daarmee was de bestemming van de crematie-as van Hans eigenlijk al bepaald. Ook al wisten ze dat toen nog niet. In de volgende paragraaf wil ik dieper in gaan op een situatie waarin de nabestaanden ervoor kiezen om de as thuis te bewaren.

5.2.2. De crematie-as in huis

Gedurende mijn onderzoeksperiode ben ik met drie respondenten in contact gekomen die op het de crematie-as van hun dierbaren in huis bewaarden of bewaard hadden. De beweegredenen voor het bewaren van de crematie-as waren echter persoonlijk en daarom uiteenlopend. In deze paragraaf zal ik de context beschrijven waarin deze verschillende redenen tot stand zijn gekomen.

Kristel

Allereerst, Kristel was een van de respondenten waar ik via een professional mee in contact ben gekomen. In een relatief korte periode heeft zij haar beide ouders verloren en tijdens deze crematies is zij ondersteund door een ritueelbegeleidster. Zij heeft de crematie-as van zowel haar vader als haar moeder thuis op de kast staan, omringd door foto's van haar ouders en de lievelingsbloem van haar

moeder; gerbera's. "Het is echt een soort *shrine* (altaar, red.) geworden", aldus Kristel.²⁷ Zij heeft de kans gehad om de wensen van haar vader bij leven met hem te bespreken. Aangezien haar moeder in deze periode leed aan de symptomen van de ziekte Alzheimer, zou de keuze van haar vader ook gelden voor haar moeder. Het was de wens van haar vader om gecremeerd te worden en samen met zijn vrouw en hun hond verstrooid te worden over water. Ze zouden dan ook op elkaar wachten. Zoals gezegd stond zowel de crematie-as van haar vader als haar moeder op de kast, de as van hond Franka lag op zolder. De crematie-as was nog niet verstrooid aangezien Kristel het belangrijk vindt dat het een moment is waar de hele familie bij betrokken is. Haar broer is samen met zijn gezin woonachtig in een van de Arabische staten, waardoor het moeilijk is om een gezamenlijk moment te vinden. "Voor mij maakt het niet uit, tot die tijd blijven ze hier gewoon op de kast staan. Het heeft allemaal geen haast" (Interview met Kristel, 20-05-2019).

Kelly

Het gevoel van haast is juist een gevoel dat Kelly enkele maanden na het ophalen van de crematie-as van haar partner bekwam. Haar partner kende een lang ziekbed, met vele bezoeken aan het ziekenhuis waar de dokters de hoop al meerdere malen opgegeven hadden. Met die kennis grepen zij elke dag die ze nog samen hadden aan om er het maximale uit te halen. Gedurende deze dagen was de dood een veelbesproken onderwerp. Het enige wat vaststond voor haar partner was dat hij gecremeerd wilde worden. De keuze over een bestemming voor zijn crematie-as kwam in handen van Kelly. De keuze die zij maakte was gebaseerd op een gevoel, door de crematie-as in huis te bewaren leek het alsof haar partner nog bij haar was. Het was een gevoel dat compleet zou omslaan vier maanden na de crematie. Waar zij in de eerste periode steun haalde uit de aanwezigheid van de urn, belemmerde het haar nu in haar dagelijks functioneren. Het thuis bewaren van de crematie-as deed geen recht aan het leven dat zij in de laatste jaren hadden gehad, waarin ze zoveel mogelijk samen op reis waren. Kelly werd juist gegrepen door een gevoel van haast, de crematie-as van haar partner moest zo snel mogelijk verstrooid worden. De grip op haar eigen leven kreeg ze pas terug nadat ze het huis opnieuw ingericht had, beginnend vanuit de kamer waar de crematie-as die maanden gestaan had.

Dieuwertje

Het laatste voorbeeld dat ik wil aandragen binnen de casus van het thuis bewaren van de crematie-as is het verhaal van Dieuwertje. Dieuwertje en haar partner waren in verwachting van een tweeling. Maar door complicaties tijdens de zwangerschap en later ook bij de geboorte, hebben zij nooit mogen genieten van beide kinderen. Zij hebben er wel voor gekozen om hun zoontje te cremen, hij had al een naam en was onderdeel van de familie geworden. De crematie-as van hun zoontje staat thuis en

²⁷ Interview met Kristel (20-05-2019)

speelt een speciale rol in het leven van hun dochter. Tijdens het eten kan zij de urn op tafel zetten met het idee dat haar broertje er op die manier toch een beetje bij is. Om soortgelijke redenen hebben Dieuwertje en haar partner voor een crematie gekozen. Hun zoontje hoorde bij hen thuis, ze hadden geen goed gevoel bij een kindergraf op een lokale begraafplaats. Ze wilden voor het herdenken van hun zoon niet gebonden zijn aan een specifieke locatie. Dat, in combinatie met de manier waarop hun dochter met de crematie-as omgaat, is voor hen slechts een bevestiging van het feit dat ze de juiste keuze hebben gemaakt.

Het belang van het bewaren van de crematie-as in huis was voor deze drie respondenten in eerste instantie om hun overleden dierbaren dichtbij te houden. In het vorige hoofdstuk heb ik beargumenteerd dat de symbolische waarde van crematie-as dynamisch kan zijn, de ervaring van Kelly is daar een goed voorbeeld van. Het verstrooien van de as had voor haar een bijzonder emotionele betekenis, het was nodig om de grip terug te krijgen op haar leven. Terwijl het thuis bewaren van de crematie-as voor de familie van Dieuwertje juist voor stabiliteit zorgt. De symbolische betekenissen van aanvullende rituelen na de crematie komen in zeer persoonlijke context tot stand en kunnen om die reden ook bijzonder divers zijn.

5.2.3. Het verstrooien van de crematie-as

Deze casus wordt op een iets andere manier vormgegeven dan de voorgaande twee, omdat ik tijdens mijn veldwerk niet een verstrooiing van de crematie-as heb mogen bijwonen. Zoals in de methodologische verantwoording is besproken heb ik ervoor gekozen om geen gebruik te maken van de data die ik verkregen heb uit de verstrooiingen op DNO, aangezien ik geen toestemming had van deze mensen. De casus omtrent het verstrooien van de crematie-as zal daarom gebaseerd zijn op mijn observaties op de strooivelden van DNO en Rhijnhof en de verhalen van respondenten die in retrospectief over hun ervaringen vertellen.

Een strooiveld is een aangewezen gebied op de begraafplaats waar de crematie-as van de overledene verstrooid kan worden. Dit kan gedaan worden door de nabestaanden, maar ook door crematorium medewerkers als de nabestaanden niet aanwezig wensen te zijn. Tijdens een wandeling over het strooiveld van DNO met een van de begraafplaatsbeheerders werden de verschillen tussen beide situaties vrij duidelijk. De begraafplaatsbeheerder wees mij op plekken waar de as verstrooid was door personeel van het crematorium en vergeleek dat met plekken die verstrooid waren door de nabestaanden zelf. Hoewel een verstrooiing door het personeel altijd met respect gebeurt, blijft het een vrij sobere handeling. In sommige gevallen worden er meerdere personen op een dag verstrooid, vaak zonder enige vorm van afscheid. In zulke gevallen heeft de familie afscheid genomen op de dag van de crematie, daarmee is het voor hen klaar. Hertz (1960, p. 42) stelt immers dat een crematie geen

finale handeling is, dat er altijd een aanvullend ritueel nodig is een later stadium om het proces te voltooien. Een argument dat voortvloeit uit zijn onderzoek in zuidoost Azië, in Europa was cremeren in die tijd nog niet zo groot als nu. In essentie is klopt zijn argument, de crematie-as wordt niet voor altijd bewaard in het crematorium en zal uiteindelijk een andere bestemming krijgen. Maar het verhaal van de begraafplaatsbeheerder stelt de aannahme van een aanvullend ritueel wel ter discussie. Nabestaanden die ervoor kiezen om de crematie-as niet op te halen uit het crematorium kiezen niet voor een aanvullend ritueel. In het aanvullende “ritueel” dat wordt uitgevoerd door medewerkers van de begraafplaats of het crematorium ontbreekt elke vorm van geritualiseerde handelingen, zeker in vergelijking met verstrooiingen die worden gedaan door of in het bijzijn van familie. Het kan echter voorkomen dat de nabestaanden ervoor hebben gekozen om een ritueel uit te voeren waarbij de aanwezigheid van de crematie-as niet van belang was.

Nogmaals, ik heb in mijn onderzoeksperiode niet de mogelijkheid gehad om bij een verstrooiing aanwezig te zijn, maar het observeren van de plekken waar werd verstrooid maakt de verschillen meer dan duidelijk. Plekken waar crematie-as is verstrooid door nabestaanden zijn te herkennen aan persoonlijke markeringen of specifieke vormen. Het uitstrooien van de crematie-as in de vorm van een hart is een voorbeeld van een geritualiseerde handeling, het laat zien dat de nabestaanden de tijd hebben genomen om een persoonlijke invulling te geven aan het afscheid. Daarnaast zijn veel van deze plekken gemarkeerd met bloemen of andere persoonlijke eigendommen van de overledene. Op de begraafplaatsen waar ik heb geobserveerd mocht men slechts bloemen op de plek van de verstrooiing plaatsen, alle andere (persoonlijke) objecten waren tegen het beleid van de begraafplaats in. Op DNO waren 83 van de ongeveer 124 zichtbare verstrooiinglekken op de een of andere manier gemarkeerd met persoonlijke objecten. Op het strooiveld van Rhijnhof waren vrijwel alle plekken gemarkeerd, in zes gevallen alleen met bloemen (wat mag volgens de regels), maar in zevenentwintig gevallen met meer dan alleen bloemen. Het aantal namen op de gedenkmuur op beide begraafplaatsen laat zien dat er veel meer mensen verstrooid zijn op de strooivelden, dus dat er op den duur ook persoonlijke markeringen verwijderd worden. De gedenkmuur stelt nabestaanden in staat om een persoonlijke markering achter te laten in de buurt van het strooiveld. De meeste mensen hebben ervoor gekozen om de volledige naam met de geboortedatum en sterfdatum op plaquette te zetten. Het laat echter zien dat zelfs bij een verstrooiing op de begraafplaats, nabestaanden toch behoefte hebben aan een persoonlijk grafmonument voor hun overleden dierbaren. Het verstrooien van crematie-as op de begraafplaats stelt echter meer restricties aan de creativiteit dan een verstrooiing daarbuiten. Het verhaal van Patricia geeft inzichten in een verstrooiing met minder restricties, buiten een begraafplaats om.

Het verstrooien geeft de crematie-as een definitieve bestemming, mits alle crematie-as daadwerkelijk verstrooid wordt. Doordat Christelijke opvattingen (bijvoorbeeld diegene met betrekking op de wederopstanding) langzamerhand minder invloed hebben op de manier waarop Nederland haar uitvaartrituelen invult, is het ook mogelijk geworden om de stoffelijke resten van het lichaam te verdelen. Een keuze waar Patricia ook gebruik van gemaakt heeft. Haar partner was een fervent wandelaar en van jongs af aan dol op de bergen. Het was een rode draad door zijn leven geweest en het was dan ook niet meer dan logisch dat hij uiteindelijk in de bergen zou eindigen. Hij had zijn keuze bij leven gemaakt en besproken met zijn familie. Na enkele maanden moest er een reis geboekt worden naar Zwitserland, waar zij hem dan gezamenlijk zouden uitstrooien tijdens een wandeling door de bergen. Patricia kwam na het overlijden van haar partner voor een dilemma te staan, zij wilde de wens van haar partner respecteren maar merkte tegelijkertijd dat zij behoefte had aan een plek om hem te herdenken. Uiteindelijk werd zij door de uitvaartleidster gewezen op de mogelijkheid van het verdelen van de crematie-as.²⁸ Patricia heeft ervoor gekozen om een deel van de as te begraven op een begraafplaats in de buurt van hun woonplaats, een deel te verwerken in een sieraad en een deel uit te strooien volgens de wensen van haar partner. Doordat het invullen van de bestemming van de as niet wordt bepaald vanuit traditionele geloofskaders, worden de beperkt bestaande richtlijnen voor de praktijk constant herontdekt en persoonlijk ingevuld. Een verdeling van de crematie-as om verschillende doelen van herdenking en materiële aanwezigheid te bereiken is daar een goed voorbeeld van.

In het geval van verstrooiing zie je dat het een ritueel waarvan de betekenis zowel ontleend kan worden vanuit het perspectief van de nabestaanden als die van de overledene. De persoonlijke markeringen die mensen plaatsen bij de verstrooide crematie-as geven aan dat zelfs nabestaanden zelfs bij een vergankelijke asbestemming behoefte kunnen hebben aan een grafmonument. Het verstrooien van de crematie-as in de bergen van Zwitserland, zoals Patricia heeft gedaan, moet gezien worden vanuit het perspectief van de overledene. Patricia en haar familie zijn weliswaar diegene die het ritueel hebben uitgevoerd, maar emotionele betekenis daarvan is het realiseren van de gewenste laatste rustplaats van haar partner.

5.3. Concluderend

Het doel van dit hoofdstuk was om een beeld te creëren van de manier waarop de invulling rondom asbestemmingen tot stand komt. Om hier inzichten in te bieden heb ik aan de ene kant gekeken naar de invloed van professionals, afgetekend ten opzichte van hun invloed bij afscheidsceremonies, en aan de andere kant naar de invloed van nabestaanden. Om de diverse oplossingen die door nabestaanden

²⁸ Dit is tevens een voorbeeld van de professional in de rol van een "coach"

worden gevonden om herdenking vorm te geven enigszins te categoriseren heb ik gekozen om te werken met drie verschillende casussen; een urnengraf, het thuis bewaren van de crematie-as en het verstrooien van de as. De symbolische betekenissen van de aanvullende rituelen na de crematie heb ik per casus apart beschreven vanwege de grote diversiteit.

In de analyse van de rol van professionals heb ik onderscheid gemaakt in verschillende beroepsgroepen. De ritueelbegeleider en de uitvaartleider/verzorger hadden aanzienlijk meer invloed op het proces dan bijvoorbeeld rouwwagenchauffeurs of ovenisten. Toch blijkt de invloed van ook deze professionals in de praktijk vrij beperkt bij de invulling van asbestemmingen. Waar de professional op subtiële wijze de afscheidsceremonie beïnvloed met zijn of haar ervaring en aanwezigheid, is dit in zeer geringe mate aan de orde bij de asbestemming. Uit mijn data zijn drie verschillende redenen naar voren gekomen om dit te verklaren. Allereerst, de professional wordt in de meeste gevallen niet bij het proces betrokken omdat de overledene of de nabestaanden al een idee hadden voor wat er met de as moest gebeuren. De tweede oorzaak ligt in het feit dat de professional ook niet nodig is voor het vervoeren van de overledene. De crematie-as in een urn kan eenvoudig zelf door de nabestaanden vervoerd worden. De derde en laatste oorzaak heeft te maken met de afwezigheid van eeuwenoude tradities bij het cremeren. Het is een relatief nieuw proces waarbij passende gebruiken en rituelen nog steeds ontdekt worden. De invulling van de asbestemmingen is dus grotendeels de verantwoordelijkheid van de nabestaanden. In sommige gevallen zijn de wensen bij leven besproken, maar zelfs in dat soort situaties komt het voor dat de keuze wordt overgelaten aan de nabestaanden. Zij zijn immers diegene die met de crematie-as om zullen moeten gaan.

In de casus van het urnengraf zien we voornamelijk dat de behoefte aan een specifieke plek voor herdenking leidend kan zijn in het maken van een beslissing. Daarnaast is dit ook geen definitieve bestemming voor de as, aangezien de urn altijd weer opgegraven kan worden om er een nieuwe bestemming aan te geven. Deze flexibiliteit is voor jonge gezinnen vaak de doorslag om voor crematie te kiezen. Het verstrooien van de as daarentegen is de meeste definitieve asbestemming. De uitzondering hierop is als mensen ervoor kiezen om de as te verdelen en slechts een gedeelte te verstrooien. In de specifieke gevallen van een verstrooiing op een begraafplaats blijken de meeste nabestaanden toch behoefte te hebben aan een persoonlijk grafmonument. De plaats waar de crematie-as verstrooid wordt, wordt versierd met bloemen of persoonlijke eigendommen van de overledene. In dit soort gevallen komt de verstrooiing van crematie-as overeen met de manier waarop Hertz (1960, p. 42) een crematie omschrijft; namelijk een niet finale handeling die slechts voltooid kan worden met een aanvullend ritueel. Een anonieme verstrooiing door het personeel van het crematorium betekent niet per definitie dat het aanvullende ritueel mist, de nabestaanden kunnen

ook in persoonlijk kring een ritueel hebben uitgevoerd waarbij de materialiteit van de crematie-as niet van belang was.

In de laatste casus, over het thuis bewaren van de crematie-as, komen twee aspecten nadrukkelijk naar voren. Allereerst, het thuis bewaren van de crematie-as kan een tijdelijke, tussenoplossing zijn. In sommige gevallen bewust, omdat er afspraken zijn gemaakt die in de nabije toekomst niet mogelijk zijn. Maar in andere gevallen ook onbewust, omdat de verhouding tot de crematie-as kan veranderen naar mate de tijd verstrijkt. Daarnaast speelt de relatie tussen de overledenen en de nabestaanden in deze casus ook een rol. In het geval van een zoon-ouder relatie blijft de crematie-as van de zoon een grotere invloed hebben op het dagelijks leven van de ouders dan bij de tegenovergestelde relatie. Toch zien we dat naar verloop van tijd de houding ten opzichte van de crematie-as ingrijpend kan veranderen.

6. Conclusies

In deze scriptie heb ik een antwoord geformuleerd op mijn onderzoeksvraag: *Hoe worden de betekenis van, de omgang met en de rituelen rondom crematie-as vormgegeven in de liminale fase van het crematieproces en op welke manier beïnvloedt dit de voortdurende relaties tussen de levenden en de doden in Nederland?* Het beantwoorden van deze vraag heeft geleid tot een drietal conclusies, namelijk: nabestaanden in Nederland personifiëren de crematie-as van hun overleden dierbaren, professionals hebben in zeer geringe mate invloed op de invulling van de asbestemming en er bestaan dynamische relaties tussen de levenden en de doden.

Ik ben mijn onderzoek begonnen door een analyse te maken van de maatschappelijke veranderingen uit het recente verleden die ten grondslag liggen aan de ‘traditionele’ uitvaart zoals wij hem vandaag de dag kennen (deelvraag 1). Daarbij heb ik extra aandacht besteed aan de manieren waarop de rituelen rondom asbestemmingen door de jaren heen veranderd zijn (deelvraag 2). Een seculariserende wereld en de gevolgen van de aidsepidemie zorgden voor een verschuiving in de Nederlandse uitvaartcultuur. Het leven van de overledene kwam centraal te staan, in plaats van een succesvolle overgang naar het hiernamaals. De vaste uitvaartliturgie moest plaats maken voor persoonlijke invulling van de nabestaanden, waardoor de nadruk steeds meer op diversiteit en individualisering kwam te liggen (Beard & Burger, 2017b). Aan het begin van de jaren negentig zorgden de uitvaarten van vaak jonge aidsslachtoffers voor een kantelpunt in onze uitvaartrituelen. Voordat er een behandeling kwam voor de symptomen, was aids een uitzichtloze ziekte. Veel van de jonge slachtoffers kozen dan ook voor euthanasie en organiseerde hun eigen uitvaarten tot in de details. Het doorbrak het taboe dat heerste rondom de dood als gespreksonderwerp, het verplaatste de professionals van een dirigerende naar een ondersteunende rol en uitvaarten draaide om herinneringen en het geleefde leven van de overledene. Een soortgelijke ontwikkeling is te herkennen in de veranderende rituelen rondom asbestemmingen. Anders dan bij begraven, komen rituelen rondom cremeren niet voort uit een eeuwenoude traditie. Dat cremeren mogelijk is geworden binnen Nederland is voornamelijk te danken aan het activisme van De Facultatieve (Franke, 1989). Een van de belangrijkste verschillen ten opzichte van de oude rituelen rondom crematie heeft te maken met vinden van een bestemming voor de crematie-as. Voorheen werd dat geregeld door de professionals van De Facultatieve, de nabestaanden hadden hier geen invloed op. Tegenwoordig is bij het vinden van een bestemming voor de crematie-as bij uitstek ruimte voor persoonlijke invulling. Het is een belangrijk ritueel geworden dat zorgt voor een afsluiting van het overgangsrитуeel (Davies, 2017).

Het overgangsrитуeel begeleidt de transitie naar een nieuwe levensfase, in het geval van een crematie is dat van leven naar dood. Het overgangsrитуeel bestaat uit drie fasen, waar de liminale fase een onderdeel van is. De liminale fase is de periode tussen de afscheidsceremonie en het vinden van een

bestemming voor de crematie-as in, het is de tweede periode van het PMI (Bergen & Van den Hoven, 2018). De betekenis van, de omgang met en de rituelen rondom de crematie-as komen tot stand in deze liminale fase. Dat heeft tevens te maken met feit dat er voor deze fase nog geen sprake is van crematie-as, dan is het lichaam van de overledene nog niet gecremeerd. De betekenis van de crematie-as komt tot stand binnen een zeer persoonlijke context en kan veranderen na verloop van tijd. In sommige gevallen zijn de nabestaanden emotioneel gezien nog niet klaar voor het verstrooien van de crematie-as, zij kiezen dan eerst voor een tijdelijke bestemming. Daarnaast kent de crematie-as een verhoogde sentimentele waarde vlak voordat er een bestemming aan wordt gegeven. De crematie-as heeft elke zintuiglijke vergelijking met het menselijk lichaam verloren, maar toch staat het voor de nabestaanden symbool voor zowel de persoonlijkheid als het lichaam van de overledene. De ware betekenis van de crematie-as voor nabestaanden is niet te bepalen door te luisteren naar een antwoord op een soortgelijke vraag. Deze antwoorden komen niet overeen met de manieren waarop zij onbewust interacteren met de crematie-as van hun overleden dierbaren. Het knuffelen van de urn vlak voor het moment van verstrooiing of refereren aan de crematie-as als *mijn vader* zijn niet ongebruikelijk. Deze data leidde mij tot de conclusie dat de personificatie van de crematie-as als normaal wordt ervaren door nabestaanden in Nederland.

Niet zozeer de personificatie, maar meer de specifieke materiële eigenschappen van de crematie-as zijn van grote invloed op de invulling van een asbestemming. De vormloze eigenschappen stellen de nabestaanden immers in staat om “het lichaam” te verstrooien, te verdelen of te verwerken (of bewaren) in andere objecten. Nabestaanden die voor een begrafenis hebben gekozen beschikken niet over deze mogelijkheid. Naast de invloed van deze materiële eigenschappen van de crematie-as, wordt de verdere invulling van rituelen rondom de asbestemming voornamelijk door nabestaanden bepaald. Bij het vinden van een bestemming van de as laten nabestaanden zich leiden door de wensen van de overledene. Als de overledene deze wensen nooit heeft uitgesproken of de keuze overlaat aan de nabestaanden, probeert men vaak om de bestemming van de crematie-as op een manier te koppelen aan het geleefde leven van de overledene. De symbolische betekenissen van rituelen rondom asbestemmingen komt tot stand in een persoonlijke context. Dit zorgt voor een grote diversiteit aan betekenissen, die ook nog eens kunnen verschillen voor betrokkenen aan hetzelfde ritueel. Voor sommigen kan het ritueel bijvoorbeeld ervaren worden een noodzakelijke handeling om uitdrukking te geven aan onze emoties, terwijl voor anderen het voornamelijk van belang is om de wensen van de overledene te eren. Vanuit maatschappelijk perspectief blijft het vinden van de asbestemming een onderdeel van het overgangsrитуeel, waar het uiteindelijke doel is om de transitie naar een nieuwe status te begeleiden.

Uitvaartleiders en ritueelbegeleiders hebben een zeer beperkte invloed op de invulling van asbestemmingen, zeker in verhouding tot hun invloed bij afscheidsceremonies. Uit mijn onderzoek blijkt dat hier drie verschillende redenen voor zijn. Allereerst, de professionals zijn niet meer nodig voor het vervoer van de overledene aangezien de materiële eigenschappen van de crematie-as de nabestaanden in staat stellen om deze zelf te vervoeren. Ten tweede, vaak staat er al vast wat er met de crematie-as gaat gebeuren. Anders dan in de eerste periode van het PMI, is er geen tijdsdruk in de liminale fase. Nabestaanden kunnen uitgebreid de tijd nemen om te bekijken wat het best past voor hun overleden dierbare. Ten derde, het cremeren is een nieuwe traditie waar, door de grote mogelijkheid voor persoonlijke invulling, de rituelen constant aangepast en herontdekt worden. Deze nieuwe tradities hebben gevolgen voor de werkzaamheden van de uitvaartleider. Uitvaartleiders zijn in principe verantwoordelijk voor de hele eerste periode van het PMI, hun taak is om de familie te ontzorgen in een stressvolle week. Toen de uitvaartrituelen nog bepaald werden door de invloed van de kerk en er minder ruimte was voor persoonlijke invulling had de uitvaartleider nog een meer dirigerende rol. In de huidige Nederlandse uitvaartcultuur gebeurt alles in samenspraak met de familie. In hetzelfde vaarwater, maar veel kleiner vertegenwoordigd, opereert tegenwoordig ook de ritueelbegeleider. De ritueelbegeleider is verantwoordelijk voor de inhoudelijke aspecten van de afscheidsceremonie. De groep ritueelbegeleiders is nog relatief klein in Nederland, maar groeit door de lagere beschikbaarheid van religieuze ritueelbegeleiders. Daarnaast heeft het wegvallen van de kerkelijke tradities haar doorslag gehad in de Nederlandse uitvaartrituelen. De ritueelbegeleider moet zorgen voor zingeving en verdieping in de niet-kerkelijke uitvaartrituelen.

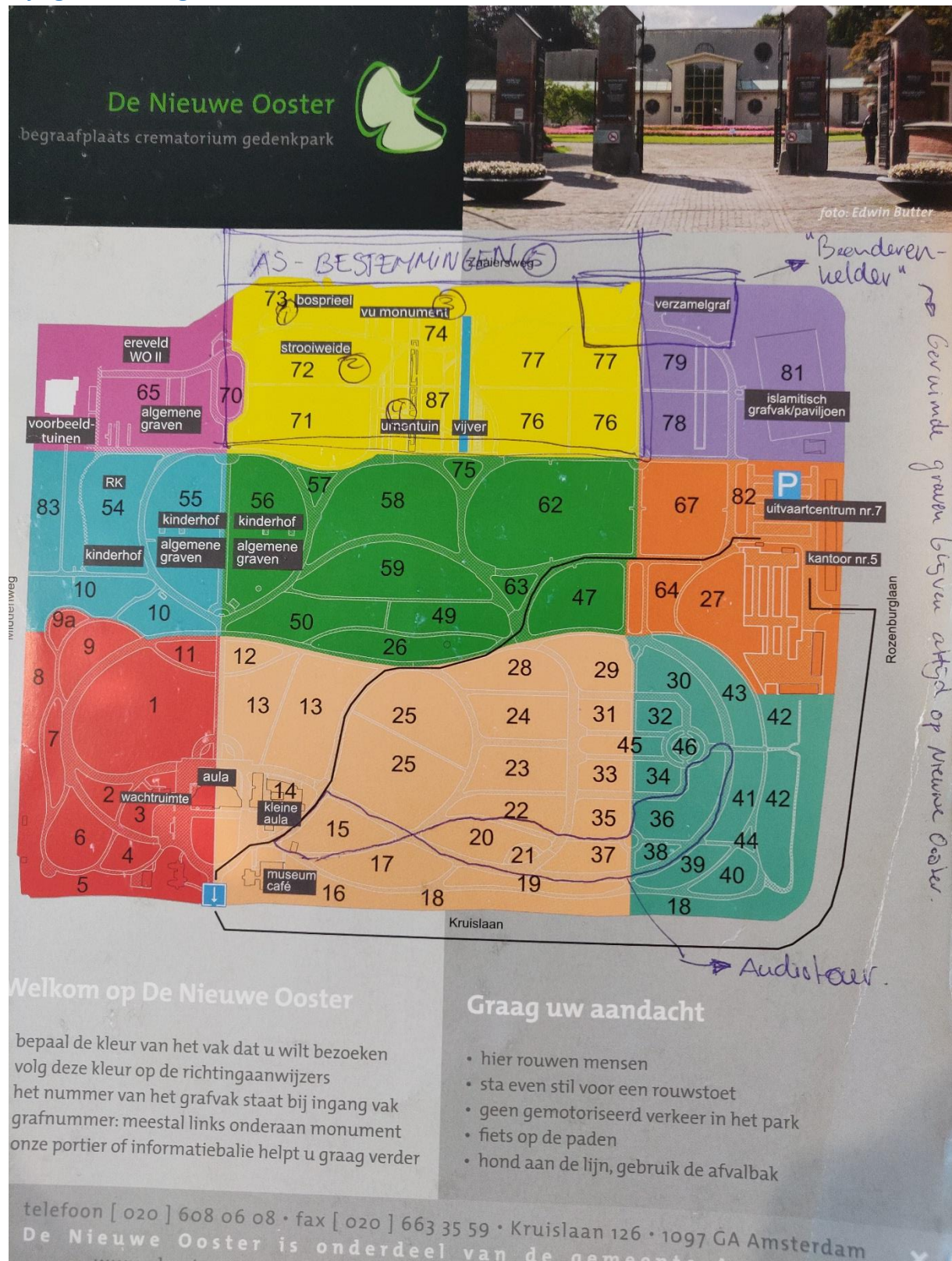
Het tweede gedeelte van de onderzoeksvraag gaat over de voortdurende relatie tussen de levenden en de doden in Nederland. De data die mijn onderzoek gegenereerd heeft toont niet alleen aan dat deze bestaan, maar ook dat deze een dynamische vorm hebben. De voortdurende relaties tussen nabestaanden en hun overleden dierbaren komen tot uiting in de interactie van nabestaanden met verschillende objecten van herinnering (OVH). Deze materiële uitingen werden op het lichaam gedragen in de vorm van sieraden of op een specifieke plek tentoongesteld, zoals bijvoorbeeld: thuis, in de auto of op de begraafplaats. Deze OVH hebben een symbolische waarde voor nabestaanden. De waarde was niet afhankelijk van de verwerking van crematie-as, de waarde werd bepaald door karakteristieke eigenschappen van het object die gekoppeld waren aan specifieke herinneringen of ervaren aan of met de overledene. De betekenis van een OVH komt dan ook, net als bij de crematie-as, tot stand binnen een zeer persoonlijke context. OVH spelen een grote rol in de dagelijkse routines van nabestaanden die de negatieve gevolgen van rouw tegen moeten gaan (Mathijssen & Venhorst, 2017). Dat deze dagelijkse routines veranderen over een bepaalde periode van tijd laat niet alleen zien dat deze samengaan met de ervaring van rouw, maar ook dat de voortdurende relaties tussen

levenden en de doden dynamisch zijn. In lijn met de theorie over *continuing bonds* (Prendergast et al., 2006), komt uit mijn data naar voren dat rouw een proces is wat de nabestaande de rest van zijn of haar leven met zich meedraagt. Om die reden spreek ik dan ook niet van rouwverwerking, maar van rouwverweving.

Tot slot, ik wil de laatste alinea van deze scriptie gebruiken voor een dankwoord aan iedereen die heeft bijgedragen aan de totstandkoming daarvan. Een woord van dank voor alle respondenten die zo openhartig zijn geweest met hun tijd en emoties. Ik wilde dat mijn scriptie zou bijdragen om de dood als gespreksonderwerp bespreekbaar te maken. De persoonlijke en emotionele verhalen die jullie met mij gedeeld hebben geven mij niet alleen het idee dat dit gelukt is, deze vormen ook de kern van deze scriptie. Daarnaast een woord van dank voor Metje Postma, een scriptiebegeleider die de moeite heeft genomen om deel te nemen aan mijn *brainstormsessies* en voorzag van de juiste feedback bij dit beladen onderwerp.

7. Bijlagen

Bijlage A: Plattegrond De Nieuwe Ooster



Figuur 2: Plattegrond DNO met persoonlijke aantekeningen

Bijlage B: Observatie Protocol

Dimensions	Description
Space	SPACE: Verbally describe what you think are relevant aspects of the space. Describe the character / atmosphere / function of the space MAP: Draw a map on scale (with North-South axis) with a layout of the physical setting and indicate the trajectories that different people follow in space
Artefacts	TOOLS/THINGS/FURNITURE: List and number (1,2,3...) all the tools, things and furniture that you think are relevant in the event. Draw or make photo's. Indicate their position in the map.
Actors	PERSONAL CHARACTERISTICS: List persons and indicate by letters (A,B,C...). Describe the following characteristics: name, age, gender, appearance, clothing. If appropriate indicate groups like: 'restaurant-guests') ROLE/FUNCTION/RELATIONS: Describe each person's (formal) role/function and how that can be observed. Describe the relations between persons. NONVERBAL COMMUNICATION: Describe the nonverbal communication that takes place during the activity: gestures, facial/bodily expressions
Activities	EVENT: Describe the different phases of the observed event ACTIVITIES: Chronologically describe each individual's actions/involvement in the event(s). Describe a chronology of the various activities performed by each of the actors. SOCIAL INTERACTIONS: Describe social interactions and their nature; non-verbal communication; emotions (speech can be described below). relationships/involvement/ kinds of interactions between actors.

Time	WHEN: Describe the time of year/season/occasion/day, time/hour TIMELINE: Make a timeline in which you indicate phases/main activities within the event(s) (Anfang, Verlauf, Ende, Übergang...). Indicate when which actors are involved in phases/main activities
Speech & Sound	SOUND: What produces the surrounding sound/what are observable activity related sounds /What determines the Soundscape SPEECH: What are relevant conversations, what are they about/ what language(s) is used/ specialist vocabularies/jargon

Figuur 3: Observatie protocol

8. Literatuur

- American Anthropological Association. (2009). Code of Ethics of the American Anthropological Association.
- Ariès, P. (1974). *Western Attitudes Toward Death from the Middle Ages to the Present*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Barnard, A., & Spencer, J. (2012). *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (2nd ed.). New York: Taylor & Francis.
- Beard, V. R., & Burger, W. C. (2017a). Change and Innovation in the Funeral Industry. *Omega (United States)*. <https://doi.org/10.1177/0030222815612605>
- Beard, V. R., & Burger, W. C. (2017b). Selling in a Dying Business: An Analysis of Trends During a Period of Major Market Transition in the Funeral Industry. *OMEGA - Journal of Death and Dying*, 003022281774543. <https://doi.org/10.1177/0030222817745430>
- Bergen, J. P., & Van den Hoven, J. (2018). *Beoordelingskader Alternatieve Vormen van Lijkbezorging*.
- Bloch, M. (1988). Death and the concept of person. In S. Cederroth, C. Corlin, & J. Lindstrom (Eds.), *On the Meaning of Death: Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Bloch, M., & Parry, J. (1982). *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Bot, M. (1998). *Een laatste groet: Uitvaart- en rouwrituelen in multicultureel Nederland*. Rotterdam: Thorn.
- Bryman, A. (2012). *Social research methods Bryman*. OXFORD University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Centraal Bureau Statistiek. (2010). *111 jaar statistiek in tijdreeksen, 1899-2010*. Retrieved from <https://www.cbs.nl/nl-nl/publicatie/2010/35/111-jaar-statistiek-in-tijdreeksen-1899-2010>
- Coffey, A. (1999). *The ethnographic self: Fieldwork and the representation of identity*. London: Sage.
- Cohen, J. H. (2000). Problems in the Field: Participant Observation and the Assumption of Neutrality. *Field Methods*, 12(4), 316–333. <https://doi.org/10.1177/1525822X0001200404>
- Danforth, L. M. (1982). *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Davies, D. J. (2017). *Death, Ritual and Belief: The Rhetoric of Funerary Rites* (3rd ed.). London: Bloomsbury.
- De Leeuw, K. (2009). *Leven met de dood: 25 jaar Crematorium voor Tilburg en Omstreken*. Tilburg: Gianotten.
- De Wolff, K. (2018). Materiality. Retrieved July 9, 2019, from <https://culanth.org/fieldsights/materiality>
- Den Boer, M. (2018). *D66 Initiatiefnota: Naar een moderne Uitvaartwet*.
- Engelke, M. (2019). The Anthropology of Death Revisited. *Annual Review of Anthropology*, 48(1), 29–44. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011420>
- Franke, I. (1989). *Crematie in Nederland 1875-1955*. Utrecht: Matrijs.
- Frazer, J. G. (1913). *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead Vol. 1*. London: Macmillan.

- Frazer, J. G. (1933). *The Fear of the Dead in Primitive Religion Vol. 1*. London: Macmillan.
- Geertz, C. (1973). *The interpretations of cultures: Selected essays*. New York: Basic Books Inc.
- Gibson, M. (2008). *Objects of the Dead. Mourning and Memory in Everyday Life*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Goffman, E. (1959). The Presentation of Self in Everyday Life. *Teacher*, 21(5), 259.
<https://doi.org/10.2307/2089106>
- Gordon, T. A. (2013). Good Grief: Exploring the Dimensionality of Grief Experiences and Social Work Support. *Journal of Social Work in End-of-Life and Palliative Care*, 9(1), 27–42.
<https://doi.org/10.1080/15524256.2012.758607>
- Gorer, G. (1965). *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*. London: Cresset Press.
- Grimes, R. L. (2000). *Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of Passage*. Berkeley: University of California Press.
- Grimes, R. L. (2006). *Reimagining Ritual Theory: John Bourke among the Hopis. Inaugurele Rede*. Nijmegen: Radboud Universiteit Nijmegen.
- Grimes, R. L. (2014). *The Craft of Ritual Studies. The Craft of Ritual Studies*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195301427.001.0001>
- Guest, G., Namey, E., & Mitchell, M. (2017). Qualitative Data Management. In *Collecting Qualitative Data: A Field Manual for Applied Research* (pp. 275–316). London: SAGE Publications.
- Hageman, M. (2018). De Opkomst van Aids. *Historisch Nieuwsblad*, 1–9.
- Hagerty, A. (2014). Speak softly to the dead: The uses of enchantment in american home funerals. *Social Anthropology*, 22(4), 428–442. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12087>
- Hannerz, U. (2012). Chapter 26 – Being There...and There...and There! Reflections on Multisited Ethnography. In A.C.G.M. Robben & J. A. Sluka (Eds.), *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader* (pp. 399–408). Malden MA: Wiley-Blackwell.
- Heessels, M. (2008). Mam, ik heb je thuisgebracht. Rituelen rondom asverstrooiing in Nederland. In E. Venbrux, M. Heessels, & S. Bolt (Eds.), *Rituele Creativiteit* (pp. 17–29). Zoetermeer: Meinema.
- Hertz, R. (1960). *Death and the Right Hand*. (R. Needham & C. Needham, Trans.). New York: Free Press.
- Hoy, W. G. (2013). *Do funerals matter? The purposes and practices of death rituals in global perspective. Do Funerals Matter? The Purposes and Practices of Death Rituals in Global Perspective*. <https://doi.org/10.4324/9780203072745>
- Kan, S. (2016). *Symbolic Immortality: The Tlingit Potlatch of the Nineteenth Century* (2nd ed.). Washington DC: University of Washington Press.
- Klass, D., Silverman, P., & Nickman, S. (1996). *Continuing Bonds: New Understanding of Grief*. Washington DC: Taylor & Francis.
- Klaver, M. (2018, April 22). Dit zijn de geestelijken van de toekomst. *Trouw*. Retrieved from <https://www.trouw.nl/religie-filosofie/dit-zijn-de-geestelijken-van-de-toekomst~bd2d9213/?referer=https%3A%2F%2Fwww.google.nl%2F>
- Klein, S. J. (1998). *Heavenly Hurts: Surviving AIDS-related Deaths and Losses*. New York: Routledge.
- Knowles, C. (2006). Handling your baggage in the field reflections on research relationships.

- International Journal of Social Research Methodology*, 9(5), 393–404.
<https://doi.org/10.1080/13645570601076819>
- Koninklijke Facultatieve. (2019). Missie in Historisch Perspectief. Retrieved July 4, 2019, from <https://www.koninklijkefacultatieve.org/missie>
- Kübler-Ross, E. (1973). *On Death and Dying*. London: Tavistock.
- LBvR. (2019). Ritueelbegeleiding in Cijfers. *Vakblad Uitvaart*.
- Lifton, R. J. (1979). *The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life*. New York: Simon & Schuster.
- Lifton, R. J., & Olson, E. (1974). *Living and Dying*. New York: Praeger.
- Lifton, R. J., & Olson, E. (2006). Symbolic Immortality. In Antonius C.G.M. Robben (Ed.), *Death, Mourning and Burial* (3rd ed., pp. 32–40). Oxford: Blackwell Publishing.
- Lipton, J. (2017). 'Black' and 'white' death: burials in a time of Ebola in Freetown, Sierra Leone. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23(4), 801–819. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12696>
- Logtenberg, H., & Rosenberg, E. (2014, May 24). Crematorium in Heusden beticht van vermengen as. *NRC*. Retrieved from <https://www.nrc.nl/nieuws/2014/05/24/crematorium-in-heusden-beticht-van-vermengen-as-overledenen-a1424812>
- Malinowski, B. (1929). *The Sexual Life of Savages in North- Western Melanesia*. New York/London: Harcourt, Brace & Jovanovich.
- Malinowski, B. (1948). *Magic Science and Religion*. London: Faber & West.
- Mathijssen, B., & Venhorst, C. (2017). *Dood Wegwijs in de Nederlandse Uitvaartcultuur*. Almere: Parthenon.
- Metcalf, P., & Huntington, R. (1979). *Celebrations of death: The anthropology of mortuary ritual. Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511803178>
- Miller, D. (2005). *Materiality*. Durham, NC: Duke University Press.
- Mitford, J. (1963). *The American Way of Death*. New York: Simon & Schuster.
- Moyer, E. (2015). The Anthropology of Life After AIDS: Epistemological Continuities in the Age of Antiretroviral Treatment. *Annual Review of Anthropology*, 44, 59–75.
- Newell, S. (2018). The Affectiveness of Symbols: Materiality, Magicality, and the Limits of the Antisemiotic Turn. *Current Anthropology*, 59(1), 1–22.
- Olson, P. R. (2014). Flush and Bone: Funeralizing Alkaline Hydrolysis in the United States. *Science Technology and Human Values*, 39(5), 666–693. <https://doi.org/10.1177/0162243914530475>
- Palgi, P., & Abramovitch, H. (1984). Death: A Cross Cultural Perspective. *Annual Review of Anthropology*, 13, 385–417.
- Prendergast, D., Hockey, J., & Kellaher, L. (2006). Blowing in the Wind? Identity, Materiality, and the Destinations of Human Ashes. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12(4), 881–898.
- President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research. (1981). *Defining Death: Medical, Legal and Ethical Issues in the Determination of Death*.

- Quartier, T. (2008). Voorbij de dood? Rituele stervensbegeleiding in het ziekenhuis. In E. Venbrux, M. Heessels, & S. Bolt (Eds.), *Rituele Creativiteit*. Zoetermeer: Meinema.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1964). *The Andaman Islanders*. New York: Free Press.
- Russell Bernard, H. (2011). *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. (A. Press, Ed.). Plymouth.
- Schmeets, H. (2018). *Statistische Trends: Wie is religieus, en wie niet?*
- Smout, B. (2013, November 19). De dood is het grootste taboe van de moderne tijd. *De Volkskrant*. Retrieved from <https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/de-dood-is-het-grootste-taboe-van-de-moderne-tijd~ba8ea5e5/?referer=https%3A%2F%2Fwww.google.nl%2F>
- Souza, M. (2017). Bereavement: An anthropological approach. *Death Studies*, 41(1), 61–67.
- Stebbins, R. (2012). *Exploratory Research in the Social Sciences. Exploratory Research in the Social Sciences*. London: SAGE Publications. <https://doi.org/10.4135/9781412984249>
- Termorshuizen, F., Houweling, H., Bindels, P. J. E., & Van Wijngaarden, J. . (1997). Aids-epidemie in Nederland: recente ontwikkelingen naar transmissieroute. *Nederlands Tijdschrift Voor Geneeskunde*, 141, 830–835.
- Thijssen, W. (2005, December 24). Verguld de Kist in. *De Volkskrant*.
- Tsing, A. (2000). The Global Situation. *Cultural Anthropology*, 15(3), 327–360. <https://doi.org/10.1525/can.2000.15.3.327>
- Turner, V. (1973). Symbols in African Ritual. *Science*, 179(4078), 1100–1105.
- Tyler, E. B. (1920). *Primitive Culture* (6th ed.). New York: Putman's.
- Van de Kraats, B. (2017). Aantal zzp'ers in uitvaartbranche blijft toenemen.
- Van de Kraats, B. (2018, May). Stand van de Uitvaartbranche 2017. *Uitvaart Branchemonitor*, pp. 1–14. Retrieved from <https://uitvaartmedia.com/standuvb2017/>
- Van de Vegte, G. (2018). Ritueelbegeleider. Retrieved July 30, 2019, from <https://gaandeweguitvaarteducatie.nl/ritueelbegeleider/>
- Van Gennep, A. (1960). *The Rites of Passage*. (M. B. Vizedom & G. L. Caffee, Trans.). Aberdeen: University Press Aberdeen.
- Venbrux, E., & Heessels, M. (2010). Het hemels lichaam. Miraculeuze relieken uit de verzameling Hamers-IJsebrand. *Mortality*. <https://doi.org/10.1080/13576270903566400>
- Venbrux, E., Heessels, M., & Bolt, S. (2008). *Rituele creativiteit : Actuele veranderingen in de uitvaart-en rouwcultuur in Nederland*. (Meinema, Ed.). Zoetermeer.
- Venhorst, C. (2013). *Muslims Ritualising Death in the Netherlands: Death Rites in a Small Town Context*. Radboud Universiteit Nijmegen.
- Verdery, K. (1999). *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press.
- Walter, T. (2017). Bodies and Ceremonies: is the UK Funeral Industry Still Fit for Purpose? *Mortality*, 22(3), 194–208.
- Wet op de lijkbezorging (1991). Nederland. Retrieved from <https://wetten.overheid.nl/BWBR0005009/2018-08-01#HoofdstukII>

- Woodthorpe, K. (2011). Researching death: Methodological reflections on the management of critical distance. *International Journal of Social Research Methodology*, 14(2), 99–109.
<https://doi.org/10.1080/13645579.2010.496576>
- Worden, W., & Spithout, H. (1992). *Verdriet en Rouw: Gids voor Hulpverleners en Therapeuten*. Amsterdam: Swets & Zeitlinger.
- Zaman, S. (2008). Native among the Natives: Physician Anthropologist Doing Hospital Ethnography at Home. *Journal of Contemporary Ethnography*, 37(2), 57–78.
<https://doi.org/10.1177/0891241607312495>