

DOOD GEWOON?

Een literatuuronderzoek naar openheid en geslotenheid rondom de dood



UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM

Bachelor scriptie **Marthe de Win**

Student nummer: 5871751

Semester 2, 2011/2012

Bachelor Culturele Antropologie

marthedewin@gmail.com

Eerste lezer: Vincent de Rooij

Tweede lezer: Danny de Vries

Aantal woorden: 11.558

Ik wil iets schrijven over de dood. Over dood zijn, dood gaan, en de moeite die we daarmee hebben. Ik breek mijn hoofd over waar ik moet beginnen, want wat heeft er eigenlijk niet met de dood te maken, of beter, wie heeft er niet mee te maken? Ik maakte voor mijzelf een woordweb, met daarin alles wat in mij opkwam. Dood, zelfmoord, ziekte, medicijnen, geloof, hiernamaals, taboe, lelijk, moord, controle, genocide, lot, onvermijdelijk, geboorte, allesomvattend, alleen, stil, publiek. Waar te beginnen? Ik wil namelijk vertellen over de enige zekerheid van het leven, de dood. Hoe leven en dood niet te scheiden zijn. Hoe de dood zó gewoon is, en tegelijk zó eng en anders dat we niet weten hoe we om moeten gaan met ons eigen verlies, het verlies van de ander, of van iemands eigen leven.

Ik sprak laatst met iemand die op jonge leeftijd haar beiden ouders kwijt geraakt was, en ze vertelde mij dat niemand er met haar over sprak. Uit angst of ongemak dacht ze zelf. Ondanks dat de hele klas wist wat er gebeurd was, en zij zelf aan niets anders kon denken, bleef het doodstil. Ik herken deze stilte. Ik weet mijzelf ook nooit een houding te geven tegenover iemand die een groot verlies heeft geleden. Bij mijzelf bespeur ik de angst het verdriet erger te maken wanneer ik het onderwerp aanhaal, maar ik ben mij bewust van het feit dat doen of er niets gebeurd is waarschijnlijk nog veel pijnlijker is. Daarnaast heb ik het gevoel nooit de juiste woorden te vinden. 'Gecondoleerd' en 'sterkte' klinken als slappe, onoriginele wensen. Ik zou zo graag zeggen dat ik het verdriet niet kan bevatten, dat ik niet weet hoe de ander zich voelt, maar dat ik daar zo ontzettend benieuwd naar ben. Dat ik het zo graag iets beter zou begrijpen waardoor de kloof tussen ons iets kleiner wordt.

Veel mensen met wie ik over dit onderwerp spreek herkennen dit gevoel, dit ongemak. Hoewel er een verschil is in ongemak ten aanzien van de dood en ongemak ten aanzien van verlies, wil ik beargumenteren dat deze twee alles met elkaar te maken hebben. Ik moet ook verduidelijken dat het mij niet zozeer gaat over iemands persoonlijke ongemak met of angst voor de dood. Daarover kan ik geen uitspraken doen. Het gaat mij om het ongemak dat ik bespeur in onze samenleving. We houden ons liever stil, niet alleen persoonlijk, maar ook als samenleving. Toch wil ik deze stilte ook naast een ander beeld zetten. We zien de afgelopen jaren namelijk wel een groei aan openheid over de dood. Onder het ideaal 'alles moet bespreekbaar zijn' zien we een opkomst van tv-programma's met de dood als onderwerp. Om maar niet te spreken van de talloze documentaires, reportages, films en boeken. Er is dus zowel sprake van een discours van open- en geslotenheid rondom de dood.

Wanneer wij met elkaar over het onderwerp praten, vooral als het iemand betreft die recent met de dood in aanraking is gekomen, ontstaan vaak ongemakkelijke situaties. We weten niet zo goed wat we moeten zeggen. Het liefst lopen we met een grote boog om het onderwerp

heen. Dit is wat Philippe Ariès concludeerde in een van de eerste historische onderzoeken naar de dood. Ariès onderzocht als historicus de omgang met de dood door de eeuwen heen en kwam daarbij tot de conclusie dat de dood steeds verder van het dagelijks leven is komen te staan. Hij zag een ontkenning van de dood, waarbij het leven zich afspeelt alsof noch ik, noch degene die mij dierbaar zijn, zouden kunnen sterven (Ariès 1975, 105). Dit heeft een ongemak ten opzichte van het onderwerp als gevolg, omdat het niet besproken mag worden. Hij noemde deze plaats van de dood in onze samenleving de *'invisible death'* (Ariès 1991).

Als men zich gaat buigen over de communicatie over de dood lijkt het of we niets anders kunnen concluderen dan dat de dood inderdaad een verboden karakter heeft. Noodgedwongen hebben wij het af en toe over het onderwerp, maar liever niet. Geoffrey Gorer schreef in 1955 het spraakmakende artikel 'The Pornography of Death', waarin hij de omgang met de dood vergelijkt met pornografie. '[A] society that refuses to talk about death personally becomes obsessed with horror comics, war movies, and disasters' (Gorer in Walter 1999: 295). Het is net als seks een van de meest fundamentele onderdelen van het leven, maar we mogen het er niet over hebben. We fantaseren er over, en hoewel seks steeds openlijker besproken wordt, ziet Gorer een trend van geslotenheid over de dood.

The natural processes of corruption and decay have become disgusting, as disgusting as the natural processes of birth and copulation were a century ago; preoccupation about such processes is (or was) morbid and unhealthy [...] Our great-grandparents were told that babies were found under gooseberry bushes or cabbages; our children are likely to be told that those who have passed on are changed into flowers, or lie at rest in lovely gardens. The ugly facts are relentlessly hidden; the art of the embalmers is an art of complete denial (Gorer 1965: 196).

Er lijkt sprake van een taboe op de dood wanneer we kijken naar onderlinge communicatie over het onderwerp; dit wordt tot een minimum beperkt. Uit Ariès historische onderzoek blijkt dat deze ontwikkeling iets is van de afgelopen eeuw. Vroeger was de dood onderdeel van het leven, het was in wezen een collectief ritueel (Ariès 1975:43). 'De dood confronteerde de mens met een van de hoofdwetten van zijn soort, en hij dacht er niet aan te willen ontkomen of er iets verhevens van te maken. Hij aanvaarde hem als gegeven....' (ibid.: 36).

De lijst aan wetenschappers die stellen dat er een taboe rust op de dood, of dat wij de dood ontkennen, wegstoppen of niet accepteren is groot. Naast Ariès en Gorer zijn er Becker (1973), die stelt dat de angst voor de dood zorgt voor een universele ontkenning van de dood en Illrich (1976) die de ontkenning van de dood toeschrijft aan de groeiende medicalisering. Dumont en Foss (1972) stellen dat de dood zowel ontkend als geaccepteerd wordt, binnen

dezelfde groep of individu. Kastenbaum en Aisenberg (1972), Donaldson (1972) en Taylor (1979) zijn andere belangrijke voorstanders van het idee dat we leven in een samenleving waar de dood geen plaats krijgt, behalve in gestandaardiseerde afscheidsrituelen.

Het is opvallend dat de literatuur over het taboe niet verder reikt dan de jaren 80. Hoewel we het, denk ik, eens moeten zijn met de conclusies dat de dood amper geïntegreerd is in het dagelijks leven en er nog steeds groot ongemak heerst, is het ook belangrijk om nieuwe ontwikkelingen te onderzoeken. Wat we de laatste decennia zien is een opkomst van openheid in de media, maar ook in het publieke debat. Sinds de jaren 80 is er een groei van aan de dood gerelateerde onderwerpen die in het publieke debat besproken worden, zoals abortus, euthanasie en HIV. Abortus en euthanasie zijn zelfs gelegaliseerd. De opkomst van uitvaartverzorgers en de daarmee gepaard gaande commercie is een feit en meer en meer tv-programma's over de dood doen hun intrede. Voorbeelden uit de afgelopen jaren zijn: 'Over Mijn Lijk', 'Tot de Dood ons Scheidt' en 'De Kist'. Afgelopen tijd werden we ook geconfronteerd met een campagne rondom de ziekte ALS. Er hingen door het hele land posters met portretten van mensen. Ze kijken je recht aan, bloedeerlijk, met een tekst die zegt: 'Ik ben inmiddels overleden'.

Wanneer er daadwerkelijk een taboe zou rusten op de dood, zou bovenstaande niet mogelijk zijn. Ook Kellehear (1984) en Walter (1991) concluderen dat taboeïsering van de dood niet het geval is. Kellehear is eenduidig en concludeert dat er geen sprake is van ontkenning. Helaas gaat hij niet in op de ongemakkelijkheid die wel blijkt te bestaan. Walter is genuanceerd en op zoek naar de vorm waarin de dood tegenwoordig plek krijgt in de samenleving. Hij biedt in zijn artikel meerdere mogelijkheden, maar neemt uiteindelijk geen standpunt in welke hiervan het meest waarschijnlijk is.

Er is ook sprake van een groeiende openheid over het sterven. Sinds de jaren vijftig is het steeds gebruikelijker geworden dat artsen hun patiënten inlichten wanneer ze ongeneselijk ziek zijn (Veatch en Tai in Kellehear 1984: 715). In Nederland wordt in 98 procent van de gevallen door de arts de diagnose doorgenomen en in 92 procent wordt verteld dat iemand ongeneselijk ziek is (Alders et al. 2007: 297). Tot halverwege de jaren vijftig was het ook hier niet gebruikelijk om de stervende het wachtende lot te vertellen (Wouters 2002:4). De medische openheid, waarbij ongeneselijke ziekten en euthanasie kunnen worden besproken, is nieuw.

Volgens Wouters (2002) zitten wij in een transitieperiode, waarin wij op zoek zijn naar nieuwe gemeenschappen en de daarbij behorende regels en rituelen. Dit zorgt ervoor dat onze rituelen met betrekking tot de dood ook aan het veranderen zijn. Na een periode van rituelen rondom de dood die voortkwamen uit gemeenschappen, is er sinds halverwege de 20^e eeuw een groeiende zoektocht naar meer persoonlijke rituelen, authentieke, eigen invullingen van het

afscheid. Wouters bespeurt de afgelopen jaren een nieuwe verandering. Hoewel we de meer persoonlijke omgang met rituelen nog steeds erg belangrijk vinden, missen we een gemeenschap om mee te delen. Wat we zien zijn nieuwe vormen van collectieve rituelen, deze rituelen hebben nieuwe vormen die passen in deze tijd.

In deze scriptie wil ik mij niet buigen over de kwestie van het wel of niet bestaan van een taboe. Getouwtrek over het bestaan van een taboe of de maatschappelijke ontkenning van de dood brengt ons niet verder. Het lijkt mij interessanter om te analyseren wat we zien gebeuren in de samenleving en hoe we dit kunnen verklaren. In plaats van te kijken naar het bestaan van een taboe, kunnen we dan verklaren waarom de meningen hier zo over verschillen. In deze scriptie wil ik gaan onderzoeken hoe we deze paradox kunnen begrijpen. Mijn hoofdvraag luidt: Hoe kunnen wij de paradox van openheid en geslotenheid rondom de dood begrijpen?

Deze paradox bestaat naar mijn gevoel in de Nederlandse samenleving. Hoewel ik mij voor kan stellen dat veel mensen zich niet aangesproken zullen voelen door het ongemak dat ik signaleer bij mensen. De Nederlandse samenleving is divers en dit brengt een groot aantal verschillende opvattingen met zich mee. Daar ben ik mij van bewust. Toch ga ik hier proberen een algemene schets te geven van iets dat ik signaleer om mij heen en pogen hier een uitleg aan te geven. Iedere samenleving kent dominante discourses, los van individuele opvattingen. Ik zal mij op de discourses van open- en geslotenheid richten met betrekking tot de dood.

Dit vraagstuk ga ik behandelen aan de hand van verschillende belangrijke theorieën en theoretici. Ik begin door de plaats van de dood in onze samenleving te schetsen. Ik zal uitleggen waarom ik de dood zie als *matter out of place*, een concept van Mary Douglas. Douglas onderzocht de rol van vuiligheid en schreef een belangrijk werk over hoe wij via ritueel een plaats geven aan die dingen die eigenlijk geen plaats hebben in de samenleving. Vervolgens ga ik uitleggen hoe de dood bestaansrecht krijgt via rituelen. Het belang van rituelen werk ik vervolgens uit aan de hand van een korte analyse van taal. Om dit beter te begrijpen maak ik gebruik van Jaques Lacan's ideeën over het tekort van taal en over onze mogelijkheden om de werkelijkheid te bevatten. Uiteindelijk zal ik het hebben over een zoektocht naar nieuwe vormen van ritueel die in onze postmoderne samenleving steeds belangrijker worden. Ik bespreek dit aan de hand van Nick Couldry's theorie over *'the ritual space of the media'* (2003:13) en hoe dit een nieuw gevoel van verbondenheid produceert.

DE DOOD ALS *MATTER OUT OF PLACE*

In 1966 schreef Mary Douglas haar beroemde boek *'Purity and Danger'*. Een boek waarin ze antropologisch onderzoek heeft gedaan naar de rol van vuil. Ze beschrijft in haar boek hoe vuil

niet mag zijn, onze angst er voor, maar hoe het toch een plaats krijgt in het leven via verschillende rituelen. Ze typeert vuil als '*matter out of place*' (Douglas 2002). Ik wil hier gebruik maken van haar opvattingen over *matter out of place* en deze in relatie brengen met de dood. Naar mijn idee sluiten haar ideeën over de rol van vuil aan op mijn analyse van de dood en de plek die het heeft in onze samenleving. Vuil heeft alles te maken met zuiverheid. Het is bij gratie van onze zoektocht naar zuiverheid dat vuil betekenis krijgt. Kijken naar vuil en zuiverheid is als kijken naar wanorde en orde. De rol van vuil heeft alles te maken met een (zuiver) systeem en het doorbreken daarvan. 'Reflection on dirt involves reflection on the relation of order to disorder, being to non-being, form to formlessness, life to death' (ibid.: 7). Ik wil hier beargumenteren hoe de dood een *matter out of place* is, en hoe we in dit licht de plek van de dood beter kunnen begrijpen.

'The idea of society is a powerful image. It is potent in its own right to control or to stir men to action. This image has form; it has external boundaries, margins, internal structure' (ibid.: 141). Onze huidige samenleving is er een van leven, geluk, controle en jeugdigheid. In dit beeld van de samenleving is geen plaats voor de dood en het verdriet dat daarbij komt kijken, het is verdrongen naar de *margins*. Dit beeld staat sterk in contrast met andere culturen en tijden die draaien om de ouderen en hun wijsheid, het sobere leven ter voorbereiding op het hiernamaals en/of het accepteren van de keuzes die God maakt. In onze maatschappij heeft de dood een plaats aan de randen van de samenleving, in ziekenhuizen, hospices, mortuaria of begraafplaatsen. De dood wordt gezien als een potentieel gevaar, een bedreiging van ons leven en geluk. 'All margins are dangerous' (ibid.: 159). Voor we het weten komt onze structuur, de samenleving zoals wij die wensen te zien, in gevaar.

De dood heeft een ambivalente plaats in onze samenleving, waarin het in plaats van een onderdeel van het leven eerder als verstoring daarvan wordt gezien. De dood bestaat aan de randen van de samenleving, en lijkt ons leven af en toe binnen te vallen. Wanneer de dood, meestal ongewenst, toch ons leven in komt is dit vaak een zeer ingrijpende gebeurtenis, die gepaard lijkt te gaan met een grote ongemakkelijkheid van naasten. Hoe kunnen we de plaats die de dood heeft begrijpen aan de hand van een analyse van de dood als *matter out of place*?

De dood is, zoals gezegd, verdrongen naar de randen van de samenleving. Het heeft er geen plaats meer midden in, zoals dat ooit was. 'De dood, alom aanwezig in het verleden dat iedereen met hem vertrouwd was, zou steeds verder op de achtergrond raken, zou verdwijnen. Hij zou iets verborgens worden, iets verbodens' (Ariès 1975: 85). In het essay 'De Eenzaamheid van Stervenden in Onze Tijd' (1990) omschrijft Elias de eenzaamheid van stervenden in onze

samenleving. Hoewel Elias kritisch is op Ariès' redenering, is hij het eens met zijn conclusie dat de dood steeds verder verdrongen is geraakt uit de samenleving en nu een haast verboden karakter lijkt te hebben. Dit in tegenstelling tot vroeger tijden. Hoewel beide schreven in een andere tijd, zo'n 30 jaar gelden, zijn veel van hun observaties nog steeds herkenbaar.

Nog niet lang geleden waren publieke terechtstellingen nog aan de orde van de dag. Pas in 1860 vond de laatste publieke terechtstelling plaats¹. Tot die tijd kon iedereen komen kijken naar de executie van een misdadiger. Dit waren bijzonder populaire aangelegenheden. Net als de gladiatorgevechten in de Romeinse tijd (Elias 1990: 6). Tegenwoordig kunnen wij ons nog maar moeilijk voorstellen dat dit een leuk uitje was. Volgens het civilisatieproces van Elias is de mens (in het westen) steeds meer gène gaan ontwikkelen voor alle dierlijke aspecten van het leven (Elias 1994). Zowel Ariès als Gorer zien de dood als onvermijdelijk problematisch omdat het, net als seks, een van de manieren is waarop de "natuur" onze "cultuur" bedreigt (Walter 1991: 296). '[T]he threat posed to a technological culture by the ultimate victory of raw nature that death represents' (ibid.: 298). Elias geeft geen antwoord op de groeiende openheid met betrekking tot seks, maar geeft in 'De Eenzaamheid van de Stervenden' wel een mooi inzicht in hoe de dood langzaam bestaansrecht heeft verloren, en terechtgekomen is op de plek die het nu heeft in onze samenleving.

De uitbanning van geweld is een van de eerste veranderingen die er voor heeft gezorgd dat de dood een andere plek heeft gekregen. Met de monopolisering van geweld door de staat, is alledaags geweld in de westerse wereld tot een minimum beperkt. De bedoeling is dat dodelijk geweld überhaupt niet meer bestaat in Nederland. Hoewel dit helaas niet het geval is, hoeven wij in Nederland in principe niet meer te vrezen voor ons leven. Bij een tentoonstelling van oorlogsfotograaf Stanley Greene las ik een stuk uit zijn dagboek dat mij erg aansprak. Tijdens een van zijn opdrachten in een oorlog schreef hij: 'Everything is upside down. I'm torn. This is life. This is death'² Wat mij aansprak was hoe hij weergeeft dat de twee absoluut verbonden zijn in een oorlogssituatie. Dat ze dat in onze samenleving niet zijn is interessant. We kunnen in ons dagelijks leven veel afstand houden van de dood, en volgens mij doen we dat ook.

Ook de groeiende medicalisering speelt een belangrijke rol. Onze levensverwachting was nog nooit zo hoog. Sterven aan een longontsteking of de griep was honderd jaar geleden nog meer regel dan uitzondering, nu is dat anders. Wij kunnen tegenwoordig de meeste ziekten genezen en laten het in steeds mindere mate over aan een hogere macht. We hebben de "natuur"

¹ Zoals gevonden op de website van de Koninklijke Bibliotheek: www.kb.nl/dossiers/doodstraf/index.html. Laatst bezocht op 18-05-2012

² Black Passport was een tentoonstelling van Stanley Greene in het FOAM Amsterdam van 16 december - 5 februari 2011

weten te temmen (Ariès 1991: 612). Het geloof dat God leven kan geven en nemen zorgt voor een compleet andere instelling dan wanneer je als mens probeert zo veel mogelijk controle uit te oefenen over het leven. De moderne medicalisering en de daarmee gepaard gaande mogelijkheden om het leven te kunnen verlengen en de dood uit te stellen hebben een groot effect op ons beeld van de dood. ‘When dying, the doctor has failed to cure...’ (Kellehear 1984: 717). Doodgaan is een falen van de geneeskunde (Walter 1991: 302). Het is dus een mislukking in plaats van een onderdeel van het leven.

De groeiende mogelijke controle over het leven, door de groeiende wetenschappelijke vooruitgang, maakt dat we controle ook steeds belangrijker zijn gaan vinden. Onze drang naar controleerbaarheid van het leven lijkt groot en volgens mij speelt deze een grote rol in ons ongemak met de dood. Vooral omdat de dood zelf zich buiten het domein van onze controle bevindt. De dood is, zoals Veatch zegt, een *‘fact of life’* (1976: 2). De dood betekent verlies van controle over het leven van jezelf of een ander. Het kan het falen zijn van onze poging een ziekte te controleren, of het stuur van je auto. De illusie van controle over het leven maakt dat we de dood, zeker in het geval van een slechte dood (van een jong iemand die plotseling uit het leven wordt gerukt door bijvoorbeeld een ongeluk), als sterk onrechtvaardig kunnen ervaren.

De afname van geweld en groeiende mogelijkheden de dood uit te stellen zorgen er voor dat de dood geen alledaags verschijnsel is. Hierdoor heeft het nauwelijks plek in het dagelijks leven. Op plaatsen of in tijden waar de dood vaak voorkomt krijgt het vanzelf een plek midden in de samenleving omdat iedereen er constant mee geconfronteerd wordt. In ‘Death Without Weeping’ (1993) schrijft Nancy Scheper-Hughes over de vaak voorkomende dood van kinderen in Brazilië. ‘[T]he political and public processes that routinize child death as the average, expectable outcome for poor families....’ (Scheper-Hughes 1993: 416). Ze schrijft hoe dit zo gewoon is dat er nauwelijks verdriet en rouw aan te pas komt (ibid.: 415). Om zich in te dekken tegen het verlies van een kind worden baby’s nog niet als volwaardig mens beschouwd. Om zo de ‘individual nature of the infant’ te minimaliseren (ibid.: 415). Scheper-Hughes geeft ons een mooi inzicht in de manier waarop de dood ook midden in het leven kan zitten, als constant aanwezige mogelijkheid. In Nederland proberen we door controle en regulering de dood zo lang mogelijk uit te stellen. De dood overkomt ons daardoor steeds minder. Dit maakt wel dat de dood uit het zicht van de samenleving is verdwenen.

De dood is hierdoor een *matter out of place*. We kunnen er niet om heen, maar het liefst zouden we doen alsof de dood niet bestaat, onze geliefden niet op een dag weg gaan en we zelf nooit zullen veranderen in een hoopje rottend vlees of as. De dood is voor ons niet een logisch gevolg van het leven, een einde dat voor iedereen plots kan komen, maar een soort verrader van

het geluk wat ons toekomt, waar we recht op hebben (Kellehear 1984: 716). De dood is dat wat ons het geluk af komt nemen. De dood als onafwendbaar natuurverschijnsel dat vervlochten is met het leven heeft een ongemakkelijke plaats in onze samenleving. Onze zwijgzaamheid is een logisch gevolg van onze poging het geluk in stand te houden (Ariès 1975: 94). Door het stil te zwijgen en te verbergen verdwijnt de dood naar de randen van de samenleving. Alleen daar lijkt het een plek te krijgen, veilig ver weg van ons geluk.

De dood is een verrader van ons geluk geworden. Vanuit dit oogpunt is het belangrijk om iets dieper in te gaan op de eigenschappen van de dood, in relatie tot de omgeving. De dood gaat bijna altijd gepaard met verlies, maar onze omgang met dit verlies is door de jaren heen sterk veranderd. Volgens Ariès heeft er een verschuiving plaats gevonden in onze houding tegenover de dood, hij deelt dit op in drie fases (ibid.: 57): 'Tot de 12^e eeuw was er sprake van wat Ariès *'et moriemur'* noemt; en wij zullen allen sterven. Dit bracht ons een bepaalde vertrouwdheid met de dood, die 'een vorm van aanvaarding van de natuurlijke orde [is], een aanvaarding die zowel naïef kan zijn, in het leven van alledag, als van een hogere intellectuele orde....' (ibid.: 36). Vanaf de 12^e eeuw tot de 18^e spreekt hij van *'la mort de soi'*; de eigen, persoonlijke dood. De persoonlijke wensen van de stervende werden steeds belangrijker. Vanaf de 18^e eeuw doet *'la mort de toi'* zijn intrede; de dood van de ander. Deze dood van de ander heeft het dramatiseren van de dood tot gevolg. Men vreest nu niet zozeer meer de eigen dood, maar de dood van de ander (ibid.: 68).

Hoewel ik twijfel aan de stelligheid waarmee Ariès zijn bevindingen presenteert denk ik wel dat hij op een duidelijke manier onderscheid hoe onze houding ten aanzien van de dood veranderd is en het gevolg hiervan op onze verwerking. Hoewel er natuurlijk uitzonderingen zijn, betekent de dood in principe altijd het verlies van een geliefde. Het verliezen van een dierbare is in iedere tijd of plaats een verdrietige gebeurtenis. Welke vorm en plaats dit verdriet krijgt, of het überhaupt een plaats krijgt, is afhankelijk van de plaats die emoties en de dood hebben in een samenleving. De dood heeft in onze samenleving alles te maken met het verlies van de ander en het verdriet dat daarbij komt kijken. Dit is een belangrijk onderdeel van onze omgang met de dood. De dood heeft daarom ook de connotatie van verdriet. Emoties hebben überhaupt een meer privé karakter, alleen is in dit geval het onderwerp waaraan deze emoties relateren ook verborgen. Dit in tegenstelling tot de liefde of carrière. De emoties die komen kijken bij liefdesverdriet of ontslag zijn misschien verborgen, maar het onderwerp kan openlijk besproken worden. Aan de keukentafel worden liefdes- of carrière drama's zonder problemen aan elkaar uit gewisseld, maar een aankomende dood of verlies is toch een ongemakkelijker onderwerp.

RITUALISERING

Nu we hebben gezien welke plek de dood heeft gekregen in onze samenleving en waarom we de dood als *matter out of place* kunnen benaderen, moeten we onszelf gaan buigen over de groeiende openheid. Hoe lang kun je vol blijven houden dat we als samenleving de dood ontkennen of taboeïseren wanneer je gigantische posters op kunt hangen met ‘Ik ben inmiddels overleden’? Aan de andere kant is deze poster niet voor niets zo bedacht. De poster choqueert en dat vertelt ons ook iets over de positie van de dood in de samenleving. Praten over de dood is niet als praten over je nieuwe auto. De poster is omstreden, terwijl er niets op staat dat onwaar of beledigend is. Mensen willen liever niet op deze manier met de dood geconfronteerd worden. Wanneer we ons afvragen hoe er rondom de dood tegelijkertijd een bepaalde openheid en geslotenheid bestaat, moeten we kijken naar de vormen waarin de dood wel een plaats krijgt. Er bestaat geen openheid zonder geslotenheid en vice versa. De vraag is hoe de twee aan elkaar relateren.

‘[O]ur codes of conduct are as riddled with contradictions and as full of disproportions as are the forms of our social life, as is the structure of our society’ (Elias 1994: 520). Het is van alle plekken en alle tijden dat er vormen zijn waarin dingen die eigenlijk niet mogen, toch een plaats krijgen. Samenlevingen bestaan uit tegenstellingen en paradoxen. Er zijn altijd openingen in de stilte. Iedere beweging kent tegenbewegingen. Heersende opvattingen kennen altijd uitzonderingen. Een samenleving kan zich gesloten opstellen rondom een thema, toch is er voor alles een vorm waarin het bestaansrecht krijgt. Er zijn altijd vormen die de geslotenheid kunnen doorbreken. Douglas spreekt hierover in relatie tot *matter out of place*. Iets is *out of place* in relatie tot het een maar op zijn plaats in relatie tot het andere, en vice versa (Douglas 2002: 10). Dat wat als *matter out of place* bestempeld is krijgt vaak bestaansrecht in bepaalde specifieke situaties, bijvoorbeeld tijdens rituelen. Denk bijvoorbeeld aan poep en plas, dat alleen maar een plek krijgt in het toilet ritueel. Waarbij men zich afzondert en achteraf zijn handen wast voor men zich weer in de dagelijkse gang van zaken voegt. Maar ook het uitvaartritueel is hier een goed voorbeeld van, zoals ik zo meteen zal laten zien.

Samenlevingen bestaan bij gratie van afgebakende structuren van interne richtlijnen en externe grenzen, dat wil zeggen dat ze per definitie bestaan uit contradicties. Daarmee wordt het de samenleving die wij nu kennen. *Matter out of place* bestaat alleen bij gratie dat er is vastgesteld wat wel en niet in de samenleving thuishoort en hoe we daar mee om horen te gaan. Iets is niet fundamenteel, los van menselijke opvattingen vuil, slecht of verdrietig. Dat de dood ongemakkelijkheid teweeg brengt komt door onze eigen invulling. Dat wil zeggen dat ideeën over wat taboe is en wat niet contextueel zijn. Er zijn altijd contexten, plaatsen, mensen of tijden die bepaalde uitzonderingen tolereren of zelfs stimuleren. In zekere zin zijn samenlevingen altijd in

strijd met zichzelf. ‘Perhaps all social systems are built on contradiction, in some sense *at war with themselves*’ (Douglas 2002: 173, mijn cursivering). Een van de belangrijkste distincties die volgens Douglas (in navolging van Durkheim) in samenlevingen gemaakt wordt is het onderscheid tussen sacraal en profaan. Hoewel dit onderscheid misschien gedateerd lijkt in onze geseculariseerde samenleving, is niets minder waar. Het onderscheid bestaat nu alleen steeds minder in religieuze zin, ik zal hier later meer over vertellen. Volgens Douglas zijn het vaak de dingen die *out of place* zijn, die een sacrale status krijgen. Deze dingen passen niet in het dagelijks leven, maar krijgen bestaansrecht via ritueel.

Douglas omschrijft hoe het schubdier of pangolin, als absoluut limineel beest, als gevaarlijk wordt gezien door de Lele in Afrika. Het schubdier heeft schubben als een vis, klimt in bomen, heeft meer weg van een reptiel maar is een zoogdier dat, in tegenstelling tot andere kleine zoogdieren, maar één baby per zwangerschap werpt. Een schubdier vlucht nooit maar rolt zich op en wacht geduldig tot de rover voorbij is (ibid.: 208). Volgens de Lele is het dier erg gevaarlijk. Douglas laat zien dat dit komt omdat het dier niet in de vastgestelde categorieën past. Maar juist omdat het schubdier de ‘distinctions in the universe’ tart krijgt het in ritueel de belangrijkste plaats (ibid.: 210). De Lele confronteren de ambiguïteit van het schubdier, geven het een sacrale status en kunnen het op die manier, via ritueel, een plaats geven.

De dood is, net als het schubdier, limineel. Een term die voor het eerst genoemd werd door Arnold van Gennep in relatie tot ‘*rites de passage*’ (Couldry 2003: 32). *Limen* is latijn voor drempel (ibid.: 32). Liminaliteit is een kwetsbare staat omdat iets niet het ene is, maar ook niet het andere. De persoon is overleden of is aan het overlijden, maar heeft nog geen nieuwe plaats in de gemeenschap gekregen. ‘[T]he person enters a liminal phase, an ambiguous stage where he or she is in a certain sense placed outside society, “*betwixt and between*”’ (Turner in Eriksen 1995: 138, mijn cursivering). Doodgaan is een proces waarin we een mens zien veranderen van subject, met controle over zijn leven, naar object en uiteindelijk via rottingsprocessen naar niets (Bendle 2001: 223). Dit proces is ingrijpend en moet begeleid worden door rituelen, om het een plaats te geven.

Na overlijden verandert iemands plek in de samenleving drastisch, maar de dode verdwijnt niet direct. De overleden persoon is nog te veel onderdeel van de ‘system of things of this world’ (Hertz 2004: 209). Langzaam verdwijnt de persoon uit de leefwereld. De plotselinge fysieke dood moet dus in eerste instantie gevolgd worden door een nieuwe integratie van de persoon van de zichtbare samenleving, in de onzichtbare (ibid.: 209). *Rites de passage* kunnen opgebroken worden in drie fases: afzondering, liminaliteit en re-integratie (Turner in Erikson: 137). De overleden persoon krijgt na de rite een nieuwe plek in de samenleving. ‘Thus, at

whatever stage of religious evolution we place ourselves, the notion of death is always linked with that of resurrection; exclusion is always followed by a new integration' (Hertz 2004: 208).

Een ingrijpend verlies, intense emoties en het veranderen van de samenstelling van de gemeenschap kunnen een grote impact hebben op de sociale orde. '[S]ociety, disrupted by the shock, must gradually regain it's balance' (ibid.: 210). Ritueel heeft een belangrijke taak in het bewaren van de sociale orde. Via *rites de passages*, zoals het begrafenisritueel, reproduceert en bevestigt een samenleving zichzelf (van Gennep in Erikson 1995: 137). 'People are given new statuses without the social structure changing, and the public character of the ceremonies gives [...] reminder of the fellowship, rights and obligations provided by society' (ibid.: 137). Via ritueel worden de waarden van een samenleving door alle sociale individuen geïnternaliseerd. Bij geïnternaliseerde waarden staan wij meestal niet stil, omdat wij ze zelf niet meer opmerken, ze zijn ons eigen geworden. Ze geven ons een bepaalde visie op het leven en de samenleving en laten ons op een bepaalde manier handelen. Hierin naturaliseren wij de categorieën, structuren en grenzen die ten grondslag liggen aan deze waarden.

Volgens Victor Turner (1969) zijn er twee soorten sociale organisatie: '*Societas*' en '*communitas*'. *Societas* is formele sociale organisatie, die normaal dominant is. *Communitas* is het ongestructureerde en informele gevoel van samen zijn, dat naar boven komt in tijden van crisis (Couldry 2003: 33). Het gemeenschapsgevoel en de gedeelde waarden komen dan sterker naar boven dan normaal. 'Major liminal situations are occasions in which a society takes cognizance of itself' (Turner in Couldry 2003: 33). Dit saamhorigheidsgevoel is zeer belangrijk, zeker in het geval van de dood. Door dit gevoel zijn emoties beter te managen. Het geeft handvaten om om te gaan met bepaalde emoties en geeft een gevoel van verbondenheid en solidariteit. In het geval van de dood kan een (imaginair) groepsgevoel erg belangrijk zijn in het verwerken van het grote verlies.

Communitas bieden ons ook een bepaald kader, dat ons kan helpen in het verwerken van verlies en een plaats geven aan de dood. '*Framing*' is daarin een belangrijk concept (Goffman in Walter 1991: 303-304 en Couldry 2003: 25). Via rituelen bied het ons een *frame* of kader om naar de wereld te kijken en er mee om te gaan. 'So ritual focusses attention by framing; it enlivens the memory and links the present with the relevant past. In all this it aids perception.' (Douglas 2002: 79). Dit kader is erg belangrijk omdat het er voor zorgt dat wij op eenzelfde manier naar dingen kijken en elkaar op basis daarvan kunnen begrijpen. Taal is namelijk vaak ontoereikend, zoals ik nu verder uit zal leggen.

Taal is fundamenteel in onze wereld en werkelijkheid. Het is bepalend in hoe wij onze werkelijkheid vorm geven, hoe wij dit met elkaar delen maar ook in hoe onze wereld er uit ziet. Taal geeft ons de mogelijkheid om te delen wat er in ons om gaat en daarmee onze wereld te verrijken. Tegelijkertijd beperkt het ons omdat wij in onze uitdrukking beperkt worden door het beperkte aantal woorden dat beschikbaar is. Taal heeft alles te maken met de categorisering zoals ik die al besproken heb. De categorisering van onze wereld ligt aan de basis van onze werkelijkheid. Douglas noemt dit ons '*system of labels*'. Iedereen maakt zijn eigen werkelijkheid, gebruik makend van de taal die beschikbaar is, het kader of de achtergrond waarmee iemand heeft leren kijken en op basis van zijn eigen ervaringen.

In a chaos of shifting impressions, each of us constructs a stable World in which objects have recognisable shapes, are located in depth, and have permanence. In perceiving we are building, taking some cues and rejecting others. [...] As learning proceeds objects are named. Their names then affect the way they are perceived next time: once labelled they are more speedily slotted into the pigeon-holes in future. As time goes on and experiences pile up, we make a greater and greater investment in our system of labels. So a conservative bias is built in. (Douglas 2002: 45, 46).

Ieders visie op de wereld en werkelijkheid ziet er anders uit. Dit maakt dat we taal nodig hebben om elkaar te begrijpen. Helaas is onze taal beperkt, daardoor moeten we in een gesprek constant proberen aan te voelen wat de ander kan bedoelen met de woorden die hij zegt. Dit kunnen we goed omdat, zoals Douglas uitlegt, we ervaringen hebben om uit te putten. Zo kunnen we in de meeste gevallen aanvoelen wat iemand bedoelt omdat het ergens raakt aan onze eigen ervaring. Traditionele gemeenschappen hebben vaak veel gedeelde ervaring, onder andere rituelen, op basis waarvan veel herkenning plaats kon vinden. Mensen spreken vaak vanuit eenzelfde achtergrond, met dezelfde taal en daarbij behorende categorieën. *Communitas* zijn belangrijk omdat ze dit kader bieden. Taal is altijd ontoereikend, maar deze ontoereikendheid is geen probleem wanneer mensen vanuit gedeelde achtergrond en ervaring spreken. Wanneer mensen vanuit verschillende kaders spreken is er een grote kans op miscommunicatie omdat taal tekort schiet. '[C]onversations between two or more people who are using different frames can be fraught' (Walter 1991: 304).

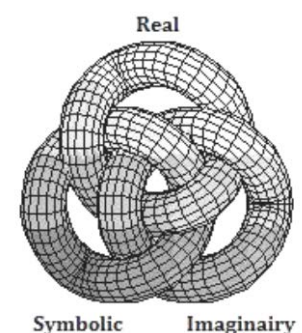
In het geval van de dood is er nog een probleem. Er zijn geen goede woorden beschikbaar om over de dood te praten, of eigenlijk, er is geen goede taal om over het verdriet dat vaak bij de dood komt kijken te praten. 'De voor een dergelijke situatie beschikbare woordenschat is heel beperkt' (Elias 1990: 31). Misschien omdat de dood *out of place* is, en het de

afgelopen decennia niet de bedoeling is geweest om er over te praten. Misschien heeft het ook veel te maken met de intense emoties, die niet onder woorden te brengen zijn. Herkenbaarheid van het verdriet is er vaak niet, en de juiste taal om de ander toch duidelijk te maken wat je voelt is ook niet beschikbaar. Onze ervaringen zijn niet toereikend om de ander te begrijpen met de minimale woorden die we hebben in dit geval. Immers, intens verdriet is niet voor iedereen herkenbaar.

Douglas legt uit dat we gedachtes kunnen hebben, maar dat deze gedachtes veranderen en beperkt worden wanneer we deze in woorden om willen zetten (Douglas 2002:79). Ik denk dat Douglas hier niet genoeg gewicht geeft aan de rol die taal heeft op onze werkelijkheid. Taal geeft onze werkelijkheid niet alleen vorm nadat wij deze hebben waargenomen, het bepaald de manier waarop wij waar nemen, daarmee bepaald het onze werkelijkheid. Om dit beter uit te leggen zal ik de theorie van Douglas verrijken met de ideeën van Jacques Lacan.

Ik zal kort een weergave geven van Lacan's ideeën met betrekking tot de vorming van onze werkelijkheid en de rol die taal hierin heeft, waarna ik zijn visie op de tekortkoming van taal uit zal leggen. Ik gebruik daarvoor een aantal onderdelen van zijn theorie die te breed is om hier in zijn geheel te bespreken, hoewel ik daarmee de complexiteit en nuance van de theorie teniet doe. Het is belangrijk daarbij te zeggen dat Lacan zelf bijna niets geschreven heeft. Zijn ideeën zijn vooral via zijn seminars, die hij veel heeft gegeven, de wereld in geholpen. Dit laat veel ruimte voor verschillen in interpretatie. Hoewel ik hier spreek over Lacans ideeën is het belangrijk om aan te geven dat ik dit doe via de interpretaties van Terry Eagleton, Dylan Evans en Yannis Stavrakakis.

Volgens Lacan is onze werkelijkheid opgebouwd uit drie elementen: de *Real*, het symbolische en het imaginaire. Volgens Lacan is dit te begrijpen als een Borromeïsche knoop, zoals hiernaast te zien. Haalt men een van de drie elementen weg, dan valt de knoop uit elkaar. Lacan spreekt voor het eerst over een Borromeïsche knoop in verband met de drie ordes van de *Real*, het symbolische en het imaginaire in zijn seminar van 1974-1975 (Evans 1996: 18). Deze drie elementen zijn constant afhankelijk van elkaar en kennen in de meeste gevallen een goede balans. Volgens Lacan is het probleem bij psychiatrische patiënten dat de balans tussen de drie verloren is, waardoor er geen stabiele werkelijkheid meer bestaat (ibid.: 20).



De symbolische orde en imaginaire orde vormen samen onze werkelijkheid. De symbolische orde bestaat uit de taal die wij kennen, inclusief alle codes en symbolen. Deze komt

voort uit de imaginaire orde, waarin onze verlangens en fantasieën zitten. De splitsing van de imaginaire orde en de symbolische orde vind plaats in wat Lacan noemt *'the mirror stage'* (Eagleton 2009: 1). Op dit moment ontstaat het ego, de notie van een 'ik'. Het kind is zich hier voor het eerst bewust van een onderscheid tussen zichzelf en de ander. Vanaf dit moment gaat er iets verloren: het gevoel van eenheid met de wereld dat tot dan toe aanwezig was. Dit maakt ons volgens Lacan tot *'lacking subject'* (Stavrakakis 2004: 22). We zullen de rest van ons leven proberen het gevoel van eenheid terug te vinden. De middelen die wij daarvoor tot onze beschikking hebben zijn de imaginaire orde en voornamelijk de symbolische orde (ibid.: 23-24). 'Lacan's structure [van de drie ordes], however, is never presented as a closed circuit [...] but always as a lacking and incomplete order' (ibid.: 23).

De *Real* is datgene dat werkelijkheid is, voorafgaand aan alles, los van onze beperkte mogelijkheden om deze te symboliseren. '[T]he Real is what resists being symbolised....' (Eagleton 2009: 144). Trauma kan ontstaan wanneer we geconfronteerd worden met de *Real* en onze ordes tekort schieten. De balans tussen de drie ordes verdwijnt dan. Normaal gesproken kunnen we onze ervaringen en gevoelens redelijk vertalen in de symbolische orde. De dood kan hierop een uitzondering zijn. Verdriet en verbijstering kunnen zo groot zijn dat men niet in woorden uit kan drukken wat men voelt. Normaal gesproken begrijp je elkaar omdat je een idee hebt van wat de ander kan bedoelen. Dat mensen nooit exact hetzelfde idee hebben van iets, maakt dan niet zoveel uit, omdat het in de buurt komt. Zeker niet altijd, maar in veel gevallen kan de dood komen als een waarheid die niet in jou idee van de werkelijkheid past.

Trauma is the result of the interruption of the Real into the world constituted in an otherwise orderly fashion by the Symbolic. It is a measure of the shock occasioned by the recognition that there is some thing or some realm 'out there', something ineffable that lies beyond the predictability and control of our everyday world [...]. And, of course, nothing is more traumatic or inexplicable than death, especially death visited upon the beloved, the innocent, the young, the healthy, the good, the kind, and the just—those categories that signify all that is worthy and valuable (Bendle 2001: 232).

Hoe de ordes er uitzien is bij iedereen anders. Per persoon zijn er grote verschillen, maar ook per taal en cultuur. De *Real* blijft hetzelfde, deze gaat vooraf aan alles, maar onze beleving van realiteit is per persoon anders. Wanneer er in een cultuur uitgebreid gesproken wordt over de doden of de dood alom aanwezig is in het dagelijks leven, zal de dood misschien beter passen in de symbolische orde en dus minder snel traumatisch zijn. Bij ons heeft de dood een haast

gevaarlijk karakter. Zoals ik heb uitgelegd, is het verbannen naar de randen van de samenleving. Dit zorgt voor een bepaalde beleving van de dood, op basis waarvan wij omgaan met de dood.

Nu we de ordes van Lacan begrijpen kunnen we door gaan naar het volgende onderdeel van zijn theorie. Er is een onderscheid tussen de *Real* en *reality*. *Reality* is onze eigen werkelijkheid, die voortkomt uit onze imaginaire en (vooral) symbolische orde.

Cancelling out the real, the symbolic creates “reality”, reality as that which is named by language and can thus be thought and talked about. The “social construction of reality” implies a world that can be designated and discussed with the words provided by a social group’s or subgroups language. What cannot be said in it’s language is not part of it’s reality....’ (Fink in Stavrakakis 2002: 526).

Dat dit onderscheid überhaupt bestaat komt doordat we altijd tekort schieten in het beheersen van de *Real*. Wanneer we deze vertalen naar de symbolische orde, verdwijnt er altijd iets, omdat we ons moeten beperken tot onze symbolische orde. Daardoor ziet iedereen de wereld op een andere manier, en heeft iedereen bij alles een eigen, andere, interpretatie. Een woord, een symbool, kan zoveel interpretaties hebben als er mensen zijn die het gebruiken.

Dit interpretatieverschil komt door het proces van significatie, betekenisgeving. Lacan maakt een onderscheid tussen ‘*signifier*’ en ‘*signified*’ (Evans 1996:182-188). Dit onderscheid leent hij van Ferdinand de Saussure. Saussure stelde dat een ‘*sign*’ uit twee aspecten bestond, de *signifier* en de *signified* (ibid.: 182-183). Volgens Lacan is de *signified* dat waar de *signifier* naar verwijst, maar die *signified* is op zichzelf ook een *signifier* van iets anders. Dat iedereen een eigen interpretatie heeft komt doordat iedereen bij een *signifier* een andere interpretatie heeft van de *signified*. Er is een constant tekort.

Volgens Lacan bestaat taal uit *signifiers*, dit concludeert hij in tegenstelling tot Saussure volgens wie de taal bestaat uit *signs* (ibid.: 183). Volgens Lacan gaat de *signifier* vooraf aan de *signified*, aangezien alles er aan onderworpen is. Iets kan pas *signified* zijn, als er een *signifier* is. Het woord ‘boom’ is de *signifier*, het ding boom is de *signified*. Ik kijk via mijn symbolische orde naar de wereld. Het woord ‘boom’ zorgt voor een bepaalde blik op de wereld. Dat waar wij geen woorden voor hebben bestaat in zekere zijn niet voor ons. ‘[Language] “speaks” me far more than I speak it. It is the signifier which gives birth to Man, not vice versa’ (Eagleton 2008: 85). Toch denkt iedereen aan iets anders als ze het woord ‘boom’ horen. Zelfs wanneer ik specifiekere woorden zeg, ‘een kleine groene eikenboom’ heeft iedereen iets anders in zijn hoofd. Dat is de grote ontoereikendheid van taal, dat er altijd een tekort is tussen de *signifier* en *signified*.

[I]f everything was exactly as it was meant to be, if everything could be grasped in its fullness, if there was no discrepancy between the way you saw the world and the way I saw it, if, in other words, every signifier perfectly matched every signified, and every sign matched every referent, there would be no signifying chain. All there would be is the Symbolic Order in perfect correspondence with the Real. The thing that makes us human, or more precisely, the thing that makes us subjects, is the signifying chain and the decisions we take in regard to it and that would have disappeared and, therefore, us along with it (Meyers 2003: 27).

Hierdoor gaat er veel verloren wanneer ik mijn eigen ervaringen in taal omzet. Wanneer ik het gevoel dat ik had op het topje van een prachtige berg omzet naar de woorden ‘wat was dat een machtig gevoel’ gaat er iets verloren, want het was meer dan dat. Wanneer ik dit dan vertel aan een vriendin gaat er nog meer verloren omdat zij van al die woorden haar eigen interpretatie heeft. We moeten ons beperken tot woorden die beperkt zijn en nooit exact kunnen dekken wat we er mee bedoelen te zeggen, waardoor we overgeleverd zijn aan interpretaties. Vaak is dit geen probleem omdat we elkaar hebben leren begrijpen. Soms merk je dat een persoon je beter begrijpt dan een ander, of zoals gezegd wordt van hele goede vrienden: ‘die hebben geen woorden nodig’. Dat betekent eigenlijk dat ze elkaars symbolische ordes heel erg goed begrijpen.

In het geval van de dood ligt hier een groot probleem. Wanneer de dood gepaard gaat met een intens verdriet, dan is dit gevoel heel persoonlijk. Niemand weet hoe het voor jou voelt om jouw moeder kwijt te raken. Niet iedereen weet hoe het is om een moeder te verliezen en niemand had die specifieke band met jouw zoals jij die had met je moeder. Wanneer je aan een ander duidelijk zou willen maken wat je voelt op dat moment is de tekortkoming van taal dubbelop, zeker wanneer onze symbolische orde tekort schiet voor de *Real*, zoals in het geval van een pijnlijk verlies het geval kan zijn. Gewoon omdat de ander niet kan begrijpen wat jij voelt en jij niet onder woorden kunt brengen wat je voelt. We hebben hier zelfs een spreekwoord voor: ‘Er geen woorden voor hebben’.

In de roman *Hourglass* omschrijft Danilo Kiš een oorlogsdrama. Hij doet dit door te verwijzen naar een ontbrekende pagina in het dagboek van een overlever. De lezer wordt overgelaten aan zijn eigen interpretatie, misschien kon de schrijver geen woorden vinden of zou hij het niet terug kunnen lezen. Die pagina blijft leeg, en nog voor je de voetnoten kan lezen krijg je kippenvel, bij het besef dat er echt geen woorden waren om dit te omschrijven. Een voetnoot is van de auteur: ‘Incomplete. A page is missing’. De andere voetnoot is van de vertaler: ‘In the massacres of January 1942 the victims stood in line, waiting to be killed and pushed under the river ice. Some were released after waiting for hours (trans.)’ (van de Port 1999: 16).

De *Real* maakt ons bang. Omdat het ons laat zien dat onze realiteit een construct is. Onze symboliek schiet tekort, en eigenlijk zit onze werkelijkheid vol met pijnlijke gaten, breuken en scheuren. In het geval van verlies gaat het over een emotioneel onderwerp. Daardoor zijn wij per definitie angstig dat er onbegrip of miscommunicatie optreedt. Ondanks dat iemand misschien best het gevoel kan hebben dat hij of zij je gevoel begrijpt, is het moeilijk om dit te zeggen, uit angst dat de ander dit niet zo voelt of niet kan bevatten dat iemand anders deze pijn ook kent. '[T]he fear of offending is situationally greater than the fear of mentioning death or expressing grief' (Kellehear 1984: 720). Dat we de ander misschien echt zouden begrijpen, en er misschien helemaal geen miscommunicatie op zal treden doet er dan al niet meer toe.

TRANSITIES

Afgelopen decennia is de samenleving sterk aan het veranderen. Groeiende individualisering en afname van religiositeit hebben het ontbreken van gedeelde rituelen tot gevolg. Maar het is een vergissing te denken dat rituelen, samen met religie verdwijnen. Volgens Cas Wouters (2002) verschoof de balans de afgelopen decennia via een wij-identiteit naar een ik-identiteit. Dit zorgt voor een nieuwe kijk op rituelen. Ze worden persoonlijker, hebben als doel meer het individu te weerspiegelen, zo authentiek mogelijk. Dit vraagt een nieuwe mate van reflexiviteit, flexibiliteit en creativiteit. Oude rituelen die bij de verschillende religies kwamen kijken vervallen steeds meer. Het probleem lijkt te liggen in het feit dat we geen gebruik meer willen maken van gestandaardiseerde vormen en tradities, maar vinden dat iedere uitvaart uniek en speciaal moet zijn en iedereen persoonlijk benaderd moet worden. Terugvallen op oude tradities is vervallen in gemakkelijke clichés. De dood en rituelen daaromheen moeten uniek en persoonlijk zijn.

Dit zorgt wel voor een grote druk om nieuwe dingen te bedenken. 'The traditional religious frames that tamed death have dissolved, laying bare the basis human anxiety at the unknown, an anxiety confused rather than comforted by the postmodern babel of languages' (Stannard in Walter 1991: 303). De verschillende persoonlijke benaderingen brengen eerder verwarring in de communicatie en verwerking dan dat ze duidelijkheid brengen of richting geven. De dood is tegenwoordig '*decontextualised*', zoals Kastenbaum en Aisenberg het noemen (1972: 205). Daardoor zijn de kansen op miscommunicatie nu groter dan ooit. In de seculiere, individuele en diverse samenleving van tegenwoordig is de kans groot dat mensen vanuit verschillende kaders over zaken spreken. Deze kaders worden immers gevormd door gedeelde ervaring. Religie biedt niet langer gedeelde kaders om over zaken als de dood te denken en eventueel te spreken (Ariès 1975). '[O]ver the past few centuries, individualism, romanticism, and secularism have undermined the rituals, and the modern individual is left naked before death's

obscurity' (Walter 1991: 296). Ondanks dat dit voor individuen moeilijk kan zijn, bied het wel nieuwe mogelijkheden.

Het zorgt voor een nieuwe "emancipatie van emoties" (Wouters 2002: 6). Niet langer worden emoties gereguleerd door aan bepaalde gemeenschappen gerelateerde richtlijnen. Emoties zijn belangrijker geworden, individuen worden gestimuleerd hun emoties niet te beteugelen maar juist vrij te laten. Tot grofweg de jaren zestig was het nog ongekend dat iemand zijn emoties de vrije loop liet (ibid.: 5). Tegenwoordig wordt het uiten van emoties juist geprezen. 'Much of what once counted as "exposure" has turned into "showing who you are"' (ibid.: 5). Dit zien we terug in de media. Zij die openlijk spreken over het verlies of aankomende dood krijgen een heldenstatus. Het is dapper om in het openbaar emoties te delen, in plaats ze te beteugelen (Walter 1991: 298). Wij vinden dat op deze manier een goede, persoonlijke verwerking het best gerealiseerd kan worden. De traditionele, veelal religieuze rituelen zijn wij gaan ervaren als formeel, onpersoonlijk en te gereserveerd (Wouters 2002: 7). 'Old mourning rituals were attacked and abandoned, the shelter they used to provide by evoking the sense of being connected to traditional "symbolic *communitas*" was demolished' (ibid.: 7).

We zien een nieuwe zoektocht naar wij-identiteiten, alleen betekent dit niet dat we afscheid nemen van onze, pas recent verworven, ik-identiteiten. We zijn nu alleen op zoek naar een juiste balans (ibid.). Ondanks de vele positieve aspecten die een meer op het individu gerichte samenleving met zich meebrengt zien we ook een groeiende behoefte aan verbondenheid met een (imaginaire) gemeenschap en daarbij behorende kaders. Dit uit zich in een zoektocht naar nieuwe rituelen, die ons zowel nieuwe, niet religieuze, betekenisgeving bieden en nieuwe *communitas* genereren. We willen ons verdriet delen en het gevoel hebben gehoord en begrepen te worden. '[I]n these moments of grief, there is an urge to shout one's feelings to the world, a strong need for the feeling of being connected to that world, to a large we-group, to society at large' (ibid.: 13). Niemand weet zo goed als jijzelf wat voor jou belangrijk is, een persoonlijke manier van verwerken lijkt dus gezond. Toch missen we het beschermende en saamhorige gevoel van een groep. Gedeelde ervaringen kunnen de communicatie over moeilijke onderwerpen als de dood sterk vergemakkelijken. Juist omdat, zoals ik eerder al uitgebreid uit heb gelegd, taal altijd tekort schiet.

Daarnaast is de dood geen onderdeel meer van het dagelijks leven. Dit, en het verdwijnen van traditionele rituelen, zorgen voor een grote onduidelijkheid rondom omgang met de dood. '[I]n such a society people immediately seize every opportunity to mourn collectively' (Leclaire in ibid.: 21). In dit licht is de groeiende interesse in lotgenootgroepen goed te passen. Bij een gebrek aan gedeelde ervaringen en een samenleving die geen plaats biedt aan de dood en het verlies

ontstaat sneller het gevoel dat men binnen de eigen sociale groep alleen is in het verdriet (Walter 1991:301). Hierdoor, en door het gebrek van taal, is het moeilijk om tot elkaar te komen bij een ingrijpend onderwerp als de dood. “The growing number of large mourning processions and demonstrations in recent years may indicate a growing reservoir of people inclined to join such a “community of mourning” (Wouters 2002:21). Niet alleen in de media, maar ook stille tochten en online condolence registers. We zijn op zoek naar nieuwe rituelen die ons het gevoel van gemeenschap en herkenning terug geven, en hoeven ons in deze zoektocht niet te beperken tot het religieuze domein, want zoals Douglas al opmerkte: ‘Very little of our ritual behaviour is enacted in the context of religion’ (2002:84). Volgens Nick Couldry kunnen we de media met zijn steeds grotere invloed begrijpen als een rituele plek.

MEDIA RITUEEL

Volgens Nick Couldry vervult de media een belangrijke rol in onze zoektocht naar nieuwe rituelen, die nieuwe kaders kunnen brengen. Volgens hem is het onderscheid tussen sacraal en profaan tegenwoordig terug te vinden in het onderscheid tussen ‘media’ en ‘ordinary’ (Couldry 2001: 159, 2003: 48). Door dit onderscheid krijgt de media een speciale plaats in onze samenleving. ‘It is this categorical distinction between ‘media (person, thing, world) and ordinary (person, thing, world) that is at the root of media institutions power...’ (ibid.: 159). Dit onderscheid wordt constant gereproduceerd en genereert op die manier zeggingskracht. Door de internalisering van deze categorieën wordt de macht die media heeft genaturaliseerd. De media krijgt een soort bovenmenselijk karakter, waarin het de macht heeft om te spreken voor een gemeenschap.

Couldry spreekt over ‘*media rituals*’ waarmee de media steeds meer overtuigingskracht genereert (Couldry 2003). Zoals er rituelen zijn die het geloof zijn geloofwaardigheid geven, zo zijn er ook rituelen die de media zijn geloofwaardigheid geven.

The term “media rituals” refers to the whole range of situations where media themselves ‘stand in’, or appear to stand in, for something wider, something linked to the fundamental organisational level on which we are, or imagine ourselves to be, connected as members of a society (Couldry 2003: 4).

Deze rituelen kunnen zeer specifiek verbonden zijn aan de media en zijn af en toe zeer gemakkelijk te vergelijken met religieuze rituelen. Couldry spreekt bijvoorbeeld over “pelgrimages” waar mensen bekende media plekken opzoeken en “media evenementen” zoals sportwedstrijden of koninklijke bruiloften, waar het gemeenschapsgevoel voor de hand ligt. Couldry maakt een

onderscheid tussen media rituelen die ons expliciet bewust maken van elkaar als een sociaal geheel, zoals bovenstaande, en media als ritueel dat ‘through the various narrative and consumption patterns [connects us] to the wider social world’ (Couldry 2003: 7). Media rituelen zijn alle formele acties rondom media gerelateerde categorieën. Dat is erg breed, maar dat is nu juist wat Couldry duidelijk wil maken, dat media rituelen niet ophouden wanneer ze niet direct gerelateerd zijn aan de media. Ze zijn overal. We kunnen bijvoorbeeld denken aan onze gedragsverandering wanneer er een camera in de buurt is of een media persoonlijkheid binnen komt lopen (ibid.: 51).

Couldry onderscheid drie soorten manieren van kijken naar ritueel: De eerste is ritueel als routineuze handeling, (ibid.: 3) zoals het tandenpoetsen na mijn ontbijt of het eten van een snack wanneer men uit zijn werk komt. Ten tweede onderscheid hij ritueel als formele actie, hierbij moet men denken aan betekenisvolle acties (ibid.: 3), zoals het aansteken van een kaarsje voor een overleden dierbare. Als laatste is er ritueel als actie ‘involving transcendent values’ (ibid.: 3). Dat wil zeggen dat het ritueel de onderliggende waarden van de samenleving representeert. Wanneer we media ritueel onderzoeken, onderzoeken we alleen de laatste twee beschouwingen van ritueel. De naturalisering van de macht van de media vindt iedere dag plaats, door de meest kleine routineuze handelingen. Media rituelen kennen een formeler karakter en zijn georganiseerd rondom media gerelateerde categorieën en grenzen en representeren dieper liggende waarden.

[T]he exceptional sense of togetherness we may feel in media events is just a more explicit (ritualised) concentration of the togetherness, which, in a routine way, we act out when we switch on the television or radio, or check a news website, to find out ‘what’s going on’ (Couldry 2003: 7).

Couldry noemt de televisie als een soort totem: ‘During the ceremony, all eyes are upon it’ (Durkheim in Couldry 2001: 158). De media zijn figuurlijk het centrum van onze maatschappij, maar letterlijk het centrum van onze auto’s, kantoren en woonkamers. Het is de plek waar dagelijks meer ogen en oren op gericht zijn dan op elkaar. In dit licht wil Couldry onderzoeken wat de rol van de media is in de sociale orde. Hij komt daarbij tot de conclusie dat dit gedaan wordt door het in stand houden van twee mythes. Respectievelijk ‘*the myth of the centre*’ en ‘*the myth of the mediated centre*’ (Couldry 2003). *The myth of the centre* doet ons geloven dat er een centrum van onze maatschappij is, een centrum met gedeelde waarden, een ‘*social whole*’. De media is de toegang tot dat centrum, dit wordt bedoeld met *the myth of the mediated centre*. Met deze laatste mythe genereert de media veel symbolische macht. Alle vormen van macht, zoals economische of politieke macht, hebben zijn uitwerking op verschillende sectoren van de maatschappij. ‘But

symbolic power impacts upon wider society in an even more pervasive way, because the concentration of society's symbolic resources affects not just what we do, but our ability to *describe* the social itself....' (Couldry 2003: 39).

Ik wil hier even kort terug grijpen op mijn tot nu toe gemaakte argument en de relevantie van bovenstaande duidelijk maken. Onze symbolische orde krijgt door middel van taal, normen, waarden en ritueel een vorm. Wanneer deze niet gedeeld worden, worden we geconfronteerd met de pijnlijke tekortkoming van taal. We begrijpen elkaar niet goed met ongemakkelijkheid tot gevolg. Dit lijkt afgelopen decennia het geval met de dood en het verlies dat daarbij komt kijken. In het verleden lag de symbolische macht misschien bij de kerk, maar naarmate de macht is verschoven is het steeds meer de media die de macht heeft over onze perceptie van de werkelijkheid. Daarmee heeft het de macht gekregen om onze symbolische ordes, in ieder geval gedeeltelijk, vorm te geven. De media is het kader geworden waarmee we naar de samenleving kijken (Couldry 2001: 159). Wanneer onze symbolische ordes meer aan sluiten kan dit alleen maar goed zijn voor de sociale orde. Van de media's symbolische macht, naar mijn persoonlijke symbolische orde, naar de sociale orde van de samenleving.

Daarmee is het vooral het collectieve aspect van media waarmee het de macht krijgt om voor ons allemaal te spreken (ibid.: 157).

[Fictional] programmes are massive, shared experiences that everyone perceives as massive shared experiences. Through such conscious sharing, they come to seem as real as – sometimes more real than – the varied and less shared experiences of our individual lives (Meyrowitz in ibid: 159).

Voorbeelden van media rituelen die ons expliciet met elkaar verbinden zijn bijvoorbeeld media uitvaarten (ibid.: 7, Wouters 2002: 21). Zo waren er afgelopen jaren de uitvaarten van Princess Diana, André Hazes en Michael Jackson. Het afscheid van Hazes trok meer dan vijf miljoen kijkers (Stengs 2009: 108). In gevallen als deze is er door een gedeelde ervaring expliciet sprake van een gemeenschapsgevoel. In media rituelen vinden we de *communitas* terug. Ritueel zorgt voor gemeenschappelijke ervaringen en zij die samen onderdeel zijn van ritualisering voelen zich hierin verbonden. 'Ritual has often been associated with claims that it produces, or maintains, social integration' (Couldry 2003: 4). De media neemt daarmee steeds meer de taak van bijvoorbeeld de kerk of de staat over.

Als postmoderne *ritual-space* heeft de media een groeiende taak om de dood en verlies een plek te geven. De dood mag daar besproken en gedeeld worden. Met het voordeel van anonimiteit kunnen wij ons, wanneer wij willen, richten tot de media en daarbij behorende

rituelen en rituele plekken. We kunnen steun halen uit nieuwe *communitas*, op momenten die ons schikken. De dood is een slecht bewaard geheim (Simpson in Walter 1991:294) en in een samenleving waar niets meer geheim lijkt te zijn, zien we een groeiende opkomst van openheid over de dood als fundamenteel en universeel verbonden met het leven. Beschikbaar voor wie wil.

CONCLUSIE

Concluderend kunnen we zien dat de paradox die zichtbaar is in de samenleving zijn eigen logica heeft, en dat deze goed uit te leggen valt. Er blijkt sprake van zowel een discours van openheid als van geslotenheid, beiden worden gereproduceerd door belangrijke elementen in de samenleving. Het antwoord op de vraag: ‘Hoe kunnen wij de paradox van open en geslotenheid met betrekking tot de dood begrijpen?’ is simpel en gecompliceerd tegelijk. Deze paradox is onderdeel van veranderingen in de maatschappij en een logisch gevolg van de *zeitgeist*. Daarnaast zijn paradoxen altijd aanwezig in een samenleving. Samenlevingen zijn nu eenmaal altijd, zoals Douglas dat mooi omschreef, *at war with itself*. Veranderingen in de maatschappij zullen nooit uitdraaien op de verdwijning van paradoxen in het algemeen. Samenlevingen zijn gebouwd op structuren die bepaalde categorieën in stand houden, daarmee zijn paradoxen onvermijdelijk. De vraag is hoe tegenstrijdigheden aan elkaar relateren en elkaar in balans houden.

De geslotenheid over de dood komt voort uit zowel de plaats die de dood heeft in onze samenleving en het gemis van gedeelde ervaring met betrekking tot de dood dat voortkomt uit de plaats van de dood als *matter out of place*, het tekort van taal, en de afname van gedeelde rituelen. Zoals ik aan de hand van Lacan heb uitgelegd, bestaat onze werkelijkheid uit drie ordes: de symbolische orde, de imaginaire orde en de *Real*. Het vertalen van de *Real* in de symbolische orde blijkt onmogelijk zonder dat daarbij iets verloren gaat. In de communicatie tussen mensen zorgt dit gebrek van taal er voor dat ieder een eigen interpretatie overhoudt aan een woord, zin of gesprek. Onze wereld bestaat uit categorieën, deze categorieën zorgen voor een bepaalde visie op de werkelijkheid. Wij labelen aan de hand hiervan de dingen die we tegenkomen. Zo ontstaat een idee van de wereld die er voor iedereen anders uit ziet. Gedeelde ervaringen zorgen er voor dat wij kijken vanuit een gedeeld kader. Wanneer dit kader er niet is, taal altijd tekort schiet en het belang van een goede communicatie groot is, zoals het geval is bij emotionele onderwerpen als de dood, is spreken over een onderwerp als deze een gevaarlijke onderneming. We kunnen elkaar in het geval van de dood om al deze redenen moeilijk begrijpen.

Het categoriseren van de wereld heeft ook tot gevolg dat bepaalde dingen bestempeld worden als *out of place*. Dit is volgens Douglas het geval met vuiligheid. Naar mijn idee heeft de dood, misschien in afnemende mate, ook deze status. Dit komt doordat de dood tegenwoordig

aan de *margins* van de samenleving bestaat. Er is geen noodzaak meer voor een plaats er midden in. Door een afwezigheid van geweld en de groeiende medicalisering is de dood steeds verder verdreven uit de samenleving. Het krijgt nu alleen nog expliciet een plek in ziekenhuizen en hospices. Daardoor zijn de meeste mensen tegenwoordig niet bekend met de dood, wat communicatie over de dood weer bemoeilijkt.

Het discours van openheid lijkt te worden geproduceerd door de media. Ondanks dat de media misschien kan spreken voor ons allen, zoals Couldry uitlegt (2001, 2003) is het niet zo dat de media als een instituut los van de sociale werkelijkheid opereert. De tendensen die we zien in de media kunnen we ook terug vinden in de maatschappij, ze versterken elkaar. Het lijkt of openheid een steeds belangrijker aspect is van onze samenleving. We zien halverwege de 20^e eeuw nieuwe waarden ontstaan in de samenleving, die alles te maken hebben met openheid, het verdwijnen van taboes en een nadruk op persoonlijke ideeën en voorkeuren, in plaats van op heersende gemeenschappen en tradities. In de media worden deze tendensen opgepakt, maar alles heeft zijn tijd nodig. Het lijkt of de waarden die bij deze postmoderne samenleving horen steeds meer door beginnen te dringen in de samenleving. Er is een wisselwerking tussen de sociale werkelijkheid en de media. *Ordinary* en media beïnvloeden elkaar in een wisselwerking. Het is in onze analyse van het groeiende discours van openheid dus ook onmogelijk en onnodig te zeggen of dit gevormd is door de media, of dat de media hiermee juist aan de slag gaat met een belangrijke ontwikkeling in de samenleving. Wel is duidelijk dat deze tijd een aantal belangrijke waarden met zich mee brengt. Zo zijn controle, openheid, de-taboeïsering en individualisering erg belangrijk.

Deze moderniseringsperspectieven hebben alles met elkaar te maken. Met openheid komt een bepaalde controle. Maar voor individualisering is openheid ook nodig, er moet ruimte zijn voor ieders persoonlijke voorkeuren, daarmee komen bepaalde zaken vanzelf uit de taboe sfeer. Dat niets meer in de taboe sfeer blijft is ook nodig, om zo controle te behouden over alle facetten van het leven. Deze moderniseringsperspectieven zien we logischerwijs terug in de media, omdat de media de stem is van de *social whole*, maar deze ook geïnformeerd is door de media.

De waarden en categorieën die ten grondslag liggen aan mediarituelen delen we met elkaar. Dit geeft ons een basis van herkenning. In onze individualiserende samenleving is dit ook nodig, anders ligt eenzaamheid op de loer. Dat er steeds meer tv-programma's komen over de dood is in dit opzicht logisch. We willen delen, en alles bespreken. Dat iemand zijn verhaal deelt en anderen dit verhaal horen, wil zeggen dat we onze ideeën over de dood daarop aan kunnen passen en daarmee een kader, dat we zijn verloren met de afname aan gedeelde rituelen, terug krijgen. De openheid in emoties en het belang dat daaraan gehecht wordt is ook nieuw en laat

zien dat er van ontkenning van de dood of het verdriet dat het meebrengt geen sprake is. Toch is het juist ook deze nadruk op emoties die de dood een precair onderwerp maakt om over te spreken.

Het is logisch dat de wetenschappers die schreven rondom de jaren zestig en zeventig spraken van een taboe op, of een ontkenning van, de dood. De individualisering van de samenleving zat in zijn beginfase en de afname van religiositeit was nog maar kort een feit. Mensen verlieten oude, bekende rituelen en gebruiken op zoek naar nieuwe, meer persoonlijke, authentieke handelings- en kijkwijzen. Gevolg was dat men niet meer vanuit dezelfde kaders sprak en handelde waardoor onduidelijkheid, onbegrip en ongemak ontstond.

Mensen verloren de gedeelde ervaringen waardoor het gebrek van taal pijnlijk duidelijk werd. Hoewel 'gecondoleerd' nog steeds gebruikelijk is, voelen wij ons ook in groeiende mate ongemakkelijk over het gebruik. We willen ons niet beroepen op een gestandaardiseerde vorm, maar liever een meer persoonlijke boodschap brengen. Dat vraagt alleen de nodige creativiteit en het is nog maar de vraag in hoeverre de ander jouw persoonlijke invulling waardeert. Dus houden we onze mond maar, of houden het bij gecondoleerd en blijven daarna stil. Terwijl de ander, juist in deze samenleving die openheid van emoties prijst in plaats van wegdrukt, graag het verdriet wil delen.

Hoewel ik geen uitspraken kan of wil doen zou het mij niets verbazen als we in de komende jaren een groei aan openheid gaan zien over de dood. Gestimuleerd door de media, maar ook gewenst door de samenleving. Nu zien we, zoals ik eerder in deze scriptie aankaartte, al een groeiende openheid rondom stervenden. Misschien wordt de dood, met behulp van de media, in de toekomst weer een geaccepteerd onderdeel van het leven, in plaats van een verrader van ons geluk. Er is een goede kans dat deze trend zich voortzet en de dood weer doodgewoon wordt als *fact of life*. Dit zal onze communicatie over de dood veranderen, misschien zelfs vergemakkelijken. Het zou interessant zijn te kijken naar de ontwikkeling van de meer 'decentrale' media, zoals Facebook of Twitter. Goede kans dat men veilig verscholen achter het beeldscherm meer zal durven te vertellen en vragen. Misschien kunnen we op basis daarvan elkaar beter gaan begrijpen, we zullen het af moeten wachten.

Hoe doodgewoon de dood ook wordt, voor een individu die er mee te maken krijgt is de dood alles behalve dat. De dood is verdrietig en eng, doodeng. Omgaan met een aankomend of geleden verlies is buitengewoon. Buitengewoon ingrijpend en vaak onmogelijk in woorden uit te drukken, hoe gewoon we de dood als gegeven ook gaan vinden. Er zit te veel wrijving en pijn in onderwerpen gerelateerd aan de dood. De in deze scriptie omschreven paradox zal misschien

Marthe de Win

plaats maken voor andere paradoxen hieraan gerelateerd, maar ze zullen nooit verdwijnen. Paradoxen zijn doodgewoon en de dood buitengewoon paradoxaal.

REFERENTIES

Aisenberg, R. en Kastenbaum, R.

1972 *The Psychology of Death*. New York: Springer.

Albers, G., Cartwright, C., Faisst, K., Heide, A. van der, Miccinesi, G., Mortier, F., Nilstun, T., Norup, M. en Onwuteaka-Philipsen, B.

2007 Physician Discussions with Terminally Ill Patients: a Cross-National Comparison. In *Palliative Medicine*, Vol. 21, p. 295-303.

Ariès, P.

1975 *Met het Oog op de Dood*. Amsterdam: Wetenschappelijke Uitgeverij b.v.

1991 *The Hour of Our Death*. Oxford: Oxford University Press [1981].

Becker, E.

1973 *The Denial of Death*. New York: Free Press.

Bendle, M. F.

2001 Death, the Abyss and the Real. In *Psychoanalytic Studies*, Vol. 3 (2), p. 223- 236.

Couldry, N.

2001 Hidden Injuries of Media Power. In *Journal of Consumer Culture*. Vol. 1 (2), p. 155-177.

2003 *Media Rituals: A Critical Approach*. New York: Routledge.

Donaldson, P. J.

1972 Denying Death: A Note Regarding Some Ambiguities in the Current Discussion. In *Omega*, Vol. 3, p. 285-290.

Douglas, M.

2002 *Purity and Danger*. New York: Routledge [1966].

Dumont, R. G. en Foss, D. C.

1972 *The American View of Death: Acceptance or Denial?* Cambridge: Schenkman.

Eagleton, T.

2008 *Trouble with Strangers: A Study of Ethics*. Blackwell Publishing: Sussex.

Eriksen, T.H.

1995 *Small places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto Press.

Evans, D.

1996 *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. New York: Routledge.

Elias, N.

1990 *De Eenzaamheid van de Stervenden in Onze Tijd*. Amsterdam: Meulenhof [1984].

1994 *The Civilising Process*. Oxford: Blackwell.

Gorer, G.

1965 The Pornography of Death. In *Death, Grief, and Mourning in Contemporary Britain*. London: The Cresset Press.

Hertz, R.

2004 A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death. In *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. Antonius C.G.M. Robben (ed.), p 197-212. Oxford: Blackwell.

Illrich, J.

1976 *Limits to Medicine*. New York: Penguin.

Kellehear, A.

1984 Are we a “Death-denying” Society? A Sociological Review. In *Social Science and Medicine*, Vol. 18 (19), p. 713-23.

Meyers, T.

2003 *Slavoj Žižek*. New York: Routledge.

Port, M. van de

1999 ‘It Takes a Serb to know a Serb’. In *Critique of Anthropology*, Vol. 19 (1), p. 7-30.

Scheper-Hughes, N.

1993 *Death Without Weeping. The violence of everyday life in Brazil*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

Stavrakakis, Y.

2002 Creativity and its Limits: Encounters with Social Constructionism and the Political in Castoriadis and Lacan. In *Constellations*, Vol. 9 (4), p. 522-539.

2004 Jaques Lacan (1901-1981). In *Contemporary Critical Theorists: From Lacan to Said*. Jon Simons (ed.), p. 18-33. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Stengs, I.

2009 Death and Disposal of the People's Singer: The Body and Bodily Practices in Commemorative Ritual. In *Mortality: Promoting the Interdisciplinary Study of Death and Dying*, Vol. 14(2), p. 102-118.

Taylor, D. A.

1979 Denial of Death in Close Encounters. In *Omega*, Vol. 10, p. 277-279.

Marthe de Win

Turner, V.

1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: De Gruyter, Hawthorne.

Veatch, R.M..

1976 *Death, Dying, and the Biological Revolution: Our Last Quest for Responsibility*. Cambridge: Schenkman Publishing Company.

Walter, T.

1991 Modern Death: Taboo or Not Taboo? In *Sociology*, Vol. 25 (2), p. 293-310.

Wouters, C.

2002 The Quest for New Rituals in Dying and Mourning: Changes in the We-I Balance. In *Body & Society*, Vol. 8 (1), p. 1-27.

Verklaring: Ik heb de UvA regels ten aanzien van fraude en plagiaat gelezen en begrepen [<http://www.student.uva.nl/fraude-plagiat/voorkomen.cfm>]. Ik verklaar dat dit geschreven werkstuk volledig mijn eigen werk is, dat ik alle bronnen die ik heb gebruikt zorgvuldig en correct heb aangegeven en dat ik volgens de regels heb geciteerd. Ik heb dit werkstuk of delen daaruit in deze of gewijzigde versie, niet eerder ingediend voor een ander vak of als onderdeel van een ander werkstuk.

Marthe de Win, mei 2012.