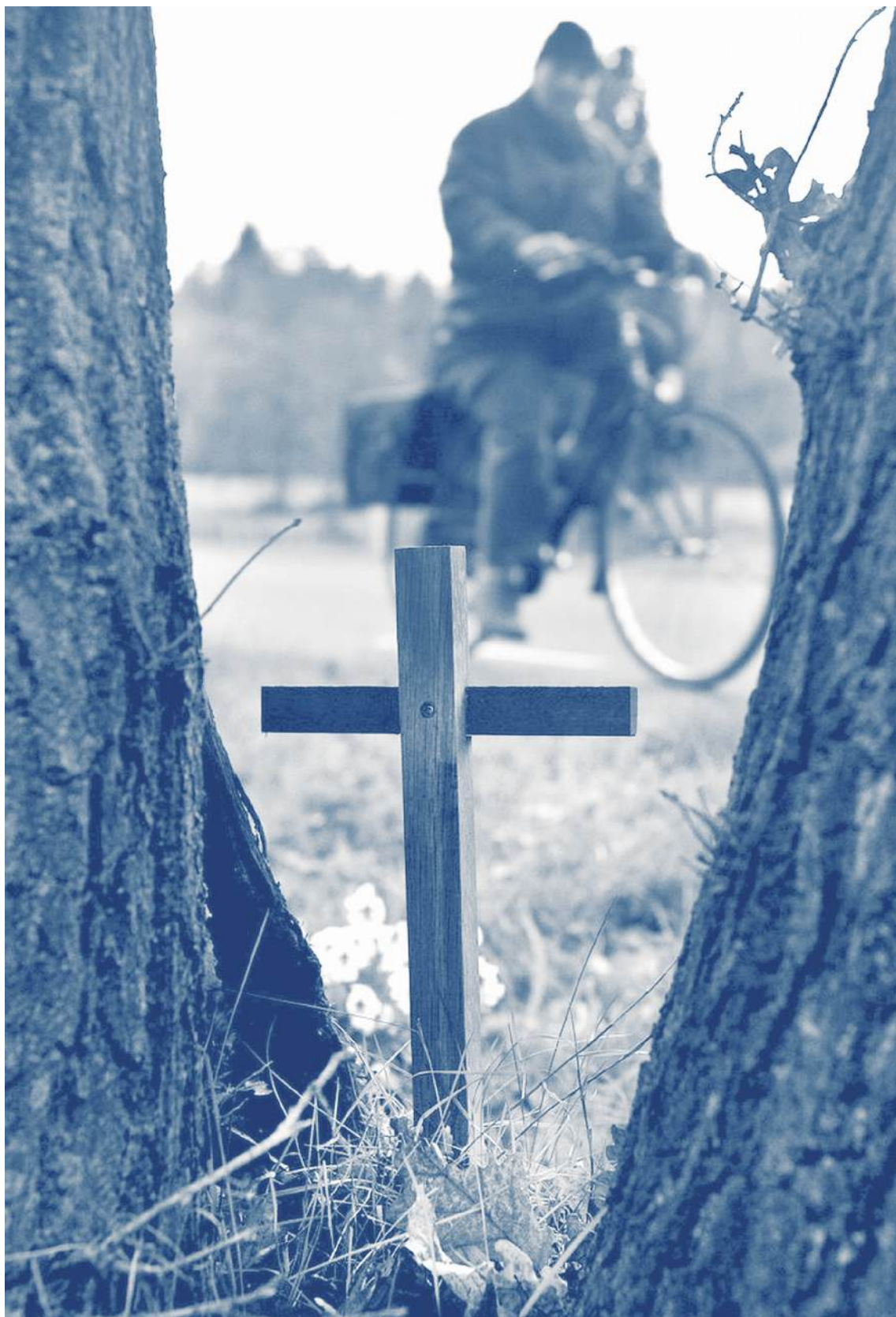




Bermmonumenten

Nieuw rouwritueel in de openbare ruimte

‘Op een avond in het vroege voorjaar van 2002 voeg ik me bij twee mannen die staan te praten bij een bos bloemen aan een paaltje in het trottoir. Naast de bos bloemen hangt een foto van een jongetje met zijn naam. De mannen bespreken het dodelijke ongeluk dat hier, op de kop van de Dappermarkt in Amsterdam-Oost, kort daarvoor plaatsvond. Op 28 februari 2002 werd de vierjarige Miguel, in het schemerdonker spelend op zijn fietsje, door een achteruitrijdende vuilnisauto doodgereden. De mannen drukken hun ongenoegen uit over ‘het feit’ dat de chauffeur nu hoogst waarschijnlijk in een ander deel van de stad gewoon verder zijn beroep zou kunnen uitoefenen.’

Bovenstaande introductie laat zien dat gedenkplekken niet alleen de neerslag vormen van gebeurtenissen die hebben plaatsgevonden, maar dat zij zelf ook actief invloed uitoefenen op wat er gebeurt. Dit bescheiden monument zorgde ervoor dat de twee mannen en ikzelf onze oorspronkelijke bezigheden onderbraken, bij het monument stilhielden en een gesprek begonnen. In andere woorden, het monument had de aard van de plek – een klein deel van de openbare ruimte – zodanig veranderd dat voorbijgangers werden uitgenodigd hun handelingen aan te passen. Dergelijke monumenten zijn daarom niet zozeer ‘stille getuigen’ van ‘de dood’, maar objecten in interactie met hun omgeving.

Publieke zichtbaarheid

In deze bijdrage zal ik ingaan op de vraag hoe we deze wisselwerking tussen monumenten en hun omgeving kunnen begrijpen. Hierbij hanteer ik een performatief perspectief, dat wil zeggen, een perspectief waarin culturele praktijken worden opgevat als relationeel, expressief en procesmatig, en niet als representaties van onveranderlijke voorstellingswerelden. Afgeleid van *performance* verwijst het begrip performativiteit niet zozeer naar theatrale vormen van cultuur (‘opvoeringen’ in de traditionele, westerse zin van het woord), maar naar de expressieve dimensie die onderdeel is van menselijk handelen in het algemeen (spreken, ▷

gezichtsuitdrukkingen, kledingstijl, rituelen), en die mensen in staat stelt een relatie aan te gaan met de werkelijkheid.

Centraal uitgangspunt binnen dit perspectief is dat deze handelingen iets in de wereld ‘bewerkstelligen’: zij veranderen, bedoeld of onbedoeld, de sociale werkelijkheid waar mensen deel van uit maken, en geven hier tegelijkertijd ook vorm aan. Een performance-perspectief werpt daarmee licht op de communicatieve, interactieve en creatieve dimensies van het menselijk handelen. Hierdoor wordt enerzijds inzichtelijk gemaakt waarom cultuur, ondanks dat deze voortbouwt op ‘traditie’, tegelijkertijd dynamisch is.

Anderzijds wordt

hiermee duidelijk dat ook de invloed van de materiële omgeving op de manier waarop mensen de wereld om hen heen ervaren onderdeel moet zijn van het analytisch kader. Deze benadering impliceert een fundamentele aandacht voor de zintuiglijke en emotionele ervaringen die materiële objecten bij mensen op kunnen roepen.

Anders dan in onderzoek dat zich richt op hoe mensen in hun persoonlijk leven omgaan met een traumatisch verlies en wat rouw op het individuele niveau betekent, gaat mijn interesse in de eerste plaats uit naar publieke en collectieve uitdrukkingen van rouw en, in relatie hiermee, naar de bredere maatschappelijk-politieke context die in deze praktijken geconstitueerd wordt en uitdrukking vindt. Het toenemend aantal particuliere monumenten laat zien hoe het in de afgelopen

twintig jaar steeds vanzelfsprekender is geworden om met verlies verbonden emoties zichtbaar te maken in het publieke domein. Het gaat hierbij met name om het tonen van rouw na onverwacht en ontijdig verlies.

Dit ‘nieuwe publieke rouwen’ (Walter 2008) is niet iets specifiek voor Nederland, maar is onderdeel van een brede, vrijwel wereldwijde ontwikkeling die vooral door middel van gedenkplekken, stille tochten en waken vorm en inhoud heeft gekregen. Zowel de massale reacties op rampen of op een onverwachte, eventueel gewelddadige, dood van een publieke figuur, als kleinschalige herdenkingen voor

‘gewone mensen’, vormen onderdeel van dit nieuwe publieke rouwen.

In deze bijdrage, die deels berust op een aantal eerdere publicaties over dit onderwerp (Stengs 2010; 2012), staan particuliere herdenkingen centraal, met name hun materiële manifestaties in de vorm van ‘bermmonumenten’. Hierbij zal ik met name gebruikmaken van het empirisch materiaal dat ik verzameld heb tijdens mijn onderzoek naar een aantal gedenkplekken in Amsterdam. Deze plekken heb ik de afgelopen jaren systematisch in hun ontwikkeling gevolgd, zowel via hun aanwezigheid in de media (berichtgeving over de doodsoorzaak van het slachtoffer, de ontstaansgeschiedenis van de plek, informatie over en van de nabestaanden, en in sommige gevallen ook een virtueel monument) als in hun hoedanigheid als ‘bermmonument’ in de openbare ruimte. Methodologisch uitgangspunt hierbij is altijd de publieke zichtbaarheid

van het herdenken en de zichtbare effecten van monumenten en de gerelateerde rituelen op hun omgeving. Belangrijke vragen om te begrijpen wat voor plekken bermmonumenten nu zijn, zijn: ‘Waarop berust hun overtuigingskracht?’ en: ‘Waarom groeit deze vorm van herdenken steeds verder uit?’

Hoewel het woord bermmonument in eerste instantie vooral verbonden was aan gedenkplekken voor verkeersslachtoffers, is het een algemene uitdrukking geworden voor alle onofficiële, vaak tijdelijke, gedenkplekken voor slachtoffers van een onverwachte, onnatuurlijke of gewelddadige dood, zoals dood in het verkeer, door geweld, brand, werk-gerelateerde ongelukken of zelfdoding. Deze monumenten laten zien hoe materiële praktijken de omgang met de ontijdige en onnatuurlijke dood altijd weer zichtbaar maken, en hoe deze omgang en praktijken tegelijkertijd altijd in verandering zijn.

Memoriekruisen

Het plaatsen van gedenktekens is natuurlijk geen nieuw, op zichzelf staand fenomeen, en kan onder meer gezien worden tegen de achtergrond van het plaatsen van wegkruisen in met name de katholieke delen van Europa. De katholieke traditie kent een scala aan kruisen in de openbare ruimte (zoals vroomheidskruisen, hagelkruisen en missiekruisen), waarbinnen het ‘memoriekruis’ op het eerste gezicht veel gemeen lijkt te hebben met het hedendaagse bermmonument. Memoriekruisen werden opgericht voor mensen die door een ongeluk, dan wel door geweld om het leven waren gekomen. Hoewel de aanleiding ook hierbij

ook de onverwachte, soms gewelddadige dood is, schuilt achter de motivatie echter een heel andere, religieuze, context. Deze kruisen werden opgericht voor het zielenheil van de ongelukkige, die als gevolg van zijn onverwachte dood onvoorbereid voor God moest verschijnen. Memoriekruisen moesten voorbijgangers aanmoedigen om te bidden voor de ziel van de overledene.

Dit voorbeeld laat zien dat handelingen en rituelen in het heden niet zonder meer begrepen kunnen worden als directe voortzettingen van handelingen en rituelen uit het verleden. De groeiende aanwezigheid van bermmonumenten staat los van een katholieke omgeving of achtergrond. Zelfs aan het veelvuldig voorkomen van kruisen bij bermmonumenten kan niet zomaar een religieuze, christelijke betekenis toegekend worden. In de huidige samenleving is het kruis (‘de vorm’) een algemeen symbool voor het aanduiden van de dood geworden (Löwer 1999).

Geritualiseerde ruimte

Een onderscheidend kenmerk van het nieuwe publieke rouwen is de centrale betekenis van ‘de plek des onheils’ (Stengs 2012). Zulke plekken liggen in de openbare ruimte, vrijwel altijd omdat de persoon daar is overleden, maar soms omdat de overledene om andere redenen met een specifieke publieke locatie geassocieerd wordt. Het eerste herdenkingsritueel, waarbij de nabestaanden bloemen, kaarsen, foto’s, knuffeltjes, kaarten en andere parafernalia plaatsen, transformeert deze plekken tot geritualiseerde ruimtes. Ongeacht of het een



berm, stoep, boom of brugleuning betreft, de oorspronkelijke bestemming of functie van de plek wordt door de objecten naar de achtergrond gedrongen. Tegelijkertijd echter blijft deze ook door het monument heen schemeren. Dit maakt bermmonumenten tot inherent ambigue verschijnselen. Enerzijds zijn ze door hun materialiteit duidelijk afgebakend van hun omgeving, en zijn ze als het ware omgeven met een aura van sacraliteit (vgl. Azaryahu 1996, 503, 512). Anderzijds – omdat deze plekken, anders dan begraafplaatsen, kerken of officiële monumenten, geen formele rituele bestemming hebben – blijft aan hun voortbestaan als gedenkplek altijd een belangrijke mate van onzekerheid en instabiliteit kleven.

Het is vanwege dit onderscheid met rituele locaties dat ik er de voorkeur aan geef bermmonumenten aan te duiden als geritualiseerde ruimtes: door met de dood verbonden rituele handelingen en objecten aan neutrale, publieke ruimte te verbinden wordt deze geritualiseerd. Sterker dan ritueel vraagt het begrip ritualisering de aandacht voor het procesmatige karakter van deze plekken. Ik zal beide aspecten, het dubbelzinnige en het proceskarakter, aan de hand van het monument voor Miguel op de Dappermarkt in Amsterdam-Oost empirisch verder inkleuren.

Miguel

Een half jaar na het ongeluk werd in de stoep naast het oorspronkelijke monument (de paal met foto en bloemen) een rechthoekige, zwart-marmeren steen ingelegd met bruin-granieten teddybeer. In de steen stond

gegraveerd: Miguel, 25-12-1997, 28-2-2002. Dit deel van het monument onderscheidde zich in materiaal, omvang en ontwerp nauwelijks van een kindergraf, met als essentieel verschil dat het lichaam van Miguel er niet begraven lag. Voor zover mijn observaties strekten was het duidelijk dat de associatie met het graf, en daarmee met het sacrale, door de meeste voorbijgangers gedeeld werd: ik zag vrijwel nooit (maar soms wel!) iemand over de steen lopen of zijn fiets er te dichtbij stallen. Dat deze sacraliteit tegelijkertijd niet vanzelfsprekend was, werd expliciet gemaakt door het andere deel van het monument, het oorspronkelijke paaltje. Op een geplastificeerd vel wit papier met een foto van Miguel, stond de volgende oproep:

MIGUEL
Geboren 25-12-1997
Verongelukt 27-02-2002

Beste mensen,
Er is hier een kind verongelukt
Schoolvriendjes, bekenden en familie leggen
hier geregeld speelgoed, knuffels en bloemen
neer
ter nagedachtenis aan dit kind

Laat u dat alstublieft liggen

Verontrustende werking

Voor een beter begrip van de dubbelzinnigheid van dit soort plekken is de associatie met het graf relevant. Veel bermmonumenten roepen deze ervaring op. Met name bij gedenkplekken buiten de bebouwde kom, waar meer ruimte

is voor een uitgebreidere gedenkplaats, is de gelijkenis met een graf vaak treffend. De vormen, de materialen, de objecten en de esthetiek zijn die van de begraafplaats. Daarmee spreken deze monumenten bekende emotionele registers aan. Ook al zijn bermmonumenten een nieuwe vorm van herdenken en vinden er allerlei verschuivingen plaats, voor het materiaal, de vormgeving en de handelingen die deze geritualiseerde ruimtes maken grijpen mensen terug op elementen uit bestaande rituele tradities. Dit verklaart de overtuigingskracht van nieuwe rituelen: ondanks nieuwe volgordes, situaties en plekken worden de vormen en handelingen onmiddellijk herkend en begrepen.

Tegelijkertijd is het belangrijk in te zien waarom vanuit bermmonumenten, anders dan het graf of de begraafplaats, altijd een verontrustende werking uitgaat en waarom deze plekken behalve empathie ook vaak weerstand oproepen. De afwezigheid van een lichaam is hierbij fundamenteel: bij bermmonumenten gaat het om een andere omgang met sterfelijkheid dan bij begraven. In onze samenleving is de begraafplaats, met zijn relatief afgebakende rituele beslotenheid, de locatie die bestemd is voor rouwbetoon in het openbaar. Bermmonumenten overschrijden deze, zowel door conventie als formeel bestuurlijke bestemming of bepaalde afbakening, en zijn daardoor wel aangeduid als ‘*matter out of place*’ (vgl. Douglas 1966, 52; Petersson 2004, 66, 76). De als openbaar bestemde ruimte wordt door

dergelijke persoonlijke plekken verstoord, ‘verontreinigd’ als het ware. Als ‘misplaatste materie’ confronteren de monumenten ons met de dodelijke consequenties van ongelukkig toeval of immoreel gedrag, zoals rijden onder invloed of gewelddadigheid. Het gevoel en de emoties die dergelijke plekken oproepen confronteren voorbijgangers met zowel de eigen tekortkomingen als met de eigen sterfelijkheid en die van hun geliefden.

Steeds in verandering

Bermmonumenten zijn voortdurend in verandering. Als alle cultuuruitingen zijn zij in de eerste plaats een ‘proces’, en niet zomaar de inerte materiële neerslag van herdenkingsrituelen. Het monument voor

Miguel, bijvoorbeeld, kwam pas eind 2006 op zijn huidige locatie te

liggen: een paar meter van de oorspronkelijke herdenkingsplek, een kwart slag gedraaid, tegen de kop van de Dappermarkt. Een betonnen obstakel schermde de steen af van de eerste marktstal, een Turkse döner en een pizzastal met terrasje. Naast de gedenksteen zijn nu twee gaten aangebracht, voor bloemen of decoraties. Ook is met de verhuizing de gedenksteen zelf veranderd: in de linkerbovenhoek is een fotootje van de kleine Miguel aangebracht, zittend met zijn teddybeer.

Ook in de jaren voor de verhuizing veranderde het monument regelmatig van vorm. Zo hebben de nabestaanden een tijd lang geprobeerd de sacraliteit ‘af te dwingen’, door de steen met vier Amsterdammertjes verticaal



te markeren. Over het monument lopen zou daarmee een bewuste actie worden, en daarmee een vorm van schennis. Met de verhuizing naar de laatste locatie zijn de Amsterdammertjes weer verdwenen, wat de ambiguïteit weer heeft vergroot. Maar dat bermmonumenten vrijwel altijd een bepaald ontzag afdwingen, en daarmee een bepaald gedrag, maakt het monument voor Miguel desondanks zeker duidelijk. Ook al is het onderdeel van een druk belopen en bereden stoep midden in een grote stad, het grootste deel van de kaarsen en bloemen, achtergelaten op de negende sterfdag van Miguel in 2011, bleef meer dan een maand ongestoord liggen.

Met dit laatste punt, de dynamiek in de aanwezigheid van attributen, komt een tweede dimensie van het bermmonument als proces naar voren: deze maken het verstrijken van de tijd zichtbaar. Met de bloemen en decoraties, zoals narcissen in het voorjaar of eieren met Pasen, volgt Miguels monument het ritme van de seizoenen en de feestkalender. Met de kaarsen, bloemen en kleine speeltjes waarmee Miguels geboorte- en sterfdag elk jaar worden herdacht, wordt de levensloop van Miguel de levensloop van het monument. Bermmonumenten vormen daarmee een schakel tussen de wereld van de levenden en die van de doden.

Collectief statement

Als gematerialiseerde manifestaties van rouw (objecten en praktijken) verlengen bermmonumenten de aanwezigheid van de doden in de wereld van de levenden (zie bijvoorbeeld Hockey, Komaromy and Woodthorp 2010). Er bestaat in dit opzicht

geen wezenlijk verschil tussen een gedenkplek thuis, op de begraafplaats, in de openbare ruimte of op internet. Voor een begrip van het rouwen vanuit het perspectief van de nabestaanden is het daarom weinig zinvol een onderscheid tussen private en publieke plekken te maken (zie bijvoorbeeld Bleyen 2012.)

Deze aanwezigheid heeft echter niet alleen betekenis voor het leven van de nabestaanden, maar ook voor de samenleving in bredere zin. Hoewel het weliswaar individuen zijn die naar aanleiding van een persoonlijk verlies een bermmonument oprichten, kan het kiezen voor deze vorm van herdenken niet begrepen worden als een individuele, 'spontane' opwelling (Santino 2011). Het gaat hier om een steeds breder geaccepteerde en begrepen rituele omgang met de ontijdige, onnatuurlijke dood in het publieke domein. Ook al heeft elk bermmonument zijn eigen verhaal, om hun werking te begrijpen wil ik nog een stap verder gaan door te kijken naar het gezamenlijk effect van de veelheid aan monumenten.

Voor een begrip van de werking van rituelen is een perspectief dat zich beperkt tot de betekenissen hiervan voor de participanten niet voldoende. Een belangrijk antropologisch inzicht in de werking van ritueel is dat in het (gezamenlijk) ritueel handelen de individuele verschillen in innerlijke staat, beleving of motivatie aan het zicht worden onttrokken: door middel van het ritueel maken de participanten, gewild of ongewild, een collectief statement naar de buitenwereld. Dit geldt niet alleen voor het individuele bermmonument. Met het oprichten van een individueel monument participeren de nabestaanden ook

in een overkoepelend ritueel: het totaal aan monumenten die de ontijdige, onnatuurlijke dood in het publieke domein herdenken.

Mede tegen deze achtergrond geven de oprichters, ongeacht hun specifieke, persoonlijke intenties, de dode een nieuwe sociale identiteit en betekenis, namelijk die van, bijvoorbeeld, 'slachtoffer van een verkeersongeluk' of, specifiek verbonden met de Nederlandse context, 'slachtoffer van zinloos geweld' (Stengs 2007). Op een abstracter niveau delen al deze doden eenzelfde sociale identiteit, namelijk die van slachtoffer van een ontijdige, onnatuurlijke dood. Het recent verschijnen van bermmonumenten kan worden geïnterpreteerd als een teken dat een dergelijke dood niet langer als een aanvaardbaar gegeven wordt ervaren.

Deze onaanvaardbaarheid geeft dit rouw-ritueel een politiek karakter. De geritualiseerde ruimte van het individuele bermmonument maakt hierdoor deel uit van een omvattender gepolitiseerde ruimte, die niet tot de locatie zelf beperkt is, en evenmin valt te herleiden tot de intenties van de nabestaanden. Deze ruimte omvat evenzeer de vele andere bermmonumenten en andere plekken waar slachtoffers van de ontijdige en onnatuurlijke dood herdacht worden, en waartegen ze tezamen een grote maatschappelijke aanklacht vormen. ◀

Literatuur

- Azaryahu, M. (1996). *The Spontaneous Formation of Memorial Space. The Case of Kikar Rabin*. Tel Aviv: Area 8(4), 501-513.
- Bleyen, J. (2012). *Doodgeboren. Een mondelinge geschiedenis van rouw*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Londen:

Routledge and Kegan Paul.

- Hockey, J., Komarony, C. & Woodthorp K. (eds.). (2010). *The Matter of Death. Space, Place and Materiality*. New York: Palgrave Macmillan.
- Löwe, A. (1999). *Kreuze am Strassenrand. Verkehrstod und Erinnerungskultur*. Frankfurt am Main: Institut für Kultueranthropologie und Europäische Ethnologie Universität Frankfurt am Main.
- Petersson, A. (2004). *The Presence of the Absence. Memorials and Places of Ritual*. Lund: Lund Institute of Technology.
- Santino, J. (2011). Between Commemoration and Social Activism: Spontaneous Shrines, Grassroots Memorialization, and the Public Rituaesque in Derry. In: Margry, P.J. and C. Sánchez-Carreto (eds.). *Grassroots Memorials. The Politics of Memorializing Traumatic Death*. New York, Oxford: Berghahn Books, 97-108.
- Stengs, I. (2007). Commemorating Victims of 'Senseless Violence': Negotiating Ethnic Inclusion and Exclusion. P.J. Margry and H. Roodenburg (eds.). *Reframing Dutch Culture. Between Otherness and Authenticity*. Aldershot: Ashgate, 159-179.
- Stengs, I. (2010). Public Practices of Commemorative Mourning. Ritualized Space, Politicized Space, Mediatized Space. Three Cases from the Netherlands. In: P. Post & A.L. Molendijk (red.). *Holy Ground. Re-inventing Ritual Space in Modern Western Culture*. Peeters: Leuven, 119-144.
- Stengs, I. (2012). Gedenken op de plek des onheils. Bermmonumenten als materiële uitdrukking van veranderende rouwcultuur. *Volkskunde. Tijdschrift over de cultuur van het dagelijks leven* 113(3) [in voorbereiding].
- Walter, T. (2008). The New Public Mourning. In: M. Stroebe et al., *Handbook of Bereavement Research and Practice: 21st Century Perspectives*. Washington DC: American Psychological Association.

Irene (dr. I.L.) Stengs is onderzoeker Ethnologie aan het Meertens Instituut te Amsterdam.
irene.stengs@meertens.knaw.nl