

Prof. dr. O.J.H.M. Salemink

Nieuwe rituelen en de natie

*Nederland in de spiegel van Vietnam*

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Politieke Antropologie, in het bijzonder de studie van processen van machtsvorming en zingeving, aan de faculteit der Sociale Wetenschappen van de Vrije Universiteit Amsterdam op 9 juni 2006.



*"All the world's a stage  
And all the men and women merely players"*

From William Shakespeare, *As you like it* 2/7

### **Mijnheer de rector, dames en heren,**

Allereerst wil ik u hartelijk bedanken voor uw komst op de openingsdag van de Wereldkampioenschappen voetbal in Duitsland. Voor sommigen van u moet uw aanwezigheid hier een opoffering zijn, maar het was nog veel *erger* geweest als niet *Duitsland*, maar *Nederland* vandaag had gespeeld. Ter compensatie zal ik het vandaag ten dele over voetbal hebben, want voetbal is een prima metafoor om processen van identificatie te begrijpen; van insluiting en uitsluiting; van *embodiment* of belichaming; van de verbeelding van de natie; en van mediatisering en ritualisering van publieke gebeurtenissen – maar daarover straks meer.

De leeropdracht die ik met het uitspreken van deze rede aanvaard is geworteld in de VU-traditie van voorgangers Hans Tennekes, Mart Bax en André Droogers, en betreft de politieke antropologie, in het bijzonder de studie van processen van machtsvorming en zingeving. Dat is een hele mondvol, maar betekent dat het mijn taak is om de machtsaspecten van culturele verschijnselen te onderzoeken, alsmede de culturele dimensies van politieke ontwikkelingen. Hierbij moet zowel het begrip 'politiek' als 'cultuur' breed worden opgevat – als relaties, processen en dimensies in plaats van als een sector, zoals in de 'de politiek' of 'de cultuur'. Bij alle maatschappelijke verschijnselen, in alle samenlevingen, kunnen politieke of machtsaspecten en culturele aspecten worden onderscheiden, zoals ik vandaag hoop duidelijk te maken aan de hand van een vergelijking tussen nieuwe rituelen in Nederland en Vietnam.<sup>1</sup>

Mijn eigen onderzoek speelt zich af in Zuidoost-Azië, en met name Vietnam. De manier waarop ik daarvan doorgaans verslag doe, is middels wetenschappelijke publicaties in het Engels voor een publiek van collega-antropologen en andere professionals. Er zijn weinig gelegenheden dat ik voor een groter publiek in het Nederlands verantwoording kan afleggen van wat ik doe. Omdat ik u van alles op de mouw kan spelden over Vietnam, kan ik mij beter richten op alledaagse voorbeelden in Nederland, ofschoon Nederland niet direct mijn studieveld is. In zijn antropologische reflecties over Nederlanders schrijft Rob van Ginkel dat er "weinig antropologische kennis over identiteitsvorming, symboliek en politieke vertogen in Nederland [bestaat...]. Waar het voorts aan ontbreekt is een antropologische visie op het eigene van de Nederlandse samenleving en cultuur ten opzichte van andere samenlevingen en

Copyright © Oscar Salemink, 2006.

Dit is de complete tekst van de gedrukte rede, compleet met bibliografische referenties en theoretische verantwoording. Deze tekst wijkt af van de rede zoals uitgesproken op 9 juni 2006. Zowel de rede als de bijbehorende *PowerPoint* voorstelling kunnen worden ingezien op mijn webpagina <http://www.fsw.vu.nl/salemink>.

ISBN-10: 90-77472-09-6 ISBN-13: 978-90-77472-09-5

culturen.” (van Ginkel 1997:167). Aan mij dus de uitdaging om antropologische concepten toe te passen op gebeurtenissen waarvan u allemaal op de hoogte bent. Ik zal dat doen door een aantal ‘nieuwe rituelen’ in Nederland te onderzoeken en te vergelijken met nieuwe rituelen in Vietnam. Ik zal daarbij speciale aandacht schenken aan de politieke effecten van rituelen voor de wijze waarop de natie wordt gedefinieerd en waarop identificatie met de natie tot stand wordt gebracht.

### **Sport als ritueel**

Terug naar voetbal dan, want daarin hebben wij 16 miljoen experts in Nederland. Ik noemde voetbal een metafoor voor processen van identificatie. Ik gebruik voetbal vaak als voorbeeld in colleges om Evans-Pritchard’s segmentatietheorie uit te leggen over het politiek-verwantschappelijke systeem van de Nuer in het zuiden van Sudan (1940). In een stad als Rotterdam bestaan grote tegenstellingen tussen bevolkingsgroepen, die veelal gescheiden van elkaar leven in verschillende wijken, zoals Spangen, Oud-West, of Feyenoord. Maar als de voetbalclub Feyenoord tegen Ajax voetbalt, dan doen die tegenstellingen er tijdelijk niet toe, en dan is de aanwezigheid van een tegenstander aanleiding om zich te identificeren met Rotterdam als geheel (of althans de club Feyenoord als symbool voor Rotterdam). In een Ajax-outfit zou ik in Rotterdam flink gevaar lopen, want de zogenaamde ‘harde kernen’ van de supportersgroepen kunnen elkaars bloed wel drinken. Als het Nederlands elftal echter tegen Duitsland voetbalt, verdwijnt de rivaliteit tussen de clubs en de steden als sneeuw voor de zon, en worden de clubkleuren ingeruild voor oranje. Mensen blijken dus meerdere identiteiten tegelijk te kunnen hebben, en profileren die afhankelijk van context en een immer beperkt symbolisch repertoire. Ik zou bijvoorbeeld met parse veren en schmink naar Duitsland kunnen gaan, maar daarmee zou niet duidelijk worden bij welke groep ik hoor – of wat mijn nationale identiteit is.

De ‘Generaal’ Rinus Michels zei ooit: “Voetbal is oorlog”, en volgens de Pruisische generaal Carl von Clausewitz (1983: 51) is oorlog een voortzetting van politiek met andere middelen, maar is voetbal daarmee politiek? Op het veld zijn het twee teams, maar het huidige topvoetbal zit complexer in elkaar, en identiteiten zijn zelden eenduidig. De wereldkampioenschappen kennen 32 deelnemende landenteams, dus de scheidslijnen tussen de teams lopen langs nationale grenzen. De deelname aan de teams wordt behalve op

basis van talent ook bepaald door nationaliteit. Feyenoord-speler Salomon Kalou is weliswaar getalenteerd, maar was onvoldoende ‘ingeburgerd’ om tijdig de Nederlandse nationaliteit te krijgen volgens minister Verdonk, die daarmee een duidelijk politiek signaal afgaf. De Amsterdamse voetballer Rafael van der Vaart en zijn vrouw zijn ongelooflijk populair in Hamburg waar hij de plaatselijke HSV naar de top van de Bundesliga speelde. Hij blijft echter voor Nederland uitkomen, eventueel tegen Duitsland. Zo zijn er nog meer voetbal-Nederlanders die elders nationale iconen zijn geworden. Crujff wordt in Catalonia gezien als bevrijder, en de successen van FC Barcelona onder zijn leiding hebben het Catalaanse nationalisme in de jaren 1970 een stevige stimulans gegeven. Tijdens de WK in 2002 werd Guus Hiddink de held van Zuid-Korea door voetbalsuccessen tijdens de WK. In de woorden van de historicus Eric Hobsbawm:

“What has made sport so uniquely effective a medium for inculcating national feelings, at all events for males, is the ease with which even the least political or public individuals can identify with the nation as symbolized by young persons excelling at what practically every man wants, or at one time in life has wanted, to be good at. The imagined community of millions seems more real as a team of eleven named people. The individual, even the one who only cheers, becomes a symbol of the nation himself.” (1990: 143)

Maar er zijn meer polen van identificatie mogelijk, zoals gender en etniciteit. In Nederland wordt voetbal gezien als een echte mannensport, maar in de Verenigde Staten is *soccer* vooral een vrouwensport – jongens voetballen daar vooral op jongere leeftijd. In de toeschouwerspopulatie – zeker van het Nederlands elftal – is er echter een sprake van emancipatie van vrouwen in vergelijking met de jaren dat voetbal – eerder op de velden en in de stadions dan op televisie – vrijwel alleen op belangstelling van jongens en mannen kon rekenen. Ook wat betreft etniciteit is er sprake van golfbewegingen en eenvoudige identificaties. In de tijd na de Surinaamse onafhankelijkheid keken veel witte Nederlanders met argusogen naar de komst van Surinamers en was het racisme in de voetbalstadions niet van de lucht. Getalenteerde idolen als Frank Rijkaard, ‘zwarte tulp’ Ruud Gullit, en andere zwarte voetballers bezorgden Nederland het Europees kampioenschap en Ajax de Champions League. Hun populariteit heeft veel bijgedragen aan de acceptatie van Surinaamse Nederlanders als volwaardige leden van

de Nederlandse natie. Nu de etnische scheidslijnen steeds meer religieus worden geprofileerd, is het de vraag wat de opkomst van namen als Yildirim en Bouhlarouz gaat betekenen voor de acceptatie van Turkse en Marokkaanse Nederlanders als volwaardige leden van de nationale gemeenschap.

Als de definitie van en de betrekkingen tussen naties, etnische groepen en seksen politieke vraagstukken zijn, dan is voetbal per definitie politiek. Via voetbal is bijvoorbeeld duidelijk geworden in welke mate Nederland zich als natie definieert ten opzichte van Duitsland. Veel is al geschreven over de verloren finale van 1974 en de reactie in Nederland; over de opluchting na de gewonnen EK finale in 1988; en over de wijze waarop politici zich afficheren met deze 'nationale zaak'. De oranjekoorts vindt niet alleen in de stadions plaats maar – bemiddeld door de media – ook in straten, café's en huizen. Paul Schnabel wees in dit kader fijntjes op het verband tussen 'oranjegekte' en de opkomst van de kleuren-tv rond het WK van 1974: zonder kleurentelevisie geen 'oranje'! Maar is voetbal daarmee ook een ritueel? In Joep de Hart's rapportage (2005) voor het Sociaal-Cultureel Planbureau over nieuwe rituelen – geschreven naar aanleiding van de gerucht-makende dood van Pim Fortuyn en André Hazes – besteedt hij niet alleen aandacht aan begrafenissen van charismatische politici, begrafenissen van volkszangers, en koninklijke huwelijken, maar ook aan de oranje-koorts rond het Nederlands elftal. Voor Joep de Hart hoort het fenomeen dat hij aanduidt als 'voetbalverdwazing' rond het Nederlands elftal bij de nieuwe rituelen die hij onderzocht heeft.

Er is een groeiende literatuur over sport als ritueel, waarbij een onderscheid gemaakt kan worden tussen enerzijds de sportwedstrijd zelf als ritueel spel – binnen de lijnen dus –, en anderzijds de sport als publieke gebeurtenis die aanleiding geeft tot rituele vormen van identificatie – buiten de lijnen. Bij internationale competities als de Olympische Spelen en de Wereldkampioenschappen Voetbal is doorgaans sprake van een sterke identificatie met de eigen natie en dus van sportief nationalisme. John Hoberman (2004) spreekt van sport als metafoor van mondialisering [*globalization*], die via de sport wordt voorgesteld als een vorm van internationale competitie binnen een 'familie van naties' (cf. Malkki 1992). Atleten zijn een gewild symbool van nationale kracht, en sportieve successen vormen een bron van nationale trots en zelfvertrouwen, zoals bijvoorbeeld duidelijk werd

door de voetbalsuccessen van Zuid-Korea tijdens de vorige Wereldkampioenschappen. Topsport is daarmee een zaak van nationaal belang en een sector van staatsinvestering (Hoberman 2004). Zo investeerde de regering Balkenende onlangs 15 miljoen uit het economisch innovatiefonds in de ontwikkeling van een nieuwe racefiets die Nederland sportieve en economische successen moet brengen, een investering die in mei jongsleden gekraakt werd door het Centraal Planbureau.<sup>2</sup> Maar in een mondialiserende wereld die steeds meer een mondiale marktplaats wordt waarin macht wordt gedeterritorialiseerd – dat wil zeggen losgemaakt van plaats en van staatssoevereiniteit – wijzen Silk, Andrews en Cole (2005) en Tomlinson (2005) op het paradoxale feit dat vooral transnationale [multinationale] bedrijven investeren in sport als brandpunt van nationale identificatie en saamhorigheid. Of zoals Silk, Andrews en Cole schrijven: "Mondiaal kapitaal probeert te kapitaliseren op de natie als bron van collectieve identificatie en differentiatie" (2005: 7).

Wat dergelijke analyses niet vertellen is waarom en hoe mensen buiten de lijnen zich zo sterk met de gebeurtenissen erbinnen kunnen vereenzelvigen. In de klassieke sociaal-wetenschappelijke theorieën over ritueel van Émile Durkheim (1995), Arnold van Gennep (1960) en Victor Turner (1967) wordt ritueel opgevat als een serie praktijken die volgens een bepaald script plaatsvinden in een speciale, niet-alledaagse tijd-ruimte. In die liminele, meer of minder sacrale tijd en ruimte – met eigen regels, of soms juist een omkering van alledaagse regels – wordt een grens overgestoken, een overgang gemarkeerd van een stadium naar het volgende. Vaak vindt in die rituele tijd-ruimte een soort van test of beproeving plaats waarin een bepaalde sociale spanning of conflict wordt gedramatiseerd alvorens teruggekeerd wordt naar het normale, alledaagse leven (Turner 1982;1987). Hiermee worden het bestaan en de grenzen van de groep bevestigd, zij het dat de groep of het individu dat de rituele overgang heeft gemaakt een nieuwe positie bekleedt, een nieuw seizoen of een nieuwe levensfase ingaat. In Nederland kun je voor groepen denken aan kerstmis, carnaval of verkiezingen (Groot 1999); voor individuen aan geboorte, huwelijk, dood, of datgene waar ik zelf nu mee bezig ben: de oratie. Vandaar dat ik mij voor de gelegenheid verkleed heb, maar deze kleding zelf is aan precieze regels onderhevig. Met andere woorden, dit is een individueel en tegelijkertijd een sociaal proces, want ik word wél de maat genomen tijdens deze test, waarna ik mij met meer recht hoogleraar mag noemen.

Nog even terug naar sport als ritueel. In haar analyse over ritueel en subjectiviteit als een belichaamde ervaring in Olympische sport maakt Ingrid Rudie (1998) duidelijk waarom sport en waarom ritueel beide aanleiding geven tot zo'n sterke mate van emotionele identificatie. Het gaat volgens haar niet zozeer over de vraag of de Olympische Spelen een spektakel zijn, een festival, een spel of een ritueel, waarbij je als toeschouwer of onderzoeker het hoofd kunt breken over de betekenis van specifieke symbolen en verhalen. Het is volgens Rudie veel interessanter om de Spelen te zien als een vorm van ritualisering van lichamelijke praktijken middels een zekere theatraliteit – in het Engels *performativity*. Hiermee worden ervaringen belichaamd, dat wil zeggen vastgezet als onderdeel van de lichamelijke van mensen, en daarmee onderdeel van de menselijke subjectiviteit en grondslag voor culturele identiteit:

"The stress on embodiment will bring out the pole of ritualisation, in which experience and commitment take precedence over meaning and communication. The stress on the body (and its performances) as an empirical theme will bring out the pole of drama, symbolization and the negotiation of meaning."  
(Rudie 1998: 118)

Volgens Rudie wordt zo een ritueel verband gelegd tussen het menselijk lichaam, de gemeenschap en de kosmos. *Embodiment* is moeilijk te vertalen maar kan soms aangeduid worden als belichaming, soms als lichamelijke. Het begrip heeft enerzijds betrekking op het idee dat mensen de wereld en zichzelf slechts kunnen ervaren middels hun lichaam en lichamelijke; en anderzijds op het idee dat vele emotioneel aangrijpende processen niet primair tekstueel of zelfs bewust zijn, maar praktisch en lichamelijke.<sup>3</sup> In combinatie met ritueel gaat *embodiment* over handelingen en identificaties met sterk lichamelijke aspecten. Over de kracht en alledaagsheid van *embodiment* een simpel voorbeeldje. Veel mensen die thuis voor de buis sterk meeleven met een voetbalwedstrijd, maken een trapbeweging als een speler van hun favoriete team voor het doel verschijnt. Mijn vader sprong bij paardensport op televisie in zijn stoel mee als ruiters en paard over een hindernis sprongen, ofschoon hij zelf geen paard reed. Hoewel woordeloos en slechts verbonden via de televisie, is de lichamelijke identificatie sterk.

## Visies op ritueel

In deze toespraak, waarin ik een verband wil leggen tussen culturele en politieke aspecten van een specifiek soort rituelen, moet ik iets meer uitleggen over rituelen, nieuwe rituelen, het media-gedragen karakter daarvan, en de politieke of machtsaspecten die daarbij een rol spelen. Bij rituelen denken mensen doorgaans aan de kerk of aan religieuze zaken; aan speciale ceremonies die met een zekere plechtigheid voltrokken worden, zoals deze oratie bijvoorbeeld. Bovendien wordt ritueel doorgaans geassocieerd met 'traditie' en daarmee ofwel in het verleden geplaatst, ofwel in 'niet-moderne' locaties buiten onze moderniteit. Dat is echter een beperkte opvatting van ritueel. Al in de jaren 1960 sprak de Amerikaanse socioloog Robert Bellah over *civil religion* in Amerika – als de poging om politieke instellingen en agenda's te sacraliseren en legitimeren onder verwijzing naar een niet nader gespecificeerde God (Bellah 1967). In Nederland kun je denken aan de zuiveringseid, afgesloten met de woorden "zo waarlijk helpe mij god almachtig", waarmee ministers, hoge ambtenaren en ook de koningin hun ambt aanvaardden. Robert Bellah vond veel navolging van sociologen en antropologen die keken naar politieke rituelen. Ook in communistische landen als de voormalige Sovjet-Unie, Polen, China en Vietnam waar de heersende Communistische Partijen het (arbeiders)paradijs in deze wereld zouden realiseren, leek het atheïstische, anti-religieuze beleid tot een sacralisering van het politieke regime te leiden, hetgeen tot uitdrukking kwam in specifieke communistische rituelen in Oost-Europa (Binns 1979, 1980; Lane 1981; Mach 1992). Voor China en Vietnam werden de begrippen 'rituele verdringing' (*ritual displacement*, cf. Anagnost 1994) en 'staatsfunctionalisme' (*state functionalism*, cf. Malarney 1996) ontwikkeld om aan te geven hoe de communistische Partij-Staat bestaande rituelen probeerde te controleren, beperken, veranderen, en in te zetten voor politiek welgevallige doeleinden.

In zijn boek *Ritual, Politics, and Power* (1988) brak David Kertzer met de opvatting dat ritueel vooral gekoppeld is aan een onderscheid tussen religie en politiek.<sup>4</sup> Met zijn definitie van ritueel als "symbolisch gedrag dat maatschappelijk gestandaardiseerd en repetitief is" (1988: 9), wilde hij een lans breken voor de studie van politieke rituelen, dat wil zeggen rituele aspecten van politiek handelen. Volgens Kertzer zou juist het symbolische en non-verbale karakter van rituelen de emotionele impact en

daarmee de politieke effectiviteit ervan verklaren, omdat ritueel tegelijkertijd verwijst naar het verleden en naar de toekomst. Kertzer beperkt zich hiermee tot rituele aspecten van het politieke domein, terwijl ik het wil hebben over politieke aspecten van rituele gebeurtenissen die wellicht niet een uitgesproken politiek doel hebben. In *Models and Mirrors: Towards an anthropology of public events* (1990) analyseert Don Handelman de rituele aspecten van publieke gebeurtenissen, waarbij hij de nadruk legt op cognitieve en emotionele ervaringen door de combinatie van verhalen [*narratives*] en symboliek enerzijds, en dramatische opvoering en *performance* anderzijds. Zoals Kertzer claimt dat elk politiek gedrag rituele aspecten kent, zo ziet Handelman in elke publieke gebeurtenis rituele aspecten: Er is in publieke gebeurtenissen een relatieve formalisering van ruimte, tijd en gedrag waardoor die onderscheiden worden van het alledaagse leven. Deze formaliteit heeft iets van een programmatische opzet, en sommige wetenschappers spreken van 'scripts' of teksten, ongeacht of die opgeschreven zijn of niet (Handelman 1990: 11). Handelman legt de nadruk op communicatieve aspecten van publieke gebeurtenissen, waardoor deelnemers verbonden worden met bepaalde – min of meer abstracte – versies van de maatschappelijke orde middels de combinatie van actie, kennis en ervaring – bijvoorbeeld via spel (Handelman 1990: 15-30).

Juist om af te komen van de onvruchtbare definitiekwestie of gebeurtenissen al dan niet ritueel genoemd kunnen worden, werken auteurs als Catherine Bell (1992) en Felicia Hughes-Freeland en Mary Crain (1998) met het begrip ritualisering. Ritualisering beklemtoont het proces-karakter van performance en praktijk; het schenkt aandacht aan aspecten van intentionaliteit en belichaming – dat wat antropologen vaak *human agency* noemen; het verlegt de nadruk van vorm en betekenis naar aspecten van deelname; en het maakt een vergelijking mogelijk met rollen, imago's en identiteiten binnen ritueel en binnen de media (Hughes-Freeland & Crain 1998: 2-3). Vooral die rol van de media en de mediatisering van ritueel is hier van belang, omdat via de bemiddeling door de media (drukkers, radio, televisie, internet) een veel groter publiek bereikt wordt dan de onmiddellijke deelnemers aan een geritualiseerde gebeurtenis. De ritualisering en mediatisering creëren een 'verbeelde gemeenschap' (cf. Anderson 1983) die een belangrijke arena wordt voor identiteitsvraagstukken welke door de mediagebonden aanschouwing van performativiteit een aspect van consumptie krijgen: identiteit als consumptie-item

voor de televisie – voetbal is een voorbeeld – of voor de computer.<sup>5</sup>

De ritualisering en mediatisering van publieke gebeurtenissen is iets anders dan de 'media-rituelen' waar Nick Couldry (2003) over schrijft. Couldry introduceert een rituele benadering in media-studies. Met andere woorden, hij bekijkt bijvoorbeeld het programma 'Big Brother' als een serie geformaliseerde, geritualiseerde handelingen binnen het kader van bijvoorbeeld televisieprogramma's, terwijl ik juist een antropologische nadruk wil leggen op menselijke ervaringen die echter wel bemiddeld worden door de media. Waar ik Couldry wil volgen is in zijn nadruk op media-rituelen als enerzijds nieuwe vormen van ritueel die in de niet-alledaagse, liminele sfeer van de mediagebeurtenis een ongedwongen gezamenlijkheid en saamhorigheid suggereren; anderzijds als gebeurtenissen die gekoppeld zijn aan machtsuitoefening – Couldry (2003: 38-47) noemt symbolische macht en symbolisch geweld. Met deze aandacht voor ritualisering en mediatisering van publieke gebeurtenissen wil ik mij uitdrukkelijk verbinden met het onderzoeksprogramma van mijn collega Birgit Meyer, die vernieuwend en internationaal spraakmakend onderzoek verricht naar mediatisering van religie in de publieke sfeer, en de invloed op noties van identiteit, subjectiviteit en '*popular culture*' (1998; 2004; Meyer & Moors 2006).

In zijn boek *An Anthropology for Contemporaneous Worlds* (1999) bepleit de Franse antropoloog Marc Augé een onderzoeksprogramma naar het alledaagse leven in de huidige wereld die volgens hem gekenschetst wordt door 'supermoderniteit'. Volgens Augé is antropologie de studie van de menigte, van de constitutie van anderszijn, en van identiteit – altijd relatief en gerelateerd aan de 'anderen'. Deze opvatting maakt antropologie bij uitstek en primair de studie van ritueel, waarbij ritueel breed moet worden opgevat. Augé onderscheidt een beperkte rituele set-up waarvan de werkzaamheid wordt bepaald door de bredere rituele set-up [*extended ritual setup*]. Die bredere rituele set-up heeft te maken met de materiële ruimte, de tijdsduur en de effecten van de rituele performance die appelleert aan onze neiging om de wereld te dramatiseren en in een schouwspel te veranderen (Augé 1999: 64). En ofschoon onze relatie tot de werkelijkheid gemediatiseerd is – en ritueel dus ook – heeft de bredere rituele set-up een effect:

„.. the extended ritual setup aims [...] to have an impact on feelings, assessments, states of mind, to

persuade affectively and intellectually; in sum, to bring about a change in what we call the state of public opinion.” (Augé 1999: 69)

Het is om deze redenen dat ritueel evenzeer politiek kan zijn als religieus, en gevoed wordt door mythen stroomopwaarts – verwijzend naar het verleden – met het doel een nieuwe mythe stroomafwaarts – in de toekomst – te creëren:

“The reference to the past makes sense only when it is tied to an evocation of the future and where what is at stake [...] is earthly and human. [...] The political today remains what it was yesterday: ritual. It remains the provider of social and earthly meaning...” (Augé 1999: 86).

Volgens Augé sterven mythen en rituelen dan ook niet uit, want rituelen zijn een politieke noodzaak, en de ‘oude’ stroomafwaartse mythen worden vervangen door nieuwe mythen, zoals Fukuyama’s mythe van het ‘einde van de geschiedenis’, of Huntington’s mythe van de ‘botsing der beschavingen’. In de huidige tijd van urbanisering, mondialisering en mediatisering, waarin de hele wereld tot een schouwspel wordt, zijn mythen en rituelen steeds minder gekoppeld aan plaats, en moet antropologie zich steeds meer bezighouden met niet aan plaats gebonden verschijnselen: *non-places*.

Waar Augé (1995; 1999) spreekt over de postmoderne antropologie van ‘niet-plaatsen’, wil Arjun Appadurai (1995) de antropologische literatuur over ritueel herinterpreteren als de actieve en historisch specifieke socialisering van ruimte en tijd tegen de achtergrond van het proces van mondialisering, en daarmee als de productie van gelokaliseerde personen [*subjects*] en van lokaliteiten – dat wil zeggen van groepen die een claim op een plek leggen. Dit betekent dat het verbeelden van een gemeenschap en het creëren en claimen van een plaats voor die groep altijd plaatsvindt onder verwijzing naar andere groepen of categorieën, buiten de ‘rituele gemeenschap’. In een artikel getiteld ‘Ritual Implicates ‘Others’: Rereading Durkheim in a plural society’ (1992) laat Gerd Baumann zien hoe specifieke rituelen in een Londense buurt met een gemengde bevolking verwijzen naar categorische ‘anderen’ – of de categorie van specifieke ‘anderen’ – ondanks de afwezigheid van die ‘anderen’ in het ritueel zelf. Die anderen zijn nodig om de eigen identiteit – het ‘zelf’ – te kunnen

afbakenen en definiëren. Maar tevens vormen die afwezige anderen een extern publiek voor het ritueel als voorstelling (Baumann 1992). Met andere woorden, door middel van ritueel worden niet alleen grenzen overschreden door de overgang van het ene stadium naar het volgende, maar worden tevens grenzen getrokken tussen zelf en ander, tussen eigen groep en de andere groep, iets wat nodig is bij elk proces van identificatie. Via de eerder genoemde ritualisering en mediatisering van publieke gebeurtenissen wordt dit proces van het trekken van symbolische grenzen en het definiëren van anderen en zelf losgemaakt van specifieke plaatsen, van lijfelijke deelname en aanwezigheid. Daarmee wordt de potentiële werking van ritueel oneindig uitvergroot – reden waarom Baumann liever spreekt over rituele achterban [*ritual constituency*] dan over rituele gemeenschap [*ritual community*].

Ik wil dit theoretisch uitstapje kort recapituleren alvorens ik een voorbeeld ga geven van nieuwe rituelen in Nederland. Ritueel heeft niet alleen met religie in enge zin te maken maar betreft een formalisering van gedrag in een speciale tijd-ruimte buiten het alledaagse – reden waarom gesproken kan worden van ritualisering van bepaalde gedragingen, praktijken of processen. Ritueel verwijst altijd naar grenzen, categorieën en groepen, en is daarmee een sociaal verschijnsel dat te maken heeft met identiteit en processen van identificatie – als gedeeltelijk en voorlopig antwoord op de vraag “wie zijn wij?”. Deze identificatie is juist bijzonder effectief door het deels non-verbale, praktische en performatieve karakter van rituele gebeurtenissen, waardoor mensen niet alleen deelnemen aan ritueel maar de symbolische verschillen en grenzen belichamen. Waar het klassieke beeld van ritueel naar de achtergrond is geschoven, is met de mediatisering van publieke gebeurtenissen de effectiviteit van ritueel losgemaakt van plaats, van lijfelijke deelname en aanwezigheid. Processen van identiteitsvorming en de constructie van symbolische grenzen worden niet meer beperkt door plaats. Daarmee wordt de potentiële werking van ritueel oneindig uitvergroot – reden waarom Gerd Baumann liever spreekt over rituele achterban dan over rituele gemeenschap. Tenslotte zijn alle publieke rituelen – en niet alleen direct politieke rituelen als de troonrede – per definitie politiek omdat zij gekoppeld zijn aan groepsvorming en dus aan machtsrelaties: aan machtsvorming en machtsuitoefening.

## Nieuwe rituelen in Nederland

Deze karakterisering van vooral publieke rituelen en geritualiseerde publieke gebeurtenissen gaat ook op voor de zogenaamde 'nieuwe rituelen', een containerbegrip voor allerlei verschillende vernieuwingen qua vorm en inhoud van rituele handelingen, dan wel van nieuwe rituelen die samenhangen met nieuwe verschijnselen. Zo beziet de socioloog Cas Wouters (2002) de opkomst van nieuwe rouw- en begrafenisrituelen als pogingen om authentieke, persoonlijke vormen te vinden voor verdriet in een deels geseculariseerde samenleving. Hij wijst op de tendens tot informalisering in overlijdensadvertenties, waarbij alleen voornamen van overledene en ondertekenaars worden genoemd in dit publieke medium. Volgens Wouters verschuift daarmee de balans tussen de individualistische 'ik-identiteit' en de collectieve 'wij-identiteit' van 'wij' naar 'ik'. Andere 'persoonlijke' nieuwe rituelen betreffen de proliferatie van persoonlijke gedenktekens op plekken waar verkeersongelukken zijn gebeurd – een fenomeen dat de Nederlandse overheid nu wil gaan 'beregelen' omdat het in de publieke ruimte plaatsvindt. Joep de Hart (2005) van het Sociaal Cultureel Planbureau noemt begrafenissen van charismatische politieke persoonlijkheden en van populaire artiesten, koninklijke huwelijken en 'voetbalverdwazing' als nieuwe rituelen. Peter-Jan Margry (2003) en mijn collega Freek Colombijn (n.d.) kijken naar herdenking en pelgrimage rondom politieke helden als Pim Fortuyn. Irene Stengs bestudeert onder andere 'witte marsen' of 'stille tochten' voor slachtoffers van zogenaamd 'zinloos geweld' (2003; n.d.). De Amerikaanse socioloog Ron Eyerman (n.d.) analyseert de moord op Theo van Gogh niet alleen als een 'rituele moord' maar als een publieke performance. Deze auteurs wijzen op de vernieuwing van vormen, de informalisering van ritueel, het aanvankelijk ontbreken van een 'script' – een vast voorschrift hoe het ritueel dient te verlopen – en de persoonlijke identificatie met en toe-eigening van publieke figuren door een groot publiek.

Het internationale oervoorbeeld van een dergelijke figuur die bij haar dood veel emoties losmaakte was prinses Diana in 1997 – compleet met bloemenzeeën, kaarsen, waken, herdenkingsplaatsen en massale mediabelangstelling voor emoties, waarmee een nieuw ritueel script voor publieke rouw werd geïntroduceerd en via de media verspreid. Behalve de paradoxale schaarbeweging van ritualisering en informalisering is mediatisering van belang om nieuwe rituelen als publieke fenomenen te kunnen begrijpen. Het

oprechte verdriet dat miljoenen mensen over de hele wereld voelden bij de dood van Lady Dit kan alleen maar begrepen worden doordat die mensen – waarvan de meesten Diana nooit in levende lijve hebben ontmoet – haar als een intieme vriendin zijn gaan beschouwen, als iemand die hun eigen levenspijn weerspiegelt, en die middels de media levensgroot en levensecht in de huiskamers aanwezig is. Deze identificatie van miljoenen met de persoon van Diana gebeurt enerzijds door de circulatie van verhalen die een gevoelige snaar raken, maar geschiedt ook door het performatieve karakter van geritualiseerde gebeurtenissen, waardoor mensen zich echt – en ook lichamelijk – betrokken voelen, zij het tijdelijk en vluchtig. Auteurs als Sonja de Leeuw (1999), Henri Beunders (2002) en Nick Couldry (2003) hebben al gewezen op de emotie die geritualiseerde televisieprogramma's als 'Spoorloos' en 'All you need is love' bij velen losmaken. Het na vele jaren weerzien van bij het publiek onbekende mensen volgens een van tevoren bekende formule – een nieuw, open script – doet bij vele mensen een brok in de keel ontstaan.

De opkomst van de zogenaamde 'emotie televisie' en een daarmee samenhangende 'emotie cultuur' is beschreven door onder andere Sonja de Leeuw (1999) en door de Rotterdamse hoogleraar maatschappijgeschiedenis Henri Beunders in zijn boek *Publieke Tranen* (2002). Beiden schrijven over televisie als een rituele vorm, maar met name Beunders schrijft ook over nieuwe rituelen als een onderwerp van mediabelangstelling – inzamelingsacties na rampen, voetbal, begrafenissen van charismatische personen, nieuwe rouwrituelen, stille tochten. De omgang met rampen en de eventuele nationale inzamelingsacties op televisie vormen een goed voorbeeld. Beunders wijst op het model van 'Open het dorp' in 1962 dat voor het eerst nationale live televisie paarde aan noties van oprechtheid, emotionaliteit en compassie, gepersonifieerd door de presentatrice Mies Bouwman. Het lijkt mij zinvol erop te wijzen dat via deze nieuwe rituele vorm – door Beunders gekenschetst als 'nationale hysterie' – het medium televisie in sterke mate bijdroeg aan de verbeelding van een nationale gemeenschap in een tijd dat de affiliaties en loyaliteiten van het gros van de Nederlandse bevolking nog sterk gericht was op de levensbeschouwelijke zuilen (Van Rooden 1995; 1999). De 'Nationale Actie voor Azië' op 6 januari 2005 na de verwoestende Tsunami tijdens de Kerst van 2004 werd uiteraard georganiseerd ten behoeve van de slachtoffers daar, maar richtte zich niet alleen op de Nederlandse bevolking als donoren maar ook als nationale gemeenschap, na de



verscheurdheid als gevolg van de moord op Theo van Gogh. In zijn commentaar op het succes van de actie roemde Premier Balkenende de Nederlandse saamhorigheid na de verscheurdheid in het 'vreselijke jaar 2004'.<sup>6</sup> Dit voor Nederland helende ritueel is des te pregnanter waar de meeste slachtoffers in Aceh orthodoxe moslims waren.

Ook nieuwe rituelen hebben expliciet politieke aspecten, want zij richten zich op een specifieke rituele gemeenschap en rituele achterban, en maken daarmee duidelijk wie bij die gemeenschap en achterban hoort en wie niet. Die achterban kan nationaal zijn en daarmee een cultureel en ideologisch onderscheid maken tussen Nederlanders en niet-Nederlanders, zoals gebeurde bij 'Het Dorp' en 'de Tsunami'. Maar de 'natie' is niet de enige groep die ertoe doet. Nieuwe rituelen kunnen ook een onderscheid maken langs regionale, etnische of andere scheidslijnen, en daarmee lokaliseren of etniseren. De reactie op de Bijlmerramp in 1992 was een voorbeeld van lokalisering en etnisering, hetgeen verband hield met het feit dat een groot deel van de slachtoffers zwarte immigranten waren. Een politieke reactie bestond uit de legalisering van illegale immigranten die getroffen waren door die ramp, maar ook de mediarepresentatie van verdriet en rouw was sterk etniserend. Het NOS Journaal legde de nadruk op de veelvormigheid van de rouwrituelen, en daarmee van het veelal afwijkende karakter van die rituelen. In de woorden van nieuwslezer Noraly Beyer: "Ieder rouwde op eigen wijze." Ook de inzamelingsactie 'Doekoe voor Suriname' op 14 mei jongstleden had een sterk etniserend karakter, en richtte zich vooral – maar niet uitsluitend – op de groep Nederlanders van Surinaamse afkomst die daarmee hun verbondenheid met het land van herkomst lieten zien. Deze 'nationale inzamelingsactie' had een heel ander verloop en effect dan de Nationale Actie voor Azië het jaar ervoor – en niet alleen financieel.<sup>7</sup> Op de etniserende aspecten van stille tochten is al gewezen door Irene Stengs (2003; n.d.), maar een blik over de Belgische grens laat heel duidelijk de politieke aspecten van dergelijke tochten zien, na de al dan niet racistische moorden in Brussel en Antwerpen. Marokkaanse Belgen namen het initiatief voor, en namen massaal deel aan, de stille tocht in Brussel na de dood van Joe van Holsbeeck, toen nog gedacht werd dat de daders in die kring gezocht moesten worden. En de uitsluiting van het Vlaams Belang van die tocht – almede van de herdenkingstocht na de racistische moorden in Antwerpen – zegt veel over de

verbeelding van de natie en de verdeling in etnische en politieke groepen.

Henri Beunders doet een andere relevante observatie, namelijk dat het voormalig verschil tussen elite en massa steeds meer wordt opgeheven door het omgekeerde proces van het 'gezonken cultuurgoed' – het 'stijgende cultuurgoed' dan wel de 'zinkende elite'. De elite gaat nu naar voetbal – weliswaar in skyboxen – en Nederlandstalige zangers mogen zich verheugen in een nieuwe, serieuze populariteit, ook bij de elite:

"Steeds massaler en op steeds meer terreinen heeft de elite de smaak, het gedrag en de emotiebevrediging van de massa overgenomen: in de kleding, het taalgebruik, het familiale gedrag en de voorliefde voor sport en soaps." (2002: 36).

Beunders noemt namen van 'gestegen cultuurgoederen' – dat wil zeggen van artiesten en publieke figuren die na een periode van ridiculisering werden geaccepteerd, gerespecteerd en omarmd door de intellectuele elite, soms via de modieuze omweg van *camp* en *kitsch*: Mary Servaes alias de Zangeres zonder Naam (in mijn 'langharige' jeugd aangeduid als de zangeres zonder stem); Willeke Alberti; leden van het Koninklijk Huis waaronder Juliana, Beatrix, Claus en rond zijn dood met name Prins Bernhard wiens interview met een gretige hoofdredacteur van *de Volkskrant* postuum werd gepubliceerd; en Mies Bouwman. Een naam die aan dit rijtje niet mag ontbreken is die van 'volkszanger' André Hazes, aan wie ik iets in de volgende alinea's meer aandacht zal besteden.

Hazes wordt door Beunders (2002: 266) genoemd in het kader van de revival van de Nederlandstalige popmuziek en meer in het algemeen van nostalgie in kunst, cultuur, en film, in antwoord op het hedendaags verlangen naar authenticiteit. Met name de documentaire 'André Hazes - zij gelooft in mij' van John Appel (1999) verleende een nieuwe stimulans aan de populariteit en carrière van Hazes, met name bij – wat Henri Beunders noemt – de culturele elite van Nederland. Volgens de Britse socioloog Bryan Turner vereist een kosmopolitische identificatie van de elite een ironiserende distantie ten opzichte van de natie die tevens een negatieve identificatie met het 'eigene' vereist welke tegelijkertijd een *bloed*serieuze zoektocht naar culturele authenticiteit met zich meebrengt (Turner 1999; 2002). Hazes werd *salonfähig*, hetgeen ook al duidelijk werd uit de Utrechtse oratie van Louis-Peter Grijp

over de Nederlandse liedkunst, getiteld *Van Hadewijch tot Hazes* (2002). Grijp noemt Hadewijch en Hazes twee uitersten gedurende ruim zeven eeuw van Nederlandse liedkunst, maar met volop overeenkomsten. Beide rijmen immers op bestaande melodieën, zingen over liefde, met emotie waarvan de muziek de drager is. Daarnaast spelen het populaire en mondelinge karakter, de performance en de rituele betekenis voor groepen een rol bij de liedcultuur door de eeuwen heen.

Wat Grijp in zijn oratie boeit is – wat hij noemt – “de belangstelling van de elite voor de muzikale volkscultuur” (2002: 2). Net als Beunders (2002) noemt hij de Zangeres zonder Naam en André Hazes als zangers van ‘levensliederen’ die op enig moment in hun carrière door een culturele elite omarmd zijn – Mary Servaes in 1969 door dichter Lucebert, door ‘volkschrijver’ Gerard Reve, en vervolgens door de homogemeenschap; dertig jaar later ‘volkszanger’ André Hazes met de première van zijn documentaire ‘Zij gelooft in mij’.<sup>8</sup> In beide gevallen is het de vermeende authenticiteit van hun performance die de doorbraak naar een breder, meer elitair publiek mogelijk maakt (Beunders 2002: 266-7; Grijp 2002: 12). Het feit dat het Boekenbal – het feestje bij uitstap van de Nederlandse culturele elite – in maart van dit jaar het thema ‘schrijvers en muziek’ vormgaf met smartlappen – het zingen van Ketelbinkie, en een optreden van Manuela’s Jacques Herb – ontlokte aan ‘Broodschrijver’ Bart Chabot de verzuchting dat zoiets een twintig jaar geleden toch echt niet mogelijk was geweest. Ik vermoed dat indien Hazes nog geleefd zou hebben, hij ook op het boekenbal opgetreden zou hebben.

#### **Casus: het afscheid van H6**

In het nu volgende deel wil ik een voorbeeld van een nieuw ritueel uitlichten, namelijk het afscheid van volkszanger André Hazes in de Amsterdam Arena, op 27 september 2004. Dat was een massale gebeurtenis, bijgewoond door tienduizenden fans en bekeken door miljoenen mensen via de live registratie door de TROS, de omroep die zich ‘de grootste familie van Nederland’ noemt en zich daarmee bedient van de nationalistische familiemetafoor van vaderland en moedertaal. Het was overduidelijk een ritueel dat Hazes’ overgang van leven naar dood markeerde, maar één waarvan het ‘script’ niet duidelijk vastlag en waarvoor uit verschillende symbolische repertoires werd geput. Zo was er een duidelijke *cross-over* met voetbal als ritueel. Ik noem kort de symboliek van de plaats – een

voetbalstadion, met de kist op de middenstip; de associatie van Hazes met Ajax en het Nederlands elftal, als fan en als zanger van voetballiederen als ‘Wij houden van Oranje’; zijn vriendschap met nationale voetbal-icoon Johan Crujff, met wie Hazes qua afkomst, talent en authenticiteit werd vergeleken.<sup>9</sup> Maar de voetbal-associatie werd vooral duidelijk uit de sfeer, en dan met name de *yells* – “Olé olé!” – en *waves* die doorgaans eerder met voetbal dan met begrafenissen worden geassocieerd. Het feit dat de gebeurtenis geen vast ritueel script volgde betekent niet dat het een spontane gebeurtenis was, zoals meermalen tijdens het afscheid en in mediacommentaren werd gesuggereerd. Integendeel, het was grotendeels georganiseerd, gefinancierd, en strak geregisseerd door concertorganisator Mojo, een bedrijf met groot belang bij de populariteit van Hazes; met forse inbreng van andere bedrijven, van de voetbal-club Ajax, en van de gemeente Amsterdam.

Burgemeester Job Cohen memoreerde in zijn toespraak hoe Hazes als ‘volksjongen’ uit de Pijp drie jaar daarvoor tot ereburger van Amsterdam was benoemd, maar altijd een gewone jongen was gebleven: “Puur, echt, en wars van onechtheid”. Naast Hazes’ authenticiteit noemde Cohen ook een ander aspect, namelijk zijn populariteit: “Hij moest eens weten hoeveel mensen in de huiskamers zich met hem verbonden voelen.” Deze verwijzing naar een gemediatiseerde belangstelling werd herhaald in vele andere toespraken en opmerkingen, bijvoorbeeld dat alle journaals openden met de dood van Hazes, dat velen naar de uitzending keken, en dat de middenstip van de Amsterdam Arena een middelpunt was waar de ogen van de natie tijdelijk op waren gevestigd. De uitzending van het gebeuren was geen neutrale registratie maar maakte integraal onderdeel ervan uit en beïnvloedde de opstelling, het verloop en de verhalen die verteld werden. De publieke gebeurtenis in de Arena en de uitzending van ‘André Bedankt’ waren twee kanten van dezelfde geritualiseerde en gemediatiseerde medaille. Het publiek in de Arena speelde een belangrijke rol in de beperkte rituele set-up binnen het stadion en was daarmee een onmisbaar element voor het grotere publiek dat de uitzending volgde. Daarnaast was de media-aandacht een onmisbare schakel voor het verloop en voor het publiek in de Arena – want zonder die mediativering zou het gebeuren in de Arena zinloos zijn geweest voor het publiek daar. Door het in elkaar overlopen van rituele *gemeenschap* binnen de beperkte rituele set-up van de Arena, en de rituele *achterban* in de ruimere rituele set-up van de uitzending, werd Hazes niet alleen een figuur van nationale statuur, maar een

symbool van de natie. In de woorden van de weduwe Rachel: "Nederland was enige dagen Hazesland."<sup>10</sup>

De claim dat Hazes de belichaming was van de Nederlandse identiteit komt ook tot uitdrukking in zijn heldentitel 'volkszanger' – een titel die met minder ironie werd gebruikt en ontvangen dan Gerard Reve's zelfgekozen titel 'volkschrijver'. Om bij de canon van de Nederlandse cultuur te worden bijgeschreven is het echter nodig dat ook de culturele elite hem als zodanig omarmt – een thema dat veelvuldig aan bod kwam in de Arena. Volgens het commentaar van bijvoorbeeld radiomaker Edwin Evers was Hazes "geliefd in alle lagen van de bevolking, alle streken in het land, niet alleen de Jordaan of Amsterdam." Nog duidelijker komt het thema van Hazes als 'gestegen cultuurgoed' tot uitdrukking in de toespraak van Frits Barend:

"Het publiek zong luid mee uit volle borst – sommige intellectuelen nog wat aarzelend, maar ja, die hadden destijds ook moeite met de allereerste Amsterdamse volkszanger Johnnie Jordaan. Het unieke van André is dat steeds meer mensen uit alle lagen van de bevolking zijn teksten en muziek kenden en herkenden."<sup>11</sup>

Met deze woorden wordt duidelijk gemaakt dat het volk vooruitliep op de intellectuele elite die Hazes en andere Nederlandstalige zangers placht te ridiculiseren. Tegelijkertijd wordt hiermee een genealogie van 'volkszangers' geschetst, van Johnnie Jordaan tot André Hazes – een lijn die ook wordt opgemerkt door Joep de Hart die hun beider begrafenis vergelijkt. Volgens De Hart (2005: 28-32) trok de begrafenis van Johnnie Jordaan in 1989 weliswaar massale belangstelling, maar toch vooral van Amsterdammers uit de Jordaan. Het was daarmee een gelokaliseerde ceremonie, in tegenstelling tot die van Hazes die dan wel in de Arena plaatsvond maar door de mediatisering losgezongen was van een specifiek plaatselijk karakter. De ceremonie trok weinig belangstelling uit het stadsdeel Amsterdam Zuidoost zelf, een wijk die grotendeels door migranten wordt bewoond. Hoewel Joep de Hart in navolging van de media de nadruk legt op de grote verscheidenheid van het publiek (2005: 32-3), blijkt uit de televisiebeelden dat er niet of nauwelijks gekleurde Nederlanders aanwezig waren: het was primair een wit, 'autochtoon' publiek.

Met de plaatsing van Hazes in een genealogie van – al dan niet door de elite miskende – voorgangers als Johnnie Jordaan en Marie

Servaes wordt in de woorden van Augé (1999) een mythische geschiedenis verteld die niet alleen verwijst naar een gedeeld verleden van een verbeelde rituele gemeenschap of rituele achterban, maar ook naar een mythische toekomst van die gemeenschap. Deze verbeelde gemeenschap – de bevolking van 'Hazesland' – wordt bevolkt door een volk en een elite, welke laatste wat aarzelend de authentieke cultuur van dat volk heeft omarmd – gepersonifieerd door de volkszanger. Deze cultuur wordt ritueel gemarkeerd door sterke nationale symbolen zoals voetbal, oranje, gezagsdragers als Cohen, iconen als Paul de Leeuw, en helden als Johan Cruijff. Door de associatie met dergelijke nationale symbolen en door de herhaalde verwijzing naar de massale, nationale belangstelling – ruim acht miljoen mensen hebben op enig moment gekeken – wordt een rituele achterban afgegrensd van mensen die bij deze verbeelde nationale gemeenschap horen – die van het Nederlandse volk. De rituele vorm van het afscheid nodigt bovendien uit tot een sterk emotionele identificatie met de persoon Hazes – ook door mensen die hem niet persoonlijk gekend hebben – en met datgene waar hij voor staat. De beelden van een zichtbaar geëmotioneerd en deels in Hazes-attributen gekleed publiek, door emotie bevangen sprekers, en de toespraak van Hazes' schoonvader en zijn zoontje Dré junior bezorgden miljoenen mensen een brok in de keel – een zeer lichamelijke vorm van identificatie, belichaming en subjectiviteit.

Nieuwe rituelen als het afscheid van Hazes voorzien in een behoefte aan emotionele betrokkenheid en aan saamhorigheid door vormen van identificatie die – ofschoon doorgaans gemediatiseerd – meerdere zintuigen omvatten en een sterk lichamelijke dimensie hebben. Volgens Zygmunt Bauman boeten in de huidige tijd van mondialisering, fragmentatie en culturele verwarring de zogenaamde 'ethische gemeenschappen' – die bestaan uit duurzame, persoonlijke netwerken en relaties van verantwoordelijkheid en *commitment* – aan belang in, om te worden vervangen door 'esthetische gemeenschappen' – vluchtige, tijdelijke aggregaties van mensen rondom een thema, persoon of incident (Bauman 2001). Ook een gebeurtenis als de voortijdige dood van Hazes roept een intens beleefde gemeenschap van Hazes-fans in het leven, die door (nieuwe) rituelen wordt gemarkeerd en belichaamd. Bij een dergelijke heldenstatus horen herdenkingen en pelgrimages. Maar net als de snelle teloorgang van de herdenkingen en pelgrimages rondom Pim Fortuyn – kort na zijn dood nog verkozen als 'belangrijkste Nederlander aller tijden' (Margry 2003; Colombijn

n.d.) – zo wordt ook de identificatie met Hazes in afnemende intensiteit ervaren. Op de datum dat Hazes 55 jaar geworden zou zijn (30 juni 2006) werd een herdenking georganiseerd in de Pepsi Stage in Amsterdam Zuidoost.<sup>12</sup> Vele aanwezigen droegen zwarte T-shirts – veelal met Hazes opdruk – en de karakteristieke zwarte Hazeshoed, waarmee zij zich – lichamelijk maar tijdelijk – de uiterlijke attributen en identiteit van Hazes toeëigenden. Het was echter slechts een relatief kleine groep, die zich na afloop van die herdenking in de metro en op het Centraal Station van Amsterdam niet plechtig, maar eerder uitgelaten en luidruchtig gedroeg, vergelijkbaar met dat van voetbalsupporters na afloop van een wedstrijd: het was geen schim van de massa in september 2004 in de Amsterdam Arena.

Toch heeft deze vluchtige, esthetische gemeenschap met haar quasi-spontane rituelen ook duurzame effecten in de samenleving. De tijdelijke gemeenschap van rouwende Hazes-fans die in 2004 ritueel werd gemarkeerd, werd metonymisch maar expliciet verbeeld als 'Hazesland' – een tijdelijk andere benaming voor Nederland. Eerst het volk, en later de intellectuele elite werden als volgelingen van deze volkszanger voorgesteld, die geassocieerd werd met een keur aan nationale symbolen. Op deze wijze werd niet alleen aangegeven wat de grenzen zijn van de verbeelde nationale gemeenschap en wie daarbij horen, maar ook – en vooral – wie daar niet bijhoren. Uit de associatie met voetbal en uit de verhalen over André's meeleven met de Oranje-rivaliteit met Duitsland was het duidelijk dat Duitsers een categorie vormen waartegen Nederland moest worden afgezet. Maar belangrijker in dit verband is – middenin Amsterdam Zuidoost – de afwezigheid bij dit ritueel van 'gekleurde Nederlanders', die niet bij het 'volk' leken te horen voor wie Johnnie Jordaan en André Hazes volkszangers waren. Door de associatie met sterke nationale symbolen, door de emotionaliteit en de lichamelijkheid van deze identificaties wordt – onbedoeld, onder de oppervlakte van het bewustzijn, maar emotioneel sterk geladen – een beeld geprojecteerd van de Nederlandse natie als een 'witte' natie.

Dit beeld van de natie speelt in op een postmoderne nostalgie en verlangen naar authenticiteit vóór de grote verwarring welke een onlosmakelijk onderdeel vormt van processen van naoorlogse sociale verandering, mondialisering en transnationalisering. Volgens Richard Handler (1986) is dit moderne verlangen naar authenticiteit een bijproduct van hedendaags individualisme en

nationalisme omdat het verwijst naar iets 'echts' dat wij kwijt zouden zijn maar dat door de natie – als moderne vorm van oeroude gemeenschap – teruggewonnen kan worden. Het nostalgische beeld van de witte Nederlandse natie lijkt een stilering van de jaren '50, een tijdvak dat het hoogtepunt vormde van een serie burgerlijke beschavings-offensieven (Gastelaars 1985; Donzelot 1979), en waaruit regionale en levensbeschouwelijke verschillen (de verzuiling!) zijn weggepoetst. Met deze historische mythe die geritualiseerd wordt in Hazes' afscheid wordt de vraag wie en wat bij het Nederlandse volk en natie hoort op indringende wijze gedramatiseerd. Hiermee is de publieke ceremonie van 'André bedankt!' een politieke gebeurtenis van de eerste orde. Niet omdat Hazes zelf korte tijd gemeenteraadslid is geweest van de gemeente Ronde Venen, maar omdat op rituele wijze een sterk emotioneel beladen antwoord wordt gegeven op de belangrijkste en meest omstreden politieke vragen van de afgelopen jaren: wie hoort bij Nederland, en wat betekent dat? Ik hoef maar de naam Ayaan Hirsi Magan/Alī te noemen, en de importantie van die vraag wordt meteen duidelijk.

### **De Vietnamese spiegel**

Met dit voorbeeld heb ik willen aantonen dat nieuwe rituelen in het publieke domein – zoals alle culturele praktijken – per definitie politieke aspecten en politieke effecten hebben, ongeacht of degenen die de rituelen initiëren of eraan deelnemen dat nu bewust zo bedoelen of willen. Hoe zit dat nu met die Vietnamese spiegel die ik wil voorhouden? Hoewel het niemand zal verrassen dat ik iets met Vietnam heb is de vraag terecht of Vietnam wel vergelijkbaar is. Tenslotte liggen de twee landen ver uit elkaar, hebben ze een heel verschillende geschiedenis, en een heel verschillende politiek en morele economie. Vietnam is een eenpartijstaat waar de macht in handen is van de Communistische Partij. Die geeft weliswaar leiding aan diepgaande markthervormingen maar probeert toch haar macht in de gehele samenleving te verankeren en laat weinig open debat toe.

Tot zo'n 15 jaar geleden werden de meeste religieuze praktijken nog onderdrukt, en hoewel het afgelopen decennium een religieuze revival plaatsvindt (waarover baanbrekend onderzoek is gedaan door collega John Kleinen van de UvA), worden religieuze praktijken en groeperingen nog steeds streng in de gaten gehouden. In deze context vindt in Vietnam een proliferatie van festivals en

andere rituele gebeurtenissen plaats. De verwarring over de richting van de postsocialistische moderniteit is groot (Taylor 2001), en net als in vele andere landen wordt deze verwarring bezworen door nieuwe rituelen en rituele vernieuwing (Endres 2000; Kleinen 1999; Luong 1993). Elders heb ik deze rituele proliferatie in Vietnam geanalyseerd als een poging van het Communistisch regime om na de praktische afschaffing van het socialisme en omarming van het kapitalisme enige nationalistische en religieuze legitimiteit te verschaffen (Salemink 2005; 2006). Voor de vergelijking met Nederland is het van belang om ook de verschillen te benadrukken, en dan vooral de prominente en doorslaggevende rol van de Partij-Staat in de organisatie en symbolische boodschappen van die rituelen.

Het is met name deze rol van de staat waardoor Vietnam een soort van tegenpool van Nederland vormt. Na een debat begin jaren 1990 of rituelen en festivals al dan niet toegestaan moesten worden, besloot het Vietnamese regime om geen weerstand te bieden aan de maatschappelijke druk tot heropleving van veelal lokale rituelen en festivals (Đinh Gia Khánh & Lê Hữu Tằng 1993). In 1998 besloot de Communistische Partij gebruik te maken van de religieuze ervaring om haar legitimiteit op te krikken, welke te lijden had onder de impopulariteit van het mislukte socialistisch experiment en de kapitalistische richting van het postsocialistische Vietnam. In Resolutie V bepaalde het Centraal Comité van de Partij dat zij "een vooruitstrevende cultuur wilden bouwen, doordrenkt met nationale identiteit".<sup>13</sup> Deze resolutie vormde enerzijds een paraplu voor min of meer lokale, *bottom up* pogingen om tradities opnieuw uit te vinden, en vorm en betekenis te geven. Anderzijds vormde de Resolutie aanleiding voor de staat om zelf een rol te claimen in de organisatie van rituelen en festivals, dan wel nieuwe rituelen te ontwikkelen, in een poging om de toenemende verwarring over de identiteit en richting van Vietnam in nieuwe richtingen te kanaliseren na de terugtrekking uit een socialistische moderniteit (Malarney n.d.; Salemink 2003c; Quarles van Ufford & Salemink 2006; Taylor 2001). Zo wees het Ministerie van Cultuur en Informatie een tiental lokale festivals aan die een 'nationaal karakter' moesten dragen en een belangrijke rol dienden te spelen in politiek-culturele propaganda en in bevordering van toerisme.<sup>14</sup>

Enkele van die festivals betreffen de 'officiële' etnische minderheden die samen zo'n 14% van de Vietnamese bevolking uitmaken, ofwel bijna 12 miljoen mensen.<sup>15</sup> In de meeste andere

festivals van de Kinh meerderheid – de etnische Vietnamezen – spelen verhalen en beelden van minderheden een rituele rol. Deze etnische minderheden zijn geen recente immigranten, zoals in Nederland, maar wonen doorgaans al vele generaties in gebieden die deel zijn gaan uitmaken van de moderne Vietnamese staat. Volgens de ruime UNESCO-definitie zouden de meeste van die groepen inheemse volken zijn. Zoals in de meeste postkoloniale landen is de verhouding van etnische groepen met de staat problematisch, zeker na tientallen jaren oorlog met buitenlandse mogendheden (Frankrijk, Japan, Amerika, China, Cambodja) die minderheden probeerden te recrutereren tegen voorlopers van het huidige Communistisch regime. Veel van die minderheden leven in strategisch belangrijke grensgebieden met economisch en ecologisch belangrijke hulpbronnen. Er is de staat veel aan gelegen om etnische minderheden en de gebieden waar zij wonen te controleren.

Om historische redenen heeft het Vietnamese regime ervoor gekozen om in navolging van de voormalige Sovjet-Unie een expliciete en inclusieve minderhedenpolitiek te voeren, dat wil zeggen dat etnische groepen als een belangrijk deel van de natie worden beschouwd. Zoals de TROS de 'grootste familie van Nederland' is die zich specialiseert in vaderlandse muziek in de moedertaal, zo hanteert ook Vietnam een familie-metafoor om de natie te duiden. Volgens Hồ Chí Minh waren alle etnische groepen deel van de Vietnamese natie, als broeders en zusters waarbij de etnische Vietnamezen de 'oudere broer' is die volgens de paternalistische Confucianistische ideologie verantwoordelijkheid draagt. Deze familie-metafoor is ook te vinden in de woorden die gebruikt worden. Zo is het woord voor 'vaderland' in het Vietnamees een samenstelling van 'voorouders' [*tổ*] en 'land' [*quốc*]; en het woord voor natie of etnische groep een samenstelling van 'volk' [*dân*] en 'familieclan' [*tộc*]. Ook in de aanduiding van minderheden is vaak een familieaanduiding te vinden [*bà con dân tộc*]. Om de minderheden te integreren in de Vietnamese staat oefent de staat een diepgaande en soms dwangmatige wijze van controle en disciplineren uit. De Partij-staat, die paternalisme aan repressie koppelt, steekt enerzijds de loftrumpet over de culturele verscheidenheid in Vietnam, maar probeert anderzijds heel precies te definiëren wat de culturele inhoud moet zijn waar met name minderheden zich aan moeten houden. De uitsluitende nadruk op esthetische en expressieve aspecten van cultuur – ten koste van bijvoorbeeld

aspecten als religie, levensstijl en levensonderhoud – heb ik elders wel aangeduid als folklorisering van cultuur (Salemink 2003a).

Ik wil hier aandacht besteden aan een tweetal nationale festivals die gekenschetst kunnen worden als 'nieuwe rituelen' in Vietnam, en die allebei hun wortels hebben binnen de Kinh meerderheid. Het eerste festival is het zogenaamde 'Hùng koningen-festival' in de provincie Phú Thọ in het noorden, op de grens tussen de bergen en de delta. Dit betreft de mythische Hùng dynastie van vóór het begin van de jaartelling die – volgens de legende die elk schoolkind in Vietnam kent – het resultaat is van een huwelijk tussen de drakengod uit het water en de fee uit de bergen (zie kader). Binnen de Vietnamese kosmologie nemen deze mythische koningen een voorname positie in de hemel in, en worden zij beschouwd als machtige geesten. Tot halverwege de jaren 1990 was het festival gewijd aan deze geesten, en had het voornamelijk een plaatselijk karakter als gelegenheid voor jongeren om elkaar het hof te maken. Met de opwaardering tot nationaal festival kreeg het ook een nieuwe betekenis als symbool van de oorsprong en onafhankelijkheid van de natie ten opzichte van China dat het toenmalige Vietnam veroverde en ruim duizend jaar bezet hield. Sinds 2000 werd het festival steeds meer een politieke gebeurtenis die strak georganiseerd werd door de lokale autoriteiten, waar politieke leiders als president Trần Đức Lương en premier Phan Văn Khải acte de présence gaven, en waaraan met de mediatisering nationaal belang gehecht werd. Er wordt zo een directe continuïteit gesuggereerd tussen het huidige Vietnam en het toenmalige Lạc Việtrijk en daarmee tussen de mythische Hùng dynastie en het huidige communistische regime welke hiermee een religieuze legitimiteit hoopt te verwerven.

Op een dag schaakte de drakengod Lạc Long Quan, heerser van Lạc Việt die in een onderwaterpaleis woonde, de fee Âu Cơ die haar paleis op een bergtop had. De fee legde honderd eieren waaruit honderd kinderen kwamen. Onder druk van de Emperor of Heaven besloten de draak en de fee dat zij niet bij elkaar hoorden en zij gingen uit elkaar. Vijftig kinderen volgden de draak naar de delta, en de andere helft volgde de fee naar de bergen, maar zij zouden elkaar blijven helpen in moeilijke tijden. De kinderen van Âu Cơ stichtten het koninkrijk Lạc Việt en vestigden de Hùng dynastie – de verre voorouders van de huidige Vietnamezen.

Vrij naar Mai Ly Quang, red. (2001), *Vietnamese Legends and Folk Tales*. Hanoi 2001: The Gioi Publishers.

Het verloop, de inhoud en de symboliek van het festival onderging hiermee een grondige verandering. Het festival werd steeds meer geassocieerd met de Đông Sơn cultuur van rond 500 voor Christus, en maakte in toenemende mate gebruik van de beeldentaal van de bronzen trommels uit die tijd. Tijdens de conflictueuze periode van de jaren 1970 en '80 was de interpretatie van die Đông Sơn trommels – die feitelijk in heel Zuidoost Azië en Zuid China zijn gevonden – het object van een archeologische oorlog tussen China en Vietnam (Han 1998; 2004). Voor Vietnam symboliseerde de Đông Sơn cultuur niet alleen een vroege culturele bloeiperiode maar vooral ook een niet door China beïnvloedde oorspronkelijke identiteit van het verder sterk gesiniseerde Vietnam. Vanaf de jaren 1970 werden beelden van de trommels gebruikt als politieke symbolen – op postzegels, in publieke architectuur, in oorlogsgraven en –tempels, in musea, in logo's. De afbeeldingen van mensen op de trommels werden bovendien geassocieerd met de materiële cultuur van hedendaagse etnische minderheden in het Centraal Hoogland van Vietnam, die in tegenstelling tot de Kinh meerderheid niet door China waren beïnvloed. In het Hùng festival werden nieuwe rituele elementen en vormen geïntroduceerd die waren ontleend aan beelden van die culturen, met name de gongen trommeldansen die sinds kort door UNESCO worden erkend als onderdeel van het wereld-erfgoed. Hiermee werden die groepen verbeeld als eigentijdse voorouders, waarmee het idee van de Vietnamese natie als een 'grote familie van etnische groepen' [*đại gia đình các dân tộc Việt Nam*] een temporele dimensie krijgt door aan minderheden een culturele gelijktijdigheid te ontzeggen (Fabian 1983).<sup>16</sup> De Kinh zijn dan niet alleen de 'oudere broeder' binnen de familiemetafoor, maar ook de cultureel meest geavanceerde groep binnen de natie. Door de rituele set-up wordt de eenheid in verscheidenheid van de natie benadrukt en wordt de hegemonie van de Kinh meerderheid en de legitimiteit van het politieke regime gesymboliseerd voor een nationaal en transnationaal publiek. De etnische minderheden worden zo als integraal onderdeel van de natie beschouwd, en verschaffen het regime legitimiteit buiten de eigen etnische groep (zie Malarney n.d.; Salemink 2003a; Salemink 2005).

Het voorbeeld van het Hùng koningen-festival betreft een heropleving, uitvergroting en inhoudelijke vernieuwing van een bestaand ritueel voor een nieuw, nationaal publiek. Het tweede voorbeeld dat ik wil behandelen betreft een geheel nieuw ritueel – of beter: een nieuw festival, namelijk het tweejaarlijkse Festival Huế dat in

2000, 2002, 2004 en op dit moment plaatsvindt.<sup>17</sup> Het is het een grootschalig, internationaal en multidisciplinair kunstfestival in Viet-nam, tegen het decor van de voormalige keizerlijke 'verboden stad' die in 1993 door UNESCO werd erkend als de werelderfgoed. Lokale autoriteiten hadden het idee opgevat om het verleden van het werelderfgoed met heden en toekomst te verbinden; materiële cultuur met immateriële cultuur; en culturele activiteit met economisch voordeel voor de bevolking – een idee waar ik in een vorig professioneel leven aan heb mogen bijdragen.<sup>18</sup> Gemodelleerd naar illustere voorbeelden als de festivals van Avignon en Edinburgh streefden de organisatoren naar een combinatie van cultuur uit Huế zelf met culturele en kunstzinnige voorstellingen uit andere streken en landen; naar een combinatie van traditionele kunstvormen – met name de keizerlijke hofcultuur uit de stad en uit andere Aziatische landen – met moderne, vaak avant-gardistische kunst; naar een combinatie van verschillende disciplines zoals muziek, theater, dans, beeldende kunst, fotografie, film, mode; en naar een combinatie van verschillende publieken – lokaal, nationaal en internationaal. De belangrijkste ceremoniële onderdelen van het eerste Festival in 2000 vormden de eerste nationale live televisie uitzendingen in Vietnam buiten Hanoi en Saigon, en werden bovendien internationaal door CNN en het Franse TV5 uitgezonden.

In een andere publicatie heb ik het festival geanalyseerd als politiek ritueel dat door de incorporatie van Boeddhistische rituelen en spirit medium praktijken alsmede door de gelijkenis qua vorm met confucianistische (politieke) riten, associaties oproept waardoor het huidige politieke regime zich de rituele effectiviteit en historische legitimiteit van de keizerlijke dynastie toeigent (Salemink 2003c; zie ook Long 2004).<sup>19</sup> Voorbeelden hiervan zijn de de *Hòn Chén* pelgrimage die integraal onderdeel was van het eerste Festival, en de keizerlijke *Nam Giáo* ceremonie die in 2004 en 2006 nieuw leven werd ingeblazen, en waarmee de huidige autoriteiten het keizerlijke gezag als ritueel medium tussen hemelrijk en natie lijken over te nemen. In dit verband wil ik echter wijzen op de incorporatie van culturele voorstellingen van etnische minderheden in het programma, en dan bedoel ik niet het eclectisch gebruik van gestileerde *Đông sơn* vormen in de PR van het Festival Huế. Ik doel hier veeleer op de deelname van 'etnische' dansgroepen uit het hele land of de uitvoering van *fake* etnische dansen door Kinh groepen, en op de deelname van K'tu hout-snijders in de internationale beeldhouw-workshop in 2004. Dit jaar

is een speciale plaats ingeruimd voor Êđê en Mnông gongmuziek [*cồng chiêng*] uit het Centraal Hoogland, een *gamelan*-achtige muziektraditie die in 2006 door UNESCO is erkend als onderdeel van het immateriële werelderfgoed.<sup>20</sup> De groep heeft opgetreden tijdens de openingsceremonie en tijdens het festival is een 'Gong culturele ruimte' [*không gian văn hóa cồng chiêng*] ingericht welke moet lijken op een Êđê dorp compleet met de attributen voor een ritueel offer van een waterbuffel – paradoxaal genoeg lange tijd verboden in het Centraal Hoogland zelf, en qua investering buiten bereik van het gros van de etnische bevolking aldaar (cf. Salemink 2003a).<sup>21</sup>

Kortom, ook in een 'modern' of wellicht 'postmodern' internationaal kunstfestival waarin traditie en avant-garde in elkaar overlopen wordt een uitdrukkelijke plaats ingeruimd voor Vietnam's etnische minderheden. Dit wordt vergemakkelijkt door de verhalen die in onderwijs en media circuleren over de rol van etnische minderheden in de oorsprongsmythen van de natie; en ook over hun rol in de wording van de moderne Vietnamese natie, bijvoorbeeld door de grote overwinningen in 'minderhedengebied' – tegen de Fransen in Điện Biên Phủ (1954) en tegen Amerika's Zuid-Vietnamese bondgenoten in Buôn Ma Thuột (1975). De rituele integratie van etnische minderheden in min of meer gepolitiseerde ceremonies en festivals wordt daarnaast vergemakkelijkt door hun verbeelding als etnische 'ander' in uiteenlopende rituelen en elkaar overlappende kosmologieën van Boeddhisme, Taoïsme, Confucianisme en spirit mediumship. De 'etnische ander' wordt daarin doorgaans verbeeld als een wilde en gevaarlijke godheid in ongeciviliseerde gebieden aangeduid als 'berg en woud' [*núi rừng*]. Hoewel etnische minderheden daarmee verbeeld worden als een integraal en onlosmakelijk deel van de natie, moet dit deel van de natie in rituele symboliek, in politiek beleid en in de populaire verbeelding gedomesticeerd worden als symbolisch, cultureel en geografisch grensgebied. De culturele verscheidenheid van de natie wordt weliswaar positief benadrukt, maar tegelijkertijd worden deze grenzen gecontroleerd en gekoloniseerd, en wordt die verscheidenheid onschadelijk gemaakt door disciplineren en een reductie tot folkloristische aspecten.

### Nederland in de spiegel van Vietnam?

Hiermee lijkt de spiegeling tussen de Nederlandse en Vietnamese situatie duidelijke contouren aan te nemen. In beide landen is sprake van verwarring over identiteit en richting van de samen-

leving, en worden op rituele wijze verhalen, beelden en associaties verspreid over de vraag wie 'wij' zijn en daarmee wie 'de anderen' zijn. Deze in nostalgie gedrenkte rituelen verwijzen naar een verbeeld gezamenlijk verleden, en daarmee ook naar een idee van een toekomst. Geritualiseerde en gemediatiseerde publieke gebeurtenissen helpen mee een 'wij-gevoel' te creëren en emotionele maar vluchtige banden te smeden door non-verbale praktijken die via het lichaam worden opgeslagen. Er zijn echter enkele radicale verschillen waar het de visie op de positie van etnische minderheden binnen de natie betreft. In Vietnam wordt een beeld geconstrueerd van een multi-etnische natie waaraan groepen een historische bijdrage hebben geleverd. Minderheden worden beschouwd als integraal en noodzakelijk onderdeel van de multi-culturele natie, maar juist die noodzaak maakt minderheden een gevaarlijk element dat gecontroleerd, gedisciplineerd en gedomesticeerd dient te worden. Deze houding wordt weerspiegeld in de prominente rol van minderheden in vele publieke rituelen, maar tevens in de strakke hand van de overheid in de organisatie van dergelijke rituelen. In Nederlandse rituelen daarentegen wordt de natie nog immer verbeeld als een in essentie witte natie. Bovendien speelt de Nederlandse overheid weliswaar een rol, maar zeker geen dwingende rol zoals in het weinig democratische Vietnam.

Wat kunnen wij nu leren van deze vergelijking in de klassieke antropologische traditie van de cultuurkritiek – deze poging om onszelf beter te leren kennen via de omweg van de ander? Allereerst leren we dat juist in dit tijdvak van verandering, mondialisering en fragmentatie een nostalgische behoefte bestaat aan geborgenheid, aan een authentieke identiteit, en aan een warme, herkenbare gemeenschap. In de huidige tijd bestaat een dergelijke gemeenschap niet langer uit duurzame persoonlijke relaties en *commitments* – een ethische gemeenschap, om met Zygmunt Bauman (2001) te spreken – maar steeds vaker uit vluchtige, tijdelijke, *one-issue* gemeenschappen: esthetische gemeenschappen, die door incidenten als de dood van Hazes in het leven geroepen worden, door (nieuwe) rituelen gemarkeerd, en in afnemende intensiteit belichaamd en ervaren. Rituelen en geritualiseerde gebeurtenissen verwijzen naar mythen stroomopwaarts – in het verleden – en projecteren mythen stroomafwaarts – in de toekomst. Rituelen projecteren zo een beeld over wie wij zijn en wat wij zijn, en trekken zo een symbolische maar haarscherpe grens met buitenstaanders. Door aan te geven wie wel en wie niet

in die mythen en rituelen een rol spelen, wordt aangegeven wie bij de groep hoort en wie daarvan wordt buitengesloten.

Mijn collega Thomas Hylland Eriksen gebruikte in zijn oratie *Risking security* (2005:19) in dit verband de metafoer van de omgekeerde koelkast. Om kou te produceren moet een koelkast aan de buitenkant warmte genereren. Om aan de menselijke behoefte aan warme relaties te voldoen, moeten menselijke groepen en gemeenschappen als omgekeerde koelkasten werken. Dat wil zeggen: om van binnen warmte te produceren moet aan de buitenkant – aan de grenzen van de groep – kou worden gegenereerd (zie ook Bauman 2001). Door middel van rituele praktijken en gebeurtenissen worden groepen gemarkeerd, worden mensen tot leden van een specifieke groepen gemaakt, en wordt dit ook op emotionele en lichamelijke wijze geïnternaliseerd. De Franse antropoloog Marc Augé trok de logica van de empirische observatie dat groepen en gemeenschappen 'anderen' of buitenstaanders nodig hebben op absurde wijze door:

One day, perhaps, there will be a sign of intelligent life on another world. Then, through an effect of solidarity whose mechanisms the ethnologist has studied on a small scale, the whole terrestrial space will become a single place. Being from earth will signify something. In the meantime, though, it is far from certain that threats to the environment are sufficient to produce the same effect. The community of human destinies is experienced in the anonymity of non-place, and in solitude. (Augé 1995: 120)

Ook quasi-spontane nieuwe rituelen zoals het afscheid van André Hazes grijpen stroomopwaarts terug naar mythes over het verleden en markeren daarmee een groep van binnenstaanders en buitenstaanders. Zulke rituelen projecteren ook mythen stroomafwaarts, over een Nederlandse natie en wie daar wel en niet bijhoren. Hoewel het afscheid van Hazes geen expliciet politiek doel had, en vele deelnemers wellicht een afkeer hadden van 'de politiek', werden er wel degelijk politieke statements gemaakt, die effect hebben in het meest betwiste publieke en politieke debat van de afgelopen jaren, namelijk dat over integratie, multiculturaliteit en burgerschap. In het publieke debat over deze vraagstukken wordt doorgaans gesproken over 'de ander' – over immigranten die moeten inburgeren, bijvoorbeeld – maar zelden over het 'wij' – want wie zijn die 'wij' die over 'anderen' spreken? Er zijn sinds kort pogingen om dat in te vullen – bijvoorbeeld door het opstellen van een culturele canon, door te spreken van niet nader



gespecificeerde 'normen en waarden' of over 'de Verlichting' als grondslag voor een Nederlandse levenshouding. Maar zulke pogingen zijn nog niet erg succesvol of worden zelfs geridiculiseerd (van der Veer 2000). Door uitsluitend over 'de ander' te spreken en de vraag naar het 'wij' in dit politieke debat open te laten, wordt ruimte geschapen die door meer of minder spontane rituele gebeurtenissen worden ingevuld, met alle stereotyperingen en uitsluitingen van dien over wie het volk is dat van volkszangers houdt. Maar om succesvol en aansprekend te zijn, moeten verhalen en rituelen die de natie verbeelden in principe alle Nederlanders omvatten, want anders leiden quasi-spontane ritualiserings tot verdeeldheid en frictie.

In dit verband is het begrijpelijk dat de laatste jaren een roep klinkt om wat Paul Scheffer, hoogleraar grootstedelijke problematiek aan de UvA, 'burgerschapsrituelen' noemt (Scheffer 2006): expliciet politieke, en door de politieke autoriteiten afgedwongen, rituelen die markeren op welk moment iemand deel gaat uitmaken van de natie – in het Nederlandse debat veelal geassocieerd met 'inburgering'. Het idee van publieke burgerschapsrituelen is niet nieuw – en feitelijk ontleend aan de VS – maar kan de plank misslaan, omdat het uitnodigt tot dwang, overheidscontrole en disciplinerings. Het voorbeeld van Vietnam is hier verhelderend. De Vietnamese Partij-Staat houdt een strakke regie over (nieuwe) rituelen en over de definitie van zelf en ander, waarbij etnische minderheden als uitdrukkelijk en integraal onderdeel worden beschouwd van een multi-etnische natie. Die integratie gaat echter gepaard met een mate van politieke dwang die mogelijk is in een autoritaire staat, maar minder goed mogelijk in een open democratie als de Nederlandse. Daarnaast wordt in Vietnam ook een prijs betaald voor insluiting, namelijk een grote mate van staatscontrole en disciplinerings van minderheden. Het antwoord op de vraag "wie en wat zijn wij?" wordt weliswaar op een inclusieve manier ingevuld, maar het antwoord wordt exclusief geformuleerd door de staat, en niet door de verschillende etnische groepen zelf. Het feit dat die minderheden geen of weinig invloed hebben op de wijze waarop zij cultureel worden gerepresenteerd betekent dat elke aanspraak op authenticiteit moet worden opgegeven.

De historische context van Vietnam verschilt uiteraard van de Nederlandse, en de positie van de regering daar is een heel andere dan die in Nederland. Maar ook in sommige democratische landen als de Verenigde Staten is ervaring met burgerschapsrituelen. Dat

land is een historisch resultaat van kolonisatie en immigratie, dus immigranten horen bij het beeld en de verhalen van de natie. Dit komt onder meer tot uitdrukking in het nationale ritueel van *Thanksgiving*, waarin God wordt bedankt voor het land dat hij aan de kolonisten cq. migranten heeft gegeven. Ook veel hedendaagse immigranten omarmen het beeld van de *American Dream*, en aanvaarden de patriottische plichten en deugden die bij dat beeld horen: het groeten van de vlag, het zingen van het volkslied, de eed van trouw aan de Grondwet. Toch wordt dat beeld verstoord door groepen die hiervan uitgesloten worden of die historische grieven hebben bij dit beeld van de natie als product van immigratie en kolonisatie. *Afro-Americans* (als voormalige slaven) en *Native Americans* (wier land feitelijk was afgenomen) kunnen zich niet vinden in dit beeld van de natie, en zijn niet toevallig de categorieën die het slechtst 'geïntegreerd' zijn en maatschappelijk het slechtst presteren.<sup>22</sup> Met andere woorden, ook in landen met expliciete politieke burgerschapsrituelen worden groepen ofwel uitgesloten, dan wel gedomesticiseerd en gedisciplineerd.

De relatieve afwezigheid van politiek debat over de rituele invulling en verbeelding van de natie in Nederland betekent dat dit cruciale politieke terrein wordt overgelaten aan de markt van sentimenten en van 'publieke tranen' – om met Henri Beunders te spreken. Daarmee worden sommige groepen in Nederland aangesproken, en andere – vaak onbewust – buitengesloten van het culturele Nederlanderschap. Niet alleen ontbreken verhalen en rituelen die de verschillende bevolkingsgroepen een plaats geven in de verbeelding van de natie, maar publieke rituelen waarvan en waardoor hele groepen worden buitengesloten, scheppen letterlijk en figuurlijk verdeeldheid. Aan de andere kant brengt de poging tot *cultural engineering* van de natie middels nieuwe rituelen – zoals in Vietnam – risico's met zich mee doordat de staat de culturele identiteit van diverse bevolkingsgroepen reïficeert en stereotypeert, hun culturele representatie monopoliseert, en hun leven disciplineert. De eerste strategie van *laissez faire* draagt bij aan verdeeldheid en uitsluiting; en de tweede van 'maakbaarheid' ontleent aan groepen mensen hun recht tot culturele zelfrepresentatie.

Volgens de politiek filosoof Frank Ankersmit (1996) bestaat er een esthetische kloof tussen de weerbarstige werkelijkheid en de wijze waarop die politiek gerepresenteerd wordt. Juist de doorlopende verandering en de verbrokenheid van de samenleving geven

aanleiding tot ethisch geïnspireerde, ideologische pogingen om deze kloof tussen werkelijkheid en representatie te negeren en de verbrokenheid te herstellen door een volmaakte samenleving te verbeelden en te realiseren. Dergelijke ideologieën zijn vaak gedoemd om in dwang te eindigen, zoals wij in Vietnam kunnen zien. Ook rituelen helpen ons om de samenleving te representeren en ons met groepen daarin te verbinden. Deze verbondenheid met verbrokenheid is vaak tijdelijk, vluchtig, en gedoemd om weer te verdwijnen, maar is daarmee cultureel en politiek niet minder werkelijk. Over het samenspel tussen deze politieke dimensies van culturele processen, en culturele aspecten van politieke processen hoop ik in de komende tijd meer onderzoek te doen en nieuwe inzichten te ontwikkelen.

## Woorden van dank

Een soort van rituele daad die verbondenheid uitdrukt en tegelijkertijd creëert is het uitspreken van dankwoorden. De voorgeschreven vorm aan het eind van een oratie betekent niet dat de dank minder welgemeend is. Het feit dat er een vorm is, een script, betekent dat er ruimte wordt geschapen voor inhoud, voor betekenis, voor emotie in de vorm van een persoonlijk woord.

Allereerst wil ik het College van Bestuur van de Vrije Universiteit en het bestuur van de Faculteit Sociale Wetenschappen danken voor mijn benoeming tot hoogleraar en de instelling van een leerstoel politieke antropologie. Met name Bert Klandermans, de decaan van de faculteit, heeft de instelling van deze leerstoel mogelijk gemaakt.

Toen ik bijna vijf jaar geleden naar de VU kwam – en met mijn gezin vanuit Vietnam terug naar Nederland – was ik één van vier nieuwe aanstellingen door het toenmalig hoofd van de afdeling, Donna Winslow. Ik kwam tegelijk met Ellen Bal, Sandra Evers, en Ton Salman. Er kwam een andere sfeer en nieuw élan in de afdeling, welke hopelijk blijvend is. Ik kan hier niet iedereen persoonlijk bedanken maar ik wil toch die personen met name noemen met wie ik in het management team van de afdeling heb samengewerkt: Prof. André Droogers die binnenkort met emeritaat gaat, Ina Keuper, en Ton Salman. Ik beleef veel plezier aan de samenwerking met mijn 'onderzoeks-buddy' Ellen Bal, en ik heb hoge verwachtingen van de samenwerking met Birgit Meyer. Verder wil ik Thomas Hylland Eriksen noemen, die een enorme inspiratiebron vormt voor zowel staf, studenten, als mijzelf.

Nu ik hier sta wil ik diegenen bedanken en gedenken die mijn belangrijkste steunpunten zijn geweest in mijn professionele leven. Ik heb bijna acht jaar van mijn leven in Vietnam doorgebracht, en vele mensen daar hebben mij hun vriendschap geboden – mensen in het noorden, het midden en het zuiden van het land, in steden en in berggebieden. Die acht jaar hebben mij deels gevormd en hebben mij unieke kansen gegeven om meer te leren over dat prachtige land, maar ook om te beseffen hoeveel ik nog niet weet. In de jaren 1980 lag de keus voor Vietnam niet voor de hand. Degene die de deur naar Vietnam voor mij opende was Raymond Feddema, mijn toenmalige scriptiebegeleider aan de UvA. Ik wil hierbij Raymond gedenken, die bijna twee jaar geleden veel te

jong overleed aan kanker. Ook mijn promotor Peter Kloos, met wie ik een interesse in eenzelfde thema deelde en die vrij kort na mijn promotie overleed, wil ik gedenken als inspirator. Zijn medepromotor Jan Pluvier kan wegens ziekte helaas niet hier zijn.

Met Peter Pels heb ik samen de geschiedenis van de antropologie verkend, en een aantal gezamenlijke publicaties tot stand gebracht die ik alleen niet voor elkaar had gekregen. Via Flip Quarles van Ufford houd ik een band met het veld waar ik voorheen werkte, dat van ontwikkelingssamenwerking, door de netwerken waar wij samen deel van uitmaken – de Agora-groep in Nederland, en de EIDOS-groep in Europa. Dank daarvoor.

Dichter bij huis heeft mijn moeder mij altijd gestimuleerd om te studeren en door te gaan, en ik weet dat ze trots is dat ik hier nu sta. Bedankt moeder.

Ik kan van mijzelf zeggen dat ik hard werk, wat mij van Wilma, Lisa en Rosalie soms het verwijt oplevert dat ik te weinig tijd voor hen heb. “Het lijkt wel of je met je werk bent getrouwd”, hoor ik dan, en als dat verwijt klopt dan pleeg ik bigamie. Ik denk dat het niet leuk is om getrouwd te zijn met een bigamist, dus is hier en nu de plaats om mijn excuses aan jullie aan te bieden voor het feit dat ik er vaak maar half bij ben. Ik hoop ooit óók op dit vlak te leren.

Tenslotte wil ik deze oratie opdragen aan mijn zus, Lucie. Vlak voordat ik de eerste keer naar Vietnam ging, bijna 20 jaar geleden, stapte Lucie uit het leven. Ik heb nooit goed begrepen waarom, en heb nooit een goede vorm gevonden voor de rouw – geen goede rituelen gevormd. Met deze oratie zet ik mijn privé-monument voor haar op: een nieuw ritueel, vergelijkbaar met een gedenkplaats op een plek langs een levensweg waar iemand verongelukt is.

Ik heb gezegd.

## Noten

- <sup>1</sup> Bij het schrijven van deze rede heb ik kritisch en stimulerend commentaar gekregen van José Baars-Blom, Birgit Meyer en Marjo de Theije. Irene Stengs van het Meertens Instituut heeft mij genereus laten meedelen in haar kennis en onderzoeksmateriaal over nieuwe rituelen in Nederland. Als gebeurtenis werd deze oratie grotendeels georganiseerd door Anouk Nieuwland en Yvonne van Kampen, en de vormgeving van de publicatie van de oratie was in handen van Liesbeth Westerlaken. Ik wil allen hiervoor hartelijk danken. Alle fouten en onjuistheden in deze oratie zijn echter voor mijn eigen verantwoording.
- <sup>2</sup> ‘Racefiets op gasgeld naar goud’, *NRC Handelsblad*, 2 mei 2006.
- <sup>3</sup> Dit is een minder vérgaande opvatting van *embodiment* dan het paradigma dat voorgesteld wordt door Thomas Csordas (1990; 1993; 1994), dat de lichamelijke middels een opheffing van de dichotomie tussen lichaam en geest, tussen subject en object, als methodologisch en fenomenologisch beginpunt neemt voor subjectiviteit en cultuur, en als voorwaarde ziet voor – wat Csordas noemt – *being-in-the-world*.
- <sup>4</sup> Oppervlakkig gezien lijkt het onderscheid tussen religie en politiek op het Durkheimiaanse onderscheid tussen sacraal en seculier, maar middels ritueel kunnen ook ‘niet-religieuze’ verschijnselen of instituties gesacraliseerd worden. Kertzer’s bezwaar tegen het onderscheid tussen politiek en religieus ritueel is later theoretisch en epistemologisch verder onderbouwd door Talal Asad (2003) die de categorieën van zowel het religieuze als het seculiere als historische producten van de moderniteit beschouwt.
- <sup>5</sup> Een voorbeeld hiervan is Felicia Hughes-Freeland’s (1998) analyse van de invloed van de mediativering van ritueel op Bali, waarbij de antropoloog niet – zoals Clifford Geertz (1973) – meekijkt over de schouder van informanten naar hun getekstualiseerde versies van gebeurtenissen, maar samen met de informanten naar de televisie kijkt. De noties van ritualisering en mediativering zijn vruchtbaar te verbinden met José Casanova’s concept van ‘de-privatisering’ van religie als theoretisch amendement in het secularisatiedebat. Ritueel heeft immers het potentieel om het publieke en private domein te overbruggen door mediativering en *embodiment*, en om zo een functionele brug te slaan tussen staat, *political society* en *civil society* (1994).
- <sup>6</sup> Zie <http://www.omroep.nl/actievoorazie/> (20 juli 2006). Voor analyses over de ‘rituele’ moorden op Fortuyn en Van Gogh en de rituele en politieke nasleep, zie Eyerma (n.d.), Margry (2003) en Van der Veer (2006).
- <sup>7</sup> Zie <http://www.doekoevoorsuriname.com/> (20 juli 2006) en [http://www.novatv.nl/index.cfm?LN=nl&FUSEACTION=videoaudio.details&REPORTAGE\\_ID=4335](http://www.novatv.nl/index.cfm?LN=nl&FUSEACTION=videoaudio.details&REPORTAGE_ID=4335) (20 juli 2006).
- <sup>8</sup> De release in 1999 van de documentaire film ‘Zij gelooft in mij’ markeert de artistieke comeback van Hazes, en zijn doorbraak naar

- een intellectuele elite die in de film de 'echtheid' van zijn emoties en creativiteit herkennen. Dit laat onverlet dat Hazes gedurende zijn gehele muzikale loopbaan fans heeft gehad in alle lagen van de bevolking, zoals een collega mij liet weten.
- <sup>9</sup> Prof. Ton Robben (Universiteit Utrecht) en Prof. Henk Driessen (Radboud Universiteit) hebben mij erop attent gemaakt dat het beeld van Johan Cruijff als 'volksjongen' uit Betondorp in Amsterdam bijstelling behoeft, aangezien zijn vader een groentewinkel had.
- <sup>10</sup> Flaptekst bij dvd 'André Bedankt! Afscheidsceremonie Amsterdam Arena'. 2004, Melvin Producties.
- <sup>11</sup> Uitspraak geregistreerd op de dvd 'André Bedankt! Afscheidsceremonie Amsterdam Arena'. 2004, Melvin Producties.
- <sup>12</sup> Zie <http://www.andrehazesfan.nl/300606.html> (21 juli 2006)
- <sup>13</sup> In Vietnamese: "Xây dựng một nền văn hóa, đậm đà bản sắc dân tộc." Uit: Nghị quyết V của Trung Ương Đảng [Resolution No. V, Party Central Committee], 1998.
- <sup>14</sup> Persoonlijke mededeling van dr. Nguyễn Chí Bền, directeur van het Vietnam Institute of Culture and Arts Studies (VICAS) in Hanoi.
- <sup>15</sup> In haar officiële classificatie onderscheidt de Vietnamese regering 54 verschillende etnische groepen op basis van taal en cultuur (Salemink 2003a).
- <sup>16</sup> Fabian (1983) spreekt van *denial of coevalness*.
- <sup>17</sup> Het Festival Huế 2006 vindt plaats van 3 t/m 11 juni 2006.
- <sup>18</sup> Ik heb als Program Officer van The Ford Foundation (1996-2001) met subsidies en contacten een kleine bijdrage geleverd aan het succes van het eerste en tweede festival.
- <sup>19</sup> In mijn analyse van het Festival Huế (2003c) heb ik mij laten inspireren door Hayden White's structurele analyse van de historische vertelling (1987). White betoogt dat de verhaalstructuur altijd alternatieve historische mogelijkheden uitsluit door selectie en ordening, en gebeurtenissen moraliseert door een bepaald besluit [closure] te suggereren. Ritueel kent zijn eigen besluit in termen van verwachtingen over genezing, rijkdom en welzijn van de deelnemers, welke worden toegeschreven aan de sponsor van het festival. De werkzaamheid van het ritueel wordt dan bepaald door de overtuigingskracht van dit rituele besluit. Met andere woorden, het gaat dan veeleer om de vorm van het ritueel en om de formele associaties dan om de symbolische inhoud.
- <sup>20</sup> De rol van UNESCO als verschafter van culturele legitimiteit en aanjager van processen van 'folklorisering' is in Vietnam veel groter dan in Nederland. Hazes zal niet tot het werelderfgoed gaan behoren, maar er zijn wel degelijk parallellen: er is een opwaartse beweging waarneembaar van Hazes en andere 'volkszangers' naar opname in de Nederlandse culturele canon (Grijp 2002; zie ook Boekenbal anno 2006).

- <sup>21</sup> Zie *Không gian văn hóa công chiêng* [Gong culturele ruimte], [http://www.huefestival.com/tiendefes06/tienden\\_49\\_congchieng.htm](http://www.huefestival.com/tiendefes06/tienden_49_congchieng.htm) (28 mei 2006).
- <sup>22</sup> In Frankrijk leerden kinderen op school over 'nos ancêtres les Gaulois' [onze voorouders, de Galliërs], waarmee een gevoel van saamhorigheid werd gekweekt. Dit lukte minder goed in de voormalige koloniën van Frankrijk waar de kinderen van de elite ook deze zin leerden, welke een symbool werd van koloniale assimilatie en daarmee een oproep tot verzet.

## Bibliografie

- Anagnost, Ann (1994), *The Politics of Ritual Displacement*. In: Charles Keyes, Helen Hardacre, Laurel Kendall (red.), *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 221-254.
- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London/New York: Verso.
- Ankersmit, Frank R. (1996), *Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Appadurai, Arjun (1995), *The Production of Locality*. In: Richard Fardon (red.), *Counterworks: Managing the diversity of knowledge*. London and New York: Routledge, pp. 204-225.
- Asad, Talal (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Augé, Marc (1995), *Non-Places: Introduction to an anthropology of super-modernity*. London/New York: Verso.
- Augé, Marc (1999), *An Anthropology for Contemporaneous Worlds*. Stanford CA: Stanford U.P.
- Bale, John and Mette Krogh Christensen, red. (2004), *Post-Olympism: Questioning sport in the Twenty-first Century*. Oxford /New York: Berg.
- Bauman, Zygmunt (2001), *Community: Seeking safety in an insecure world*. Cambridge: Polity Press.
- Baumann, Gerd (1992), *Ritual Implicates 'Others': Rereading Durkheim in a plural society*. In: Daniel de Coppet (red.), *Understanding Rituals*. London and New York: Routledge, pp. 97-116.

- Baumann, Gerd (1998), Body Politic or Bodies of Culture? How nation-state practices turn citizens into religious minorities, *Cultural Dynamics* 10(3): 263-280.
- Bell, Catherine (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Bellah, Robert N. (1967), Civil Religion in America, *Daedalus* 96(1): 1-21.
- Beunders, Henri (2002), *Publieke Tranen: De drijfveren van een emotiecultuur*. Amsterdam / Antwerpen: Contact.
- Binns, Christopher (1979-80), The Changing Face of Power: Revolution and accommodation in the development of Soviet ceremonial system. Part I, *Man* 14: 585-606; Part II, *Man* 15: 170-187.
- Casanova, José (1994), *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Clausewitz, Carl von (1983), *Over de Oorlog*. Bussum: Het Wereldvenster.
- Colombijn, Freek (n.d.), The search for an extinct volcano in the Dutch polder: Pilgrimage to memorial sites of Pim Fortuyn. Paper for the Conference on Cities of Pilgrimage, Tehran, 19-21 December 2005.
- Coppet, Daniel de, red. (1992), *Understanding Rituals*. London and New York: Routledge.
- Couldry, Nick (2003), *Media Rituals: A critical approach*. London and New York: Routledge.
- Csordas, Thomas (1990), Embodiment as a Paradigm for Anthropology, *Ethos* 18(1): 5-47.
- Csordas, Thomas (1993), Somatic Modes of Attention, *Cultural Anthropology* 8(2): 135-156.
- Csordas, Thomas (1994), Introduction: The body as representation and being-in-the-world. In: Thomas J. Csordas (ed.), *Embodiment and Experience: The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-24.
- Đình Gia Khánh & Lê Hữu Tăng, red. (1993), *Lễ hội truyền thống trong đời sống xã hội hiện đại* [Traditional folk festivals in modern social life]. Hà Nội: NXB KHXH.

- Donzelot, Jacques (1979), *The Policing of Families*. New York: Pantheon Books.
- Durkheim, Émile (1995), *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- Endres, Kirsten (2000), *Ritual, Fest und Politik in Nordvietnam. Zwischen Ideologie und Tradition* [Ritual, feast and politics in northern Vietnam: Between ideology and tradition]. Münster: LIT Verlag.
- Eriksen, Thomas Hylland (2005). *Risking Security: Paradoxes of social cohesion*. Amsterdam: Oratie Vrije Universiteit.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1940), *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: Clarendon Press.
- Eyerman, Ron (n.d.), Assassination as Public Performance: The murder of Theo van Gogh. Amsterdam: unpublished paper, ASSR (21 February 2006).
- Fabian, Johannes (1983), *Time and the Other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Gastelaars, Marja (1985), *Een geregeld leven: Sociologie en sociale politiek in Nederland 1925-1968*. Amsterdam: SUA.
- Gennep, Arnold van (1960), *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ginkel, Rob van (1997), *Notities over Nederlanders: Antropologische reflecties*. Amsterdam/Meppel: Boom.
- Grijp, Louis-Peter (2002), *Van Hadewijch tot Hazes*. Utrecht: Oratie Universiteit Utrecht.
- Groot, Frans (1999), Papists and Beggars: National festivals and nation building in the Netherlands during the Nineteenth Century. In: Peter van der Veer and Hartmut Lehmann (red.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton: Princeton U.P., pp. 161-177.
- Han, Xiaorong (1998), The Present Echoes of the Ancient Bronze Drum: Nationalism and Archeology in Modern Vietnam and China, *Explorations in Southeast Asian Studies* 2(2).

- Han, Xiaorong (2004), Who Invented the Bronze Drum? Nationalism, politics, and a Sino-Vietnamese Archaeological debate of the 1970s and 1980s, *Asian Perspectives* 43(3): 7-33.
- Handelman, Don (1990), *Models and Mirrors: Towards an anthropology of public events*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Handler, Richard (1986), Authenticity, *Anthropology Today* 2(1): 2-4.
- Hart, Joep de (2005), *Voorbeelden & Nabeelden: Historische vergeelijkingen naar aanleiding van de dood van Fortuyn en Hazes*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Hoberman, John (2004), Sportive nationalism and globalization. In: John Bale and Mette Krogh Christensen (red.), *Post-Olympism: Questioning sport in the Twenty-first Century*. Oxford / New York: Berg, pp. 177-188.
- Hobsbawm, Eric (1990), *Nations and Nationalism since 1870: Programme, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hughes-Freeland, Felicia (1998), From Temple to Television: The Balinese case. In: Felicia Hughes-Freeland and Mary M. Crain (red.), *Recasting Ritual: Performance, media, identity*. London and New York: Routledge, pp.44-67.
- Hughes-Freeland, Felicia, and Mary M. Crain, red. (1998), *Recasting Ritual: Performance, media, identity*. London and New York: Routledge.
- Kertzer, David I. (1988), *Ritual, Politics, and Power*. New Haven and London: Yale University Press.
- Kleinen, John (1999), *Facing the Future, Reviving the Past: A Study of Social Change in a Northern Vietnamese Village*. Singapore 1999: ISEAS.
- Lane, Chistel (1981), *The Rites of Rulers: Ritual in industrial society – the Soviet case*. Cambridge: Cambridge U.P.
- Leeuw, Sonja de (1999), Een Gemeenschap van Gevoel: Over de rol van emotie televisie in het kanaliseren van collectieve ervaringen. In: J. Vaessen et al. ( red.), *Jaarboek 1999 Nederlands Openluchtmuseum. Nijmegen /Arnhem: SUN/Openluchtmuseum*, pp. 240-269.
- Long, Colin (2004), Feudalism in the Service of the Revolution: Reclaiming heritage in Hue, *Critical Asian Studies* 35(4): 535-558.

- Luong, Hy Van (1993), Economic Reform and the Intensification of Rituals in Two North Vietnamese Villages, 1980-90. In: Börje Ljunggren (red.), *The Challenge of Reform in Indochina*. Cambridge MA: Harvard Institute for International Development, pp.259-291.
- Mach, Zdzislaw (1992), Continuity and Change in Political Ritual: May Day in Poland. In: Jeremy Boissevain (red.), *Revitalizing European Rituals*. London and New York: Routledge, pp.43-61.
- Mai Ly Quang, red. (2001), *Vietnamese Legends and Folk Tales*. Hanoi 2001: The Gioi Publishers.
- Malarney, Shaun (1996), The limits of 'state functionalism' and the reconstruction of funerary ritual in contemporary northern Vietnam. *American Ethnologist* 23(3): 540-560.
- Malarney, Shaun (n.d.), Festivals and the Politics of the Charismatic Dead in Northern Vietnam. In: Michael DiGregorio and Oscar Salemink (red.), *Living with the Dead: The politics of ritual and remembrance in contemporary Vietnam* (in preparation).
- Malkki, Liisa (1992), 'National Geographic': The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees, *Cultural Anthropology* 7(1): 24-44.
- Margry, Peter-Jan (2003), The Murder of Pim Fortuyn and Collective Emotions: Hype, hysteria and holiness in The Netherlands? *Etnofoor* XVI(2): 106-131.
- Meyer, Birgit (1998), Commodities and the Power of Prayer: Pentecostalite attitudes towards consumption in contemporary Ghana, *Development and Change* 29(4): 751-776.
- Meyer, Birgit (2004), 'Praise the Lord': Popular cinema and pentecostalite style in Ghana's new public sphere, *American Ethnologist* 31(1): 92-110.
- Meyer, Birgit, and Annelies Moors, red. (2006), *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Quarles van Ufford, Philip and Oscar Salemink (2006), 'After the fall: Cosmopolitanism and the paradoxical politics of global inclusion and authenticity', ASA Jubilee Conference on 'Cosmopolitanism and Anthropology', Keele University, 10-13 April 2006.

- Rooden, Peter van (1995), Contesting the Protestant Nation: Calvi-nists and Catholics in the Netherlands. *Etnofoor* 8: 15-30.
- Rooden, Peter van (1999), History, the Nation, and Religion: The trans-formations of the Dutch religious past. In: Peter van der Veer and Hartmut Lehmann (red.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton: Princeton U.P., pp. 96-111.
- Rudie, Ingrid (1998), Making Persons in a Global Ritual? Embodied experience and free-floating symbols in Olympic sport. In: Felicia Hughes-Freeland and Mary M. Crain (red.), *Recasting Ritual: Performance, media, identity*. London and New York: Routledge, pp.113-134.
- Salemink, Oscar (2003a), *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders: A Historical Contextualization, 1850-1990*. London: RoutledgeCurzon / Honolulu: University of Hawai'i Press [Anthropology of Asia Series].
- Salemink, Oscar (2003b), One Country, Many Journeys. In: Nguyen Van Huy and Laurel Kendall (red.), *Vietnam – Journeys of Body, Mind and Spirit. Exhibition Book, American Museum of Natural History*. Berkeley etc.: University of California Press, pp. 20-51.
- Salemink, Oscar (2003c), Ritual into festival, pilgrimage into tourism: Re-fashioning ritual and tradition in Vietnam, Paper presented at the conference "Vietnam: Journeys of Body, Mind and Spirit", New York, American Museum of Natural History, March 2003. Verschijnt in: Michael DiGregorio & Oscar Salemink (red.), *Living with the Dead: The politics of ritual and remembrance in contemporary Vietnam* (in preparation).
- Salemink, Oscar (2005), Religious Definitions of Nation and Nationalism in Post-Socialist Vietnam. Paper presented at the conference "Nationalism in mainland Southeast Asia", Amsterdam: IIAS, 17 October 2005.
- Scheffer, Paul (2006), *De Sputterende Emancipatiemachine*, NRC Handelsblad, 18 maart 2006.
- Silk, Michael L., David Andrews and C.L. Cole, red. (2005), *Sport and Corporate Nationalisms*. Oxford / New York: Berg.
- Stengs, Irene (2003), Ephemeral Memorials Against 'Senseless Violence': Materialisations of public outcry, *Etnofoor* XVI(2): 26-40.

- Stengs, Irene (n.d.), Ritual in commemoration of senseless violence': Negotiating ethnic inclusion and exclusion. Unpublished paper.
- Taylor, Philip (2001), *Fragments of the Present: Searching for modernity in Vietnam's South*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Tomlinson, Alan (2005), The making of the global sports economy: ISL, Adidas, and the rise of the corporate player in world sport. In: Michael Silk, Michael L., David L. Andrews and C.L. Cole (red.), *Sport and Corporate Nationalisms*. Oxford / New York: Berg, pp. 35-66.
- Turner, Bryan S. (1999), McCitizens: Risk, coolness and irony in contemporary politics. In: Barry Smarr (red.), *Resisting McDonaldization*. London: Sage, pp. 83-100.
- Turner, Bryan S. (2002), Cosmopolitan Virtue, Globalization and Patriotism, *Theory, Culture & Society* 19(1-2): 45-63.
- Turner, Victor (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine.
- Turner, Victor, (1982), Introduction. In: Victor Turner, red., *Celebration: Studies in Festivity and Ritual*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, pp. 11-30.
- Turner, Victor (1987), *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Veer, Peter van der (2000), Nederland Bestaat Niet Meer. In: Dick Douwes (red.), *Naar een Europese Islam?: essays*. Amsterdam: Mets & Schilt, pp. 117-135.
- Veer, Peter van der (2006), Pim Fortuyn, Theo van Gogh, and the Politics of Tolerance in the Netherlands. *Public Culture* 18(1): 111-124.
- White, Hayden (1987), *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.
- Wouters, Cas (2002), The Quest for New Rituals in Dying and Mourning: Changes in the we-I balance, *Body & Society* 8(1): 1-27.