



Eric Venbrux

UNIVERSITAT DE RADBOUD (PAÏSOS BAIXOS),
Professor de religió comparada i
director del Centre de Tanatologia de
la Universitat de Radboud, Nimega
(Països Baixos). Ha dut a terme
treballs de camp antropològics
a Austràlia, els Països Baixos i

Suïssa. És l'autor del llibre *A Death in the Tiwi Islands: Conflict, Ritual and Social Life in an Australian Aboriginal Community* (1995). Està especialitzat en estudis de la mort i té nombroses publicacions sobre rituals funeraris.



Anne Kjærsgaard

UNIVERSITAT D'AARHUS (DINAMARCA)
Investigadora postdoctoral del projecte “Death,
Memory and Religion” (“Mort, memòria i religió”)
de l'Escola de Societat i Cultura de la Universitat
d'Aarhus (Dinamarca). Els seus interessos de
recerca s'adrecen a la religió viscuda i la cultura
material en relació amb els costums funeraris.

És autora de *Funerary Culture and the Limits of Secularization in Denmark* (2017), i de diverses contribucions en llibres i d'articles de revista en el camp dels estudis sobre la mort. És una de les redactores de la revista danesa sobre cultura dels cementiris *Kirkegårdskultur*.

La religió sobre el terreny: retard de la mort social a través dels rituals de visita a les tombes

“When God is dead, the cult of the dead may become the only authentic religion” (“Un cop Déu ha mort, el culte als difunts pot esdevenir l'única religió veritable”).

Philippe Ariès (1981 [1977]: 543)

Introducció¹

En un article del diari danès *Weekend Avisen*, Mads Hermansen expressava el seu descontentament amb el fet que l'església luterana del país tingués pràcticament el monopoli sobre el control dels cementiris. En l'article,

Hermansen demana que es retiri el control dels difunts de les mans de la religió oficial per tal de permetre que les persones puguin dur a terme lliurement les pràctiques que prefereixin, tant si les aproven les autoritats religioses com si no. Encara que no és membre de cap església, Hermansen valora la pràctica de parlar amb els difunts (Hermansen, 2014). Pel que sembla, és una pràctica generalitzada, independentment que es tingui o no una afiliació religiosa. De fet, Stringer ho considera una forma bàsica

1

Aquest text és una versió ampliada d'un article que va aparèixer a l'anuari *Jaarboek voor Liturgieonderzoek / Yearbook for Ritual and Liturgical Studies*, 32(2016), 9-20.



Una beguda per a la persona difunta, deixada en una tomba de Nimega, als Països Baixos.

ERIC VENBRUX

de religiositat, ja que comporta la comunicació amb altres éssers no empírics (Stringer, 2008a,b). També es podria qualificar com a pràctica religiosa, pel fet que transcendeix la mort, en creuar el límit entre la vida i la mort (Chidester, 2002: 3). Fa temps que els entesos consideren la incapacitat d'acceptar la nostra pròpia mortalitat com una de les fonts de la religiositat. Segons May, “at its root, religion consists of some kind of experience of sacred power” (“en essència, la religió consisteix en un cert tipus d'experiència del poder sagrat”), i sosté que fins i tot modernament el poder sagrat de la mort n'ha estat un dels pilars fonamentals (May, 1972: 465). L'article de Hermansen al *Weekend Avisen* ens recorda que, tot i que han estat manifestament ignorats pels estudiosos de la religió, el fet és que podríem trobar respostes a la religiositat de les persones en els cementiris.

Ens referim a la religió com a religió practicada, “viscuda”, com una religió en la qual, segons indica McGuire, la coherència i l'eficàcia pràctiques a l'hora de tractar els problemes de la vida quotidiana substitueixen la congruència lògica (McGuire, 2008: 15). Les pràctiques religioses de què parlem no es restringeixen necessàriament

a les incloses dins els límits de la religió institucional. Mantenir un vincle continu amb els difunts, com es dedueix d'algunes pràctiques en tombes de Dinamarca, per exemple, no acaba d'encaixar amb la doctrina luterana que els vius ja no poden fer res per als morts (Kjærsgaard, 2015: 22-22). És clar que la gent pot parlar amb els difunts des de qualsevol lloc, però si hi ha res important que vulguin dir-los tendeixen a fer-ho davant la seva tomba (Stringer, 2008b: 62). Les visites a les tombes també impliquen altres pràctiques de caràcter religiós i mereixen la nostra atenció.

Ariès (1981: 524) assenyalava que, durant el segle XIX, el cementiri públic es va convertir en “the focus of all the piety for the dead; I would even call it a religious institution” (“el centre per excel·lència de la devoció als morts; fins i tot podríem considerar-lo una institució religiosa”). Goody i Poppi, que es van centrar en els cementiris angloamericans i italians, confirmen que la visita a la sepultura “continues to be a prominent feature of an otherwise heavily secularised society” (“continua sent una característica destacada d'una societat que, d'altra banda, està fortament secularitzada”; 1994: 150).

Paraules clau: tumba, ritual, vincles de continuïtat, religiositat

Palabras clave: tumba, ritual, vínculos de continuidad, religiosidad

Keywords: grave, ritual, continuing bonds, religiosity

Considerem que la visita a la tomba és un ritual que ens mostra una forma bàsica de religiositat tal com és practicada per les persones en la seva vida quotidiana. Això és particularment cert en països que se suposa que són altament secularitzats i que tenen un període d'usdefruit de les tombes relativament curt. Un aspecte central del nostre argument és que els rituals de visita a la tomba serveixen per evitar la mort social del difunt. En altres paraules, els supervivents no perceben ni experimenten la mort física del mort com a punt final. Ens enfrontem a un procés de “convertir-se en difunt” que s'ha de conceptualitzar com una fase que hi ha entre la mort física i la mort social. Durant aquesta fase, les persones afligides mantenen vincles amb els difunts mitjançant els rituals de visita a la tomba, i aquests vincles que transcendeixen una mort física són invariablement de naturalesa religiosa.

Consideramos que la visita a la tumba es un ritual que nos muestra una forma básica de religiosidad tal como es practicada por las personas en su vida cotidiana. Esto es particularmente cierto en países que se supone que son altamente secularizados y que tienen un período de usufructo de las tumbas relativamente corto. Un aspecto central de nuestro argumento es que los rituales de visita a la tumba sirven para evitar la muerte social del difunto. En otras palabras, los supervivientes no perciben ni experimentan la muerte física del fallecido como punto final. Nos enfrentamos a un proceso de “convertirse en difunto” que debe conceptualizarse como una fase que existe entre la muerte física y la muerte social. Durante esta fase, los afligidos mantienen vínculos con los difuntos mediante los rituales de visita a la tumba, y estos vínculos que trascienden una muerte física son invariablemente de naturaleza religiosa.

We consider grave-visiting a ritual that provides us with a window on a basic form of religiosity as practiced by people in everyday life. This is particularly true of countries assumed to be highly secularised and which have a relatively short grave tenure period. Central to our argument is that grave-visiting rituals serve to stave off the social death of the deceased. In other words, the survivors do not perceive or experience the physical death of the deceased as an end point. We are dealing with a process of 'becoming dead' that has to be conceptualised as a phase existing between physical death and social death. During this phase the bereaved maintain bonds with the deceased by means of the grave-visiting rituals, and these bonds that transcend a physical death are invariably religious in nature.

Bailey (2006: 234-238) fins i tot estableix que els cementiris tenen més significat pel que fa a la religiositat de les persones que les esglésies. Considera que la visita a les tombes és un “ritual”, així com “a self perpetuating religious practice” (“una pràctica religiosa que s'autoperpetua”; Bailey, 2006: 234; compareu-ho amb Ariès, 1981: 549). Tanmateix, és sorprenent que la recerca pel que fa a les visites a la tomba en països que sovint es descriuen com a altament secularitzats, com ara Dinamarca i els Països Baixos (vegeu, per exemple, les afirmacions que es fan a Zuckerman, 2008, i a Bernts i Berghuijs, 2016), encara sigui a les beceroles. El que suggerim és que aquest tipus d'estudis fets als Països Baixos, Suïssa i Dinamarca són importants per conèixer millor unes pràctiques religioses que encara passen desapercubudes i que revelen alguna cosa sobre els límits de la secularització.

A més, cal tenir en compte la tesi de Norris i Inglehart (2004) que la religiositat tendeix a disminuir quan hi ha un alt nivell de seguretat existencial, com és el cas dels tres països esmentats.

Proposem estudiar la visita a les tombes com a ritual. Els rituals de visita a les tombes, com voldríem que s'anomenessin, expliquen la relació entre els vius i els morts. Actualment, se sol acceptar que els supervivents mantenen un “vinde continuat” amb els morts. El concepte dels vincles continuats ha substituït l'èmfasi que anteriorment es donava al fet de trencar llaços amb el difunt o de “deixar-lo anar” en la psicologia del dol (Klass, Silverman i Nickman, 1996; Valentine, 2008). El que nosaltres afirmem és que aquests vincles, que transcendeixen la mort física, impliquen una religiositat i tenen a veure amb el procés d’“esdevenir mort” durant el qual es retarda la mort social.

Rituals de visita a les tombes

La visita a les tombes es pot entendre com un ritual. Turner defineix un ritual com “a stereotypical sequence of activities involving gestures, words, and objects, performed in a sequestered place, and designed to influence preternatural entities or forces on behalf of the actors' goals and interests” (“una seqüència estereotipada d'activitats que impliquen gestos, paraules i objectes, que es duen a

**Cementiri de Jelling,
Dinamarca.**

ANNE KJÆRSGAARD



terme en un lloc aïllat i estan pensades per influir en entitats i forces sobrenaturals en nom dels objectius i els interessos de qui les duu a terme”; 1973: 1100). Nosaltres sostenim que aquesta definició és aplicable a les visites a les tombes.

Els cementiris, envoltats d'arbustos, tanques o parets, són indrets separats per als difunts (Schmied, 2002: 57-58; Rugg, 2000: 261-262). La presència del difunt exigeix un comportament adequat i respectuós dels visitants d'aquestes zones aïllades (Wartmann, 1986: 39). Les tombes estan marcades i també tenen límits (Schmied, 2002: 113-116). Hi ha la tendència a tractar-los com a espais privats que recorden una casa o un jardí (Hallam i Hockey, 2001: 96, 147; Worpole, 2003: 93). Passen a ser indrets de contacte entre els vius i els morts.

Els gestos fets, les paraules pronunciades o inscrites i els objectes lliurats o col·locats són una part integrant del ritual de visitar la tomba. Es pot considerar que els difunts que reben els visitants paren atenció i ofereixen acompanyament, orientació o ajuda.

Els rituals de visita a les tombes tenen una sèrie de característiques comunes. La recerca més extensa feta fins ara sobre la visita a les tombes ha estat duta a terme per Francis, Kellaheer i Neophytou als cementiris de Londres. Aquests autors afirmen el següent: “We learned that men, women, and children of all ages, religions, ethnicities and income levels visit cemeteries, at frequencies ranging from daily to once a year” (“Hem après que els homes, les dones i els infants de totes les edats, religions, ètnies i nivells d'ingressos visiten els cementiris amb una freqüència entre diària o anual”; Francis, Kellaheer i Neophytou, 2005: 20). A més, afegixen que “the data suggests a relatively similar range of activities across the different religious and cultural groups at the graveside” (“les dades indiquen que les activitats que es fan davant la tomba són relativament similars entre els diversos grups religiosos i culturals”; Francis, Kellaheer i Neophytou, 2000: 43). Aquestes activitats també apareixen en els estudis sobre

visites a les tombes de Schmied (2002), a Alemanya, i Bachelor (2004), a Austràlia.

Bachelor situa el fet de posar flors, netejar la tomba i conversar amb el difunt com les tres activitats principals (2004: 107-115; compareu-ho amb Schmied, 2002: 153-157, 85-95, 37-44). En una enquesta recent sobre visites a les tombes a la regió de Valkenswaard, als Països Baixos, 20 de les 41 persones enquestades parlaven amb els morts (De Jong, 2015: 33). En la recerca de Schmied a Alemanya, 34 de les 43 persones que visitaven les tombes van confirmar que parlaven amb els morts (Schmied, 2002: 37).

Les visites a la tomba s'inicien i acaben amb salutacions i comiats ritualitzats. Així ho explicava una vídua danesa: “S’ha tornat un costum, ho fem des del primer dia que vam visitar la tomba: el primer que fem és acariciar la làpida i dir ‘hola’, i la darrera cosa que fem abans de marxar és fer-hi un petó i tornar-la a acariciar” (entrevista d’Anne Kjærsgaard, 19 de gener de 2015).

Aquesta dona descriu una visita normal a la tomba del seu difunt marit de la manera següent:

–Aparco el cotxe, travesso la porta i camino fins on és. Quan hi entro, ja estic pensant en ell. I quan arribo a la vora de la tomba, dic: “Hola, amor.”

–*Ho diu en veu alta o per a vostè?*

–No, ho dic en veu alta. També m’assec i hi parlo en veu alta. Aleshores, li explico el que ha passat i el que ha fet el seu net els darrers dies. Després, el renyo: per què no és aquí, per què m’ha deixat? De tant en tant, ho discutim. Però, si no, només m’assec i li dic que el trobo a faltar, com em va la vida i com lamento que no sigui aquí amb tots els problemes de salut que tinc. Bé, ja sap, coses quotidianes; i després faig una mica de neteja, si és que cal fer alguna cosa, tot i que normalment és el cuidador del cementiri qui se n’encarrega. Comprovem que s’encarrega de tot, per assegurar-nos-en i perquè es vegi sempre arreglat. Després, canvio l’espelma i em quedo dempeus i hi parlo una estoneta.

I després, quan és l'hora de marxar, acaricio una mica la làpida i hi faig un petó, i després me'l miro, allà on està enterrat, i li dic: "Adeu, amor, cuida't. Fins aviat".

Tot i que la vídua lamenta l'absència del seu difunt marit, se sent i actua com si estigués en contacte amb ell quan és a la tomba. La idea que el difunt hi és present d'alguna manera i que entén les declaracions i les accions de les persones visitants sembla un fet força comú. Es pot estar gairebé físicament en contacte amb el difunt tenint cura de la tomba o acariciant la làpida, a més de comunicar-s'hi (Francis, Kellaher i Neophytou, 2000: 43-44; Bailey, 2006: 236).

Rugg (2013) assenyala encertadament que no s'ha parat prou atenció a la intervenció de les persones en el marc de les normes dels cementiris. Tot i que, a simple vista, els cementiris danesos poden semblar molt secularitzats, de fet, són la concreció de les normes protestants. Les normes dels cementiris i les peticions d'una certa estètica volen evitar pràctiques religioses que no s'adiguin amb la prohibició que els vius mantinguin contacte amb els morts (Kjærsgaard, 2014). Per exemple, s'ha al·legat que el cementiri no s'ha de convertir en un parc d'atraccions (com els jardins del Tivoli danesos) en el cas d'una mare que volia posar llums a la tomba de la seva filla per Nadal, perquè tot el que ella podia donar-li era aquella llum en la foscor (Kjærsgaard, 2014: 115-116).² De tota manera, a gairebé tots els cementiris es poden trobar senyals de petits gestos rituals que sí que entren dins els límits de les normes d'aquests espais. Per posar-ne un exemple, una noia de 13 anys de Jutlàndia va marxar de colònies amb l'escola uns quants dies, però volia estar en contacte amb la seva mare morta. Amb la seva paga va comprar la figureta d'un barrufet amb un ordinador portàtil i la va col·locar a la tomba de la seva mare (vegeu fig. 3), perquè pogués escriure a la seva mare de part seva (entrevista d'Anne Kjærsgaard, 15 de setembre de 2013).

Al seu documental *Forever*, la cineasta holandesa Heddy Honigmann demostra com el fet de visitar tombes al famós cementiri Père Lachaise de París inclou diverses pràctiques



que suggereixen una comunicació amb els difunts. Veiem com es reguen àmplies tombes i com hi ha dones que toquen i netegen les lloses de pedra i persones que hi porten flors i regalets. Una dona seu en una cadira plegable al costat d'una tomba i llegeix un llibre. Una altra explica al difunt el que ha fet des de la seva darrera visita. La gent s'està dempeus al costat de les tombes, en una meditació profunda (Honigmann, 2006).

Hi ha molts altres gestos, com ara deixar missatges escrits, targetes (d'aniversari), dibuixos infantils, fotografies i petits ornaments o estàtues. S'hi encenen espelmes, s'hi aboquen o espargeixen begudes per als difunts, se'ls ofereixen cigarretes, cigars o menjar: tot pertany al ric repertori dels rituals de visita a les tombes. Arreu d'Europa, també es duen a terme ritus religiosos, com pregàries, deixar còdols, cremar encens i beneir la tomba (és a dir, el difunt) amb aigua beneïda. El vincle amb el difunt es reforça visitant-ne la tomba en dies especials, com ara aniversaris, el dia de la mort, els aniversaris de casament, Nadal, Setmana Santa i Tots Sants o el corresponent dia de commemoració.

El fet de parlar amb els difunts i la celebració d'aniversaris pòstums són indicacions clares

Mètode de comunicació d'una filla amb la seva mare morta.

ANNE KJÆRSGAARD

2

En una línia similar, no es permetia col·locar fotografies a les tombes de la ciutat suïssa de Zuric, de predomini protestant, perquè el cementiri no es podia convertir en un "àlbum de fotos" (Hauser, 1994: 283).



d'un vincle continu amb la persona que ha mort. L'atenció al difunt que s'expressa a la tomba en la mort sovint és correspon a com ha estat durant la vida. Per exemple, un dels nostres enquestats portava a la seva mare un ram de flors fresques cada setmana i ha continuat fent-ho a la seva tomba, on també ha continuat mantenint-hi converses (notes de camp, Eric Venbrux, Lucerna, Suïssa, 28 de març de 2014). Els rituals de visita a les tombes també impliquen els sentits: tacte, olfacte, vista i, de vegades, el gust i l'oïda. Les campanes i els molinets de vent produeixen sons, com també els ocells atrets per les piles amb aigua dels cementiris. Tenir cura de la tomba posant-hi plantes, flors i objectes, arreglant-les i netejant es pot considerar una mena de "contacte físic per poders" (Francis, Kellaheer i Neophytou, 2000: 43). Klass parla d'una "need to develop some new concepts to help us understand the attachments in this kind of physical proximity" ("necessitat de desenvolupar alguns conceptes nous per ajudar-nos a entendre els afectes que implica en aquest tipus de proximitat física"; 2006: 850). Per a nosaltres, són de caràcter religiós (vegeu més avall).

Els bancs a les tombes són un senyal indicador que el difunt mereix atenció, com ho

són les espelmes que s'encenen a les tombes i que continuen cremant després que marxi el visitant. Els regals per als difunts simbolitzen una forma d'atenció, a més d'implicar una mena de reciprocitat (vegeu Mauss, 1970). Després de tenir cura de la tomba, una de les persones visitants repetia al difunt que "tot anava bé" (notes de camp, Eric Venbrux, Lucerna, Suïssa, 31 de març de 2014). Així, el visitant calmarà el difunt amb les seves paraules i, indirectament, també a si mateix. Sembla que l'acte ritual de tenir cura de la tomba serveix com a mitjà per controlar una situació que és pertorbadora. Una altra actitud ritualista recurrent amb la mateixa intenció és fer fotografies de la tomba o fer-se-les al costat de la tomba (Kjærsgaard i Venbrux, 2016).

Francis *et al.* (2005: 214) conclouen que els cementiris "exist to obscure the terrifying fact of death through ritual practice" ("existeixen per minimitzar la realitat atterradora de la mort a través de la pràctica ritual"). A diferència del Regne Unit, els drets sobre les tombes als Països Baixos se solen limitar a 10 o 20 anys. A més, en aquest país, es posen sobre les tombes unes lloses de pedra dura que podrien durar segles però que es reti-

Làpida retirada i coberta a l'antic cementiri de Kolding, Dinamarca.

ANNE KJÆRSGAARD

ren i es destrueixen un cop ha passat aquest període relativament curt de temps. Aquest gest retòric i força car planteja la qüestió de si aquests vincles *continuat*s entre els vius i els morts tenen data de caducitat.

A Dinamarca això es fa palès en el mètode ritualitzat amb el qual es tracten les làpides retirades de les tombes. Es cobreixen de manera que el nom dels difunts no s'hi pugui llegir (vegeu fig. 4). Després, s'esborraran de les pedres els noms i les dates inscrits. Posteriorment, aquestes pedres anònimes es podran utilitzar per reforçar la costa. És força revelador que produeixi cert escàndol el fet que, accidentalment, una làpida amb el nom i les dates encara inscrits acabi en un port. Els supervivents, trobats pels periodistes, solen parlar de la pedra com si fos la persona morta (per exemple, l'“oncle”) (Kjærsgaard, 2017: 111-112). Dit d'una altra manera, si no s'ha dut a terme el procediment ritual de desdibuixar la làpida, sembla que els seus familiars no considerin que la persona en qüestió és realment morta.

“Esdevenir mort”: vincles continuats i religiositat

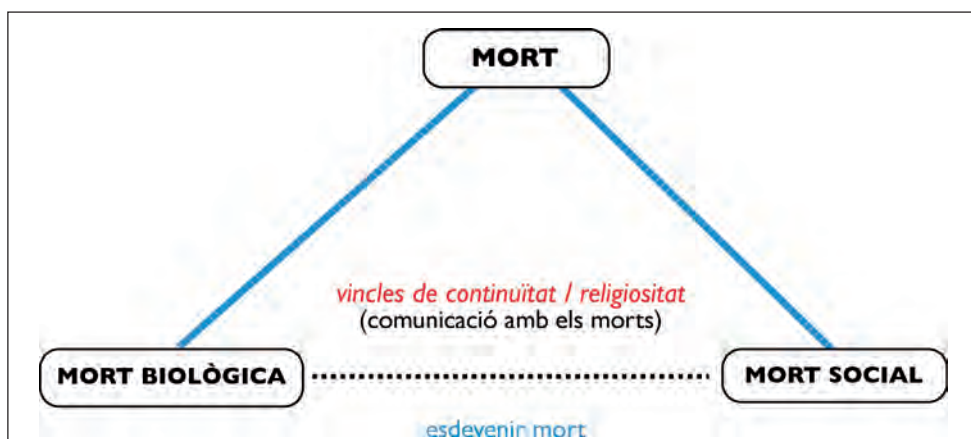
Devem a Hertz la noció que la mort és un procés en comptes d'un punt concret en el temps (Hertz, 1960; Heessels i Venbrux, 2009: 120-122). El procés d'“esdevenir mort” necessita temps. Segons paraules de Humphreys (1983: 263), “the process of dying, in its widest sense, stretches from the prognosis that a person is ‘terminally ill’ (as opposed to being temporarily unconscious, or seriously ill, but with chances of recovery) to the complete cessation of all social actions directed towards their remains, tomb, monu-

ment or other relics representing them” (“el procés de morir, en el seu sentit més ampli, s'estén des del pronòstic que una persona és una ‘malalta terminal’ –en contraposició a estar temporalment inconscient o greument malalta, però amb possibilitats de recuperació– fins que a la finalització completa de totes les accions socials dirigides a les seves restes, a la tomba, al monument o a altres relíquies que la representen”).

Per tant, la mort física no es percep o s'experimenta com el final (Ariès, 1981: 604). El paradigma dominant actual quan es teoritza sobre el dol sosté que els qui han perdut un ésser estimat mantenen uns “vincles continuats” amb el difunt. En les darreres dues dècades, ha guanyat terreny la creença que “the purpose of grief is not to sever bonds with the dead, but to rework the bond in a way that the deceased can remain part of the survivor's inner and social world” (“la finalitat del dol no és trencar els vincles amb els morts, sinó replantejar els vincles de manera que els difunts puguin continuar formant part del món interior i social dels supervivents”; Goss i Klass, 2005: 9).

Els rituals de visita a les tombes són un mitjà dels supervivents per mantenir una relació o un vincle amb els difunts. Després de la mort física d'una persona estimada, aquests “vincles continuats” retarden de la mort social. Només quan aquests vincles continuats deixen de ser continus es pot dir que el difunt ha mort en tots els sentits.

La figura 5 representa aquesta idea en forma de gràfic:



El procés de d'“esdevenir mort”, l'espai entre la mort física i la social, durarà mentre es mantinguin els vincles continuats entre els vius i els morts. Els vincles continuats comporten una comunicació amb els difunts que transcendeix el límit entre la vida i la mort i, per tant, es pot considerar com una forma de religiositat.

Si continua havent-hi vincles entre els vius i els morts, la mort física d'aquests últims no es pot entendre com un final per part dels vius. Transcendir la mort física, “the limits placed on human life by the death of the body” (“els límits imposats a la vida humana per la mort del cos”), implica una certa forma de religiositat (Chidester, 2002: 3).

Curiosament, també es descobreix un sentit religiós en el desig de ser enterrat en una fossa comuna, un fet cada vegada més popular a Suïssa, perquè així es té companyia després de la mort (Domenig i Sahebi, 2007: 30). Sembla, doncs, que la mort no és el final. Passa el mateix amb els funerals alternatius a Suïssa, basats en la creença en la reencarnació i que inclouen regals a les tombes, cartes als difunts i benediccions per al viatge (Lüddeckens, 2015: 223-224). Per descomptat, a Suïssa els rituals funeraris tradicionals també suggereixen que la mort no és el final (Venbrux, 1991). Però el que volem exposar aquí és que els rituals de visita a les tombes ofereixen una oportunitat excel·lent per examinar aquesta forma bàsica de religiositat (el fet de transcendir la mort física) que fins ara ha restat gairebé inexplorada. De fet, un comentari sorprenent publicat en un blog danès suggereix que, en la vida de qui passa el dol, la visita a la tomba podria exercir un paper encara més important a l'hora de transcendir la mort que no pas els rituals funeraris³. El blog el va crear, primer, un home que escrivia sobre com convivia amb el càncer. Quan va morir, la seva vídua i mare dels seus dos fills petits el va continuar. Pel que fa a la tomba, la vídua va escriure alguns dies després d'enterrar-hi l'urna:

Crec que ens hem acomiadat d'NN moltíssimes vegades: abans de la seva mort, quan va morir, quan es va tancar la tapa del taüt, quan se'l van endur de l'hospital per a malats terminals, durant el funeral i, finalment, en l'enterrament de l'urna. [...] Però ara ha sigut l'adeu definitiu. [...] Ara, per fi, podem anar a [un lloc] i dir “Hola, pare”, en lloc d'acomiar-nos-en. Està tan a prop nostre [com abans], i serà bo tenir un lloc on també puguem explicar-li quan caiguin les primeres dents, que MM [el nen més petit] va aprenent

paraules, i qualsevol altra cosa que ens passi (tant si és important com si no).

Si bé els funerals podrien transmetre l'esperança que la mort no és l'últim adeu en termes de símbols i creences abstractes, la visita a una tomba obre la possibilitat de portar una vida quotidiana junts, ara i aquí, en la qual, mitjançant pràctiques reals, es pugui viure com si s'hagués eliminat la mort. Literalment, la mort es des-fa. En lloc d'una vida futura llunyana en un altre regne, la transcendència de la mort passa a ser una cosa d'aquest món, molt concreta.

We came across a good example of the use of photographs to transcend the boundary between life and death in The Netherlands. At a grave in the Nijmegen region, an ultrasound image of a future child was placed next to a photo of a pregnant woman's deceased father. Five months later the ultrasound image was replaced by a photograph of a new born baby accompanied by a message to the dead man that he had now become a grandfather (see Kjærsgaard & Venbrux, 2016: 85-86). Així, dos éssers humans que no van viure al mateix temps van ser presents i es van conèixer en una tomba. En un exemple de Dinamarca, també es feia servir la tecnologia per afrontar la mort d'una manera molt reveladora i concreta. En aquest cas, una mare visitava tots els dies la tomba de la seva filla, que havia mort de càncer quan tenia vuit anys. A més d'explicar-li històries de la vida diària de la família, també acostumava a fer servir el telèfon mòbil per posar-li cançons pop que els agradaven a totes dues o dibuixos de la Peppa Pig. Amb aquestes accions, la mare considerava la filla com algú qui encara podia sentir-hi i veure-hi. Així, convertia la tomba de la filla en un lloc on compartir coses amb ella cada dia i continuar juntes en la vida quotidiana (Kjærsgaard, 2018; per a un altre exemple de l'agència dels morts, Vaczi, 2014).

Especialment a països pròspers i molt secularitzats, com ara Dinamarca, els Països Baixos i Suïssa, amb períodes limitats de repòs a les tombes, uns estudis etnogràfics detallats sobre els rituals de visita a les tombes poden

3

“Et sidste farvel”,
<https://Handimanblog.in>,
25 de maig de 2015

aclarir-nos quins són els límits de la secularització (Kjærsgaard, 2017: 111-147). If our knowledge of death is indeed the source of religion, we might also take a fresh look at the phenomenon. In doing so we need to leave aside narrow definitions of religion and look at the actual practices and understandings of the people concerned. In this we agree with Stringer (2008a: 39, 2008b: 1-35). We do not think, however, that his inversion of elements of a definition of religion based on official religion is productive (see Stringer, 2008b).

Un estudi més atent dels vincles continuats entre els vius i els morts en els rituals de visita a les tombes podria ser un bon punt de partida. Goss i Klass semblen estar-hi d'acord en el seu llibre sobre els vincles continuats entre els vius i els morts. Així, afirmen: “When we try to understand how bonds continue, and the meaning of the bonds that continue, we are in touch with something fundamental in the way individual humans make sense of their world” (“Quan intentem entendre com continuen els vincles i el significat d'aquests vincles que continuen, entrem en contacte amb quelcom fonamental en la forma com cada ésser humà interpreta el seu món”; Goss i Klass, 2005: 7). Walter, per la seva banda, admet que “communications with the dead can be seen as, in the broadest sense, religious experiences” (“la comunicació amb els morts es pot considerar com una experiència religiosa, en el seu sentit més ampli”; 2009: 219).

Els rituals de visita a les tombes ens ofereixen una finestra sobre la religiositat que d'altra manera no es detectaria. També seria interessant comprovar en quin moment les persones deixen de visitar les tombes i si els vincles amb el difunt expiren aleshores o s'amplien per altres mitjans (vegeu Kjærsgaard i Venbrux, 2016; Wojtkowiak i Venbrux, 2010; Maddrell, 2012; Kasket, 2012; Heesels, Poots i Venbrux, 2012; Jakoby i Reiser, 2014; Kjærsgaard, 2017). El procés d'“esdevenir mort” pot ser ràpid o tenir una durada més llarga (més probable, segons sembla, en el cas d'una mort prematura). Uns estudis empírics exhaustius sobre els rituals de visita a les tombes ens permetran avaluar si

aquest procés va lligat a la religiositat viscuda dels supervivents. No afirmem pas que els rituals de visita a les tombes en països com els Països Baixos, Suïssa i Dinamarca aconsegueixin copsar tot el que cal estudiar sobre la qüestió, ni que tots els difunts acabin en tombes, i molt menys que es visitin totes les tombes, però sí que sostenim que revelen moltes coses sobre una forma de religiositat ignorada fins ara.

Conclusió

Hem exposat que el fet de visitar una tomba es pot entendre com un ritual. Hem defensat que hi ha bones raons per estudiar els rituals de visita a les tombes per obtenir una visió bàsica de la religiositat tal com la practiquen les persones en la vida quotidiana. Això passa especialment a països que se suposa que tenen una alta secularització i un període relativament curt de titularitat sobre les tombes.

La idea central del nostre argument és que els rituals de visita a les tombes serveixen per retardar la mort social del difunt. En altres paraules, els supervivents no perceben o experimenten la mort física del difunt com un punt i final. El que estudiem és el procés d'“esdevenir mort”, que s'ha de conceptualitzar com la fase que té lloc entre la mort física i la mort social. Durant aquesta fase, els qui han perdut un ésser estimat mantenen vincles amb el difunt a través dels rituals de visita a les tombes, i aquests vincles que transcendeixen la mort física són sempre de caràcter religiós. ■

BIBLIOGRAFIA

- Ariès, P.** (1981 [1977]). *The hour of our death*. Harmondsworth: Penguin.
- Bachelor, P.** (2004) *Sorrow and solace: The social world of the cemetery*. Nova York: Baywood.
- Bailey, E. I.** (2006) *Implicit religion in contemporary society*. Lovaina: Peeters.
- Bernts, T. I Berghuijs, J.** (2016) *God in Nederland 1996-2015*. Utrecht: Ten Have.
- Chidester, D.** (2002) *Patterns of transcendence: Religion, death, and dying*. Belmont, CA: Wadsworth.
- De Jong, H.** (2015) *Mam, ik kom efkes buurten. Een onderzoek onder nabestaanden naar de betekenis van het bezoek aan de herdenkingsplek voor hun overledenen*. Tesis per al Màster d'Estudis Religiosos a la Universitat de Radboud, Nimega (Països Baixos).
- Domenig, A. I Sahebi, M.** (2007) *Wandel der Bestattungskultur in der Stadt Zürich*. Zurich: Stadt Zürich.
- Francis, D., Kellaheer, L. I Neophytou, G.** (2000) "Sustaining cemeteries: the user perspective", *Mortality*, 5: 34-52.
- Francis, D., Kellaheer, L. I Neophytou, G.** (2005) *The secret cemetery*. Nova York: Berg.
- Goody, J. I Poppi, C.** (1994) "Flowers and bones: Approaches to the dead in Anglo-American and Italian cemeteries", *Comparative Studies in History and Society*, 36, 146-175.
- Goss, R. I Klass, D.** (2005) *Dead but not lost: Grief narratives in religious traditions*. Walnut Grove, CA: AltaMira Press.
- Hallam, E. I Hockey, J.** (2001) *Death, memory and material culture*. Oxford: Berg.
- Hauser, A.** (1994) *Von den letzten Dingen. Tod, Begräbnis und Friedhöfe in der Schweiz 1700-1990*. Zurich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
- Heessels, M., Poots, F. I Venbrux, E.** (2012) "In touch with the deceased: Animate objects and human ashes", *Material Religion*, 8: 466-489.
- Heessels, M. I Venbrux, E.** (2009) "Secondary burial in the Netherlands: Rights, rites and motivations", *Mortality*, 14: 119-132.
- Hermansen, M.** (2014) "Der skal drikkes glædesgravøl", *Weekend Avisen*, 16 d'abril de 2014.
- Hertz, R.** (1960 [1907]) "A contribution to the study of the collective representation of death", a *Death and the right hand*. Glencoe: The Free Press, 25-87.
- Honigmann, H.** (director) (2006) *Forever*. 95 min.; Cobos Films/NPS, Països Baixos.
- Humphreys, S. C.** (1981) "Death and time". A S. C. HUMPHREYS i H. KING (ed.): *Mortality and immortality: The anthropology and archaeology of death*, 261-283. Londres: Academic Press.
- Jakoby, N. J. I Reiser, S.** (2014) "Grief 2.0: Exploring virtual cemeteries". A T. Benski I E. Fisher (ed.), *Internet and emotions*, 103-120. Nova York: Routledge.
- Kasket, E.** (2012) "Continuing bonds in the age of social networking: Facebook as a modern-day medium", *Bereavement Care*, 31: 62-69.
- Kjærsgaard, A.** (2014) "Finding consolation in churchyards in Lutheran Denmark", *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 68: 101-119.
- Kjærsgaard, A.** (2015) "Sorg og ritualer på kirkegården", *Kirkegården* 35(4): 20-22.
- Kjærsgaard, A.** (2017) *Funerary culture and the limits of secularization in contemporary Denmark*. Zurich: LIT Verlag.
- Kjærsgaard, A. I Venbrux, E.** (2016) "Still in the picture: Photographs at graves and social time". A P. Bjerregaard, A. E. Rasmussen I T. F. Sørensen (ed.), *Materialities of passing: Explorations in transformation, transition and transience*, 85-109. Londres: Routledge.
- Klass, D.** (2006) "Continuing conversations on continuing bonds", *Death Studies*, 30: 843-858.
- Klass, D., Silverman, P. R. I Nickman, S. L.** (ed.) (1996) *Continuing bonds: New understandings of grief*. Londres: Taylor and Francis.
- Lüddeckens, D.** (2015) "Trauerriuale in der alternativen Trauer- und Bestattungskultur". A T. Klie, M. Kumlehn, R. Kunz I T. Schlag (ed.), *Praktische Theologie der Bestattung*, 207. Berlin: De Gruyter.
- Maddrell, A.** (2012) "Online memorials: The virtual as the new vernacular", *Bereavement Care*, 31: 46-54.
- Mauss, M.** (1970 [1925]) *The Gift*. Londres: Cohen & West.
- May, W. F.** (1972) "The sacral power of death in contemporary experience", *Social Research*, 39: 463-488
- Mcguire, M. B.** (2008) *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- Norris, P. I Inglehart, R.** (2004) *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rugg, J.** (2000) "Defining the place of burial: What makes a cemetery a cemetery?", *Mortality*, 5: 259-275.
- Rugg, J.** (2013) "Choice and constraint in the burial landscape: re-evaluating twentieth-century commemoration in the English churchyard", *Mortality*, 18: 215-234.
- Schmied, G.** (2002) *Friedhofsgespräche. Untersuchungen zum „Wohnort der Toten“*. Wiesbaden: Springer.
- Stringer, M. D.** (2008a) "Chatting with Gran at her grave: Ethnography and the definition of religion". A Cruchley-Jones, P. (ed.): *God at ground level*, 23-29. Frankfurt del Main: Peter Lang.
- Stringer, M. D.** (2008b) *Contemporary Western ethnography and the definition of religion*. Londres: Continuum.
- Turner, V. W.** (1973) "Symbols in African ritual", *Science*, 179: 1100-1105.
- Vaczi, M.** (2014) "Death in the cathedral: Mortuary practices in sport stadiums", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 20: 635-652.
- Valentine, C.** (2008) *Bereavement narratives: Continuing bonds in the twenty-first century*. Londres: Routledge.
- Venbrux, E.** (1991) "A death-marriage in a Swiss mountain village", *Ethnologia Europaea*, 21: 193-205.
- Walter, T.** (2009) "Communicating with the dead". A C. D. Bryant I D. L. Peck (ed.), *Encyclopedia of death and the human experience*, vol. 1, 216-219. Los Angeles: Sage.
- Wartmann, M.** (1986) "Leben auf Zürcher Friedhöfen. Impressionen, Gespräche, Beobachtungen", *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 82: 30-40.
- Wojtkowiak, J. I Venbrux, E.** (2010) "Private spaces for the dead: Remembrance and continuing relationships at home memorials in the Netherlands". A A. Maddrell i J. D. Sidaway (ed.), *Deathscapes: Spaces for death, dying, mourning and remembrance*, 207-221. Farnham: Ashgate.
- Worpole, K.** (2003) *Last landscapes: The architecture of the cemetery in the West*. Londres: Reaktion Books.
- Zuckerman, P.** (2008) *Society without God*. Nova York: New York University Press.