

Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 60 no. 3

Deze Mededeling werd in verkorte vorm uitgesproken in de vergadering van de Afdeling Letterkunde, gehouden op 10 februari 1997.

W.TH.M. FRIJHOFF

Volkskunde en cultuurwetenschap: de ups en downs van een dialoog

Copyright van deze uitgave © 1997 Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Postbus 19121, 1000 GC Amsterdam

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de rechthebbende, behoudens de uitzonderingen bij de wet gesteld.

WETENSCHAP EN DISCIPLINEVORMING

Volgens de Wet op het Hoger Onderwijs en Wetenschappelijk Onderzoek van 1993 is de Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen werkzaam op het gebied van het wetenschappelijk onderzoek. Dat mag een waarheid als een koe lijken, ware het niet dat wetenschappen abstracta zijn die in het leven van alledag in institutionele termen moeten worden vertaald. En daar begint de schoen soms te wringen. In de bestaansperiode van de Academie, sinds haar instelling als Koninklijk Instituut van Wetenschappen, Letterkunde en Schone Kunsten in 1808, hebben de oude, soms faculteitsbrede wetenschappen zich gedifferentieerd tot een veel grotere reeks afzonderlijke, duidelijk afgegrensde vakgebieden, met een eigen onderzoeksterrein, eigen vraagstellingen en eigen benaderingen, invalshoeken, hypothesen of theorieën.¹ Ze hebben hun bestaansrecht, hun vaktraditie en hun voortbestaan zeker gesteld door een universitaire strategie van disciplinevorming of rond leerstofgebieden. Als vakgebied hebben ze tenslotte een duidelijk zelfbeeld ontwikkeld waarbij de naamgeving niet zelden een belangrijke rol speelt. Niet voor niets worden de leden van de Academie in het Jaarboek met een vakgebied benoemd dat zo op het oog hetzij aan hun facultaire vakgroep, hetzij aan hun persoonlijke leeropdracht aan een universiteit beantwoordt.

In Nederland vormt de wetenschap van de volkskunde een van de weinige uitzonderingen op die ontwikkeling. Ze heeft geen structurele academische inbedding en er bestaat geen volwaardige universitaire opleiding in de volkskunde, noch als studierichting noch als afstudeerrichting. Over haar status als wetenschap kan vanuit strikt institutioneel oogpunt dus twijfel bestaan. Via het P.J. Meertens-Instituut, dat een afdeling Volkskunde kent, is zij echter wel vertegenwoordigd in het takenpakket van de KNAW. En dat al heel lang, eigenlijk al sinds de Academie in 1934 de Volkskundecommissie oprichtte waaruit – naast het in 1930 gestichte Dialectbureau van de Dialectencommissie – het Instituut is voortgekomen. Op dat moment ontving de volkskunde haar eerste institutionele kader van overheidswege.

Het bureau van de Volkskundecommissie kreeg in de persoon van zijn

* Uitgewerkte en geannoteerde versie van een voordracht gehouden voor de afdeling Letterkunde van de KNAW op 10 februari 1997. Met dank aan prof. dr. J. van Marle, directeur van het P.J. Meertens-Instituut, drs. A.J. Dekker, hoofd van de afdeling Volkskunde, dr. H.W. Roodenburg en dr. G.W.J. Rooijackers, medewerkers van die afdeling, en aan de deelnemers aan mijn postdoctoraal séminaire Cultuurgeschiedenis voor hun commentaar op onderdelen. Deze tekst heb ik geheel op persoonlijke titel en vanuit historisch gezichtspunt geschreven. Hij bindt in geen enkel opzicht het P.J. Meertens-Instituut of de medewerkers van de afdeling Volkskunde.

¹ Zie over het ontstaan van wetenschappelijke disciplines: Rudolf Stichweh, *Zur Entstehung des modernen Systems wissenschaftlicher Disziplinen: Physik in Deutschland 1740-1890* (Frankfurt am Main, 1984); idem, "The sociology of scientific disciplines: On the genesis and stability of the disciplinary structure of modern science (18th to 20th centuries)", *Science in context*, 5/1 (1992), 3-15; Joseph M. Wacziarg, *Universiteit tussen vorming en opleiding. De modernisering van de Nederlandse universiteiten in de negentiende eeuw* (Hilversum, 1992).

ambtelijk secretaris P.J. Meertens de opdracht een atlas van de traditionele Nederlandse cultuur samen te stellen, in navolging van de Duitse volkskunde-atlas waaraan het werk in 1928 was begonnen.² Hier en daar heeft het vakgebied van de volkskunde incidenteel ook van een bijzondere leeropdracht aan een universiteit kunnen profiteren. Zo combineerde dr. Jos. Schrijnen (1869-1938) vanaf 1923 aan de Katholieke Universiteit Nijmegen een veelheid aan leeropdrachten, waaronder de volkskunde. Na zijn dood hebben achtereenvolgens zijn leerling dr. Winand Roukens (1896-1974) te Nijmegen en Wageningen (1938-1967), dr. H.L. Cox (*1935) te Nijmegen (1967-1969), dr. A.J. Bernet Kempers (1906-1992) te Amsterdam (1969-1976) en dr. J. van der Kooi (*1943) te Groningen (vanaf 1979) in de functie van privaattoecent, lector, bijzonder hoogleraar of universitair hoofddocent onderwijs in de volkskunde gegeven. In 1994 werd dr. P.J.A. Nissen (*1957) door de Stichting Volkskunde Leerstoel Brabants Heem aan de Katholieke Universiteit Brabant benoemd tot bijzonder hoogleraar 'Cultuur in Brabant in sociaal-wetenschappelijk en historisch perspectief, met inbegrip van de volkscultuur' – een leerstoel die ondanks het dubbelzinnig cultuurbegrip dat uit dit academisch jargon spreekt door de Stichting zelf eenvoudig als een leerstoel Brabantse Volkskunde wordt beschouwd. Maar tot een volwaardig ordinariaat is het in Nederland nooit gekomen.³ Naar aanleiding van de dissertatie van de latere kerkhistoricus L. Knappert (1863-1943), *De beteekenis van de wetenschap van het Folklore voor de godsdienstgeschiedenis onderzocht en aan de Holda-mythen getoetst* (Amsterdam, 1887), die ondanks haar uitgesproken kwaliteiten ook in het oeuvre van Knappert zelf een volkskundige eendagsvlieg zou blijven, heeft Van der Kooi niet ten onrechte opgemerkt dat de hele geschiedenis van de universitaire volkskunde in Nederland eigenlijk uit een aaneenschakeling van incidenten bestaat.⁴

² J.J. Voskuil, "Geschiedenis en samenhang van de lopende projecten op de afdeling Volkskunde van het P.J. Meertens-Instituut", *Volkskundig Bulletin*, 8 (1982), 53-62; idem, "Geschiedenis van de volkskunde in Nederland. Portret van een discipline", *ibid.*, 10 (1984), 50-63. Overigens bleef Nederland niet op achterstand bij de nabuurlanden. In Westfalen bijvoorbeeld liep de ontwikkeling grotendeels parallel aan de Nederlandse: in 1915 werd daar de Westfälische Heimatbund opgericht met in 1919 een afdeling Volkskunde, en in 1928 kwam de Volkskundliche Kommission er tot stand. Zie Dietmar Saueremann, *Volkskundliche Forschung in Westfalen 1770-1970. Geschichte der Volkskundlichen Kommission und ihrer Vorläufer* (2 dln; Münster, 1986).

³ Jurjen van der Kooi, "De volkskunde aan de Nederlandse universiteiten. Een historisch overzicht", in: Ton Dekker, Paul Post & Herman Roodenburg (red.), *Antiquaren, liefhebbers en professoren. Momenten uit de geschiedenis van de Nederlandse Volkskunde*, themanummer van *Volkskundig Bulletin*, 20/3 (december 1994), 323-342.

⁴ *Ibid.*, 323. Zie over Knapperts ontwikkeling nog: S.B.J. Zilverberg, "Knappert, Laurentius", *Biografisch Woordenboek van Nederland*, 1 ('s-Gravenhage, 1979), 303-304.

VOLKSKUNDE ALS WETENSCHAPSGEBIED

Toch kan de volkskunde wel degelijk als een zelfstandige tak van de cultuurwetenschap worden omschreven.⁵ Knappert had in bovengenoemd profefschrift uit 1887 al gepleit voor "de wetenschappelijke beoefening van het Folklore onder de vakken der theologische encyclopaedie". Een jaar later voerde de Vlaming Pol de Mont (1857-1931) ook in het Nederlands taalgebied de in Duitsland reeds gangbare term 'volkskunde' voor de nieuwe wetenschap in. De meest eenvoudige definitie van de volkskunde als wetenschap is wellicht die uit de meest recente editie van Van Dale's *Groot woordenboek der Nederlandse taal*. Volkskunde heet daar "onderzoek en wetenschap van de gebruiken en gewoonten, voorstellingen en tradities (de materiële en geestelijke cultuur) die onder het volk als in historische continuïteit levende gemeenschap worden aangetroffen (soms, ten onrechte, gelijkgesteld met folklore)".⁶ Raadpleging van de negende uitgave, vijftienvintig jaar eerder verschenen, toont echter al aan dat die definitie aan ontwikkeling onderhevig is geweest: niet alleen ontbrak daar nog de toevoeging over de materiële en geestelijke cultuur, vooral was het slot anders geformuleerd. Volkskunde heette daar nog "al of niet gelijkgesteld met folklore".⁷ Deze twee definities suggereren dat de volkskunde zich in de afgelopen kwart eeuw van de folklore heeft gemancipeerd en een volwaardige wetenschap van de cultuurvormen is geworden. Er zitten echter enkele addertjes onder het gras, die in het vervolg van dit betoog aan de orde zullen worden gesteld. Wat zijn namelijk 'tradities'? Wat moeten we onder 'volk' verstaan? En wat is de aard van de 'historische continuïteit'? Een nadere bepaling dringt zich dus op. Dr. P.G.J. Post (*1953), voormalig hoofd van de afdeling Volkskunde van het P.J. Meertens-Instituut, definieerde het disciplinair karakter van de volkskunde nog recent aan de hand van vier kenmerken, door hem de 'volkskundige vierslag' genoemd.⁸

Ten eerste het *object*. Wilhelm Heinrich Riehl (1823-1897), de grondlegger van de Duitse volkskunde als wetenschap, definieerde haar object in zijn funderende artikel uit 1858 eenvoudig als "die Erkenntnis des Volkslebens".⁹ In navolging van vele anderen duidt Post het object aan als de 'volkscultuur' – een term die zijn voorganger J.J. Voskuil als een politiek begrip beschouwde en in de wetenschap dus onbruikbaar achtte, tenzij als abstract koepelbegrip

⁵ Zie voor Duitsland: Helge Gerndt (red.), *Fach und Begriff 'Volkskunde' in der Diskussion* (Darmstadt, 1988).

⁶ Twaalfde uitgave (Utrecht/Antwerpen, 1995), III, 3442.

⁷ Negende uitgave ('s-Gravenhage, 1970), II, 2288.

⁸ Paul Post, "Volkskunde in Nederland. Notities over discipline eigenheid", in: Dekker, *Antiquaren*, 229-243, hier 231-232.

⁹ Wilhelm Heinrich Riehl, "Die Volkskunde als Wissenschaft" [1858], in: Gerhard Lutz (red.), *Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme* (Berlijn, 1957), 23-37.

voor regionale en sociale verschillen in de cultuur.¹⁰ Desondanks blijft het begrip ‘volkscultuur’ in de volkskunde gangbaar. De beide delen van deze samenstelling, volk en cultuur, zijn in de afgelopen twee eeuwen op zeer verschillende wijzen geconceptualiseerd, en vaak zwaar ideologisch beladen. Het wekt wel enige verbazing dat de reeds ver vóór de Tweede Wereldoorlog courante samenstelling ‘volkscultuur’ noch in de recente delen van het *Woordenboek der Nederlandsche Taal*¹¹ als lemma is opgenomen, noch in Van Dale’s *Groot woordenboek der Nederlandse taal*.¹² Is dit verzuim een late echo van het politiek discrediet waarin de volkskunde na 1945 lange tijd is geraakt? Of komt het van de vage, bijna ondefinieerbare *label*-functie van het begrip, dat veel eerder naar een onderzoeksveld verwijst (de cultuur van het dagelijks leven zoals dat door alle sociale groepen van een lokale of regionale gemeenschap wordt gedeeld) dan naar een nauwkeurig te omschrijven object?

Hoe dan ook, de formele definitie van het object ‘volkscultuur’ is in de loop der tijd sterk aan discussie onderhevig geweest en zal dat in de toekomst ongetwijfeld blijven.¹³ Het wetenschappelijk debat ging tot nog toe eigenlijk vooral over de middeleeuwse en de vroegmoderne, pre-industriële cultuur. Het wordt sinds twee decennia in belangrijke mate mede door historici gevoerd. Zowel door de temporele distantie als door de evidente verschillen tussen de oude, ‘traditionele’ leefwereld en die van de industriële samenlevingen lijkt ‘volkscultuur’ in vroegere perioden gemakkelijker als object van wetenschap te operationaliseren dan thans. Enige theoretische naïveteit is aan zulke opvattingen overigens niet altijd vreemd. Vooral wordt het wezenlijk

¹⁰ *Volkkundig Bulletin*, 11/1 (1985), 49-50. Tenzij er sprake is van comparatief onderzoek, wordt ‘volkscultuur’ bij de vakbeoefening gewoonlijk stilzwijgend tot die van Westerse samenlevingen beperkt.

¹¹ Letter v: deel xxii, 1 (Leiden, 1986). Wel staat de samenstelling onder ‘cultuur’, in deel iii, 2 (‘s-Gravenhage/Leiden, 1916), kol. 2169, maar uitsluitend in de landbouwkundige betekenis van ‘culture’, tegenover de ‘gouvernementcultuur’ van het cultuurstelsel. Met dank aan dr. J.J. Kloek.

¹² Ik raadpleegde de negende en de twaalfde uitgave (1970 en 1995).

¹³ Voor een literatuuroverzicht tot 1985, zie: W. Frijhoff, “Religieuze volkscultuur: begrippen, theorie, stand van het onderzoek”, in: Gerard Rooijackers & Theo van der Zee (red.), *Religieuze volkscultuur. De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk* (Nijmegen, 1986), 137-171; voorts W. de Blécourt & G.J. de Rook, “Mensen en dingen: kanttekeningen bij populaire cultuur”, *Neerlands volksleven*, 33/4 (1984), 406-413; Bob Scribner, “Is a history of popular culture possible?”, *History of European ideas*, 10 (1989), 175-191; Gerald Strauss, “The dilemma of popular history”, *Past & Present*, nr. 132 (August 1991), 130-149, en diens discussie met William Beik, *ibid.*, nr. 141 (1993), 207-219; Martin Dinges, “Ehrenhändel als ‘kommunikative Gattungen’. Kultureller Wandel und Volkskultur-begriff”, *Archiv für Kulturgeschichte*, 75 (1993), 359-393; Lawrence W. Levine, “The folklore of industrial society: popular culture and its audiences”, *American Historical Review*, 97 (1992), 1369-1399, en diens discussie met R.D.G. Kelley, N.Z. Davis en T. Jackson Lears, *ibid.*, 1400-1430. Recent over de religieuze volkscultuur: R.W. Scribner, “Volks-glaube und Volksfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie”, in: H. Molitor & H. Smolinsky (red.), *Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit* (Münster: Aschendorff, 1994), 121-138. Zie tenslotte nog de opmerkingen van R.E. Künzel, “Over de zin en onzin van definities”, *Volkkundig Bulletin*, 2 (1976), 24-28, naar aanleiding van de oratie van de antropoloog A. Blok.

narratief karakter van het vertoog over cultuur daarbij vaak veronachtzaamd.¹⁴ Kritische doorlichting van het ‘traditie’-concept – waarbij vorm, gebruik en betekenisgeving worden onderscheiden – heeft sedert enige tijd de cultuur van het heden weer in haar volle breedte op de volkskundige agenda geplaatst. Daar ontstaat echter tegelijk een bron van mogelijk conflict tussen de volkskunde en haar nabuurdisciplines zoals de cultuurgeschiedenis of de culturele antropologie, die zich eveneens op het terrein van ‘volkscultuur’ in heden en/of verleden bewegen, zij het vanuit andere gezichtshoeken.¹⁵ De openheid van het begrip volkscultuur en de breedte van het veld dat erdoor wordt bestreken maakt het echter tegelijk tot een potentieel platform van interdisciplinariteit.¹⁶

Post duidde het formeel object van de volkskunde nader aan als het onderzoek naar [de vormgeving, overlevering en betekenis van] “brede cultuurverschijnselen in verleden en heden”. Zijn opvolger als hoofd van de afdeling Volkskunde drs. A.J. Dekker (*1939) spreekt van “collectieve, breed gedragen cultuurverschijnselen die vorm geven aan het dagelijks leven”.¹⁷ Beide omschrijvingen volgen het *statement* van de redactie dat sedert jaargang 15 (1989) voorin het *Volkkundig Bulletin* staat. Te zelfder tijd werd de ondertitel *Tijdschrift voor Nederlandse cultuurwetenschap* toegevoegd, met een onmiskenbare ambitie van toenadering tot de academische wetenschappen. Post’s definitie vermijdt een uitspraak over de begripsinhoud van ‘volk’, maar ze lijdt aan onduidelijkheid over de bandbreedte van de betrokken cultuurverschijnselen. In dat opzicht is de klassieke definitie van de Oostenrijkse volkskundige Leopold

¹⁴ Vgl. reeds Michel de Certeau, Dominique Julia & Jacques Revel, “La beauté du mort: le concept de ‘culture populaire’”, *Politique aujourd’hui* (décembre 1970), 3-23, ook in Michel de Certeau, *La culture au pluriel* (Parijs, 1974). Voorts Irene Cieraad, *De elitaire verbeelding van volk en massa. Een studie over cultuur* (Muiderberg, 1988; nieuwe uitg. Tilburg, 1996); Morag Shiach, *Discourse on popular culture: Class, gender and history in cultural analysis, 1730 to the present* (Cambridge, 1989); Claude Grignon & Jean-Claude Passeron, *Le savant et le populaire: misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature* (Parijs, 1989); Brian Rigby, *Popular culture in modern France: a study of cultural discourse* (Londen enz., 1991).

¹⁵ Zie voor een onafhankelijke plaatsbepaling van de Nederlandse cultuurgeschiedenis: Christoph Strupp, “Der lange Schatten Johan Huizinga. Neue Ansätze der Kulturgeschichtsschreibung in den Niederlanden”, *Geschichte und Gesellschaft*, 23 (1997), 44-69.

¹⁶ Die platformfunctie zien we in de nauwe band die op dit ogenblik bestaat tussen de volkskunde en de historische antropologie. Zie: Peter te Boekhorst, Peter Burke & Willem Frijhoff (red.), *Cultuur en maatschappij in Nederland (1500-1850): een historisch-antropologisch perspectief* (Meppel-Amsterdam/Heerlen, 1992), met name W. Frijhoff, “Inleiding: historische antropologie”, 11-38, en de bijdragen van H. Roodenburg, G. Rooijackers, H. Nicolai en W. de Blécourt. Geschiedenis en volkskunde gaan in die bundel hand in hand. Het internationale themanummer onder redactie van Don Kalb, Hans Marks & Herman Tak, ‘Historical anthropology: the unwaged debate’, *Focaal. Tijdschrift voor antropologie*, 26/27 (1996), maakt in een groot aantal bijdragen de balans op van ideeën over en mogelijkheden tot samenwerking tussen historici en antropologen, mede naar aanleiding van een stelling uit mijn hierboven genoemde inleiding.

¹⁷ A.J. Dekker, “Historiografie” (manuscriptversie van het inleidende hoofdstuk voor het handboek *Volkscultuur. Inleiding in de Nederlandse volkskunde*, in voorbereiding op het P.J. Meertens-Instituut), 1.

Schmidt (1912-1981), “Leben in überlieferten Ordnungen”, bevredigender – maar met haar grote nadruk op de formele aspecten van de cultuur onderschat deze het interpretatieve karakter van de cultuurwetenschappen en dreigt zij voorbij te gaan aan de processen van collectieve betekenisgeving die de volkscultuur als zodanig schragen.¹⁸ Een en ander ligt wel impliciet besloten in Van der Kooi’s omschrijving van de volkskunde als een “wetenschap die de verschillen en veranderingen in cultuur in hun contexten wil beschrijven en verklaren”.¹⁹ Daar mist het cultuurbegrip echter weer de nodige helderheid. Zo breed als de definitie hier is gesteld zouden eigenlijk alle cultuurwetenschappen tot het werkterrein van de volkskunde behoren, van de kunstgeschiedenis tot en met de culturele antropologie.

In aansluiting bij de ontwikkeling binnen de geschiedwetenschappen is ook het cultuurbegrip dat de volkskunde hanteert de afgelopen twintig jaar steeds vaker in culturele termen gedefinieerd, als een symbolisch systeem van vormen, handelingen en betekenissen. Door die herdefiniëring worden de nodige nuances en correcties aangebracht in de reeds oudere, maar in de zeventiger jaren opnieuw geoperationaliseerde omschrijving van cultuurverschillen in sociale of sociaal-politieke termen – zoals het onderscheid tussen volks- (of massa-) en elitecultuur, tussen de cultuur van geleerden en van ongeletterden, of tussen officiële en onofficiële cultuur. In navolging van de Franse cultuurhistoricus en psychoanalyticus Michel de Certeau (1925-1986) heeft de historicus Roger Chartier (*1945) er herhaaldelijk voor gepleit het begrip ‘volkscultuur’ vooral in een context van toeëigening van cultuurverschijnselen te gebruiken.²⁰ Volkscultuur dient in zijn ogen niet te worden gedefinieerd als een door anderen aan het ‘volk’ toegeschreven cultuur, maar als een specifieke manier van omgaan met cultuur die in de sociale groep of gemeenschap zelf ligt ingebed. Deze *bottom-up*-benadering verfijnt niet alleen de *top-down*-visie, die de volkscultuur als een historisch relict of een maatschappelijke restwaarde in de zich moderniserende samenleving beschouwt, maar draait het onderzoeksperspectief ook wezenlijk om.

Behalve een toenadering tot met name de culturele antropologie brengen deze ontwikkelingen ook een heuristische verschuiving mee, en wel van modellen van sociale of culturele hiërarchisering naar de gemeenschap als cen-

¹⁸ Vgl. Konrad Köstlin, “Die Konstruktion des Eigenen”, in: Carlo van der Borgt, Amanda Hermans & Hugo Jacobs (red.), *Constructie van het eigene. Culturele vormen van regionale identiteit in Nederland* (Amsterdam, 1996), 31-44, hier 41.

¹⁹ Van der Kooi, “De volkskunde”, 333.

²⁰ Roger Chartier, “Culture as appropriation: popular culture uses in early modern France”, in: Steven L. Kaplan (red.), *Understanding popular culture. Europe from the Middle Ages to the nineteenth century* (Berlijn enz., 1984), 229-253; idem, “Popular culture: a concept revisited”, *Intellectual History Newsletter*, 15 (1993), 3-13; recent Rudolf Vierhaus & Roger Chartier, *Wege zu einer neuen Kulturgeschichte* (Göttingen, 1995). Voor De Certeau’s interpretatie van het begrip volkscultuur, zie Jeremy Ahearne, *Michel de Certeau: Interpretation and its Other* (Cambridge, 1995), 132-136. Voor het begrip toeëigening: Willem Frijhoff, “Toeëigening: van bezitsdrang naar betekenisgeving”, *Trajecta*, 7 (1997), ter perse.

trale *locus* waar cultuur gestalte krijgt, van een verticaal naar een horizontaal perspectief. Terwijl bij de Franse vertaling van een befaamde bundel studies van de Amerikaanse historica Natalie Z. Davis (*1928) de term ‘culture populaire’ met zijn verticale connotaties werd vermeden ten gunste van het meer horizontaal geconnoteerde ‘cultures du peuple’, herduide William A. Christian Jr. (*1944) het oude begrip ‘popular religion’ welbewust als ‘local religion’.²¹ Geleidelijk aan is Christian daar door anderen in gevolgd. Veelzeggend is de ontwikkeling van de Engelse cultuurhistoricus en historisch antropoloog Peter Burke (*1937), die nauwe banden met de volkskunde onderhoudt. In 1978 publiceerde hij een uitvoerige studie over de ontwikkeling, de benoeming en de repressie van de volkscultuur door de geletterde elites in vroegmodern Europa, die het historisch onderzoek internationaal een nieuwe impuls gaf.²² Ondanks de scherpe kritiek die onder anderen door de Duitse volkskundige Wolfgang Brückner (*1930) op de dichotomie tussen sociologisch getinte begrippen als elite- en volkscultuur werd geuit, wenste Burke in 1984 nog uitdrukkelijk aan zijn begrippenkoppel vast te houden.²³ Eerst in 1990 ging hij openlijk overstag.²⁴

Intussen wordt ‘volkscultuur’ steeds vaker heuristisch gebruikt, als een atterderend begrip dat bij al zijn dubbelzinnigheid en onvolkomenheid toch in elk geval het wij-perspectief van de brede, alledaagse cultuur wil aangeven.²⁵ Wellicht de meest praktische definitie van volkscultuur is de pragmatische welke G. Rooijackers (*1962) recent heeft voorgesteld: “de manier waarop mensen in een bepaalde samenleving vorm geven aan hun dagelijks leven”, dat wil zeggen “het algemene levenspatroon [...] waarin een ieder (zowel machthebbers als onderdanen in alle geledingen) deelt en dat de grondslag vormt van het samenleven”.²⁶ Kortweg: de cultuur van het dagelijks leven, van alledag.²⁷ In die hypothese gaat het dus in eerste instantie om de levens-

²¹ Natalie Z. Davis, *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistance au XVII^e siècle* (Parijs, 1979); William A. Christian, Jr., *Local religion in sixteenth-century Spain* (Princeton, N.J., 1981).

²² Peter Burke, *Popular culture in early modern Europe* (Londen, 1978); vertalingen in verschillende talen.

²³ Peter Burke, “Popular culture between history and ethnology”, *Ethnologica Europaea*, 14/1 (1984), 5-13; Wolfgang Brückner, “Popular culture. Konstrukt, Interpretament, Realität. Anfragen zur historischen Methodologie und Theorienbildung aus der Sicht der mitteleuropäischen Forschung”, *ibid.*, 14-24.

²⁴ Peter Burke, “Popular culture reconsidered”, *Storia della storiografia*, 17 (1990), 40-49.

²⁵ Zie ook de hilarische passage over de definitie in J.J. Voskuil, *Het Bureau*, II (Amsterdam, 1996), 41-42.

²⁶ Gerard Rooijackers, *Rituele repertoires. Volkscultuur in oostelijk Noord-Brabant 1559-1853* (Nijmegen, 1994), 78. Over de *Alltag* als object van volkskunde: Utz Jeggle, “Alltag”, in: Hermann Bausinger e.a., *Grundzüge der Volkskunde* (Darmstadt, 1978), 81-126. Zie verder de overwegingen van Ton Dekker, “De blik omlaag gericht. Over koerscorrecties in de volkskunde”, *Volkskundig Bulletin*, 21 (1995), 351-369, hier 361-366, die bij Rooijackers’ definitie aansluiten.

²⁷ Aldus aanduidingsgewijs reeds bij Riehl, “Die Volkskunde als Wissenschaft” [1858]; systematisch bij Ina-Maria Greverus, *Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie* (München, 1978).

stijl waaraan binnen een gegeven gemeenschap of samenleving iedereen deel heeft, om cultuur met een kleine c, niet zonder meer die van de kleine luyden, en beslist niet alleen die van de traditionele plattelandssamenlevingen, zoals voorheen wel werd gesteld.²⁸ Al evenmin is ze per definitie slechts een vorm van 'history from below', 'people's history', 'plebeian culture' of cultuur van de subalterne klassen, hoewel het wij-perspectief duidelijk in die strijdbare, politiek getinte noties besloten ligt.²⁹ Onopgelost blijft voorlopig ook het dilemma dat 'volkscultuur' verwijst naar sociale identiteit, terwijl het dagelijks leven juist in groeiende mate wordt beheerst door de multiculturele realiteit. Is de 'volkscultuur' als object van de volkskunde thans – om Gramsci's termen te gebruiken – niet zelf een 'dominante' cultuur geworden ten opzichte van de subalterne culturen van allochtonen of etnische minderheden?

Maar het gaat in alle geval wel degelijk om cultuur in de brede zin van het woord, gezien als vorm- en zingeving van menselijk handelen en menselijk denken.³⁰ Daarmee is ook de impliciete periodisering ontkracht die in een begrippenpaar als volks/elitecultuur besloten ligt. De volkscultuur zou dan namelijk hetzij een restcultuur zijn, een *survival*, het oude substraat dat na de vorming van een op esthetische, intellectuele en morele waarden gefundeerde elitecultuur overblijft, hetzij een construct van de (politieke, sociale,

²⁸ In dat opzicht onderscheidt deze definitie zich in feite van het cultuurbegrip van de Duitse *Alltagsgeschichte*, die hetzij het brede 'eenvoudige volk', hetzij vooral de werkende massa tot onderwerp kiest. Daarbij speelt soms een politiek nevendoeel mee, zoals ook in de ermee verwante History Workshop in Engeland, rond Eric Hobsbawm en Raphael Samuel. Zie bijvoorbeeld Richard van Dülmen (red.), *Kultur der einfachen Leute. Bayerisches Volksleben vom 16. zum 19. Jahrhundert* (München, 1983); Richard van Dülmen & Norbert Schindler (red.), *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert)* (Frankfurt am Main, 1984); Alf Lüdtke, *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen* (Frankfurt/New York, 1989); Peter Borscheid, "Alltagsgeschichte – Modtorheit oder neues Tor zur Vergangenheit?", in: Wolfgang Sieder & Volker Sellin (red.), *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang*, III (Göttingen, 1987), 78-100. Kritisch hierover: Jürgen Kocka, "Sozialgeschichte zwischen Kultur und Erfahrung. Die Herausforderung der Alltagsgeschichte", in: *Geschichte und Aufklärung* (Göttingen, 1989), 29-44.

²⁹ Vgl. Jim Sharpe, "History from below", in: Peter Burke (red.), *New perspectives on historical writing* (Cambridge, 1991), 24-41; Raphael Samuel (red.), *People's history and socialist theory* (Londen, 1981), waarin ook een bijdrage van Peter Burke, "The 'discovery' of popular culture", 216-226. Zie verder Wolfgang Kaschuba, *Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft. Zur Geschichte eines Begriffs und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit* (Frankfurt am Main/New York, 1988). Voorts E.P. Thompson, "Patrician society, plebeian culture", *Journal of Social History*, 7 (1973/74), 382-405; Hans Medick, "Plebeian culture in the transition to capitalism", in: Raphael Samuel & Gareth Stedman Jones (red.), *Culture, ideology and politics* (Londen enz., 1982), 84-112. Gramsci stelde de folklore gelijk aan de leefwereld van de subalterne klassen: Antonio Gramsci, "Osservazioni sul folklore", in: idem, *Letteratura e vita nazionale* (Turijn, 1960); vgl. A.M. Cirese, "Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle 'Osservazioni sul folklore di Antonio Gramsci'", in: idem, *Intellettuale, folklore. istinto di classe* (Turijn, 1976), 65-104.

³⁰ Aldus de definitie van de redactie van *Volkskultur. Tijdschrift voor tradities en tijdsverschijnselen*, 2/1-2 (1985), 5, bij de nieuwe opzet van dat tijdschrift, dat de voortzetting vormde van *Neerlands volksleven*.

culturele of religieuze) elites zelf, in de loop van het maatschappelijk differentiëringproces van de vroegmoderne tijd gesmeed en gedoemd onder druk van de culturele eenwording en massificatie in de huidige samenleving weer te verdwijnen.³¹ In de tachtiger jaren zijn dan ook pogingen gedaan het begrip 'populaire cultuur' in te voeren, als hedendaags equivalent of industrieel opvolger van een als vroegmodern of typisch pre-industrieel beschouwde 'volkscultuur'.³² Maar het gebruik van dat contemporaine begrip heeft zich in de volkskunde nauwelijks doorgezet. Volkscultuur is er het koepelbegrip gebleven voor verleden én heden.³³

Ondanks de congenitale onzekerheid over de formele definitie van 'volkscultuur' als object van de volkskunde, bestaat er internationaal een hoge mate van feitelijke overeenstemming over het onderzoeksterrein dat door de volkskunde empirisch wordt bestreken. In feite ligt dit reeds sinds 1917 besloten in het classificatieplan dat de Zwitserse volkskundige Eduard Hoffmann-Krayer (1864-1936) op basis van eerdere rubriceringen toen ontwierp voor de *Internationale volkskundliche Bibliographie*, die nog steeds verschijnt. De indeling van de bibliografie fungeert als matrix voor de zogenaamde 'volkskundige canon' van themagebieden die internationaal tot het werkterrein van de volkskunde worden gerekend. Daartoe vallen thema's als feesten, rituelen, geloofsvoorstellingen, kleding, voeding, wooncultuur, omgangsvormen, muzikale uitingvormen, vertelcultuur, streek-, groeps- en spreektaal.³⁴ In feite is de canon al veel ouder. Zo werd in Frankrijk nog tot ver in de twintigste eeuw gewerkt met aangepaste versies van de vragenlijst die de Académie cel-

³¹ In de zin van historisch construct is het in jaren 1970 en 1980 in het historisch onderzoek gemeengoed geworden door het werk van vooral Franse vroegmoderne cultuurhistorici, zoals Jean Delumeau (*1923) en Robert Muchembled (*1944).

³² Zie bijvoorbeeld Ien Ang, *Het geval Dallas. Populaire cultuur, ideologie en plezier* (Amsterdam, 1982); Vladimir Bina, "Populaire cultuur: een optimistische visie", *Neerlands volksleven*, 33/4 (1984), 292-304, en de andere bijdragen in dat themanummer onder redactie van Gerrit Jan de Rook en Willem de Blécourt, "De vormgeving van ons dagelijks leven". De vraag in hoeverre arbeiderscultuur gelijk staat met volkscultuur is voor Nederland aan de orde gesteld in: Lex Heerma van Voss & Frits van Holthoorn (red.), *Working class and popular culture. Papers presented to the Fifth British-Dutch Conference on labour history* (Amsterdam, 1988). Kritisch over die gelijkstelling: Konrad Köstlin, "Die Wiederkehr der Volkskultur. Der neue Umgang mit einem alten Begriff", *Ethnologia Europaea*, 14/1 (1984), 25-31.

³³ Wel vervangt de term 'populair' in de literatuurgeschiedenis veelal het voorvoegsel 'volks-', ten behoeve van een minder finalistisch, meer op de feitelijke, brede verspreiding en toeëigening van de vertel- en leesstof gericht beeld. 'Populaire literatuur' is dan ook een neutraler aanduiding dan het in Duitsland nog wel gangbare 'Trivilliteratur', met zijn negatieve connotatie. Zie bijvoorbeeld E.K. Grootes, "De bestudering van populaire literatuur uit de zeventiende eeuw", *Spektator*, 12 (1982/83), 3-24, herdrukt in M. Spies & J. Jansen (red.), *Visie in veelvoud. Opstellen van prof. dr. E.K. Grootes over zeventiende-eeuwse letterkunde* (Amsterdam, 1996), 177-203; Wolfgang Brückner, Peter Blicke & Dieter Breuer (red.), *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland* (2 dln; Wiesbaden, 1985); Jeroen Salman, "Volksliteratuur tussen volk en elite", *Leidschrift*, 5/3 (1989), 5-32, alsmede diens komende proefschrift over de almanak in de zeventiende eeuw.

³⁴ Een soortgelijke indeling is te vinden in: R.W. Brednich (red.), *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der europäischen Ethnologie* (Berlijn, 1988).

tique in 1807 had rondgestuurd. Door haar opvolger de Société des Antiquaires de France in 1813 overgenomen, werd de lijst door de grote Franse volkskundige Arnold Van Gennep (1873-1957) nog in 1937 bruikbaar geacht.³⁵ Zulke oude indelingen, sterk gebonden aan (vaak aan hun context onttrokken) objecten, gebruiken en 'relicten', hebben als nadeel dat ze een fase van de volkskunde-beoefening weerspiegelen waarin de volkscultuur vooral als onveranderlijk en statisch werd beschouwd. In de jaren '80 kwam op de afdeling Volkskunde van het P.J. Meertens-Instituut dan ook een nieuwe indeling in zwang, die meer ruimte biedt voor een dynamische, procesgerichte benadering: geestelijke cultuur (geloof en wetenschap); sociale cultuur; materiële cultuur; vrijetijdsbesteding (vermaak); muziek, dans, lied³⁶ en rijm; vertelcultuur.³⁷

Over de andere kenmerken van Post's volkskundige vierslag kunnen we korter zijn. Het tweede kenmerk ligt in de *vraagstelling en methodologie*. Post identificeert deze als de historische ontwikkeling en de geografische en sociale verspreiding van de cultuurverschijnselen. G. Rooijackers scherpt het procesgericht karakter van de vraagstelling nog aan – daarin bijgevalen door W. de Blécourt (*1951), die het "doel van een discipline volkskunde" definieert als "de bestudering van processen van vorm- en betekenisgeving, kortom van cultuur, in hun sociale, economische en ecologische contexten".³⁸ Volgens Rooijackers vraagt de volkskunde naar "de functies, de betekenissen, en de onderlinge samenhang van cultuurverschijnselen, beschouwd vanuit een ontwikkelingsperspectief"³⁹. Die culturele processen worden vooral bestudeerd langs vergelijkende weg, via schriftelijke informatie en door verschillende vormen van veldwerk, waaraan recent de video-opnames op lokatie zijn toegevoegd. Met name werkt de volkskunde vanouds met vra-

³⁵ Mona Ozouf, "L'invention de l'ethnographie française: le questionnaire de l'Académie Celtique", *Annales ESC*, 36/2 (1981), 210-230.

³⁶ Het Volksliedarchief werd per 1 januari 1963 aan het Volkskundebureau toegevoegd. De verhouding van het 'volkslied' tot de 'volkscultuur' vormt een verhaal apart waar ik hier niet nader op in ga. Zie voorlopig J. Vos, *De spiegel der volksziel. Volksliedbegrip en cultuurpolitiek engagement in het bijzonder in het socialistische en katholieke jeugdidealisme tijdens het interbellum* (diss. KU Nijmegen, 1993), en de bijdragen van L.P. Grijp en J. Vos aan Dekker, *Antiquaren*.

³⁷ Vgl. Rooijackers, *Rituele repertoires*, 28-30. Zie verder J.J. Voskuil, "Geschiedenis en samenhang"; P.G.J. Post, "Volkskunde in Nederland. Lopend en gepland onderzoek en documentatie op de afdeling Volkskunde van het P.J. Meertens-Instituut te Amsterdam", *Volkskunde*, 92/4 (1991), 269-284; in Duitse vert.: "Volkskunde in den Niederlanden. Laufende und geplante Forschungs- und Dokumentationsprojekte in der Abteilung Volkskunde des P.J. Meertens-Instituts in Amsterdam", *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde*, 36 (1991), 257-272.

³⁸ W.J.C. de Blécourt, "Achtien stellingen over volkskunde en cultuuronderzoek. Een weerwoord op de reactie van Ton Dekker", *Sociologische Gids*, 42 (1995), 451-453, hier 451, stelling II.

³⁹ Rooijackers, *Rituele repertoires*, 29-30.

genlijsten die periodiek worden rondgestuurd in een dicht landelijk netwerk van correspondenten, in het leven geroepen ten behoeve van de in 1930 opgerichte Dialectencommissie, maar al spoedig ook door de vier jaar later opgerichte Volkskundecommissie gebruikt.⁴⁰ In tegenstelling tot wat men vroeger wel dacht, heeft de volkskunde in de ogen van de huidige beoefenaar echter geen exclusieve methode.⁴¹ Integendeel, de platformfunctie op een kruispunt van disciplines en methoden wordt thans sterk benadrukt.

Het derde kenmerk ligt in de *heuristiek*. Het volkskundig onderzoek gaat namelijk steeds uit van een concreet cultuurverschijnsel (verhalen, liederen, rituelen, voorwerpen, enz.) en schenkt, in de woorden van Post, meer aandacht aan de structuur dan aan het incident, meer aan de groep dan aan het individu, meer aan de ontwikkeling en verspreiding dan aan duurzaamheid en continuïteit. Het vierde en laatste kenmerk is de *vaktraditie*, de grote, historiografisch gefundeerde consensus in binnen- en buitenland over wat de volkskunde als haar specifieke aandachtsveld beschouwt, de 'volkscultuur'. Hoewel de volkskunde (als regionale variant van Europese etnologie) haar onderzoeksterrein per definitie in eigen land, streek of groep zoekt, heeft zij als wetenschap een lange traditie van internationale contacten, interactie en samenwerking, reeds in de Duitse romantiek begonnen.

Samenvattend zouden we de volkskunde een sociale vorm van cultuurwetenschap kunnen noemen, gericht op het proces van betekenisgeving van brede maatschappelijke verschijnselen. De symbolische component, die van de betekenisgeving, is daarbij van wezenlijk belang. Zonder deze is de volkskunde nauwelijks meer dan een beschrijvende, ordenende, documentatieve activiteit.

VOLKSKUNDIGE IDENTITEIT

Al kan de volkskunde dus zeker een cultuurwetenschappelijk vakgebied worden genoemd, ze is in Nederland niet uitgegroeid tot een volwaardige universitaire discipline, in tegenstelling tot bijvoorbeeld België, Zwitserland, Oos-

⁴⁰ A.J. Dekker (red.), *De Volkskundevragenlijsten 1-58 (1934-1988) van het P.J. Meertens-Instituut* (Amsterdam, 1989). De volkskundige vragenlijsten gaan terug tot het begin van de bevolkingsstatistiek, rond de overgang van de achttiende naar de negentiende eeuw. Zie voor de werking van het netwerk van correspondenten ook de literaire evocaties van J.J. Voskuil, *Het Bureau*, 1 (Amsterdam, 1996), 316-320, 362-368, 414-420, 588-590; III (1997), 167-172, 430-435, te confronteren met zijn opmerkingen in "Bij wijze van afscheid", *Mededelingen van het P.J. Meertens-Instituut* (1987), 6-11.

⁴¹ Zie voor de comparatieve methode als oorsprong van de volkskunde: Pierre Saintyves, "Les origines de la méthode comparative et la naissance du folklore: des superstitions aux survivances", *Revue de l'histoire des religions*, 105 (1932), 44-70.

tenrijk, Schotland, Ierland of Duitsland.⁴² Vooral in Duitsland is de volkskunde erin geslaagd zich een sterke positie in het disciplineveld van de Kulturwissenschaften' te verwerven. Een van de gevolgen van dat gebrek aan universitaire verankering is dat Nederlandse volkskundigen eigenlijk nooit als volkskundigen zijn opgeleid: ze komen uit bestaande disciplines als (cultuur- of kunst)geschiedenis, culturele antropologie, historische taal- of letterkunde, musicologie, cultuursociologie, en dergelijke. Niet vanwege een disciplinaire opleiding of positie noemen ze zich 'volkskundigen' – of worden ze als zodanig herkend –, maar op grond van hun volkskundig werk, dat wil zeggen door de onderzoekspraktijk, doordat ze aanleunen tegen of inspelen op de bestaande vaktraditie, of zich aan de volkskundige canon houden. Een collectieve rite van initiatie in de praktijk van het wetenschapsgebied, zoals het archiefonderzoek in een werkcollege bij de historici of het gezamenlijk veldwerk bij de studenten in de culturele antropologie, ontbreekt echter.⁴³

Daarmee wordt een zware wissel getrokken op de groepsolidariteit, die een van de kenmerken van een krachtig ontwikkeld wetenschapsgebied is. De groepsbinding is onder de beoefenaars van de volkskunde als wetenschap relatief zwak, vergeleken met die onder de universitaire disciplines waarbij ze leentjebuur moet spelen. Volkskunde is in Nederland vooral een koepel voor individuele wetenschapsbeoefenaars die zich *ad hoc* bekennen tot de volkskundige traditie, met haar vertrouwde bronnen en geijkte methoden. Niet de persoonlijkheid van de wetenschapsbeoefenaar maar de vaktraditie staat er centraal. Wie nieuwe bronnen aanboort of methodisch op een andere toer gaat, spreekt een onbekende taal en loopt het risico niet als volkskundige te worden herkend. Er is geen veld van academische posities dat hem of haar in staat stelt een tegendraads geluid te laten horen en toch tot de discipline te blijven gerekend. Die hachelijke positie heeft voor de volkskunde belangrijke wetenschapsinhoudelijke gevolgen.

Vragen we naar haar identiteit, haar eigenheid als vakgebied, dan komen we inderdaad telkens weer bij de vaktraditie uit. De volkskundige canon, bijvoorbeeld, is vooral empirisch gegroeid; ondanks herhaalde herdefiniëring en ondanks de ontwikkelingen in de theorievorming draagt zij uit zichzelf geen programmatisch karakter. Hetzelfde geldt voor de methodologie: de carto-

⁴² Zie voor België bijvoorbeeld: Stefaan Top, "Volkskundig onderwijs en onderzoek aan de Katholieke Universiteit van Leuven (1937-1994). Bijdrage tot de wetenschapsgeschiedenis van een discipline", in: Dekker, *Antiquaren*, 375-393. Voor Groot-Britannië: Richard M. Dorson, *The British Folklorists. A History* (Chicago, 1968); Alexander Fenton, "Folklore and ethnology: past, present and future in British universities", *Folklore*, 104 (1993), 4-12. Voor Schotland ook: Alexander Fenton, "Institutionengeschichte der Europäischen Ethnologie in Schottland", *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 47 (1993), 17-25; Hugh Cheape (red.), *Tools and traditions. Studies in European ethnology presented to Alexander Fenton* (Edinburgh, 1994), ix-xv. Voor Duitsland de studies genoemd in het literatuuroverzicht van Ruth-E. Mohrmann, "Volkskunde 1985-1995", *Blätter für deutsche Landesgeschichte*, 131 (1995), 477-525.

⁴³ Ik dank deze opmerking aan dr. W.J.C. de Blécourt.

grafische methode, het veldwerk bij het verhaalonderzoek, de vragenlijsten – het zijn evenzeveel vormen van methodiek die hun legitimatie veel meer ontleenen aan de toevalligheden van de vaktraditie dan dat ze inherent zouden zijn aan een globaal volkskundig project. Post's vierde kenmerk, de vaktraditie, is dus in werkelijkheid de grondslag van de drie andere. Vernieuwing dreigt telkens weer de moeizaam verworven identiteit van het vak aan te tasten, omdat ze de dragende pijler ervan, de vaktraditie, ondermijnt. De volkskundigen hebben er in Nederland dan ook veel meer moeite mee tot een globaal wetenschapsproject met theoretisch onderbouwde prioriteiten te komen dan in de landen waar ze door een academische inbedding worden ondersteund. De theoretische legitimatie is hier vaak aan andere disciplines ontleend.

Het is natuurlijk de vraag of dat Nederlands manco, nu het universitaire disciplinebegrip zelf zo sterk onder druk staat, nog moet worden betreurd, ja verholpen. Moet de volkskunde zich niet veeleer in het inter-, multi- of transdisciplinaire veld profileren, als een verbindingswetenschap die qua object, invalshoek en wellicht ook methode andere wetenschappen doorkruist en de cultuurverschijnselen via grensverkeer met verwante wetenschappen of transdisciplinair betekenis toeschrijft? In dat geval zou de uitzonderlijke positie van de volkskunde in de toekomst wel eens een zegen kunnen blijken. Ze maakt een frisse start in het academisch circuit mogelijk, vanuit nieuwe premissen, en met nieuwe wetenschappelijke allianties waarop ze zich niet duurzaam hoeft te fixeren: culturele antropologie, literatuurwetenschap, sociale psychologie, semiotiek, sociologie, geschiedwetenschap, en tal van andere disciplines kunnen de volkskunde dan tot een multidisciplinaire ontmoetingsplaats van de studie naar cultuurverschijnselen maken.⁴⁴

Hoe het ook zij, het traject dat de volkskunde de afgelopen twee eeuwen heeft afgelegd, kenmerkt zich door een voortdurende, naar intensiteit wisselende spanningsverhouding tussen praktische vakbeoefening enerzijds, en academisering of disciplinevorming anderzijds.⁴⁵ Mijn hypothese is, dat deze spanningsverhouding inherent is aan de cultuurpolitieke dimensie van het

⁴⁴ Dat is althans de mening van Paul Post, "Belangstelling vergeleken: een actuele plaatsbepaling van de Nederlandse volkskunde", in: Dekker, *Antiquaren*, 414-427, en van Rooijackers, *Rituele repertoires*, 29-30. Overigens valt die tendens ook bij de gesprekspartners te bespeuren. Aan de al oudere *ethnohistoire* is in Frankrijk in 1997 bijvoorbeeld de *socio-anthropologie* (via een gelijknamig tijdschrift) toegevoegd. Beide leunen sterk tegen de volkskunde aan.

⁴⁵ De ontwikkeling van de vakbeoefening in Nederland was tot voor kort nogal summier beschreven: P.J. Meertens, "Nederlandsche volkskundestudie voor 1888", *Volkskunde*, 50 (1949), 22-33; A.J. Dekker, "150 jaar Nederlands volksverhaalonderzoek", *Volkskundig Bulletin*, 4 (1978), 1-28; J.J. Voskuil, "Geschiedenis van de volkskunde in Nederland. Portret van een discipline", *ibid.*, 10/1 (1984), 50-63; op onderdelen meer gedetailleerd in de symposiumbundel van T. Dekker, P. Post en H. Roodenburg (red.), *Antiquaren, liefhebbers en professoren. Momenten uit de geschiedenis van de Nederlandse volkskunde*, themanummer van *Volkskundig Bulletin*, 20/3 (1994), 225-429. Voorts heb ik mogen profiteren van de manuscriptversie van Ton Dekker's hoofdstuk 'Historiografie' voor het handboek *Volkscultuur. Inleiding in de Nederlandse volkskunde*, waarvoor ik hem bij dezen hartelijk dank zeg.

wetenschapsgebied volkskunde.⁴⁶ Een vervolghypothese is, dat de bijzondere positie van de volkskunde in Nederland, ten aanzien van andere landen, te maken heeft met de specifieke problematiek van de Nederlandse identiteit, die immers het globale werkkterrein van de volkskunde vormt, als wetenschap van de brede cultuur gezien als een betekenisstelsel in ontwikkeling. In het volgende zal ik beide hypothesen in onderlinge wisselwerking illustreren.

DISCIPLINES EN INTERDISCIPLINARITEIT

We zagen in het voorgaande dat de volkskunde in Nederland geen academische discipline in de volle zin van het woord is geworden. Maar wat is een discipline eigenlijk? De hoeveelheid literatuur daarover is omgekeerd evenredig met de voortwoekerende stroom studies en suggesties over multi-, inter- en transdisciplinariteit. Weliswaar is de geschiedenis van afzonderlijke disciplines op ruime schaal onderzocht, maar de definitie van wat een discipline is wordt gewoonlijk pragmatisch geformuleerd, vanuit de actualiteit. Zoals bijvoorbeeld die van een “eenheid van onderwijs, onderzoek en beroepsvorming”, door Johan Heilbron gehanteerd in zijn studie over het ontstaan van de sociologie in Frankrijk.⁴⁷ Daaraan ontbreekt overigens het cruciale element van het zelfbeeld. Geen discipline kan het immers zonder een strategisch inzicht in de eigen samenhang stellen.

De bijdragen aan een symposium over interdisciplinariteit dat enkele jaren geleden door de vakgroep Algemene Sociale Wetenschappen van de Universiteit Utrecht werd georganiseerd, bieden iets meer helderheid.⁴⁸ Volgens Louk Hagedoorn kan het disciplinair concept op drie verschillende wijzen worden benaderd:⁴⁹

1. Het probeert verschijnselen te verklaren op grond van wetmatigheden die typisch zijn voor de *klasse* van objecten en gebeurtenissen waartoe het verschijnsel behoort – zoals het gedrag van individuen of de vorm van culturen en sociale organisaties. Daarbij vertrekt ze van de assumptie dat ieder type verschijnselen wordt gekenmerkt door eigen wetmatigheden, en beperkt ze dus epistemologisch het segment van de werkelijkheid dat als pertinent voor de verklaring wordt beschouwd.

⁴⁶ Zowel in de Angelsaksische als in Zuid-Europese landen wordt meer dan in het Germaanse taalgebied onderscheid gemaakt tussen ‘folklore’ (in Frankrijk: ‘arts et traditions populaires’, dat wil zeggen het traditionele domein van de volkskunde) en (Europees) ‘ethnologie’. Het museale en cultuurpolitieke element wordt daar uitdrukkelijker aan de ‘folklore’ gekleefd, terwijl de universitaire wetenschap zichzelf er als ‘ethnologie’ benoemt. Zie bijvoorbeeld Martine Segalen, “Current trends in French ethnology”, *Ethnologia Europaea*, 16/1 (1986), 3-24.

⁴⁷ Johan Heilbron, *Het ontstaan van de sociologie* (Amsterdam, 1990), 13.

⁴⁸ Louk Hagedoorn, Aafje Komter & Robert Maier (red.), *Samenhang der sociale wetenschappen. Beloften en problemen van een interdisciplinaire werkwijze* (Houten/Zaventem, 1994).

⁴⁹ Louk Hagedoorn, “Drie visies op interdisciplinariteit”, in: Hagedoorn, *Samenhang*, 17-36, hier 19-20.

2. Het kiest een bepaalde *invalshoek* voor de verklaring van verschijnselen, zoals de geschiedenis, het individuele bewustzijn of het sociale systeem. In deze optie wordt geen uitspraak over de aard van de werkelijkheid gedaan, er wordt slechts een limiet gesteld aan het gekozen perspectief. Dat perspectief concurreert dus ook met andere perspectieven, en is in beginsel reductionistisch van aard.

3. Tenslotte kan disciplinariteit volgens Hagedoorn worden gezien als een *cultuurverschijnsel* dat een fase vormt in de westerse moderne wetenschap: disciplines zijn historisch-culturele, en dus enigszins toevallige indelingen, die steeds weer kunnen veranderen.

We zullen deze drie opties in chronologische volgorde bij de historische ontwikkeling van de volkskunde terugvinden. Hagedoorn zelf kiest voor een definitie die de eerste en de tweede optie combineert: “Een discipline wordt gevormd door een groep van wetenschappers die zich met eenzelfde type verschijnselen bezighouden. De wetenschappers hoeven niet allemaal dezelfde theorie aan te hangen of eenzelfde methode te volgen, maar zij moeten het er wel min of meer over eens zijn welk soort verschijnselen het object van hun studie vormt en wat wel en niet als een verklaring kan gelden”.⁵⁰ Vanwege het onoverbrugbaar verschil in de bestudeerde verschijnselen of in de dimensies daarvan kunnen bijvoorbeeld theologie en geschiedwetenschap, of rechtswetenschap en scheikunde, niet tot eenzelfde discipline worden gerekend, terwijl een even fundamentele onenigheid over de verklaringswijzen de hedendaagse astronomie en astrologie uiteen drijft.

In het bekende systematische overzicht van de kunsten en wetenschappen (de ‘connoissances humaines’) dat de Verlichtingsfilosoof Denis Diderot (1713-1784) in 1751 in het ‘Discours préliminaire’ van de *Encyclopédie* plaatste, ontbreken zowel de volkenkunde als de volkskunde.⁵¹ Wel vinden we er wetenschappen die wij nu – tenzij we een alternatieve orde hanteren – met moeite als zodanig zouden benoemen, zoals de emblematiek, de numismatiek of de wicelarij. En het zal niet weinigen onder ons bevreemden dat vaardigheden als leerlooien, brillenslijpen en hoedenmaken vanwege de geheugenfunctie die erbij wordt geactiveerd in de hoofdsectie ‘Histoire’ (Geschiedenis) worden geplaatst. Het gebied dat later door de volkskundige canon zou worden gedekt ligt er verbrokkeld over een groot aantal subsecties van de wetenschap in: zo vinden we er ‘histoire complète’, ‘prodiges célestes’, ‘magie noire’, ‘divination’, ‘superstitions’. De sociale dimensie van het menselijk gedrag wordt slechts in een klein subtakje van de ‘science de l’homme’ als ‘morale’ samengevat, waaronder enerzijds een ethisch embryo van de algemene

⁵⁰ Hagedoorn, “Drie visies”, 17.

⁵¹ Michel Malherbe, “Bacon, Diderot et l’ordre encyclopédique”, *Revue de synthèse*, cxxv [4e série, nos. 1-2] (janvier-juin 1994), 5-37.

gedragwetenschappen, verwoord als “science du bien en du mal en général, des devoirs en général, de la vertu, de la nécessité d’être vertueux etc.”, en anderzijds meer in het bijzonder de wetenschap van de rechtsbeginselen en de jurisprudentie, onderverdeeld in die van de natuurwetten, de economie en de politiek. De geografie op haar beurt staat in een heel ander segment van het schema als een sub-subsectie van de ‘astronomie géométrique’ genoteerd. In het systeem ligt met andere woorden nog geen sociaal beginsel van samenhang, ook al zou de befaamde, aan Francis Bacon (1561-1626) ontleende driedeling van ‘mémoire’, ‘raison’ en ‘imagination’ (geheugen, rede en verbeelding), die het organisatiebeginsel van het schema vormt, daar wel aanleiding toe hebben kunnen geven.

Omgekeerd wordt niet alles wat ooit voor wetenschap is versleten ook een volwaardige academische discipline. Nemen we de zojuist genoemde numismatiek. In de achttiende eeuw scoorde ze hoge ogen om tot een volwaardige wetenschap uit te groeien. Ze gold als een symbolisch systeem waarin de maatschappelijke, politieke en culturele verhoudingen zich weerspiegelden. Ze had een object (munten, penningen, medailles, cameeën, kortom alles wat in handzaam bestek een gesneden beeld vertoonde), een methodologie (de symbolische benadering), en een reeds oude verzamel- en onderzoekstraditie. Maar ze heeft de Revolutie niet overleefd. Eigenlijk moet ik zeggen: de academisering van de wetenschappelijke disciplines waartoe de transformatie van de Europese universiteiten in het Revolutietijdperk heeft geleid, is aan de numismatiek voorbij gegaan. Verder dan een hulpwetenschap is ze daarna niet meer gekomen. De heraldiek, nog prominent in Diderots wetenschapsstelsel aanwezig, deelde hetzelfde lot.

AANZETTEN TOT VAKONTWIKKELING

De volkskunde, als interpretatieve wetenschap in het tijdperk van de disciplinering ontstaan, had betere papieren om tot een volwaardig vakgebied uit te groeien. De onstuimige ontwikkeling die ze de afgelopen twee eeuwen her en der in Europa heeft doorgemaakt, heeft dat ook wel bewezen. Toch is er in Nederland iets misgegaan. De volkskunde mag er als een wetenschap gelden, mogelijk is ze een discipline, maar ze vormt geen academisch erkend vakgebied. Desondanks gaan de aanzetten tot vakontwikkeling er ver terug, minstens zo ver als in de nabuurlanden waar de volkskunde later wel geacademiseerd is. Toen door Erasmus en de vroege humanisten geleidelijk aan de religieuze geduide ‘(voor)tekens’ tot (wetenschappelijke) ‘feiten’ werden gemaakt en cultuurverschillen in de samenleving in sociale termen werden geïdentificeerd, werd de voedingsbodem gelegd voor een binnenwereldlijke benadering van cultuur die de voorwaarde was voor het ontstaan van de volkskunde.⁵²

⁵² Zie het fundamentele artikel van Lorraine Daston, “Marvelous facts and miraculous evidence in early modern Europe”, *Critical inquiry*, 18 (1991), 93-124.

Reeds de antiquarische geleerden uit de zeventiende- en achttiende-eeuwse Republiek der Letteren ontwikkelden gaandeweg een levendige belangstelling voor de cultuurverschijnselen die wij thans tot het wetenschapsgebied van de volkskunde rekenen.⁵³ We zien dan nog af van de theologen, predikanten en moralisten die in hun ijver om het bijgeloof van concurrerende kerken of van het onwetende volk aan te klagen soms onbedoeld uitgebreide catalogi van volksgebruiken opstelden en in het zelfbeeld van het land een scheiding tussen ‘eigen’ en ‘ander’ hielpen aanbrengen die op kennis of confessie steunde.⁵⁴ Bekend zijn de *Roomse mysterien* (Amsterdam, 1604) van W. W. Syvaertsz, de *Oeconomia christiana* (Amsterdam, 1655-1661) van ds. Petrus Wittewrongel (1609-1662), de gelegenheidsgeschriften van predikanten als Jacobus Borstius (1612-1680) en Jacobus Sceperus (overl. 1677), het *Swart register van duytsent sonden* (Amsterdam, 1679) van ds. Jacobus Hondius (1629-1691), de *Almanachs heyligen* (Amsterdam, 1680) van ds. Abraham Magyrus (1634-1702), of, minder confessioneel bepaald, het antwoord dat de Enkhuizense geneesheer Gerbrand Bakker (1771-1828) schreef op een prijsvraag van de Maatschappij tot Nut van ‘t Algemeen over de vooroordelen van het volk. Bakker stelde daarin een beredeneerde catalogoog op van alle mogelijke vormen van bijgeloof – evenzoveel cultuurverschijnselen die een eeuw later tot het eigen object van de volkskunde zouden worden gerekend.⁵⁵ Maar vooral buiten die beroepsgroep van volksverbeteraars met een onversneden cultuurpolitiek doel vinden we tal van antiquarische geleerden en liefhebbers die met een open oog voor cultuurverschillen naar de Nederlandse samenleving keken en soms zelfs met kritische blik instrumenten probeerden te smeden om die verschillen adequaat te duiden.

Een van de meest boeiende figuren in dat verband is de Drentse predikant en medicus Johan Picardt (1600-1670). Geïntrigeerd door de fysische eigenaardigheden van het Drentse landschap (zoals de heuveltjes, het veen, de hunebedden), maar ook door de gebruiken van zijn gereformeerde lidmaten en de Drentse plaats- en eigennamen, ontwikkelde hij een levensnabije vorm van observatie, gekoppeld aan een historiserend vertoog over de wording van de alledaagse leefwereld in Drenthe, die per saldo weinig onderdoen voor hedendaags antropologisch veldwerk. Picardt was ervan overtuigd dat de hoe-

⁵³ W. Frijhoff, “Volkkundigen vóór de volkskunde?”, in: Dekker, *Antiquaren*, 245-267.

⁵⁴ Zie voor Duitsland: Kai Detlev Sievers, “Aberglaube in der Sicht der protestantischen Orthodoxie und Aufklärung”, *Kieler Blätter zur Volkskunde*, 13 (1981), 27-54. Voor Frankrijk: François Lebrun, “Le ‘Traité des superstitions’ de Jean-Baptiste Thiers. Contribution à l’ethnographie de la France du xviii^e siècle”, *Annales de Bretagne et des Pays de l’Ouest*, 83 (1976), 443-465; Jacques Revel, “Forms of expertise: intellectuals and ‘popular’ culture in France (1650-1800)”, in: Steven L. Kaplan (red.), *Understanding popular culture. Europe from the Middle Ages to the nineteenth century* (Berlijn enz., 1984), 255-273.

⁵⁵ G. Bakker, “Betoog van het ongegronde, onzedelijke en schadelijke der vooroordeelen omtrent de Waarzeggerijen, Toverijen, Spookerijenz, enz.”, *Verhandelingen uitgegeeven door de Bataafsche Maatschappij tot Nut van ‘t Algemeen*, VII (1802), 1-149.

danigheden van het landschap en de concrete leefwereld op aanwijsbare, historische oorzaken steunden. Hij stelde, letterlijk, dat ze niet uit de hemel kwamen vallen of uit de wolken geregend. De onderzoeker hoefde slechts de bewoners te ondervragen en zijn ogen te openen voor wat hij de "characteren" noemt, de "letteren, segh ick, Vestigia en verborgene Merck-teycken", om het geo-historisch systeem te kunnen interpreteren.⁵⁶

Niet alle opvolgers van Picardt hadden een even scherp oog voor de wereld om hen heen. De meesten schreven eenvoudig de observaties en opinies van oudere schrijvers over curiosa over. Daxelmüller heeft hen als vertegenwoordigers van een 'volkskundlicher Polyhistorismus' aangemerkt.⁵⁷ Desondanks ontwikkelden reeds Picardt en enkele antiquaren na hem de instrumenten die de volkskunde later nodig zou hebben om zich als Nederlandse cultuurwetenschap te kunnen profileren: een historiserende analyse van cultuurverschijnselen in plaats van een moraliserende of didactische, aandacht voor andere dan geschreven bronnen, vaardigheid in veldwerk, gevoel voor sociale en culturele verschillen maar ook voor de samenhang van hogere en lagere cultuurverschijnselen binnen eenzelfde duidingssysteem, de geleidelijke inwisseling van de Klassieke oudheid en de christelijke beschaving voor de Germaanse oudheid als historische hoofdbron van de beschaving in Nederland.⁵⁸

DE GEBOORTE VAN DE VOLKSKUNDE

Als cultuurwetenschap in de volle zin van het woord is – zoals Meertens en na hem Voskuil terecht hebben betoogd – de volkskunde in Nederland echter pas ontstaan met het werk van de Leidse geneesheer, lector, omnivoor en duizendpoot Johannes Le Francq van Berkhey (1729-1813).⁵⁹ Le Francq's meesterwerk op dit gebied is de *Natuurlyke Historie van Holland*, tussen 1769 en 1811 verschenen in twaalf delen, maar desondanks nog onvoltooid gebleven. Met name de delen II en III over de zeden en gewoonten in het dagelijks leven van de bevolking van Holland, te Amsterdam gepubliceerd in 1769-1776, mogen als het geboortebewijs van de Nederlandse volkskunde worden beschouwd. Hoewel Le Francq volop van het door zijn voorgangers gescha-

⁵⁶ Johan Picardt, *Korte Beschryvinge van eenige Vergetene en Verborgene Antiquiteten der Provintien en Landen Gelegen tusschen de Noord-Zee, de Yssel, Emse en Lippe* (Amsterdam, 1660), opdracht (ongenummerd). Zie over zijn observaties: H.T. Waterbolk, "Tussen Rhee en Rolde: verslag van een archeologische zocktocht" *Meded. KNAW*, 59, 2 (Amsterdam, 1996), 5-19.

⁵⁷ Christoph Daxelmüller, *Disputationes curiosae. Zum 'volkskundlichen' Polyhistorismus an den Universitäten des 17. und 18. Jahrhunderts* (Würzburg, 1979).

⁵⁸ Zie voor een kort overzicht Frijhoff, "Volkskundigen", 245-267. Voor de context ook het stimulerende en uitvoerig gedocumenteerde, maar wat grof schematiserend overzicht van Auke van der Woud, *De Bataafse hut. Verschuivingen in het beeld van de geschiedenis (1750-1850)* (Amsterdam, 1990).

⁵⁹ P.J. Meertens, "Joannes le Francq van Berkhey, ein Holländischer Volkskundler aus der Zeit der Aufklärung", in: *In Memoriam Antonio Jorge Dias*, II (Lissabon, 1974), 309-317; Voskuil, "Geschiedenis van de volkskunde", 53-55; R.P.L. Arpots, *Vrank en Vrij. Johannes le Francq van Berkhey (1729-1813)* (diss. Nijmegen, 1990).

pen onderzoeksklimaat en van hun verworvenheden heeft geprofiteerd, is hij de eerste geweest die de cultuur van het dagelijks leven in Holland samenbracht in een synthese waarin aan de ruimtelijke en sociale verscheidenheid recht werd gedaan. Le Francq's inzichten moeten tegen een dubbele achtergrond worden gezien. Zijn systematische observatie past in de groeiende behoefte aan kennis ter beheersing van de samenleving zoals we die ook in de opkomst van de statistiek, de demografie, de Cameralwetenschappen en het vroege hygiënisme terugvinden.⁶⁰ Anderzijds profiteert zij van de beginnende antropologie, van het *Essai sur les mœurs* van Voltaire (1756) tot de observaties van Petrus Camper over de aard van de rassen (1772) en de gelijkwaardigheid van de samenlevingen (1791).⁶¹ Maar Le Francq loopt vooruit op Camper en zijn studie staat vele malen dicht bij het dagelijks leven dan die van Voltaire. Vooral gaf hij een aanzet tot een verklaring van het waargenomen, die een kwalitatieve sprong voorwaarts betekende ten opzichte van het literaire, beschrijvende plan van de antiquaren vóór hem. Zijn ordeningsbeginsel was de aloude Bataafse identiteit, waarvan hij, ondanks alle aanpassingen in de loop der tijd, de duurzame bestanddelen overal onder het vernis van de moderne beschaving probeerde terug te vinden. Strikt etnisch gaat hij daarbij niet te werk, want de historische continuïteit van de oude beschaving wint het op de wisseling van bewoning. Hoewel de Bataven intussen door de Franken waren opgevolgd, waren onze "Voorvaders" in zijn ogen "ongeschonden, in hunnen Volksaart gebleeven".⁶² Omdat het platteland dicht bij de natuur staat en de oerwaarden van het volk dus beter zal hebben bewaard – de titel van zijn werk suggereerde het al –, gaat Le Francq letterlijk de boer op en reconstrueert hij op grond van zijn waarnemingen op het Hollands platteland het ideaaltypen van de nationale cultuur, door hem vermoedelijk als eerste benoemd met de term 'volkseigen'.⁶³ Bij Le Francq is de volkskunde zo tot een wetenschap in de huidige zin geworden, met een eigen object, een eigen theorie en een eigen methode.

De methodologie speelde bij deze omslag een beslissende rol. Le Francq had zijn passie voor veldwerk gemeen met antiquaren als Picardt en met de eerste amateur-archeologen. In Drenthe bracht de opgraving van hunebedden hen tot theorieën over de oude bewoners en hun cultuur, zoals in Frankrijk de keltische mythe uit dergelijke vondsten werd gedistilleerd.⁶⁴ De roes

⁶⁰ Zie hiervoor in breder verband ook: U. Linke, "Folklore, anthropology and the government of social life", *Comparative Studies in Society and History*, 32 (1990), 117-148.

⁶¹ Petrus Camper, "Redevoering over den oorsprong en de kleur der zwarten", *De Rhapsodist*, 2 (1772), 373-394; idem, *Verhandeling over het natuurlijk verschil der wezenstreken in menschen van onderscheiden landaart en ouderdom* (Utrecht, 1791). Laatstgenoemde verhandeling werd vertaald in het Frans (1791), Duits (1792) en Engels (1794).

⁶² J. le Francq van Berkhey, *Natuurlyke Historie van Holland*, III, 1 (Amsterdam, 1776), 369.

⁶³ Bijvoorbeeld *ibid.*, III (1776), 775.

⁶⁴ Vgl. Alain Schnapp, "Archéologie et tradition académique en Europe aux XVIII^e et XIX^e siècles", *Annales ESC*, 37/5-6 (1982), 760-777.

die door zulke nieuwe, materiële bronnen werd opgeroepen, bracht de klad in de humanistische alleenheerschappij van de tekst als kennisbron en luidde nieuwe tijden in. Tegelijk tastte zij het sacrosancte idee van de antiek-christelijke oorsprong van de beschaving aan: achter de Romeinen bevond zich kennelijk nog een andere beschaving, moeilijker benoembaar maar nog tastbaar in sporen aanwezig. Le Francq deelt in die onbevangen belangstelling voor nieuwe kennisbronnen, maar het gaat hem niet om de voortijd. Hij is geen historicus, en eigenlijk ook al geen antiquaar meer hoewel hij nog met hun onverzadigbare nieuwsgierigheid behept is. Zijn *Natuurlyke historie* wekt begrip voor het heden. Wat Le Francq vooral van zijn voorgangers onderscheidt is, zoals Voskuil reeds terecht heeft opgemerkt, dat zijn verklareingsmodel de sociale en culturele verschillen die hij in het heden waarneemt niet wegredeneert maar intact laat en in een dynamisch model opneemt: lokale verschillen zouden uit de graad van vermenging tussen de oude Bataafse cultuur en de exogene culturen voortkomen, zodat de cultuur in de steden verder van de Bataafse oorsprong afwijkt dan in het groene hart van Holland.

Le Francq was bepaald geen trendvolger. Zijn werk ging gelijk op met de ontwikkeling van de volks- en de volkenkunde in Duitsland, met name in Göttingen, en liep er in zekere zin zelfs op vooruit. In Göttingen is het woord volkskunde in 1782 vermoedelijk voor het eerst gebruikt door bibliothecaris Friedrich Ekkard.⁶⁵ Hoewel de volkskunde tegelijkertijd met de volkenkunde opkwam, onderscheidde zij zich daar onmiddellijk van door haar aandacht voor de culturele uitingen van sociale of geografische verschillen in de Europese samenleving zelf. Daarom wordt thans ook wel het equivalent 'Europese etnologie' gebruikt, dat uitdrukkelijker naar de volkskunde als wetenschap verwijst en minder onder cultuurpolitieke connotaties leidt. Eerst in de loop van de negentiende eeuw werd de volkenkunde, als wetenschap van de niet-westerse samenlevingen, echter definitief van de volkskunde losgemaakt en kreeg de volkskunde haar typisch negentiende-eeuwse, groepsgebonden begripsinhoud als wetenschap van de cultuur van het gewone volk, het lagere volk, de plattelandscultuur, of meer zulke sociaal beperkende definities.

Door zijn aandacht voor de sociale dynamiek van lokale cultuurverschillen bracht Le Francq in zijn nieuwe wetenschap tegelijk een dimensie in die we het *vitium originis* van de volkskunde zouden kunnen noemen. Zijn synthese heeft immers een evidente cultuurpolitieke bijbedoeling: zij wijst de weg naar de kern van wat in het vervolg steeds vaker als de 'nationale cultuur' zal worden aangeduid. Plastisch zou dat worden verwoord in de begrippen 'volkseigen' en 'volkskarakter'. Le Francq deelde die fascinatie voor de lokale en regionale cultuur met een tijdgenoot als de Westfaalse cameralist Justus Möser

⁶⁵ Zie Frijhoff, "Volkskundigen", 250. Het woord 'etnologie' is iets jonger, van 1787, 'etnografie' van 1810, volgens Jean Poirier, *Histoire de l'ethnologie* [Que sais-je? nr. 1338] (Parijs 1969; 2e uitg. 1974), 7.

(1720-1794), die er een uitgesproken patriots politiek ideaal aan ontleende.⁶⁶ Hoewel Le Francq's cultuurpolitieke intenties nog op de achtergrond van zijn wetenschappelijk vertoog bleven, vinden wij ze heel uitdrukkelijk terug in de zedenkundige verhandelingen van zijn tijdgenoten die een cultuurkritische analyse van het karakter en de toestand van de natie aan een vertoog over de noodzaak tot actie koppelden, bijvoorbeeld bij de predikant IJsbrand van Hamelsveld (1743-1812) in zijn *De zedelijke toestand der Nederlandsche Natie op het einde der achttiende eeuw* (Amsterdam, 1791).

Het begrip 'volkskarakter' had ook wetenschappelijk de wind in de zeilen door de laat-achttiende-eeuwse vogue van de karakterologie, in Nederland vooral gepopulariseerd door het historisch werk van Simon Stijl (1731-1804). In 1785 was het reeds prominent aanwezig in een prijsvraag over het volkskarakter, uitgeschreven door de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leiden, die de predikant Willem Anthonie Ockerse (1760-1826) inspireerde tot zijn *Ontwerp tot eene Algemeene Characterkunde*.⁶⁷ Ockerse, een overtuigd voorstander van politieke eenheid, was als democraat actief betrokken bij de centralistische staatsgreep van 22 januari 1798. Dat eenheidsdenken vinden we terug in zijn definitie van het 'nationaal character': "die eigenaardige geestgesteltnis, dat zamenstel van talenten en gebreken, in heerschend-algemeene zeden en gewoonten eens Lands doorstralende, welke men, in wederwil van alle afwijking en verbastering, bij een geheel volk, in allerlei standen en kringen, aantreft, zonder dezelve bij eenig ander volk in die mate en kracht te ontwaren".⁶⁸ Desondanks had Ockerse aandacht voor cultuurverschillen in de boezem van de natie. Zo zag hij bijvoorbeeld – beter dan flink wat buitenlandse waarnemers en historici vandaag de dag – dat er grote graduele verschillen in schrobzucht en schoonmaakdrift heersten tussen, pakweg, Oost-Gelderland, Zuid- en Noord-Holland. Noord-Holland en Friesland vormden veruit het properste deel van de natie, in Ockerse's ogen op het lachwekkende af.⁶⁹ Hij probeerde die verschillen ook te verklaren. Hij deed echter geen beroep meer op lokaal ongelijk bewaarde eigenschappen van de Bataafse stam, maar ontwikkelde een historisch vertoog over de wisselwerking tussen de permanente noodzaak de grond te bemalen en de opbloei van technisch vernuft en nijverheid, culminerend in de bloei van de Gouden Eeuw. In laatste instantie greep hij echter toch weer terug op natie-

⁶⁶ Vgl. Sauermann, *Volkskundliche Forschung*. Zie verder Wolf-Dieter Könenkamp, "Natur und Nationalcharakter. Die Entwicklung der Ethnographie und die frühe Volkskunde", *Ethnologia Europaea*, 18 (1988), 25-52.

⁶⁷ Verschenen in drie delen: Utrecht, 1788-1790; Amsterdam, 1797. Vgl. hiervoor W. Frijhoff, "Het zelfbeeld van de Nederlander in de achttiende eeuw: een inleiding", *Documentatieblad Werkgroep Achttiende Eeuw*, 24/1 (1992), 5-28, hier 23-27. Over Ockerse: Johanna Stouten, *Willem Anthonie Ockerse (1760-1826). Leven en werk* (Amsterdam/Maarssen, 1982).

⁶⁸ Ockerse, *Ontwerp*, II (1790), 174.

⁶⁹ Ockerse, *Ontwerp*, III (1797), 64-65; vgl. Simon Schama, *The embarrassment of riches. An interpretation of Dutch culture in the Golden Age* (New York, 1987), 375-384.

brede beelden van het Nederlandse volk die hij ontleende aan de temperamentenleer en de humoraalpathologie: door de natte bodem en de vochtige lucht is de Nederlander namelijk bij uitstek een “koelen, bedaarden, droogen Phlegmaticus”.⁷⁰

In de decennia die op de publicatie van de eerste delen van Le Francq's *Natuurlyke Historie van Holland* volgden, kwamen de noties ‘volk’ en ‘natie’ centraal te staan in het zelfverstaan van de Europese landen.⁷¹ Natie, volksaard en historische identiteit gaan bijvoorbeeld hand in hand in de anti-Franse lierzang *De Hollandsche Natie* (1812) van Jan Fredrik Helmers.⁷² Tegelijk voltrok zich bij beide woorden een belangrijke begripsverschuiving. We bevinden ons dan in de befaamde *Sattelzeit*, de periode van omslag aan het eind van de achttiende en het begin van de negentiende eeuw die met name door Reinhart Koselleck als het keerpunt van de Europese begripsgeschiedenis is aangemerkt.⁷³ Het begrip ‘volk’ maakt dan een kwalitatieve sprong. Wanneer het niet werd gebruikt als een neutrale aanduiding voor de hele bevolking of voor de verzameling van familievaarders die vanwege hun burgerrecht politiek mondig waren (*populus*), stond ‘volk’ tot ver in de achttiende eeuw voor de menigte (tegenover de regering), het janhagel, de woelige, oproerige of plunderende massa (*plebs*), het ongeordende of behoeftige deel van de bevolking, aan de bovenkant begrensd door de onderste, weinig stabiele en moeilijk te controleren rangen van het politiek mondige deel van de bevolking (de burgerschutterij).⁷⁴ Van zo'n meestentijds pejoratieve aanduiding voor de lagere

⁷⁰ Ockerse, *Ontwerp*, III (1797), 44-45.

⁷¹ Zie voor de ontwikkeling van het begrip ‘volk’: Geneviève Bollème, *Le peuple par écrit* (Parijs, 1986); Reinhart Koselleck, “Volk, Nation, Nationalismus, Masse”, in: Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck (red.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialer Sprache in Deutschland*, VII (Stuttgart, 1992), 141-431.

⁷² M. van Hattum, *Jan Fredrik Helmers (1767-1813). Leven en werk van een Amsterdamse wereldburger* (Amsterdam, 1996).

⁷³ Zie de samenvattende beschouwingen van Reinhart Koselleck, “Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte”, in: Wolfgang Schieder & Volker Sellin (red.), *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang*, I (Göttingen, 1986), 89-109; Rolf Reichardt, “Einleitung”, in: Rolf Reichardt & Eberhard Schmitt (red.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, I (München, 1985), 39-148; Pim den Boer, “Duitsc begripsgeschiedenis en onderzoek naar Nederlandse woorden: een kritiek en een project”, *Theoretische geschiedenis*, 23/3 (1996), 290-310; Karin Tilmans & Frank van Vree (red.), *Conceptual history: a comparative perspective* (ter perse).

⁷⁴ Voorbeelden voor Holland in Pieter Geyl, “Democratische tendenties in 1672”, *Meded. KNAW*, 13,11 (Amsterdam, 1950), en bij R.M. Dekker, *Oproeven in Holland gezien door tijdgenoten. Ooggetuigenverlagen van oproeren in de provincie Holland ten tijde van de Republiek (1690-1750)* (Assen, 1979). Opmerkelijk genoeg wordt de term ‘volk’ niet gebruikt in het verslag van de weverszoon en tabaksverkoper Anthoni van der Hem (1750), een van de weinige schrijvers die zelf tot het lagere ‘volk’ kan worden gerekend. In afwachting van een begripshistorische synthese voor Nederland vindt men tal van voorbeelden onder het lemma ‘Volk’ (met afleidingen en samenstellingen) in het *Woordenboek der Nederlandsche taal*, XXII, 1 (Leiden, 1986), 831-906. Zie voor Duitsland nog: Wolfgang Brückner, “Begriff und Theorie von Volkskultur für das 17. Jahrhundert”, in: W. Brückner, P. Blickle & D. Breuer (red.), *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert*, I (Wiesbaden, 1985), 3-21.

standen of de gewone man, verandert ‘volk’ binnen weinige decennia in een collectief actiebegrip dat de maatschappelijke krachten weet te mobiliseren en zowel in het maatschappelijk verkeer als in het wetenschappelijk vertoog een verklarende waarde krijgt.⁷⁵ Maar de oude betekenissen en connotaties gaan niet zonder meer verloren. Per saldo verliest het begrip ‘volk’ zo zijn oude inzichtelijkheid en kan het sedertdien alleen nog in context of na de nodige uitleg correct worden begrepen.

Exemplarisch zien we dit in het befaamde politieke pamflet van baron Joan Derk van der Capellen tot den Pol (1741-1784) onder de titel *Aan het Volk van Nederland* (1781), dat aan de wieg stond van de patriottenbeweging. Voor hem is volk “het Volk dat in een Land woond, de Ingezetenen, de Burgers en Boeren, minvermogenden en ryken, grooten en kleinen, deze allen byeengenomen zyn de waare *Eigenaars*, de *Heeren* en *Meesters* van het Land, en kunnen zeggen hoe zy het hebben willen; hoe en door wie zy willen geregeerd wezen. Een volk is eene groote Maatschappy, eene Compagnieschap en niets anders, [...] de Leden van dezelve, dat is de geheele Natie of het Volk te samengenomen”.⁷⁶ Ten overvloede – en opmerkelijk genoeg voor een Oost-Nederlandse landjonker – vergelijkt Van der Capellen die ‘Volksmaatschappy’ nog eens met de voc, waarvan de bewindhebbers in dienst staan van en onderworpen zijn aan de participanten (aandeelhouders), die er de waarachtige eigenaars, heren en meesters van zijn.

Maar ondanks deze nieuwe, brede, politiek geladen begripsinhoud, met zijn duidelijke reminiscenties aan de contracttheorie van Montesquieu, zat Van der Capellen nog in oude beelden en metaforen gevangen. Het actieve volk was in zijn ogen toch in wezen de gezeten burgerij onder de wapenen, wier deugden herinnerden aan die van de oude Batavieren, het grote voorbeeld voor de ware patriot. Volk heeft voor Van der Capellen dan ook in de eerste plaats een nationale, niet een sociale betekenis. Maar nationale eenheid ging niet zonder politiek ingrijpen in het sociaal en cultureel bestel. Vandaar de dubbelzinnigheid die ook het nieuwe volksbegrip blijft aankleven. In het taalgebruik duiken de samenstellingen met ‘volk’ dan ook al gauw bij bosjes op, van positief geladen, heel de natie omvattende begrippen als volksgeest en volksaard, via neutrale aanduidingen als volkstaal en volkslied, tot sociaal gedifferentieerde als volksboeken en volkspoëzie, ja betuttelende

⁷⁵ Heel duidelijk zien we de ontwikkeling bij het begrip ‘patriot’: *Woordenboek der Nederlandsche Taal*, XII, 1 (’s-Gravenhage/Leiden, 1931), 804-810.

⁷⁶ Joan Derk van der Capellen, *Aan het volk van Nederland. Het patriottisch program uit 1781*, fotomech. herdruk met inl. en aant. van H.L. Zwitzer (Amsterdam, 1987), 37 (21 van de oorspr. druk); E.H. Kossmann, “Aan het volk van Nederland”, in: idem, *Politieke theorie en geschiedenis. Verspreide opstellen en voordrachten* (Amsterdam, 1987), 249-254; F.L. van Holthoorn, “Wie waren ‘het Volk van Nederland?’”, in: Th.S.M. van der Zee, J.G.M.M. Rosendaal & P.G.B. Thissen (red.), *1787, de Nederlandse Revolutie?* (Amsterdam, 1988), 185-192.

als volksverlichting en volksverheffing.⁷⁷ Het is dan nog maar een kleine stap naar synthetiserende noties als 'volkscultuur' of 'folklore' – laatstgenoemde term in 1846 gesmeed door William John Thoms (1803-1885), secretaris van de Cambden Society.⁷⁸

VOLK EN NATIE

Meer nog dan elders heeft de Duitse romantiek het volksbegrip een centrale plaats in het nationaal zelfverstaan gegeven. De ontwikkeling is bekend. Het is niet nodig er op deze plaats dieper op in te gaan.⁷⁹ Zoveel is zeker, dat met de opkomst van 'volk' als politiek actiebegrip de cultuurpolitieke dimensie ervan in Duitsland vrij spel heeft gekregen. Het met eigen creativiteit beladen volksbegrip kon worden ingezet bij de constructie van nationale identiteit, het werd een ideologisch sleutelwoord. In dat opzicht is het belangrijk zich rekenschap te geven van de klankbord- of spiegel functie die de Duitse wetenschap vanaf het laatste kwart van de achttiende eeuw, en in de negentiende eeuw in versneld tempo, voor de Nederlandse wetenschap heeft gekregen. Voor de volkskunde is deze ontwikkeling op termijn cruciaal geweest.⁸⁰ Nog steeds is Duitsland de belangrijkste gesprekspartner van de Nederlandse volkskundigen, en tellen bijna alle Nederlandse wetenschappelijke bijdragen op volkskundig gebied vele malen meer verwijzingen naar Duitstalige publicaties dan naar welke andere taal ook, inclusief het Engels.

Maar in de jeugdijaren van de Nederlandse volkskunde liep de ontwikkeling beslist niet geheel parallel met Duitsland.⁸¹ De romantische beginfase met haar herontdekking van de in oude verhaal- en zangstof opgeslagen 'volksziel', waardoor de volkskunde in Duitsland op slag tot een strategisch instrument voor het Duitse zelfbesef werd gemaakt, is door de Nederlanders vrijwel overgeslagen. Ze hebben zich onmiddellijk tot de mythologie gewend – de tweede fase, de wetenschap in. Ze hebben zich dan ook bepaald niet klakkeloos aangesloten bij het romantische volksbegrip van Duitsers als Johann Gottfried Herder (1744-1803) en Jacob Grimm (1785-1863), met zijn sterke connotatie van continuïteit met een oecroude, als 'eigen' beschouwd ver-

⁷⁷ Over het begin van de volksverlichting in Nederland: Barry J. Hake, "De strijd om burgerschapsvorming: Volksverlichting in de Bataafse Republiek, 1795-1798", *Comenius*, nr. 47 (herfst 1992), 247-264. Voorts Bernard Kruithof, *Zonde en deugd in domineesland. Nederlandse protestanten en problemen van opvoeding, zeventiende tot twintigste eeuw* (diss. Univ. van Amsterdam, 1990), 60-130; John Hellsloot, *Vermaak tussen beschaving en kerstening. Goes 1867-1896* (Amsterdam, 1995), 1-18.

⁷⁸ William John Thoms, "Folk Lore", *The Athenaeum*, 22 augustus 1846. Over Thoms: Dorson, *The British Folklorists*, 75-90, hier 80-81. Naar analogie van dat woord is later de verwante term 'beeldlore' (*image lore*) gesmeed: N.-A. Bringéus, *Bildlore* (Stockholm, 1981); Helle G. Snell, "Beeldlore – de studie van een beeldende volkskunst", *Volkkundig Bulletin*, 10 (1984), 64-70.

⁷⁹ Koselleck, "Volk", 314-337, alwaar (321-325) tevens een vergelijking met de begripsontwikkeling in Frankrijk.

⁸⁰ Voskuil, "Geschiedenis van de volkskunde", 54-57.

⁸¹ Zie de globale fasering bij Hermann Bausinger, *Volkskunde*, (Berlijn/Darmstadt, [1971]).

leden, waarvan de oudste literaire sporen tot in de middeleeuwen zouden teruggaan.⁸² Het blijft voornamelijk een open vraag of het relatief geringe enthousiasme van de Nederlanders voor de romantiek zelf daar debet aan was, of hun eigen cultuurpolitieke ontwikkeling, dan wel afwijkende inzichten over volk, volksaard en natie.⁸³ Herders volksbegrip hinkte zelf trouwens op twee gedachten: het komt in de omvattende betekenis van 'natie' (*populus*) maar ook in de onderschikkende van *vulgus* bij hem voor, terwijl hij bij dat laatste nog een scheppend en een niet-scheppend deel (het gepeupel) onderscheidt. Vandaar de brede inzetbaarheid van zijn volksbegrip voor onderling inconsistente waarden als het 'Nationalcharacter', dat heel het volk omvat, en de 'Volkssitte' van het *vulgus*.⁸⁴

Recent cultuurhistorisch onderzoek heeft laten zien dat het natiebegrif in Nederland al vroeg in de negentiende eeuw aan de historische bloei van de Gouden Eeuw werd gekoppeld.⁸⁵ Dat impliceerde een differentiatie ten aanzien van zowel de Zuidnederlandse als de Duitse cultuur en bood door de verklaard historische dimensie van het natiebeseef weerstand aan de verlokkingen van het denken in oer-termen. Zoals E. de Jongh heeft gesuggereerd, hing die herontdekking van de zeventiende-eeuwse kunst nauw samen met

⁸² Herman Roodenburg, "Tussen 'volksgeest' en 'volksverheffing'. Over volkskunde en nationale identiteit aan het begin van de negentiende eeuw", in: Dekker, *Antiquaren*, 268-289. Zie meer in het algemeen de opstellen in: Hermann Bausinger & Wolfgang Brückner (red.), *Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem* (Berlijn, 1969), in het bijzonder Wolfgang Brückner, "Kontinuitätsproblem und Kulturbegriff in der Volkskunde", 31-46.

⁸³ Ellen Krol, *De smaak der natie. Opvattingen over huiselijkheid in de Noord-Nederlandse poëzie van 1800 tot 1840* (Hilversum, 1996) benadrukt het belang van het denken over volkskarakter in die periode.

⁸⁴ Hugo Moser, "Volk, Volksgeist, Volkskultur. Die Auffassungen J.G. Herders in heutiger Sicht", *Zeitschrift für Volkskunde*, 53 (1956/57), 127-140; Koselleck, "Volk", 316-319; Frederick M. Barnard, "National culture and political legitimacy: Herder and Rousseau", *Journal of the history of ideas*, 44 (1983), 231-253.

⁸⁵ P.B.M. Blaas, "De Gouden Eeuw: overleefd en herleefd. Kanttekeningen bij het beeldvormingsproces in de 19de eeuw", *De negentiende eeuw*, 9 (1985), 109-130; L. van Tilborgh & G. Jansen (red.), *Op zoek naar de Gouden Eeuw. Nederlandse schilderkunst 1800-1850* (Zwolle, 1986); J.Th.M. Bank, *Het roemrijk vaderland. Cultureel nationalisme in de negentiende eeuw* [oratie ru Leiden, 1989] ('s-Gravenhage, 1990); A. Galema, B. Henkes & H. te Velde (red.), *Images of the nation: different meanings of Dutchness, 1870-1940* (Amsterdam/Atlanta, 1992); N.C.F. van Sas, "De mythe Nederland", *De negentiende eeuw*, 16 (1992), 4-22; idem, "La nation néerlandaise au dix-neuvième siècle: mythes et représentations", in: Pim den Boer & Willem Frijhoff (red.), *Lieux de mémoire et identités nationales* (Amsterdam, 1993), 185-206; Frans Grijzenhout & Henk van Veen (red.), *De Gouden Eeuw in perspectief. Het beeld van de Nederlandse zeventiende-eeuwse schilderkunst in later tijd* (Nijmegen, 1992), in het bijzonder N.C.F. van Sas, "Nationaliteit in de schaduw van de Gouden Eeuw: nationale cultuur en vaderlands verleden 1780-1914", 83-106. Voorts de overwegingen van E.H. Kossmann over natie, cultuur en identiteit: "The Dutch case: a national or a regional culture?" [Prothro lecture], *Transactions of the Royal Society*, 5th series, 29 (1979) 155-168, ook in: idem, *Politieke theorie en geschiedenis. Verspreide opstellen en voordrachten* (Amsterdam, 1987), 198-210; idem, *Een tuchteloos probleem. De natie in de Nederlanden* (Leuven, 1994).

beelden van wat men als het (burgerlijk) Nederlands volkskarakter zag.⁸⁶ De belangstelling ging eigenlijk vooral vanuit Duitsland richting Nederland. Duitse onderzoekers als A.H. Hoffmann von Fallersleben (1798-1874) en J.W. Wolf (1817-1855) brachten hier de romantische voorstellingen en idealen uit hun eigen vaderland in praktijk door veld- en bronnenonderzoek naar oude liederen en sagen.⁸⁷ Hun publicaties – de *Horae Belgicae* (1830-1862) van Hoffmann en de *Niederländische Sagen* (1843) van Wolf – inspireerden op hun beurt een nieuwe generatie Nederlanders en Friezen.

Het manco van een romantische identificatie tussen Nederlandse volksgeest en nationale identiteit heeft niet alleen negatief gewerkt. Het heeft de Nederlandse volkskunde eveneens behoed voor de excessen van de conservatieve, rabaat antimoderne, en tegelijk van sociale beleidsvoornemens doorwoerde ideologie die bijvoorbeeld werd gehuldigd door de stichter van de wetenschappelijke volkskunde in Duitsland, Wilhelm Heinrich Riehl. In zijn vierdelige, invloedsrijke studie *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Social-Politik* (1851-1869) horen we de roep om revanche op de mislukte revolutie van 1848 doorklinken.⁸⁸ Riehl stelde daarin dat het stadsleven en het kapitalisme de eeuwenoude solidariteit van het traditionele plattelandsleven versplinterden en riep op tot terugkeer naar de feodale gemeenschap, de oude familieverhoudingen en de corporatieve ordening als pijlers van de standenmaatschappij. Hoewel zulke ideeën in Nederland allerminst ontbraken, heeft het hier bijna een eeuw geduurd voordat enkele politiek ontspoorde volkskundigen eraan dachten ze in termen van concreet sociaal beleid te vertalen – en toen was het daarvoor eigenlijk al te laat.

Maar Duitsland had sedert de tweede helft van de achttiende eeuw wel degelijk de plaats van Frankrijk ingenomen als reisdoel van studenten en andere jonge Nederlandse intellectuelen, en als literaire beweging trok de romantiek hen beslist aan. Vooral Göttingen, waar de nieuwe cultuurwetenschappen hun eerste institutionele vertaling vonden en waar met name de volken- en de volkskunde tot ontwikkeling kwamen, was een gewilde etappe.⁸⁹ Niet de *Académie celtique*, de eerste institutionele manifestatie van de volkskunde in Frankrijk, dat toen Nederlands politieke gesprekspartner was

⁸⁶ E. de Jongh, "Real Dutch art and not-so-real Dutch art: some nationalistic views of seventeenth-century Netherlands painting", *Simiolus. Netherlands quarterly for the history of art*, 20/2-3 (1990/91), 197-206; idem, "Nationalistische visies op zeventiende-eeuwse Hollandse kunst", in: S.C. Dik & G. Muller (red.), *Het hemd is nader dan de rok* (Assen/Maastricht, 1992), 61-82. Ik laat de polemiek tussen de school van E. de Jongh en de aanhangers van S. Alpers over het al dan niet realistisch of 'typisch Nederlands' karakter van die kunst zelf hier buiten beschouwing.

⁸⁷ Zie bijvoorbeeld ook Ulrike Kloos, *Niederlandbild und deutsche Germanistik 1800-1933. Ein Beitrag zur komparatistischen Imagologie* (Amsterdam/Atlanta, 1992).

⁸⁸ Zie over Riehl's positie in het spectrum van de wetenschappen: Jasper von Altenbockum, *Wilhelm Heinrich Riehl 1823-1897. Sozialwissenschaft zwischen Kulturgeschichte und Ethnographie* (Keulen enz., 1994).

⁸⁹ Zie de analyse bij W.Th.M. Frijhoff, *La société néerlandaise et ses gradués 1575-1814. Une recherche sérielle sur le statut des intellectuels* (Amsterdam/Maarssen, 1981), 112-113.

en weldra de baas in het Bataafs gemenebest, werd de spiegel waarin de Nederlandse volkskundigen zichzelf bekeken.⁹⁰ Al evenmin de *Société des observateurs de l'homme*, die in Frankrijk rond 1800 de volkenkunde propageerde maar inkijkjes in het 'primitieve' boerenleven in eigen land daarbij niet schuwde.⁹¹ Integendeel, het was de Duitse volkskunde die, door haar aandacht voor de mythologie en het vóór-christelijk verleden, al spoedig de inspiratie en minstens een embryo van wetenschappelijk verantwoorde verklaringen leverde.⁹² De Nederlandse volkskundigen van de vroege negentiende eeuw – zoals de predikant Nicolaas Westendorp (1773-1836), de kostschoolhouder Derk Bud-dingh (1800-1874), of de latere rijksarchivaris Mr. L.Ph.C. van den Bergh (1805-1887) – publiceerden in geleerde verhandelingen of in tijdschriften als *Antiquiteiten* (1820-26) en *Mnemosyne* (1829-31) dan ook bij voorkeur bijdragen over Germaanse oudheden en Scandinavische mythologie. Eerst in tweede instantie, eigenlijk pas toen Grimm reeds de toon had gezet met zijn *Deutsche Mythologie* (1835), kregen zij de vaderlandse verteltraditie van legenden, sagen, sprookjes en volksverhalen in beeld.⁹³ Die werden toen echter als vanzelf tegen de achtergrond van de Noordeuropese mythologie geprojecteerd.

Duidelijk zien we dat bij de jurist, 'landoeconoom' en letterkundige Mr. A.C.W. Staring (1767-1840), een van de eerste Nederlandse volkskundigen, zij het nog geen erg actieve, en bovendien behept met een sceptische aard. Staring kan al tijdens zijn studieverblijf in Göttingen in 1787-89, midden in de stormachtige jaren waarin Göttingen het centrum van de cultuuromslag in Duitsland was, in aanraking zijn gekomen met de beginnende Duitse volkskunde. In elk geval ontwikkelde hij er zijn blijvende belangstelling voor de Noorse en Germaanse mythologie.⁹⁴ In de volkskundige bijdragen die hij enkele decennia later schreef en in zijn correspondentie vinden we daar elementen van terug. Een in de kerstnacht bij Vorden rondspokend varken voert hij terug op de Noorse god Frei, hij schrijft een inleiding bij het vertaalde *Woordenboekje der Noordsche Godenleer* (Zutphen, 1831), terwijl verschil-

⁹⁰ Harry Senn, "Folklore beginnings in France: the Académie Celtique, 1804-1813", *Journal of the Folklore Institute*, 18/1 (1981), 23-33; Nicole Belmont (red.), *Aux sources de l'ethnologie française: l'Académie celtique* (Parijs, 1995).

⁹¹ Jean Copans & Jean Jamin (red.), *Aux origines de l'anthropologie française: les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII* (Parijs, 1978); Benjamin Kilborne, "Anthropological thought in the wake of the French Revolution: la Société des observateurs de l'homme", *Archives européennes de sociologie*, 23/1 (1982), 73-91.

⁹² Zie voor de geschiedenis van de Duitse volkskunde Ingeborg Weber-Kellermann & Andreas C. Bimmer, *Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie. Eine Wissenschaftsgeschichte* [1969] (2e dr.; Stuttgart, 1985), en de tekstbundel van Gerhard Lutz (red.), *Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme* (Berlijn, 1957), waarin o.a. de funderende tekst van Wilhelm Heinrich Riehl, "Die Volkskunde als Wissenschaft" [1858], 23-37.

⁹³ A.J. Dekker, "150 jaar Nederlands volksverhaalonderzoek", *Volkskundig Bulletin*, 4 (1978), 1-29; idem, "De kunst van het interpreteren van sprookjes", *ibid.*, 9 (1983), 160-180.

⁹⁴ M. Evers, *De vormingsjaren van A.C.W. Staring. Brieven en documenten betreffende zijn studietijd in Harderwijk en Göttingen, 1784-1789* (Hilversum, 1996), 46-48.

lende van zijn gedichten om Noorse goden draaien.⁹⁵ Maar hoewel Staring zich in zijn publicaties tot heel de natie richt en met geleerden uit het hele land correspondeert, blijft zijn belangstelling sterk lokaal, gericht op, zoals hij dat zelf noemt, “de mythologie uit de mond des volks”. Voorzover hij conclusies aan zijn volkskundig onderzoek verbindt, blijven die beperkt tot rudimentaire uitspraken over regionale identiteit.

REGIONALE EN NATIONALE CULTUUR

Die dichotomie in de perceptie tussen een historische cultuurnatie en een a-historische volkscultuur zou heel de negentiende eeuw door het lot van de Nederlandse volkskunde bepalen. Als cultuurnatie heeft Nederland zich, in tegenstelling tot Duitsland, niet met een tot tijdloos substraat verduurzaamd voorhistorisch Germaans erfgoed vereenzelvigd doch met de historische vormen die de Nederlandse cultuur sedert de late middeleeuwen, en vooral in de zeventiende eeuw, had aangenomen. Al kon de inhoudelijke interpretatie van de Gouden Eeuw onder de verschillende confessionele, sociale of culturele groeperingen sterk uiteenlopen, en herkenden de katholieken zich soms liever in de laatmiddeleeuwse christenheid, over de cruciale betekenis van afzonderlijke historische perioden voor de cultuur van de Nederlandse natie in de negentiende eeuw waren allen het eens.⁹⁶ De cultuurverschillen werden in negentiende-eeuws Nederland niet zozeer als vormen van traditie en modernisering maar in confessionele of ideologische termen geduid. Specifieke historische perioden werden dan ook als ideaaltypen van het collectieve leven beschouwd, waarin vormen en waarden gestalte hadden gekregen die voor de actualiteit niets aan geldigheid hadden ingeboet. Alleen zulke herkenbare, benoembare en bestudeerbare historische tijdperken konden een zinvol kader verschaffen voor het vertoog over de gewenste identiteit van de natie. Tegenover die gehistoriseerde cultuurnatie stond de ‘volkscultuur’. In tegenstelling tot de nationale cultuur bleek zij veel verder in het verleden terug te gaan en schier tijdloze elementen te bezitten. Ze bestreek in Nederland echter juist niet de hele nationale cultuur doch was van meet af aan typerend voor lokale en regionale eigenheid. Eerst in tweede instantie kreeg de regionale cultuur een nationale meerwaarde, maar slechts als een vertoog over tradities uit het verleden, relict en *survivals* van vroeger, niet als funderende waarden van de nationale cultuurgemeenschap.

⁹⁵ G.J.H. Krosenbrink, “Staring als volkskundige”, in: J.C. Boogman e.a. (red.), *A.C.W. Staring, Dichter en landman, regionalist en nationalist* (Zutphen, 1990), 135-169.

⁹⁶ Zie bijvoorbeeld voor de katholieken: J.A. Bornewasser, “De Nederlandse katholieken en hun negentiende-eeuwse vaderland”, in: idem, *Kerkelijk verleden in een wereldlijke context* (Amsterdam, 1989), 262-283; P. Raedts, “Katholiek op zoek naar een Nederlandse identiteit, 1814-1898”, *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, 107 (1992), 713-725; Hans de Valk, “Nationale of pauselijke helden? De heiligverklaring van de Martelaren van Gorcum in 1867”, *Trajecta*, 7 (1997), ter perse.

De volkscultuur is zo het centrale object van de volkskunde geworden, zij het in per land, periode, onderzoekstraditie en soms zelfs persoon verschillende begripsbetekenissen. Geheel de negentiende eeuw door, en een goed deel van de twintigste, is de discussie over de volkscultuur, nu eens als object van interventie, dan weer als analytisch wetenschappelijk begrip, soms ook als heuristisch instrument of als synthetisch product van de vakbeoefening, internationaal de belangrijkste inzet van de volkskunde geweest. Maar minder dan elders identificeerde de Nederlandse elite zich aanvankelijk met de volkscultuur als een weliswaar voorbij, maar toch wetenschappelijk aantoonbaar substraat van de cultuurnatie: haar identiteit lag elders, namelijk in de gestuurde, religieuze, politieke en economische bloei van de natie.⁹⁷ Vanaf het begin kon zo het cultuurpolitieke element binnen de volkskunde gaan domineren. Omdat de volkscultuur niet als de eigen cultuur van de intellectuele en maatschappelijke elite werd aangevoeld, ging het streven naar volksverheffing niet of nauwelijks gepaard met wetenschappelijke bestudering maar bleef het in een wat rudimentaire vorm van cultuurpolitieke actie besloten.

Dat volkskundig tekort in vroeg negentiende-eeuws Nederland, op het moment waarop elders de volkskunde haar messen scherpt, is al door velen opgemerkt. De heren van ‘t Nut wilden het bijgeloof uitroeien. De predikanten van het Réveil, zoals ds. O.G. Heldring (1804-1876), ontdekten tijdens hun wandelingen door de Gelderse landouwen – de Veluwe, de Betuwe, de Liemers – de charmes van het lokale volksgeloof en de onschuld van de plaatselijke tradities. Maar een wezenlijk bestanddeel van de nationale cultuur zagen zij er niet in. Integendeel, door de vooruitgang zou die lokale cultuur al spoedig ten gunste van de nationale cultuur verdwijnen – juist daarom werd zij zo ijverig genoteerd. Zo werd volkskunde in Nederland in de loop van de negentiende eeuw op de eerste plaats een vorm van perceptie van de ‘ander’ in eigen land, in plaats van constructie van het ‘eigene’ ten opzichte van andere landen. Het exotische had men in eigen huis, maar de echte vaderlandse cultuur steeg daar ver bovenuit en verbond Nederland juist met bredere waarden.

Eerst in de tweede helft van de negentiende eeuw verandert de etnografische lethargie van de Nederlandse geletterden, te beginnen met Friesland.⁹⁸ Na het Gijsbert-Japicxfeest te Bolsward in 1823, dat als het begin van de Friese Beweging wordt beschouwd, was daar in 1827 het bezadigde Fries Genootschap voor Geschied-, Oudheid- en Taalkunde opgericht. Maar pas in

⁹⁷ Een van de weinige uitzonderingen was de onderwijzer en amateur-historicus Jan ter Gouw (1814-1894), die aan het begin van zijn studie over *De Volksvermaken* (Haarlem, 1871), 1, het volk uitdrukkelijk definieerde als “niet uitsluitend het *plebs*, maar de geheele natie, met haar Vorsten en Edelen zelfs”.

⁹⁸ Ad de Jong, “Volkskunde in de open lucht. Musealisering en nationalisering van het platteland 1850-1920”, in: Dekker, *Antiquaren*, 290-308; Jurjen van der Kooi, “Het Fries eigene. Historie, taal of ...?”, in: Van der Borgt, *Constructie*, 141-154.

1844 werd door de jongere garde onder leiding van Tiede Roelofs Dykstra (1820-1862) en Harmen Sytstra (1817-1862) actief de strijd voor de Friese taal zelf ingezet, in het raam van het Selskip foar Fryskc Taal- en Skriftekennisse. De Friese mythologie in relatie tot de Germaanse en Scandinavische taalkunde stond er hoog in het vaandel geschreven, in overeenstemming met wat elders in Nederland in die jaren gebeurde. In 1853 wordt in Leeuwarden op initiatief van predikant, taalgeleerde en volkskundige dr. J.H. Halbertsma (1789-1869), die eerder aan de wieg van de Japicx-herdenking had gestaan, het Kabinet van Friesche Oudheden opgericht. Dit moest een schuilplaats worden voor het nationaal erfgoed van het Friese volk dat door de modernisering van het dagelijks leven teloor dreigde te gaan.

Na de herleving van de taal kwam dus het cultuurbehoud, steeds in functie van een herwaardering van het 'volk'. Halbertsma heeft verschillende malen op schrift gesteld welke begripswaarde hij aan het woord 'volk' toekende. Aan een artikel van zijn hand over 'witte wieven' in de *Overijsselsche Volksalmanak* van 1837 ontleen ik de volgende definitie: "Eens vooral zij het hier gezegd, dat wanneer men spreekt van volksbegrippen, volksbijgeloovigheden, volkszedes, volkskarakters en volkstaal, dat men dan altoos spreekt van den zoogenaamden *gemeenen man*. In cenen zedelijken en taalkundige, en voor een deel in eenen burgerlijken zin, is het gemeen eigenlijk het volk. De taal, de levenswijze, de gebruiken, de zeden zijn bij de aanzienlijken een voorwerp van overeenkomst; nationaals is er niet en kan er niet in zijn, omdat zij zich richten naar een standaard, die buiten de natie ligt. Wat zij hooger komen, wat die standaard naauwkeuriger gevolgd wordt, en wat dus de aanzienlijken van alle landen van Europa meer op elkaar beginnen te lijken".⁹⁹

De uniformering van de cultuur die Halbertsma in 1837 nog vooral aan de maatschappelijke bovenlaag toeschrijft, blijkt zestien jaar later al een risicofactor voor grotere groepen van de samenleving geworden. Tot het 'volk' behoren volgens Halbertsma in elk geval al diegenen die zich naar de eigen kenmerken van de (Friese of Nederlandse) natie richten. Tot behoud van het Friese volksgevoel werd al spoedig een ideaaltype van nationaal-Friese oudheden geconstrueerd: het Hindeloper interieur.¹⁰⁰ Hoewel van oorsprong Fries-nationaal, werd het met een bredere, Nederlands-nationale waarde geladen toen het als diorama op de Parijse wereldtentoonstelling van 1878 werd tentoongesteld. Daar werd het een symbool van de volkscultuur van heel Nederland. Die schaalvergroting kenmerkt de omgang met de volkscultuur in de eeuw die volgt: lokale en regionale cultuurverschijnselen worden gepromo-

⁹⁹ J.H. Halbertsma, "Witte wiven", *Overijsselsche volksalmanak*, 2 (1837), 246-247 [cursivering van Halbertsma]. Ik moge verwijzen naar mijn commentaar op dit citaat in mijn Rotterdamse oratie *Cultuur, mentaliteit: illusies van elites?* (Nijmegen, 1984), 23.

¹⁰⁰ A.A.M. de Jong & M. Skougaard, "De Hindeloper en de Amager kamer. Twee voorbeelden van een historisch museumfenomeen", *De Vrije Fries*, 72 (1992), 88-108; Engelse vert.: "The Hindelooen and the Amager rooms. Two examples of an historical museum phenomenon", *Journal of the history of collections*, 5/2 (1993), 165-178.

veerd tot symbolen van nationale identiteit. Het succes van de Hans Brinker-story laat zien dat dit evengoed voor verhalen en *invented traditions* als voor lokale gemeenschappen geldt.¹⁰¹ Het bekendste en meest duurzame voorbeeld is wel het Volendammer meisje. Niet alleen komt ze thans letterlijk op de meest verscheiden gebieden van de *Holland promotion* (in de zin van *Netherland promotion*) opdraven, ze is intussen ook het onverwoestbare beeldmerk van de Hollandse eigenheid in de verste uithoeken van de aarde geworden.¹⁰² De productie en de toeëigening van het beeld zijn hier in balans geraakt.

HET RUIMTELIJK PARADIGMA

De inzet van regionale waarden voor de bevordering van een nationale cultuur, gepresenteerd als een nationale *volks*cultuur, vinden we het duidelijkst gerealiseerd bij de oprichting van het Nederlands Openluchtmuseum. Het Openluchtmuseum werd in 1912 gesticht en in 1918 geopend.¹⁰³ Hoewel van meet af aan als een volkskundig museum bedoeld, overheerste bij de oprichters, zoals M.W. Heslinga onlangs nog eens heeft laten zien, heel sterk de geografische zienswijze, die de voorrang gaf aan ruimtelijke, regionale componenten boven sociale of historische. Natuurlijk mogen we daarvoor wijzen naar de sturende rol van de Haagse geograaf prof. dr. Hendrik Blink (1852-1931), de eerste voorzitter van de Commissie van Bijstand van het museum, maar het geldt evengoed voor de neerlandicus en volkskundige prof. dr. Johan Hendrik Gallée (1847-1907), de eerste pleitbezorger.¹⁰⁴ Sociale verschillen werden wel gezien, maar ze werden inzichtelijk gemaakt in ruimtelijke termen, en de uitwerking daarvan tot ruimtelijke patronen werd een voldoende verklaringsgrond voor die verschillen geacht. Vandaar de regionale opzet van het Openluchtmuseum, met zijn Saksische hoek en zijn Zaanse buurt.

De ruimtelijke visie van de geografen sloot per saldo goed aan bij de synchronistische opvattingen van de eerste universitaire volkskundige, de hoogleraar dr. Jos. Schrijnen (1869-1938). Door zijn publikaties, zijn vakbeoefening, zijn maatschappelijke activiteiten en zijn publieke functies ging Schrijnen een stap verder dan de volkskundigen sedert Le Francq. Hij kan in Nederland als de initiator van de volkskunde als wetenschappelijke discipline

¹⁰¹ B. Sliggers (red.), *Volksverhalen uit Noord- en Zuid-Holland* (Utrecht/Antwerpen, 1980), 89-90, 132.

¹⁰² Zie hiervoor Robert Zijp, "Typisch Hollands", in: A. Brunsting, M.A. de Bruyn, J.R. Jas en R.P. Zijp (red.), *Typisch Hollands. Zuiderzeetradities op verschillende manieren bekeken* (Zutphen, 1993), 9-21.

¹⁰³ Ad de Jong, "Volkskunde in de open lucht. Musealisering en nationalisering van het platteland 1850-1920", in: Dekker, *Antiquaren*, 290-308; Marcus Heslinga, "Tussen 'stammen' en 'streken'. Uit de voor- en de vroege geschiedenis van het Openluchtmuseum", *Jaarboek Nederlands Openluchtmuseum*, 2 (1996), 97-169.

¹⁰⁴ Blinks opvattingen over de manier waarop volkskunde moet worden beoefend zijn aanschouwelijk verwoord in zijn *Gids tot het doen van waarnemingen op het gebied der land- en volkskunde van Nederland* (Leiden, 1902). Aardrijkskunde en volkskunde liggen in die brochure volmaakt in elkaars verlengde.

worden beschouwd. De opkomst van de term ‘volkskunde’ zelf, in concurrentie met ‘folklore’, had reeds de weg gebaad voor zo’n verwetenschappelijking.¹⁰⁵ Schrijnen werkte vanaf 1923 aan de nieuwe universiteit te Nijmegen maar had al in 1915-17 zijn tweedelige standaardwerk *Nederlandsche Volkskunde* gepubliceerd.¹⁰⁶ Ook in Schrijnens ogen moest de volkskunde vóór alles documenteren wat op dat ogenblik bij het volk leefde, de eigentijdse cultuur. Volkskunde was voor hem geen vorm van cultuurgeschiedenis maar een op de actualiteit van het volksleven gerichte cultuurwetenschap. Hij verrichtte zijn wetenschappelijk werk echter met een welbewust cultuurpolitieke bijgedachte. De volkskunde moest in zijn ogen namelijk de ‘ondergrond’ van onze cultuur onderzoeken, datgene wat ons eigene heeft gevormd en in positieve zin zou kunnen versterken.¹⁰⁷

Als Limburger en katholiek was Schrijnen overigens niet te porren voor eenvormig cultuurnationalisme. Integendeel, religieuze, sociale en regionale differentiatie konden volgens hem de eenheid van de politieke natie, de natiestaat, slechts versterken. “Ik koester de vaste overtuiging”, zei hij in zijn plechtige rede bij de opening van de Katholieke Universiteit te Nijmegen, “dat het stichten, of liever verdichten van eigen cultuur allerminst een daad van afscheiding is, maar door *differentiatie leiden moet tot hooger nationale integratie*”.¹⁰⁸ Ook in zijn verklaringsmodel bleef hij die differentiatiegedachte trouw. Als overtuigd aanhanger van de oude, in de negentiende eeuw triomferende continuïteitsthese onderscheidde hij in de ‘moederaarde van de volkscultuur’ meerdere duurzame lagen, als het ware evenzoveel sedimenten van de etnische voorgeschiedenis van Nederland: behalve het algemeen-menselijke substraat waren dat een voorhistorisch, voor-Indo-Europees, een Germaans, een Romcins-Keltisch en een christelijk substraat. In plaats van deze sedimentatie als een historische verklaringgrond te gebruiken, had ze voor hem echter slechts een attenderende waarde. Ze wees op de rijkdom van de volkscultuur en op haar mogelijkheden tot differentiatie. Het ging Schrijnen om het heden en de toekomst. De rest was daaraan ondergeschikt.

CULTUURPOLITIEK

Schrijnens evident cultuurpolitieke doeleinden mikten op cultuur in hoge zin, op nationale cultuur in de esthetische en intellectuele betekenis van het woord. Hij verafschuwde folklorisering, dat wil zeggen de cultivering van

¹⁰⁵ Zie *Woordenboek der Nederlandsche Taal*, xxii, 1 (Leiden, 1986), 859. Als equivalent van folklore staat ‘volkskunde’ sedert 1898 (vierde druk) in Van Dale.

¹⁰⁶ Een tweede, herziene druk verscheen in 1930-33. Ik volg hier de analyse van Van der Kooij, “De volkskunde”, 324-327.

¹⁰⁷ Jos. Schrijnen, “Wat is volkskunde?”, *Onze taal*, 2 (1933) 65-72. Zie verder de boeiende analyse van Albert van der Zeijden, “De ‘wortels’ van de volkscultuur. Retorische elementen in het werk van Jos. Schrijnen (1869-1938)”, *Volkkundig Bulletin*, 21 (1995), 331-350.

¹⁰⁸ Jos. Schrijnen, *Eigen cultuur* [rede bij de opening van de Katholieke Universiteit Nijmegen] (Nijmegen, 1923), 25 [cursivering van Schrijnen]. Geciteerd naar Van der Kooij, 326.

volkscultuur omwille van de volkscultuur zelf, buiten haar oorspronkelijke context – al was het ook voor het goede nationalistische doel. Ook neo-folklore rekende hij niet tot het volkseigen. Hij wond zich dan ook hevig op over de activiteiten die de publicist en folklorist D.J. van der Ven (1891-1973) in diezelfde jaren ontplooidde voor de organisatie van een nationaal *Vaderlandsch Historisch Volksfeest*, in feite een manifestatie van lokale gebruiken die om hun al dan niet vermeende ouderdom tot historische steunpunten van de vaderlandse cultuur werden omgeduid.¹⁰⁹ In 1919 werd dat Volksfeest in het nieuwe Openluchtmuseum gerealiseerd, in symbiose met de stad Arnhem. De culturele eenheid van Nederland werd er aanschouwelijk verbeeld: de toestroom van bezoekers was even groot als de weerklank, er werden lokale tradities uit alle hoeken en gaten van het land opgevoerd, van een Oud-Zaans bruiloftsfeest en een Marker bruiloft, opgeluisterd door de fanfares van een Urker visserskapel, tot het optreden van een plattelandskwakzalver te paard, van de ‘echte professor Cocadorus’ en van de onvermijdelijke vendelzwaaiers, terwijl het feest een nationaal-politieke dimensie kreeg in de roep om behoud van – we zijn dan in 1919 – door België opgeëiste gebieden als Zeeuws-Vlaanderen en Limburg. Een beroepsvolkskundige als Schrijnen kon die decontextualisering van de volkscultuur en de reductie van de cultuurverschijnselen tot variété-nummers niet aanvaarden. Buiten haar lokale context had de volkscultuur volgens hem geen betekenis en kon zij slechts tot vermaak worden. Schrijnens bijtende kritiek op Van der Vens initiatief heeft in vakkringen voor lange jaren een waterscheiding tussen de wetenschappelijke volkskunde en allerlei vormen van folklorisme teweeggebracht.

Maar hij ontmoette nog een andere vorm van tegenstand. Schrijnens opvattingen over de sedimentatie en de daaruit volgende differentiatie van de nationale cultuur konden gemakkelijk de schijn van een versplintering van het vaderlands erfgoed wekken. Die gedachte viel in slechte aarde bij de rijzende ster van de vaderlandse volkskunde, dr. Jan de Vries (1890-1964), sinds 1926 hoogleraar in de Oud-Germaanse taal- en letterkunde te Leiden, en een internationaal erkend geleerde op zijn vakgebied.¹¹⁰ In tegenstelling tot Schrijnen was De Vries van mening dat de Nederlandse volkscultuur in wezen van Germaanse oorsprong was. Hij was zelfs bang dat de zwakke positie van de Nederlandse volkskunde ook inhoudelijke gevolgen zou hebben doordat de Duitse volkskundigen zich het Nederlands volkseigen dan gemakkelijk als Duits erfgoed zouden kunnen toeëigenen – een profetische gedachte, waar De Vries, die later het odium van collaboratie met de Duitse bezetter op zich heeft geladen en om die reden van zijn hoogleraarschap is

¹⁰⁹ Ton Wagemakers, “Het Vaderlandsch Historisch Volksfeest. Over D.J. van der Ven, massatourisme en de moderne folklore”, *Jaarboek Nederlands Openluchtmuseum*, 2 (1996), 171-187.

¹¹⁰ Zie over De Vries’ rol in de Nederlandse volkskunde: Ton Dekker, “Het Rijksinstituut voor Nederlandsche Taal en Volkscultuur. Een mislukt initiatief tijdens de Tweede Wereldoorlog”, in: Dekker, *Antiquaren*, 343-374.

ontheven en uit deze Academie verwijderd, zijn toen nog scherp inzicht in de internationale verhoudingen toonde.

Hoewel georiënteerd op de Duitse wetenschap en politiek geïmponeerd door het nationaal-socialisme, was De Vries er echter beslist de geleerde niet naar Duitsland met Nederland gelijk te stellen op grond van een gemeenschappelijke culturele voorgeschiedenis. Integendeel, toen hij in 1939, na het overlijden van Schrijnen, door de Academie tot voorzitter van de Volkskundecommissie werd benoemd, zette hij aanvankelijk alles op alles om de eigen aard en cultuur van het Nederlandse volk, in de toekomst mogelijk met de Vlamingen verenigd in één Dietse staat, te verdedigen en bevorderen. In 1937 was hij trouwens reeds namens Nederland toegetreden tot de redactie van het Vlaams-Nederlandse wetenschappelijk tijdschrift *Volkskunde*. Van de bezetter kreeg hij gedaan dat hij met steun van het departement van Opvoeding, Wetenschap en Cultuurbescherming een reeks onder de titel "Hoekstenen onzer volkscultuur" mocht uitgeven. Als eerste deel publiceerde hij daarin zelf *De wetenschap der volkskunde* (Amsterdam, 1941) – een dikke brochure voor een breder publiek die in eenvoudige, begrijpelijke taal en, het moet gezegd, met meer wetenschappelijke systematiek en historisch gevoel dan Schrijnen, maar in wezen nog steeds vanuit het ruimtelijk beginsel, het actueel maatschappelijk belang van de volkskunde als wetenschap van de cultuurverschijnselen adstrueerde. De Vries besloot zijn brochure met een onthullend citaat: "De volkskunde is dus niet meer een wetenschap van boerse oudheden, geen vak van museum of wetenschappelijk instituut, maar een wetenschap die op het leven gericht is. Zij streeft naar kennis van het volk, van zijn materiële en geestelijke cultuur, maar ook van zijn aard en aanleg, van karakter en ziel. Zij wil niet alleen beschrijven en verklaren, zij wil als het kan ook leiding geven. Zij is een wetenschap niet alleen van het volk, maar ook voor het volk."¹¹¹ Duidelijker kan men over de cultuurpolitieke betekenis van het vak niet zijn. Helaas ontcrachtte De Vries met deze programmatische slotlinea weer veel van de zorgvuldige wetenschappelijke argumentatie die hij in de brochure had opgebouwd.

Het Rijksinstituut voor Nederlandse Taal en Volkscultuur, met afdelingen voor dialectologie, volkskunde en plaatsnaamkunde, waarvoor De Vries in 1941 bij het departement een concreet plan indiende, kwam door verzet van de Academie niet van de grond. Met name de kritische rol van de historicus Johan Huizinga (1872-1945), toen voorzitter van de afdeling Letterkunde, moet hier worden genoemd. De motieven waren divers, maar draaiden toch in hoofdzaak om de politieke implicaties van de stichting van zo'n instituut in oorlogstijd, met de bezetter aan het roer. De bezetter zelf had trouwens plannen voor een veel grootser opgezet Germanisches Institut voor groot-Duitse

¹¹¹ Jan de Vries, *De wetenschap der volkskunde* (Amsterdam, 1941), 75.

völkische Wissenschaft, die niet strookten met De Vries' Dietse idealen.¹¹² De Volkskunde- en de Dialectencommissie hadden echter een gunstig inhoudelijk advies over De Vries' instituutplan uitgebracht, en P.J. Meertens lijkt het idee tot eind 1943 actief te zijn blijven steunen. Het hoeft dan ook niet te verbazen dat het instituut in 1948 feitelijk vorm kreeg onder de naam Centrale Commissie voor onderzoek van het Nederlandse Volkseigen, en later werd omgedoopt tot P.J. Meertens-Instituut voor dialectologie, volkskunde en naamkunde. Het vormt zo een mooi voorbeeld van Kocka's stelling dat bij het onderzoek naar het 'volk' vernieuwing in methoden en ideologische regressie in de jaren '30 en '40 hand in hand gingen, en in feite de na-oorlogse sociale wetenschappen hebben voorbereid.¹¹³

In september 1944 vluchtte De Vries met zijn gezin naar Leipzig. Op 27 februari 1946 werd hij als hoogleraar te Leiden ontslagen, in 1948 veroordeeld wegens intellectuele collaboratie. Als ik me op basis van de thans beschikbare literatuur over de recente vakgeschiedenis¹¹⁴ een oordeel over De Vries mag veroorloven, wil ik stellen dat zijn tragiek hierin ligt dat hij de politieke misstap beging zijn wetenschappelijk werk een cultuurpolitieke invloed te willen geven waarvan hij de strekking niet doorzag. Zijn overigens zorgvuldig gefundeerde wetenschappelijke voorstellingen werden daardoor maatschappelijk geperverteerd, hemzelf in de catastrofe meeslepend. Een vorm van politieke naïveteit, ongetwijfeld, zo niet erger, maar wel een die perfect laat zien hoe gemakkelijk de volkskunde ook als wetenschap kon – en kan – worden ingezet als strategisch instrument bij zelfs de meest verwerpelijke vorm van cultuurpolitiek.¹¹⁵

VOLKSKUNDE IN DE LUWTE

De naoorlogse volkskunde is in Nederland lange tijd institutioneel gedomineerd door de figuur van de neerlandicus dr. P.J. Meertens (1899-1985), die overigens ook reeds vóór de Tweede Wereldoorlog een sleutelrol in het nationale netwerk van volkskundigen vervulde en bij schier alle projecten be-

¹¹² Zie hiervoor ook Hannjost Lixfeld, *Folklore and fascism: the Reich Institute for German Volkskunde* (Bloomington, Ind., 1994).

¹¹³ Jürgen Kocka, "Ideological regression and methodological innovation: historiography and the social sciences in the 1930s and 1940s", *History and Memory*, 2/1 (1990), 130-138.

¹¹⁴ Met name Dekker, "Het Rijksinstituut", voorts enkele hoofdstukken uit diens komende dissertatie over de geschiedenis van de volkskunde in Nederland, waarvan ik het manuscript heb kunnen raadplegen. Dekker heeft daartoe met name de archieven van het departement, de KNAW, het P.J. Meertens-Instituut, en het RIOD geraadpleegd.

¹¹⁵ Zie voor de misstappen van de Duitse en Oostenrijkse volkskunde in dienst van het nazi-regime: James R. Dow & Hannjost Lixfeld (red.), *The nazification of an academic discipline: folklore in the Third Reich* (Bloomington, Ind., 1994); Wolfgang Jacobeit, Hannjost Lixfeld & Olaf Bockhorn (red.), *Völkische Wissenschaft: Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts* (Wenen enz., 1994). Voor Frankrijk: Christian Faure, *Le projet culturel de Vichy: folklore et révolution nationale 1940-1944* (Lyon, 1989).

trokken was.¹¹⁶ Meertens' centrale positie werd versterkt door een negatieve factor. Sedert de funeste acties van De Vries en een aantal amateur-volkskundigen tijdens de bezetting had de volkskunde in zowel wetenschappelijk als cultuurpolitiek opzicht een bijzonder slechte naam gekregen en was ze gedwongen in de luwte te blijven.¹¹⁷ Uit plaatsvervangende schaamte voor het misbruik dat met name van de geografische volkskunde was gemaakt huiverden ook jongere onderzoekers ervoor de nationale grenzen bij hun onderzoek te overschrijden.¹¹⁸ De terughoudendheid van de volkskunde-onderzoekers in het openbare cultuurleven en het discredit waarin de volkskundige cultuurpolitiek zich bevond, heeft in die decennia, net als in de eerste helft van de negentiende eeuw, opnieuw een volkskundig vacuüm geschapen. Het is tekenend dat Meertens na de oorlog angstvallig een scherpe scheiding bewaarde tussen zijn volkskundige werk en zijn socialistisch engagement. Vermoedelijk heeft dit wetenschappelijk vacuüm – al zal nader onderzoek die stelling moeten toetsen – ongewild de sluipende folklorisering van de lokale cultuurverschijnselen in de hand gewerkt die na de zestiger jaren opnieuw zo krachtig naar de voorgrond is getreden.¹¹⁹ Bovendien heeft zij tot een schier oeverloze stroom van *invented traditions* geleid, die – met een meer of minder sterk beroep op het levend verleden – de cultuurnatie weliswaar een lokale of regionale vertaling gaven maar een die voor het nationale publiek herkenbaar was, ja moest zijn: van allerlei vormen van stadsfeesten tot jaarmarkten, van volksdansen tot carnaval, van processies tot optochten, van autozegeningen tot vraatwedstrijden.¹²⁰

Zoals P. Post recent heeft betoogd is er voor de volkskunde als wetenschap op zichzelf geen reden om dat folkloriseringsproces of de schepping van nieuwe tradities afwijzend te benaderen. Integendeel, het gaat hier nu juist om een van die actuele vormen van cultureel omgaan met verleden die vanouds in het hart van de volkskunde staan.¹²¹ Hier loert echter ook een gevaar.

¹¹⁶ Zie het levensbericht van P.J. Meertens door A.A. Weijnen in het *Jaarboek van de KNAW* (1986), 199-204.

¹¹⁷ Zie Voskuils onbarmhartige oordelen over D.J. van der Ven, S.J. van der Molen [Van der Meulen], J.R.W. Sinninghe, en dr. Tj.W.R. de Haan [Tjalling Kipperman], allen 'fout' geweest, in *Het Bureau*, III, 44-46, 86, 96-97, 107-111, 191-193, 299, 582.

¹¹⁸ H.L. Cox, "Volkskundliche Kulturraumforschung im Rhein-Maas-Gebiet", *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde*, 28 (1989/90), 29-67, hier 46-50.

¹¹⁹ Zie voor de notie folklorisering: Ulrike Bodemann, "Folklorismus – ein Modellentwurf", *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde*, 28 (1983), 101-110; Venetia J. Newall, "The adaptation of folklore and tradition (Folklorismus)", *Folklore*, 98/2 (1987), 131-151; Jurjen van der Kooi, "Folklore – volkskunde – folklorisering", *Volkscultuur*, 7/1 (1990), 69-96; P.J.A. Nissen, *De folklorisering van het onalledaagse* [oratie Katholieke Universiteit Brabant, 14 oktober 1994] (Tilburg, 1994). Bodemann stelt dat folkloriseringsprocessen vooral in crisisperioden en op maatschappelijke breukvlakken optreden.

¹²⁰ De thans reeds klassieke term is gesmeed door Eric Hobsbawm & Terence Ranger (red.), *The invention of tradition* (Cambridge, 1983).

¹²¹ Paul Post, "'God kijkt niet op een vierkante meter...' of Hobsbawm herlezen", in: Van der Borgt, *Constructie van het eigene*, 175-200.

De breuk tussen de volkskunde als wetenschap en de praktijk van de folklore kan, als de wetenschap haar maatschappelijke verantwoordelijkheid veronachtzaamt, de folklorebeoefening gemakkelijk tot een speelbal van het cultuurbeleid maken. Naast de historische, culturele en sociale dimensie van de cultuurverschijnselen, waarvoor de volkskunde voldoende is uitgerust, blijft er dan nog een (cultuur)politieke over waar zij onthand tegenover staat en die haar analyse per saldo kan ontcrachten. Manipulatie en geschiedvervalsing zijn de politieke tegenhangers van culturele nieuwvorming en *invented traditions*. In tegenstelling tot wat Peter Nissen in zijn oratie suggereert, meen ik dan ook niet dat de volkskundige in deze context voorbij mag gaan aan de verdenking van geschiedvervalsing of ideologische manipulatie en het folkloriseringsproces eenvoudig mag beschouwen als een compenserende activiteit in crisistijd, gericht op een nieuwe collectieve culturele identificatie.¹²² Dat is op zich niet onjuist, maar het is net één dimensie te weinig. Elke vorm van identiteitsconstructie heeft immers politieke gevolgen, zoals we uit eerdere misstappen van de volkskunde kunnen leren. De volkskundige zal die, in een ideologiekritisch perspectief, genoegzaam moeten laten meewegen als hij de constructie van identiteit serieus neemt. Zoniet, dan vervalt hij op zijn best in een aaneenschakeling van trivialiteiten of een expositie van curiosa – maar waar identiteit in het geding is, vooral wanneer ze traditioneel etnisch wordt geconstrueerd zoals in de volkskunde, is het maar een kleine stap naar erger.

In de folkloriseringscontext van de jaren '60 wreekte zich meer en meer dat Nederland wel een populair-wetenschappelijk praktijkgericht tijdschrift voor folklore en volkskunde bezat (*Neerlands volksleven*, 1950-1984), zowel voor amateurs als professionals bedoeld, maar geen eigen wetenschappelijk medium voor de volkskunde als vakgebied. Het in Vlaanderen versijnd *Volkskunde*, opgericht in 1888 door Pol de Mont, was in 1940 door de KNAW immers tevens als het officiële orgaan van de Nederlandse Volkskundecommissie aangemerkt. In dat tijdschrift domineerden de Vlamingen – met name tijdens het docentschap (1949-1974) van de energieke Leuvense hoogleraar volkskunde dr. K.C. Peeters (1903-1975), die het blad vooral als publicatiemedium voor het onderzoek van zijn studenten gebruikte. Peeters en de meeste van zijn leerlingen volgden nauwgezet de cartografische aanpak. Ze gingen uit van de actualiteit en hanteerden meer of minder impliciet de statische premissen van de *survival*-theorie. In hun pleidooi voor de actualisering van de studie naar de volkscultuur klonk vaak een cultuurpolitiek, op Vlaams identiteitsbesef gericht nevendoeel door. Vernieuwing zochten zij veeleer in de methoden van veldwerk dan in de theorievorming.¹²³ Bovendien stond de samenwerking tussen Vlamingen en Nederlanders in dit medium sterk in het teken van de Dietse gedachte, die beide bevolkingsgroepen in wezen als

¹²² Nissen, *De folklorisering*, 15-21.

¹²³ Top, "Volkskundig onderwijs", 381-383.

leden van één ‘Nederlandse stam’ zag.¹²⁴ Het taalkundig apriori van de historische eenheid van het Nederlands taalgebied speelde daarbij een belangrijke rol. In dat opzicht zaten Schrijnen, De Vries, Peeters en Meertens duidelijk op eenzelfde wetenschappelijk spoor. Tweede Wereldoorlog en bezetting kunnen dan ook nauwelijks als een breuk in de wetenschapsopvattingen van de Nederlandse volkskunde worden gezien.¹²⁵

Een conflict tussen de Vlamingen en de Nederlanders kon niet uitblijven toen laatstgenoemden in de jaren '70 een eigen wetenschappelijk gezicht zochten, vanuit een hernieuwde reflectie over de Nederlandse cultuur en haar identiteit.¹²⁶ Daartoe zochten ze opnieuw aansluiting bij de vakinhoudelijke ontwikkelingen in het – om begrijpelijke redenen – tussentijds wat verwaarloosde Duitsland. Die breuk met een sterk taalkundig georiënteerde volkskunde, die bijna als geobsedeerd was geraakt door verhaalcultuur en andere talige cultuuruitingen waarmee het tijdschrift *Volkskunde* werd volgeschreven, betekende tegelijk een heroriëntatie van het onderzoeksveld in Nederland. Naast de procesgerichte benadering kregen vooralsnog vooral de materiële cultuur en het ritueel handelen (feesten, gedragsvormen) er een centrale rol toebedeeld.

Zover was het echter nog niet zolang P.J. Meertens aan het hoofd stond van het Volkskundebureau, tot 1965. Gezien vanuit de huidige stand van het vakgebied was Meertens op theoretisch gebied een relict uit de voortijd. De zogenaamde Münchener Schule rond Hans Moser (1903-1990), die na de Tweede Wereldoorlog opkwam en het postulaat van de continuïteit door onderzoek naar veranderingsprocessen wilde vervangen, ging aan hem voorbij. Het ruimtelijk paradigma stond in zijn werk voorop. Geen wonder: als secretaris en coördinerend medewerker van zowel de Volkskundecommissie als de Dialectencommissie had hij immers lange jaren aan atlasprojecten op beide onderzoeksgebieden gewerkt, de dialect-atlas en de volkskunde-atlas. Hij was ook een van de grote voorstanders van een Europese volkskunde-atlas, waaraan het werk in 1966 werd gestart.¹²⁷ Als neerlandicus was Meertens een overtuigd aanhanger van de combinatie van taalkunde en volkskunde, die in de beide atlasprojecten en in de daaruit gegroeide twee hoofdafdelingen van het later naar hem genoemde Instituut, dialectologie en volkskunde, belichaamd is. Maar net als bij de meeste andere Nederlandse en Vlaamse volks-

¹²⁴ Nader onderzoek naar de betrekkingen tussen Nederlandse en Vlaamse volkskundigen zal worden verricht in het raam van het gezamenlijke project “Een vergelijkend cultuurhistorisch onderzoek naar de volkskunde-beoefening in Vlaanderen en Nederland (1918-1945), toegespitst op de betekenis van staat, natie en nationalisme”, waarvoor subsidie bij NWO/NFwo is aangevraagd.

¹²⁵ Zie hierover T. Dekker, “Nederlandse en Vlaamse volkscultuur: argumenten voor samenwerking”, *Volkskunde*, 97 (1996), 371-379, hier 373-374.

¹²⁶ A.J. Dekker, “Een oefening in zindelijk denken’. Bij het afscheid van J.J. Voskuil”, *Volkkundig Bulletin*, 14/1 (1988), 4-24, hier 11-19.

¹²⁷ P.J. Meertens, Maurits M. de Meyer, K.C. Peeters & J.J. Voskuil, *Volkskunde-atlas voor Nederland en Vlaams-België* (Antwerpen/Amsterdam, 4 dln; 1959-1969).

kundigen domineerde de taalkunde bij hem de volkskunde, en de geestelijke cultuur (volksgeloof, volksverhalen) de materiële. In Duitsland lag dat veelal juist omgekeerd. Meertens beoefende de volkskunde vanuit relict in het heden en dacht haar heel sterk in termen van lokale *survivals*, dus in wezen statisch.

Heel duidelijk komt dat naar voren in Meertens' artikel over het voortleven van religieuze gebruiken in Nederland na de Reformatie, geschreven voor de feestbundel ter ere van de Duitse grootmeester in de religieuze volkskunde, tevens leider van de Duitse volkskunde-atlas, prof. dr. Matthias Zender (1907-1993). Dat artikel verscheen in 1972, toen in Duitsland de wetenschapstheoretische discussie over de grondslagen van het vak al een paar jaar in alle hevigheid woedde. De meest actieve opponenten, de Tübingers rond Hermann Bausinger (*1926), hadden op het Duitse Volkskundecongres van Detmold in 1969 luidruchtig met de *survival*-theorie en de relict-voorstellingen afgerekend en de volkskunde tot *empirische Kulturwissenschaft* hernoemd.¹²⁸ Maar Zender zelf was en bleef een verklaard aanhanger van de continuïteits-idee. Zo ook Meertens. In zijn artikel inventariseerde hij zorgvuldig de religieuze gebruiken van vóór de Reformatie die hij ook daarna nog in Nederland terugvond, zoals het Sinterklaasfeest, het strandrijden op Schouwen of het *vlöggen* in Ootmarsum. Maar hij interesseerde zich slechts voor de duurzaamheid van het gebruik als gedragsvorm, voor het voortleven van ‘tradities’, zonder oog voor hun veranderende functie, gebruiksvormen of betekenis in een nieuwe context. Verder dan de twee reductionistische containerbegrippen ‘magie’ en ‘vermaak’ kwam zijn verklaring niet.

Opnieuw vinden we hier het ruimtelijk paradigma: de betekenisgeving van het object, de culturele praktijk of de sociale groep ligt intrinsiek besloten in de lokale ligging of de geografische spreiding ervan. Het *vlöggen* kon voor Meertens niet anders dan zijn oerbetekenis behouden omdat het in dezelfde lokale context van een als tijdloos beschouwd Ootmarsum beoefend bleef.¹²⁹ Het tekort aan wetenschappelijke reflectie, binnen de volkskunde, over de kronkelwegen van de cultuuroverdracht en over cultuur zelf als veranderend betekenisstelsel heeft lange tijd vrij spel gegeven aan allerlei vormen van quasi-wetenschappelijke beunhazerij.¹³⁰ Daarbij werd de historische, semantische dimensie van de cultuurverschijnselen uitgebannen en werd alleen naar de continuïteit van onveranderde vormtradities gekeken, terwijl anderzijds vermeend oude waarden in nieuwe gebruiken werden geprojecteerd, als die gebruiken al niet zelf *invented traditions* waren.

¹²⁸ P.J. Meertens, “Vorreformatorische Relikte in den reformatorischen Niederlanden”, in: Edith Ennen & Günther Wiegmann (red.), *Festschrift Matthias Zender. Studien zu Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte*, 1 (Bonn, 1972), 395-411.

¹²⁹ Zie ook: Ben Morshuis & Harry Oude Elberink, *Paasgebruiken in Ootmarsum. Vlöggen, paasvuur en Poaskearls* (Oldenzaal, 1994), en de bespreking daarvan door John Helsloot in *Volkkundig Bulletin*, 22 (1996), 119-120.

¹³⁰ Een duidelijk en goed gedocumenteerd voorbeeld daarvan geeft Willem de Blécourt, “De volksverhalen van J.R.W. Sinninghe”, *Volkkundig Bulletin*, 7 (1981), 162-193.

HISTORISERING

In 1957 was de neerlandicus drs. J.J. [Han] Voskuil (*1926) aangesteld tot medewerker van het Volkskundebureau ten behoeve van het werk aan de volkskunde-atlas.¹³¹ Hij zou het dertig jaar blijven, na de pensionering van Meertens in 1965 tevens als hoofd van de zich uitdijende afdeling Volkskunde.¹³² Na een lange periode van schikking in de traditionele vakbeoefening kwam hij in de jaren '70 tot een kritische doorlichting van de Nederlandse volkskunde.¹³³ Zij liep uit op de wending (of de terugkeer?) naar een problematiserende benadering, een krachtig pleidooi voor historisering van het object van de volkskunde, en – in het verlengde daarvan – een verzelfstandiging van haar onderzoeksprogram ten opzichte van Vlaanderen. Voskuil bestreed onbarmhartig en compromisloos alle vormen van beunhazerij. “Ik heb altijd gevonden dat wij een maatschappelijke functie hadden in het ontkrachten van de mythologisering van het verleden”, bekende hij in een interview.¹³⁴ Folklore vond hij zoiets als opium van het volk, hij had een verklaarde afkeer van regionalistische manifestaties tot ‘behoud van het erfgoed’, en het Openluchtmuseum was in zijn ogen “gestolde heimwee naar grootmoeders tijd in een quasi wetenschappelijk jasje”. “Ontmaskeren” was het wachtwoord.¹³⁵

Exemplarisch is het uitvoerige, programmatische artikel waarin hij afrekende met de tijdloze interpretatie van het midwinterhoornblazen in Twente door de Nijmeegse hoogleraar persoonlijkheidsleer dr. H.J.M. Hermans (*1937), die, zonder aandacht voor historisering maar uitgaand van het continuïteitsparadigma, de voorchristelijke waarden nog in dat gebruik werkzaam achtte. Dat schoot Voskuil te meer in het verkeerde keelgat daar Hermans al in de titel van zijn boek aangaf dat hij de ‘folklore’ als bron van psychologisch-wetenschappelijk onderzoek wilde gebruiken, terwijl hij feitelijk kritiekloos uitging van de geschriften van amateur-volkskundigen. In de plaats van Hermans’ *survival*-paradigma stelde Voskuil een historische interpretatie van culturele praktijken en cultuurverschijnselen voor waarbij hun betekenis in wezen aan het (soms heel korte) historisch traject werd ontleend.¹³⁶

Vanaf ongeveer 1970 koos Voskuil welbewust voor een historiserende

¹³¹ Zie voor het werk van Voskuil de bijdragen aan het afscheidnummer van *Volkkundig Bulletin*, 14/1 (1988), met name Dekker, “Een oefening”, 4-24, en de bibliografie.

¹³² Opvolger van Meertens als directeur van het Instituut werd de naamkundige dr. D.P. Blok. Zie over zijn rol: J.J. Voskuil, “Bij het afscheid van D.P. Blok”, *Mededelingen van het P.J. Meertens-Instituut* (1986), 1-7.

¹³³ Zie ook de heldere formulering van de problematiek in Voskuil, *Het Bureau*, III, 50-54, 345-346, 585-587.

¹³⁴ Interview met Hans Rooseboom, *Brabants Dagblad*, 2 maart 1996.

¹³⁵ Voskuil, *Het Bureau*, III, 30, 131-136 (over de ‘Brabantse dagen’).

¹³⁶ H.J.M. Hermans, *Folklore als ingang tot algemeen menselijke ervaringen. Gescheidenheid en eenheid tussen persoon en omgeving* (Lisse, 1980); J.J. Voskuil, “Het tijdelijke met het eeuwige verwisseld, of: op de klank van de midwinterhoorn de eeuwigheid in”, *Volkkundig Bulletin*, 7/1 (1981), 1-50, en het antwoord van Hermans, *ibid.*, 51-60.

vorm van volkskunde, als tegenwicht tegen de ruimtelijke variant uit de periode vóór hem.¹³⁷ In de inleiding op het eerste nummer van het *Volkkundig Bulletin*, in 1975, rechtvaardigde hij die keus aldus: “Wanneer wij, in de lijn van de traditie van ons vak, onze aandacht blijven richten op de traditionele elementen in de cultuur, dan spitst die zich toe op hun betekenis in de samenleving, waarbij veranderingen en verschillen in de loop van de tijd en in de verspreiding, zowel ruimtelijk als sociaal, als uitgangspunt voor onderzoek minstens zo belangrijk zijn als continuïteit”.¹³⁸ Bij de cartografische methode uit het ruimtelijk paradigma, die Voskuil aanvankelijk zelf nog actief had beoefend, hadden de vormelementen centraal gestaan. Als discipline had de volkskunde zich tot dan toe, om Hagedoorns termen te gebruiken, nog hoofdzakelijk gedefinieerd door de toeëigening van een klasse van objecten als wetenschappelijk kenmerk, de zogenaamde volkskundige canon. We zien dat heel duidelijk in de catalogus van onderwerpen die het tijdschrift *Eigen volk* in het begin van de dertiger jaren publiceerde om het volkskundig onderzoek te stimuleren.¹³⁹

Na de nodige inhoudelijke strubbelingen in de redactie van *Volkskunde* liep het conflict in 1975 uit op het uittreden van de Nederlandse redactieleden – Meertens en Voskuil – en de oprichting van een eigen instituutstijdschrift in Amsterdam.¹⁴⁰ Daarmee werd de paradigmatische wending bezegeld die Voskuil voorstond. Het betekende ook een uitdrukkelijke keuze voor een wetenschappelijke vorm van volkskunde die haar handen niet wenste te bevullen aan de praktijk van de folklorebeoefening. In tegenstelling tot de vakbeoefening in Vlaanderen en rond het tijdschrift *Volkskunde* hield ze zich verre van elke actieve vorm van cultuurpolitiek. Volkskundige verschijnselen moesten als object van wetenschap worden bestudeerd, niet bevorderd als een wenselijke vorm van cultuurbeoefening. Het nieuwe Nederlandse tijdschrift kreeg de naam *Volkkundig Bulletin*. Na enige discussie over de handhaving van het woord ‘volkskunde’ was welbewust voor die titel gekozen omdat de aansluiting bij de ‘erfenis van de volkskundigen’ erin tot uitdrukking werd gebracht – dus ook hier weer het historisch paradigma.

Als wetenschap ging het de Nederlandse volkskunde vanaf dat moment

¹³⁷ In *Het Bureau*, II, 372-384, situeert hij de omslag zelf op het internationaal congres te Helsinki (1970). Voskuil heeft de spanningsverhouding tussen beide benaderingen duidelijk uiteengezet in zijn uitvoerige en grondige bespreking van het handboek van Günter Wiegmann, Matthias Zender & Gerhard Heilfurth, *Volkskunde. Eine Einführung* (Berlijn, 1977): J.J. Voskuil, “De taal van de wetenschap”, *Volkkundig Bulletin*, 5 (1979), 21-43.

¹³⁸ “Ter inleiding”, *Volkkundig Bulletin*, 1/1 (1975), 2.

¹³⁹ Heruitgegeven door J. Rasch als *Onze geboortegrond. Vragenboek voor het verzamelen van Nederlandse folklore* (Haarlem, 1933; Scheveningen, 1941); ook in J. Rasch, *Ons volksleven. Inleiding tot de Nederlandse volkskunde* (Haarlem, [1934]).

¹⁴⁰ Dekker, “Een oefening in zindelijk denken”, 15-20. Zie ook Voskuils uitvoerige weergave van de strubbelingen binnen de redactie en de redactieraad in *Het Bureau*, III, 205-206, 298-313, 443-450, 587-588, 597, 697-702, 764-772, 779-789, 803-806, 811-815.

steeds meer om processen van betekenisgeving, in de tijd, in de ruimte en in of tussen sociale groepen. Deze worden niet zozeer door de continuïteit van cultuurverschijnselen als wel door veranderingen in tijd en context belicht. Anderzijds zocht de volkskunde als cultuurwetenschap in toenemende mate steun bij cultureel-antropologische vraagstellingen en methodiek. In plaats van de geografische *spreiding* (dus het synchrone, ruimtelijke beeld dat een verzameling afzonderlijk geprojecteerde objecten biedt) werd nu de *verspreiding* (dus de sociale ruimte, het historisch diffusieproces en de interne communicatiestructuur) het belangrijkste uitgangspunt van volkskundig onderzoek. Of, zoals Hermann Bausinger het in de titel van zijn handboek formuleerde: van antiquarische eruditie was de volkskunde nu tot een vorm van culturele analyse geworden. “Probleme statt Fakten” was de uitdagende titel van zijn inleiding op die invloedrijke studie.¹⁴¹ Tegelijk daarmee werden andere methoden, en dus ook andere disciplinaire allianties nodig: de geografie en de dialectologie verloren aan pertinentie ten gunste van de sociale wetenschappen en de (cultuur)geschiedenis, wezenlijk beschouwd als een vorm van maatschappijgeschiedenis. De nieuwe redactie voegde de daad bij het woord door op een symposium in april 1975 de mentaliteitshistoricus A. Demyttenaere en de cultureel antropoloog Jojada Verrips (*1942) de verhouding van hun vakgebied met de volkskunde uiteen te laten zetten.¹⁴²

Met die gecombineerde historische, sociologische en cultureel-antropologische optie belandde de volkskunde bij Hagedoorns tweede definitie van disciplines, die van de ‘eigen invalshoek’. Voskuil herdefinieerde de *locus* van de volkskunde dan ook als de ‘ontmoetingsplaats’ en een ‘platform’ van geschiedenis, sociologie en culturele antropologie, en dacht daarbij uitdrukkelijk aan het *Annales*-paradigma.¹⁴³ Om redenen van persoonlijke overtuiging – de angst dat kennis maatschappelijke status zou meebrengen en dat deze ten onrechte met wetenschappelijke competentie zou interfereren – heeft Voskuil de academisering van de volkskunde, die logischerwijs uit die dubbele alliantie had moeten volgen, echter veeleer tegengewerkt dan bevorderd.¹⁴⁴ Niet academische netwerkvorming maar Voskuils persoonlijkheid heeft in deze fase dan ook de institutionele ontwikkeling van de volkskunde gedomineerd. Voskuil zag uiteindelijk scherp in dat de geografische methode op zichzelf

¹⁴¹ Hermann Bausinger, *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse* (Berlijn/Darmstadt, z.j. [1971]).

¹⁴² De lezingen werden gepubliceerd in *Volkskundig Bulletin*, 1/2 (1975). Zie met name het warme pleidooi voor samenwerking van Jojada Verrips, “Volkskunde, antropologie en allianties”, 19-46, die ook aangeeft in hoeverre de expertise van de volkskunde voor de Europese antropologie onmisbaar is.

¹⁴³ Voskuil, “Geschiedenis en samenhang”, 62. Vgl. W. Frijhoff, “De volkskunde herplaatst tussen geschiedenis en antropologie. Een evaluatie van Voskuils werk”, *Volkskundig Bulletin*, 14/1 (1988), 45-54.

¹⁴⁴ Zie bijvoorbeeld: Voskuil, *Het Bureau*, I, 7, 256-257, 283-285, 642-652; III, 313-314; en het voorval verhaald in III, 399.

geen verklarende waarde heeft. Om te kunnen ontsnappen aan die erfenis van het verleden – des te zwaarder daar de geografische methode bij de internationale samenwerking centraal stond – maakte hij keuzen die de ontwikkeling van de Nederlandse volkskunde in de twee volgende decennia in hoge mate zouden bepalen, temeer daar Voskuil niet geneigd was tot compromis, op welk gebied dan ook. Zo isoleerde hij de volkskunde binnen het P.J. Meertens-Instituut. De banden die de afdeling Volkskunde vanaf haar oprichting met de afdelingen Dialectologie en Naamkunde had, leden eronder, en van een gemeenschappelijk project was na de methodologische breuk in Voskuils tijd eigenlijk geen sprake meer. Had het alleen aan Voskuil gelegen, dan had de afdeling Volkskunde op termijn vast en zeker het instituut verlaten. Tegelijk zocht hij naar een extern alternatief dat de volkskunde opnieuw aan de cultuurwetenschappen zou hechten. Hij meende dat te vinden in de historische benadering, meer in het bijzonder de mentaliteitshistorische, die in de jaren 1970 met name vanuit Frankrijk snel opkwam.¹⁴⁵ Doordat zij het dagelijks leven als onderzoeksobject weer op de agenda stelde (al was het maar in de vorm van *ethnohistoire*), reikte zij de hand aan de volkskunde, net als de culturele antropologie dat deed met de theorievorming.

Ook Voskuils eigen volkskundig werk nam vanaf dat moment een wending, die door de delen IV tot VII van zijn roman *Het Bureau* ongetwijfeld op een bijzondere wijze zal worden belicht. Ook de delen I tot III kunnen immers worden gelezen als een vakinhoudelijke *oratio pro domo*, waarin de keerpunten en ontwikkelingen scherp – soms te scherp, te absoluut, en vaak eenzijdig – worden verwoord. Een duidelijke aanzet tot die wending zien we in zijn historisering van de kerstboom – een gebruik waarnaar reeds in de eerste vragenlijst (1934) van de Volkskundecommissie landelijk navraag was gedaan. Voskuil hield daarover op het internationaal congres te Stockholm in 1972 een voordracht waarin de exclusief cartografische benadering, die toen nog voor de in 1966 gestarte Europese volkskunde-atlas werd gehanteerd, door een historiserende werd vervangen.¹⁴⁶ De kerstboom werd nu niet meer geïdentificeerd als een tijdsloos relict uit de oertijd, met oerwaarden geconnoteerd, maar als een historisch, eerst in de negentiende eeuw hier ingevoerd bestanddeel

¹⁴⁵ Zie voor deze stroming W. Frijhoff, “Impasses en beloften van de mentaliteitsgeschiedenis”, *Tijdschrift voor sociale geschiedenis*, 36 (1984), 406-437. Enkele artikelen van mentaliteitshistorici brachten in Frankrijk een doorbraak in het onderzoek naar volkscultuur teweeg, zoals de kritiek op het a-historisch, psychologiserend of fundamentalistisch karakter van veel recent onderzoek naar religieuze volkscultuur door Jean-Claude Schmitt, “Les traditions folkloriques dans la culture médiévale. Quelques réflexions de méthode”, *Archives de sciences sociales des religions*, 52/1 (1981), 5-20. Voor Nederland kunnen de artikelen van Rudi Künzel (indertijd werkzaam op de afdeling Volkskunde) worden genoemd, thans tot een synthese gebracht in *Middeleeuwse groepsstructuren in de Nederlanden. Historisch-antropologische studies* (diss. Universiteit van Amsterdam, 1996; handelseditie Nijmegen, 1997 [ter perse]).

¹⁴⁶ Vgl. J.J. Voskuil, “De eerste aflevering van de Europese Volkskunde-atlas. En de laatste?”, *Volkskundig Bulletin*, 8 (1982), 180-194. Zie ook H.L. Cox, “De Etnologische Atlas van Europa en de aangrenzende landen: alleen een generatieconflict?”, *ibid.*, 14 (1988), 24-44.

van de kerstviering.¹⁴⁷ De geografische methode werd zo met een historiserende sociografie verrijkt. Een nieuwe stap werd gezet met Voskuils bijdrage aan het congres over mentaliteitsgeschiedenis dat het Nederlands Historisch Genootschap in maart 1983 organiseerde. Voskuils behandeling van zijn thema, het broodgebruik, steunde nog steeds op de regionale spreidingskaarten, maar de interpretatie nam nu exclusief de vorm aan van een historisch vertoog ontleend aan narratieve historische bronnen, en liep uit op een waar-schuiving voor een al te schematische behandeling van langetermijnprocessen.¹⁴⁸ Vanaf dat ogenblik was elk cultuurverschijnsel in zijn ogen een vorm van groeps-cultuur, beperkt in de ruimte en in de tijd, en naar zingeving bepaald door het vertoog of het zelfbeeld van de groep. De stabiliteit van de vormen werd getemperd door veranderingen in de doelgroep, de gebruiks-context en de zingeving. Meer dan een verandering van het object en de methoden van de volkskunde, beoogde Voskuil dus een hercentering van de vragen rond geschiedenis en antropologie. Consequent werd die omschakeling gevolgd door een methodische bezinning in het *Volkskundig Bulletin*, het tijdschrift van de afdeling Volkskunde.¹⁴⁹

Voskuils aanpak kwam mede voort uit een persoonlijk, visceraal verzet tegen elke vorm van instrumentalisering van de volkskunde, in *Het Bureau* herhaaldelijk uitgedrukt met retorische verwijzingen naar de volstrekte maatschappelijke nutteloosheid van elke vorm van volkskundige documentatie.¹⁵⁰ Voor de lezer van Voskuils roman wordt dit plastisch verbeeld in enquêtes naar thans maatschappelijk irrelevant geworden gebruiken, voorstellingen of overtuigingen: het ophangen of begraven van de nageboorte van het paard, het geloof in kabouters of in de korenschrik. Maar die literaire kunstgreep verhult dat juist bij een ogenschijnlijk zinloos onderzoek als dat naar de nageboorte van het paard de kritiek op het ruimtelijk verklaringsbeginsel vorm kreeg, de *survival*-theorie onder vuur kwam te liggen en de eerste cultuurgrens op de kaarten van de *Volkskunde-atlas* zichtbaar werd, waardoor historische verklaringen een kans kregen en de volkskunde als wetenschap in een

¹⁴⁷ J.J. Voskuil, "Kerstblok en kerstboom in Nederland", *Volkskunde*, 73 (1972), 351-355; J.J. Voskuil, "Die Diffusion des Weihnachtsbaums in den Niederlanden", *Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde*, 20 (1973), 92-104; A.J. Dekker, "De opkomst van kerstboom en kerstviering in Nederland (ca. 1835-1880)", *Volkskundig Bulletin*, 8 (1982), 129-179. Vgl. voor het congres van Stockholm ook de licht verdraaide weergave bij Voskuil, *Het Bureau*, II, 532-537. Uitvoerig over de doorbraak op het daaropvolgende congres te Budapest (1974): *ibid.*, III, 606-665.

¹⁴⁸ J.J. Voskuil, "De weg naar luilekkerland", *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, 98 (1983), 460-482. De basis was vragenlijst 43 (1974); zie Dekker, *De Volkskundevragenlijsten*, 204-211.

¹⁴⁹ J.J. Voskuil, "De beperkingen van de geografische methode", *Volkskundig Bulletin*, 10 (1984), 111-125.

¹⁵⁰ Zie bijvoorbeeld, Voskuil, *Het Bureau*, I, 333-334, 656-657.

stroomversnelling terecht kwam die al spoedig tot een paradigmawisseling zou leiden.¹⁵¹

Voskuils hartstochtelijke verzet tegen de instrumentalisering van de volkskunde gold zowel het nostalgische misbruik ervan door processen van folklorisering, als de militante vormen van cultuurpolitiek ter linker- of ter rechterzijde van het politieke spectrum, in Nederland zo goed als in Zuid-Afrika. Zijn wat krampachtige hang naar wetenschappelijke integriteit, zijn kritische opstelling jegens beunhazerij en zijn vlucht in de genetische verklaring hadden tot gevolg dat de volkskunde zich lange tijd als een angsthaas gedroeg zo gauw de minste of geringste vorm van compromis met het veld of de actualiteit dreigde.¹⁵² De versterking van de wetenschappelijke component op de afdeling Volkskunde bracht dan ook langzaam maar zeker een verwijdering te weeg ten opzichte van instellingen, tijdschriften en personen die minder beschroomd en soms ook minder kritisch omgingen met sleutelbegrippen als volk en traditie, en die de betekenis van de volkskunde voor het actuele leven voorop plaatsten. Zo bijvoorbeeld de groep volkskundigen en amateurs rond het in 1950 opgerichte tijdschrift *Neerlands volksleven*, onder hoofdredactie van dr. Tjaard W.R. de Haan (1919-1983).¹⁵³

In een bijdrage aan de afscheidsbundel voor Voskuil stelde ik dan ook dat zijn wetenschappelijke ontwikkeling minstens de schijn wekte van een "overinvestering in het verleden", die op den duur het grensverkeer van de volkskunde met de geschiedenis en – meer nog – met de culturele antropologie zou kunnen gaan belemmeren. Toch kan de volkskunde alleen een aantrekkelijke partner voor zowel de historische als de niet-historische wetenschappen blijven wanneer ze van het heden uitgaat.¹⁵⁴ Die kritiek leefde ook bij anderen. Zo werd *Neerlands volksleven* in 1984 door de nieuwe redactie, onder impuls van W.J.C. de Blécourt, herdoopt tot *Volkscultuur. Tijdschrift over tradities en tijdsverschijnselen*. De toevoeging van 'tijdsverschijnselen' was zowel symptomatisch als programmatisch: waarom zou de volkskunde zich slechts met verschijnselen uit het verleden of verdwijnende cultuurverschijnselen bezighouden, en niet met levende vormen van volkscultuur of nieuwe, opkomende vormen van populaire cultuur? Daarmee trad *Volkscultuur* uitdrukkelijk als ge-

¹⁵¹ Voskuil, *Het Bureau*, I, 246-258. Het gaat hier om vragenlijst 21 (1957); Dekker, *De Volkskundevragenlijsten*, 83. Voskuil verantwoordde dit onderzoek in: "Begraven of in de boom?", *Mededelingen van de Centrale Commissie voor onderzoek van het Nederlandse volkseigen*, II (1959), 13-22, alsmede in het commentaar bij kaart 30 van de *Volkskunde-atlas*, IV (1969).

¹⁵² Zie Dekker, "Een oefening in zindelijk denken", 12-14. Zie voor een concreet voorbeeld de ambivalente beschrijving van het werk aan een nos-documentaire over het dorsen te Roswinkel in Drenthe (1972), in Voskuil, *Het Bureau*, II, 510-513, te confronteren met het wetenschappelijk verslag daarvan: J.J. Voskuil, "Omzien met weemoed. Van dorsvlegel tot landbouwfilm: verslag van een kettingreactie", *Volkskundig Bulletin*, 3 (1977), 1-15.

¹⁵³ Dit tijdschrift zal bedoeld zijn wanneer Voskuil in *Het Bureau*, II, 497, over "valse romantiek zonder enige poging tot relativiseren" spreekt. Zie verder het levensbericht van De Haan door W.J.C. de Blécourt in het *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde* (1983/84), 122-128.

¹⁵⁴ Frijhoff, "De volkskunde", 53.

sprekspartner in de arena van het contemporaine cultuurbeleid. Het werd dan ook ondergebracht in de Stichting Informatiecentrum Volkscultuur (vanaf 1992: Nederlands Centrum voor Volkscultuur) te Utrecht, waar het tijdschrift onder wisselende namen (*Alledaagse dingen*, *Volkscultuur*, *Traditie*) tot op heden wordt voortgezet. Gesubsidieerd door het ministerie van wvc, heeft dit Centrum thans tot taak de volkscultuur in Nederland te ondersteunen en te ontwikkelen. Het heeft dan ook een steeds sterker cultuurpolitieke inslag gekregen, neemt nog slechts op afstand deel aan het vakdebat, en steunt veel minder dan het *Volkskundig Bulletin* op duidelijke wetenschappelijke paradigma's.

Na zijn pensionering heeft Voskuil zijn ervaringen neergelegd in een ongevoond dik literair werk onder de titel *Het Bureau* – zoals zijn werkplek, het voormalige Volkskundebureau, later afdeling Volkskunde, in de wandeling werd genoemd.¹⁵⁵ Hoewel de publicatie van die *roman-fleuve* eerst in het jaar 2000 zal worden afgerond, mag nu reeds worden gesteld dat dit boek een vorm van afrekening is. Zo presenteert Voskuil het tenminste zelf. Over het object van de afrekening moeten we ons echter niet vergissen. Net als de eerste roman van Voskuil, *Bij nader inzien*, is ook dit werk vóór alles een vorm van rekenschap die de schrijver zichzelf geeft. In verschillende interviews heeft Voskuil intussen uitgelegd dat hij voor zichzelf in dit boek “verantwoording aflegt” van de persoon die hij is – liever gezegd, die hij in de jaren die door de roman worden bestreken is geworden.¹⁵⁶ De romanreeks is nog te weinig gevorderd om te beoordelen in hoeverre dat oordeel over zichzelf ook voor anderen plausibel is. Maar het is wel zeker dat *Het Bureau* door een historicus van de eenentwintigste eeuw, om nog niet te spreken van een volkskundige, vooral zal worden gelezen als een uniek, bijna etnografisch document over de nauwe sociale en culturele verstrengeling van werk en persoon bij de institutionele vormen van wetenschapsbeoefening in de laat-twintigste-eeuwse samenleving.¹⁵⁷

De persoonlijke identiteit kent in dit boek eigenlijk slechts twee coördinaten: het werk en de werkplek. Alle andere worden weggezuiverd, bijvoorbeeld zijn eigen schrijfwerk aan de meer persoonlijke roman *Bij nader inzien*, in 1963 verschenen, dat in de beginjaren van Voskuils arbeid op het Bureau

¹⁵⁵ J.J. Voskuil, *Het Bureau*, I: Meneer Beerta; II: Vuile handen; III: Plankton (Amsterdam, 1996-). In totaal zal de roman uit 7 delen bestaan. Zie over de strekking en de achtergronden van dit monumentale werkverslag, naast de vele door Voskuil zelf gegeven interviews, ook de uitvoerige reportage van Ingrid Harms, “Het Bureau slaat terug”, in *Vrij Nederland*, 23 november 1996, blz. 40-51.

¹⁵⁶ Zie vooral de interviews in *De Stem* (23 februari 1996), *NRC-Handelsblad* (1 maart 1996), en *Het Parool* (16 november 1996), alsmede het tv-interview met Hanneke Groenteman in het programma *Plantage* (12 januari 1997).

¹⁵⁷ De cultuursocioloog dr. A.C. Zijdeveld wees in *Het Financieele Dagblad* (18 januari 1997) op de etnografische kwaliteiten van de roman, naast het groeiend absurdisme van de tekst, waarin hij de neiging meent te bespeuren zich in de komende delen steeds verder van de empirische realiteit te verwijderen.

moet hebben plaatsgevonden, of het persoonlijk politiek engagement van directeur P.J. Meertens.¹⁵⁸ Op beide coördinaten zien we Voskuil in context, omgeven door tal van personen die hem bekijken zoals zij hem willen zien en hem juist door zijn luciditeit impliciet dwingen daarnaar te handelen. Door de scherpte en het detail van het beeld geeft de roman de nodige openingen tot de vadermoord die een evident krachtige persoonlijkheid als Voskuil na zijn vertrek vereist, wil een instituut op eigen benen kunnen verdergaan en nieuwe wegen inslaan. We zouden de vormgeving van *Het Bureau* als de literaire tegenhanger van Clifford Geertz' methode van *thick description* kunnen beschouwen: een hermeneutische benadering van relaties, ter verklaring van de wordingsgang van cultuurverschijnselen. Met de impliciete suggestie dat mensen zijn zoals ze geworden zijn, zonder enige mogelijkheid daaraan te ontvluchten.

Maar net als veel andere grote teksten is *Het Bureau* een grafmonument voor iets wat al stervende is op het moment dat het publiek bespreekbaar wordt gemaakt: een zieltoegende instituutcultuur. Paradoxaal genoeg belemmeren de nauwgezette en gedetailleerde beschrijving en de publicatie van de roman over een periode van vijf jaren enigszins het zicht op de paradigma-wisseling van de volkskunde die Voskuil in *Het Bureau* literair in scène zet. Hij laat daar overigens geen misverstand over bestaan: de internationale congressen en de redactionele strijd rond de koers van het tijdschrift *Volkskunde* (in de roman *Ons Tijdschrift* genoemd) komen uitgebreid aan de orde en de vakinhoudelijke problematiek wordt helder gepresenteerd, zij het uiteraard ietwat eenzijdig. Maar de bureauroutines en de persoonlijke verhoudingen vormen de literaire leidraad van de roman en vangen zo de exclusieve aandacht van de minder goed ingevoerde lezer.

Anno 1997 heeft de volkskunde echter alweer nieuwe allianties gesmeed. De oude accenten zijn niet geheel verdwenen, maar ze spelen geen centrale rol meer. Het netwerk van correspondenten blijft de ruimtelijke spreiding van cultuurverschijnselen documenteren, maar de uitkomsten ervan worden uitgediept en eventueel gecorrigeerd door case-studies, intensief veldwerk en historische retrospectie. De nadruk op de historische, procesgerichte dimensie van het volkskundig onderzoek vinden we nog in de programmatische inleiding van Paul Post, indertijd hoofd van de afdeling Volkskunde van het P.J. Meertens-Instituut, op het themanummer over de geschiedenis van de volkskunde dat eind 1994 in het *Volkskundig Bulletin* verscheen.¹⁵⁹ Post definieert de volkskunde daarin als “een relatief zelfstandige tak van cultuurwetenschap [...] die op zoek is naar maatschappelijke betekenissen van brede cultuurverschijnselen en culturele praktijken”, en situeert het uitdrukkelijk

¹⁵⁸ Zie de bemerkingen van Reinjan Mulder over Voskuil in *NRC-Handelsblad*, 22 maart 1996, en de opmerkingen van Igor Cornelissen over Meertens in *Het Parool*, 23 maart 1996.

¹⁵⁹ Post, “Volkskunde in Nederland”, 229-243.

“op het snijvlak van vooral de historische en de sociale wetenschappen”.¹⁶⁰ Misschien zou het thans juist zijn de allianties minder uitdrukkelijk tot geschiedenis en sociale wetenschappen te beperken, maar heel het brede spectrum van de geestes- en maatschappijwetenschappen tot mogelijke partners van de volkskunde als interpretatieve wetenschap van volkscultuur te rekenen.

EUROPESE ETNOLOGIE ALS INTERDISCIPLINE

Internationaal duidt de volkskunde zich in Europa thans bij voorkeur aan als ‘Europese etnologie’. De Scandinavische volkskundigen waren in 1969, op een congres te Jyväskylä (Finland), de eersten die de naam van hun vakgebied officieel herdoopten tot ‘[Europese] etnologie’, met de uitgesproken bedoeling de transnationale eenheid van het vakgebied te benadrukken.¹⁶¹ Een jaar later, op een congres te Falkenstein, volgde het Duitse taalgebied, maar met aanzienlijk minder eensgezindheid: slechts enkele van de 26 universitaire leerstoelen volkskunde lieten zich omdopen tot ‘Kulturwissenschaften’ of ‘Ethnologie’ in verschillende variaties, de meeste bleven de ‘Volkskunde’ trouw, soms in combinatie met ‘Heimatkunde’ of ‘Landeskunde’.¹⁶² Als evenzovele nationale varianten van Europese etnologie zoekt de volkskunde thans overal naar nieuwe partners, naast de geschiedwetenschap en voorbij de fase van de strikte disciplinariteit.¹⁶³ In zekere zin is de naam ‘Europese etnologie’ zelf al een poging om het oude onderscheid tussen volkskunde en antropologie (met inbegrip van de oude volkenkunde) op te heffen ten gunste van een nieuwe koepelwetenschap.¹⁶⁴

Daarmee zijn we in de fase van Hagedoorns derde optie voor de definitie van een discipline beland, die van een ‘cultuurverschijnsel’. Steeds vaker vinden we in volkskundige publicaties de neiging om zowel het eigen object als de eigen invalshoek weg te definiëren ten gunste van vraagstellingen en benaderingen die eclectisch en heuristisch de nabuurdisciplines overspannen. In dat opzicht nadert de volkskunde steeds meer de geschiedwetenschap, die geleidelijk aan eveneens de totaliteit van het verleden is gaan omvatten en bij

¹⁶⁰ *Ibid.*, 237.

¹⁶¹ Fenton, “Folklore and ethnology”, 10. Overigens blijven de Noord-Amerikanen veelal de term ‘folklore studies’ hanteren, vanwege de afwijkende connotaties van ‘ethnology’, zonder nog van de gevaren van zulke termen ten aanzien van de *political correctness* te spreken. Zie voor de Verenigde Staten: Simon J. Bronner, *American folklore studies: an intellectual history* (Lawrence, Kansas, 1984).

¹⁶² Aldus Nissen, *De folklorisering*, 23-24.

¹⁶³ Zie ook het verslag van het symposium ‘De volkskunde in Nederland’, op 10 december 1993 gehouden in het Trippenhuis (KNAW), door P.J.A. Nissen in *Volkskundig Bulletin*, 20/1 (1994), 63-66. De bijdragen verschenen in de bundel van Dekker e.a., *Antiquaren*.

¹⁶⁴ Aldus bij H. Nixdorff & Th. Hauschild (red.), *Europäische Ethnologie* (Berlijn, 1983). Het verschil in termen drukt overigens ook een verschil in vaktraditie uit, aldus bij Isac Chiva & Utz Jeggle (red.), *Deutsche Volkskunde - Französische Ethnologie. Zwei Standortbestimmungen* (Frankfurt am Main/New York, 1987).

de behandeling daarvan soms ook nog ‘integrale’ pretenties heeft. Het verschil tussen volkskunde en cultuurgeschiedenis ligt dan misschien niet meer zozeer in het object (namelijk de maatschappelijke betekenissen van cultuurverschijnselen gezien als praktijken van brede sociale groepen), maar alleen nog in een presentistisch uitgangspunt dat de volkskunde tegenover het chronologisch apriori van de geschiedenis plaatst. Anders gezegd: de volkskunde bekijkt de ontwikkelingen in beginsel vanuit het heden, de geschiedenis vanuit het verleden. Beide integreren daarentegen structureel de historische component in hun verklingsmodellen – een uitgangspunt dat hen weer onderscheidt van de culturele antropologie, waar niet de wording maar de gemeenschap voorop staat, met alles wat dat impliceert voor het individueel handelen in heden en verleden.

In die hypothese vormen volkskunde, cultuurgeschiedenis en culturele antropologie een wetenschappelijk continuüm. Het zijn veeleer drie naar vraagstelling onderscheiden modaliteiten van eenzelfde interdiscipline, dan drie afzonderlijke vakgebieden met een duidelijk te definiëren object en methode. Zulke aanzetten tot praktische interdisciplinariteit leiden licht tot territoriumdrift bij de gevestigde wetenschappen.¹⁶⁵ Hoeveel misverstanden en irritaties dat tussen historici en volkskundigen kan oproepen vindt men met prettige ergernis uiteengezet in de *Antrittsvorlesung* van de Münsterse volkskundige dr. Ruth-E. Mohrmann (*1945).¹⁶⁶ Die rede bevat echter ook enkele behartigenswaardige opmerkingen aan het adres van historici en sociale wetenschappers die het volkskundige wiel opnieuw zijn gaan uitvinden en thans met open ogen in de methodologische valkuilen lopen die de volkskunde zelf de afgelopen decennia met zoveel moeite heeft gedicht.

Het object van de volkskunde wordt ook zelf anders benaderd. Door analyse van het verloop dat culturele praktijken en cultuurverschijnselen via hun ruimtelijke, historische en sociale dimensie leveren, wordt inzicht gezocht in de verschuivende verhouding tussen vormtradities (of rituele repertoires – in de termen van volkskundige Gerard Rooijackers)¹⁶⁷ en betekenisgeving, kortom in het communicatiesysteem dat allerlei culturele circuits omspant en

¹⁶⁵ Zie bijvoorbeeld de recente discussie tussen de historicus Jozef Vos, “Historische antropologie: een plaatsbepaling”, *Tijdschrift voor sociale geschiedenis*, 20 (1994), 77-98, en de antropoloog Rob van Ginkel, “Historische antropologie: enige kanttekeningen”, *ibid.*, 198-206, waarin het conflict zich vooral ontvouwt als territoriumstrijd. Van Ginkel’s “Antropologie van Nederland”, *Sociologische Gids*, 42 (1995), 7-59, biedt een literatuuroverzicht waarin historici en volkskundigen slechts zijn opgenomen wanneer en voorzover zij van disciplinair-antropologische vraagstellingen uitgaan. Evenzo riep de bijdrage van W.J.C. de Blécourt, “Tussen cultuur en volkscultuur. Ervaringen met volkskunde en antropologie in Nederland”, *ibid.*, 80-98, weer een antwoord op van Ton Dekker, “Een slecht idee. Reactie op De Blécourts voorstel tot afbakening van antropologie en volkskunde”, *ibid.*, 445-450; De Blécourt gaf een weerwoord in de vorm van 18 stellingen, *ibid.*, 451-453.

¹⁶⁶ Ruth-E. Mohrmann, “Volkskunde und Geschichte” [oratie Universität Münster, 21 november 1987], *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde*, 34/35 (1989/90), 9-23.

¹⁶⁷ Gerard Rooijackers, *Rituele repertoires. Volkscultuur in oostelijk Noord-Brabant 1559-1853* (Nijmegen, 1994).

in zijn totaliteit de cultuur schraagt. De volkskunde wordt zo tot een brede sociale wetenschap van de cultuur en identiteit van een natie, ja boven de naties uit.¹⁶⁸ Hoe men ook over deze ontwikkelingen moge denken, het valt niet te ontkennen dat de volkskunde door de interdisciplinaire uitdaging weer is teruggekeerd naar een grondslagdiscussie en een reflectie over de sleutelbegrippen. Die kunnen alleen maar heilzaam werken.

Soms wordt de volkskundige analyse zelf tot verhaal, *narrative*. Betekenisgeving wordt losgekoppeld van het object of de praktijk, dat er alleen nog maar de aanleiding toe lijkt, zoniet het voorwendsel. De volkskundemusea, in het verleden de duidelijkste voorbeelden van de spanning tussen wetenschap en cultuurpolitiek, lopen hierbij voorop, gedwongen als ze worden door de eigen, interne logica van de ontwikkeling van collectievorming, presentatie en visuele cultuur.¹⁶⁹ Duidelijk zien we dit verwoord in de inleidende bijdrage van de cultuursocioloog dr. Jan Vaessen (*1947), directeur van het Nederlands Openluchtmuseum te Arnhem, aan het tweede Jaarboek van die instelling, getiteld "Over context".¹⁷⁰ De opname van een object in een museum, stelt hij, brengt onherroepelijk betekenisverandering mee. Zelfs museaal behoud in situ gaat met zulke betekenisveranderingen gepaard. Bij die her-contextualisering, en de betekenisverandering die dat impliceert, onderscheidt Vaessen drie niveaus: ten eerste de musealisering van het object door de opname in een museale context als zodanig; ten tweede de opname in een specifieke collectie, bijvoorbeeld een etnografische verzameling, zodat het object tot een getuigenis, een kennisbron van etnografie of volkskunde wordt gemaakt; ten derde de vorm van presentatie, waarbij het object tot element van een verhaal wordt gemaakt. De aard van dit verhaal kan uiteenlopen, maar in een historisch museum zal het natuurlijk op de eerste plaats een historisch verhaal zijn.

Wat Vaessen hier over objecten stelt, kunnen we mutatis mutandis toepassen op culturele praktijken, en zelfs op sociale groepen, hun gedragsvormen, normen en waarden: ook culturele praktijken worden gemusealiseerd, groepen en gemeenschappen worden tot etnografische eenheden gemaakt, gedragsvormen, normen en waarden kunnen verstenen onder de druk van het vertoog over nationale identiteit of onder de goedbedoelde reddingspogingen van het cultuurbeleid. In feite is de sociale dimensie, na de geografische en historische, nu de belangrijkste invalshoek van de volkskunde geworden. Alle

¹⁶⁸ Zie bijvoorbeeld Daniel Fabre (red.), *L'Europe entre cultures et nations. Actes du Colloque de Tours, décembre 1993* (Parijs, 1996).

¹⁶⁹ Zie Jaap Kerkhoven, "Volkskunde en museum. Het volkskundemuseum in de Duitstalige landen en zijn belang voor het cultuurhistorische museum in Nederland", *Volkkundig Bulletin*, 17 (1991), 248-268; Ad de Jong, "Volkskundemusea tussen identiteit en diversiteit", *ibid.*, 19 (1993), 241-246; idem, "Volkskunde in de open lucht. Musealisering en nationalisering van het platteland 1850-1920", *ibid.*, 20 (1994), 290-308; en de literatuuropgave in: Jaap Kerkhoven & Paul Post, *Volkskunde en museum: een literatuurwijzer* (Amsterdam/Arnhem, 1992)

¹⁷⁰ Jan Vaessen, "Over context", *Jaarboek Nederlands Openluchtmuseum*, 2 (1996), 10-29.

cultuur is groeps cultuur – ook onze voorgangers in de wetenschap wisten het, maar duidelijker dan ooit staat de groepsdynamiek in de volkskunde centraal. Maatschappelijk handelen, gebruikstrajecten in de samenleving, collectieve zingeving en groepsidentiteit zijn de actuele sleutelwoorden. Nieuw in deze benadering is de nadruk op hun invoering in een verhaal – een historisch of etnologisch verhaal dat de identiteit van de betrokken groep door de presentatie of representatie zelf definieert. Hoewel deze ontwikkeling schijnbaar nauw aansluit bij de ruimtelijke (geografische) en genetische (historische) methoden van de oude volkskunde, bevat ze een nieuw element dat het vakgebied van binnenuit radicaal hervormt, en het in zekere zin opnieuw in *the middle of nowhere* plaatst, weg van de ooit zo veilig geachte zekerheden van het begrip 'volks cultuur': het verhaal, de *narrative*, kan alle werkelijkheid absorberen en wegens deze of gene dimensie tot 'volks cultuur' benoemen, maar tegelijk brengt het een onoplosbare onzekerheid over het 'eigen' object en de 'eigen' methode van de volkskunde. Welke cultuur wil zij nu precies bestuderen? Welke identiteit onderzoekt zij? En waar eigenlijk? Want met de zekerheid over de cartografische methode heeft de volkskunde ook haar ruimtelijke begrenzing ter discussie zien stellen.

Toch heeft zij een eigen *locus* in de referentiële orde. Volkskunde is niet zonder meer een vorm van *cultural analysis* maar refereert ten principale aan een empirisch verworven databestand. Zulke databestanden, de documentatie van cultuurverschijnselen, vormen de kern van de vaktraditie. De data van nu zijn echter niet meer dezelfde als vijftig jaar geleden. Niet alleen het historisch erfgoed maar ook culturele nieuwvorming ligt thans ten grondslag aan het volkskundig onderzoek. Het dialectlied is boerenrock geworden. Naast de functionele gebaren van arbeid en bedrijf zijn die van het sociaal verkeer en de symbolische codes gekomen, de *postures* en *gestures*.¹⁷¹ Nieuwe 'Dutch rituals' vormen het eigentijds complement op de overgeleverde tradities.¹⁷² De oude rurale volksverhalen maken plaats voor *urban legends*, etnische moppen, stadssagen, de 'broodjes aap' van Ethel Portnoy.¹⁷³ De volkskunde heeft de stad ontdekt. De dood van het *survival*-paradigma heeft de volkskunde bevrijd van de ballast van het statisch continuïteitsdenken en een grondige historisering mogelijk gemaakt. Historisering betekent de mogelijkheid om, met erkenning van de vorm- en betekenis tradities, tevens het fundamenteel nieuwe in de culturele vormgeving van het heden te zien.

Die historisering staat thans op haar beurt onder druk van de *linguistic turn*,

¹⁷¹ Jan Bremmer & Herman Roodenburg (red.), *A cultural history of gesture from Antiquity to the present day* (Cambridge, 1991); Ned. vert.: *Gebaren en lichaamshouding van de Oudheid tot heden* (Nijmegen, 1993).

¹⁷² Aldus de titel van een audiovisueel documentatieproject onder leiding van dr. G.W.J. Rooijackers.

¹⁷³ Theo Meder & Eric Venbrux, "Vers van de pers: kunstgebit in kabeljauw. Over de achtergronden van een hedendaagse sage", *Volkkundig Bulletin*, 22 (1996), 3-36.; Peter Burger (red.), *De gestolen grootmoeder. Sagen uit het moderne leven* (Amsterdam, 1996), met uitvoerige literatuuropgave.

waardoor het proces van talige constructie van de werkelijkheid en van synchrone beeldvorming in het geesteswetenschappelijk vertoog is gaan domineren. Desondanks behoort de historische dimensie tot de kern van het volkskundig vertoog. De volkskunde is weliswaar een interpretatieve wetenschap, maar zij werkt bij uitstek referentieel: geen volkskundige *cultural analysis* zonder grondige documentatie. De oude data zelf worden thans anders gezien. Charivari (ketelmuziek) en carnavalstradities bijvoorbeeld zijn geen afgeleide getuigen meer van een tijdloos volkskarakter, ze zijn gehistoriseerde elementen van rituele repertoires geworden die hun betekenis ontleen aan hun communicatieve functie, hun gebruik door een bepaalde groep in een specifieke context.¹⁷⁴ Ze dragen zo bij tot de constructie van sociale identiteit, of van lokale of regionale eigenheid. Wanneer volkskundigen thans van de ‘constructie van het eigene’ spreken, is dat steeds met verwijzing naar een te documenteren corpus van teksten, voorstellingen, taaldaden, klanken, gedragingen of gebaren.¹⁷⁵

NIEUWE RISICO'S

Bij die groeiende aandacht voor de constructie van identiteit keert het probleem van de interferentie tussen de volkskunde als wetenschap en de praktijk van het cultuurbeleid weer spoorlags terug. Paul Post heeft enkele jaren geleden al gewaarschuwd voor een verwarring tussen het onderzoek naar ‘volkscultuur’ en ‘ideologiserende of compenserende vertogen over eigen regio, eigen identiteit, eigen aard, volksaard, of ook een naarstig zoeken naar houvast in een mooi verleden waarvan men de sporen ziet of reconstrueert in bepaalde segmenten van ons cultureel heden’.¹⁷⁶ In zijn oratie over de ‘folklorisering van het onalledaagse’ gaf Peter Nissen daarop een aantal recente voorbeelden van wat hij – in navolging van Hans Moser – zulke “volkscultuur uit de tweede hand” noemde. Graag wil ik deze uiteenzetting afsluiten met een voorbeeld van zo’n compenserende *narrative* over regionale identiteit. Het gaat hier om een grote Nederlandse grensregio die er een vorm van eigenheid mee construeert, door middel van een proces van vervreemding in ruimte en tijd. Met behulp van eigentijdse technieken houdt ze in feite een heftig anti-moderniseringsvertoog. Ik bedoel de Sagensafari die sinds kort door de vvv’s van Overijssel, de Achterhoek en de Duitse grensstreek met

¹⁷⁴ Zie bijvoorbeeld het themanummer van Gerard Rooijackers & Tiny Romme (red.), “Charivari in de Nederlanden. Rituele sancties op deviant gedrag”, *Volkskundig Bulletin*, 15/3 (1989).

¹⁷⁵ Bijvoorbeeld Heidi Dahles, “De sociale constructie van Amsterdam”, *Volkskundig Bulletin*, 19 (1993), 161-181; Van der Borgt, A. Hermans & H. Jacobs (red.), *Constructie van het eigene: culturele vormen van regionale identiteit in Nederland* (Amsterdam, 1996); G. Rooijackers, “Een ontzield geschonden. De Brabantse ziel als ideologische constructie”, in: E. Naaijkens (red.), *De Brabantse ziel: herkenbare identiteit, misplaatste stereotypen?* (Hilvarenbeek, 1996), 19-24.

¹⁷⁶ Post, “Belangstelling vergeleken”, 416-417. Zie bijvoorbeeld ook T. Dekker, “Paasvuren: een veranderlijke traditie tussen toerisme en identiteit”, *Volkskundig Bulletin*, 19 (1993), 78-104.

steun van de Euregio en de provincies Overijssel en Gelderland aan de toerist wordt aangeboden.

Dat initiatief steunt duidelijk op zo’n dubbelhartig cultureel vertoog. Zo lezen we in 1996 verschenen tweetalige folder, geïllustreerd met New Age-achtige foto’s van bosgeesten, witte wieven en heksen:

“Je stapt in je auto, stopt de speciale sagencassette in je recorder en volgt de aanwijzingen op. Ineens lijkt het alsof je de hoofdrolspeler bent in een driedimensionale film. Je volgt de stem en merkt dat je van de grote weg afraakt en terecht komt in een weids land waar die stem precies de weg weet. Het lijkt alsof je droomt, want je kunt moeiteloos, zonder landkaarten, door een onbekend gebied reizen. Er staan nauwelijks ANWB-borden en de mensen zwaaien nog vriendelijk naar je, omdat ze zelden iemand voorbij zien komen. Al die verlaten eeuwenoude weggetjes hebben hun eigen geschiedenis. De tijd is er stil blijven staan en de spoken van weleer houden er nog steeds huis. [...] De oude sagen, de geesten, de spookboerderijen, de dwaallichten, de roofridders, de moerassen, edellieden, heksen, struikrovers, tempels en rituelen: ze komen voor je ogen tot leven. In dit oeroude land beleef je avonturen die je nooit eerder hebt meegemaakt. De stem lokt je naar gevaarlijke gebieden en vraagt je om uit te stappen. Midden in de bossen brengt hij je naar plekken waar je de kracht nog uit de aarde voelt komen, naar verborgen bronnen en meren, waarin kastelen zijn weggezakt, naar eeuwenoude paden waar de bloedkoets nog rijdt en naar dromerige herbergen waar het goed toeven is. Soms zie je in de verte een grote weg of rij je er over heen maar dat lijkt nu een vreemde wereld, waarvan je je nauwelijks kunt voorstellen dat jij daar ook vandaan komt.”

Het vermaak ligt er dik op, de emoties zijn sterk, het onirisch karakter is hoog. Maar langs de achterdeur van de verbeelding dreigt de cultuurpolitiek hier opnieuw de volkskunde binnen te sluipen. Professionele volkskundigen zullen weinig op hebben met dit ambivalente vertoog over historische waarden en regionale identiteit, des te efficiënter daar het de toeschouwer door de technologie zelf tot medespeler maakt. Voor hun is het hoogstens een studieobject. En natuurlijk misgunt niemand de gestresste Randstedeling zijn verzetje, al helemaal niet als geschiedenis en cultuur daarbij hand in hand gaan.

Desondanks rijst hier een reëel probleem voor de vakbeoefening. De regionale identiteit die, tegen de achtergrond van een vulgaire vorm van postmodernisme, in dit vertoog wordt geconstrueerd, lijdt aan een dubbele ambivalentie. De nauwelijks verholde *Blut und Boden*-mystiek getuigt er van de duurzaamheid van de continuïteitstheorie, terwijl regionale verschillen juist worden herduid tot vormen van ongelijktijdigheid: Oost-Nederland zou een regio op achterstand zijn, die haar aantrekkingskracht ontleent aan haar afwijking van moderniteit. In het eerste geval doemt het ethisch aspect van het gebruik van wetenschap op, in het tweede dat van de grenzen waarbinnen het cultuurbeleid de resultaten van wetenschappelijk onderzoek mag mani-

puleren of zich ervan mag distantiëren. De ambivalentie ligt vooral in de Sagensafari op zich. Ze suggereert dat de deelnemers vanuit hun auto deel kunnen krijgen aan de verteltraditie uit de volkscultuur. In werkelijkheid is die verteltraditie hier gesteriliseerd. Het echt interessante object van volkskundig onderzoek is natuurlijk de Sagensafari zelf, als hedendaagse culturele praktijk van de toerist, en als instrument waarbij verhaaltradities thans in de samenleving worden getransformeerd.

Professionele volkskundigen kunnen zich aan zulke nieuwe praktijken ergeren, ze ignoreren of ze juist dankbaar gaan analyseren. Hoe dan ook rijst de vraag wat precies de verhouding is tussen volkscultuur als object van volkskunde en volkscultuur als element van cultuurbeleid. Ik meen dat de volkskunde als wetenschap zich niet kan veroorloven haar ogen te sluiten voor de cultuurpolitieke aspecten van de vakbeoefening, voor de implicaties die haar werk kan hebben voor de praktijk van alledag of het cultuurbeleid van de hogere en lagere overheden – of het nu gaat om volkscultuur, heemkunde of regionaal besef. In dat opzicht mag het geld dat door regionale en lokale overheden aan projecten op het gebied van heemkundige participatie, regionale identiteit en cultuureducatie wordt besteed, gerust met de nodige argwaan worden bekeken. Wie de folders en jaarverslagen van stichtingen en instituten leest waant zich – de goeden niet te na gesproken – soms meer dan een halve eeuw terug in het verleden. Regionale identiteit wordt er bij voorkeur in het verleden gezocht, in redding van oude gebruiken en afstervende waarden, in de accentuering van een naar binnen gericht wij-gevoel met nauw verholen etnische connotaties dat soms balanceert op de grens van wat in een multiculturele samenleving ethisch toelaatbaar is.

Maar wat dan wel te doen? De ontwikkeling is immers des te moeilijker te beheersen daar de volkskunde zelf een steeds verder uitdijend vertoog houdt over haar taak als cultuurwetenschappelijke interdiscipline. Net als haar naburdisciplines voelt de volkskunde zich onthand nu ze veel minder dan vroeger door een duidelijk beeld van haar 'eigen' object, haar 'eigen' invalshoek, kortom haar identiteit wordt gecorrigeerd. Haar specifieke probleem is de voortdurende verschuiving, vorm- en statusverandering van het object 'volkscultuur' in het brede krachtenveld van de globale cultuur, tussen de pool van de verwetenschappelijking en die van de cultuurpolitiek. De groeiende verwetenschappelijking heeft de volkskunde de begrijpelijke neiging gegeven de samenleving waarbinnen ze opereert te objectiveren: de volkskunde bestudeert weliswaar de eigen samenleving, maar toch in het perspectief van de 'ander', als een nieuwe variant van het oude exotisme. Maar de spanning tussen object en vertoog die in een interpretatieve wetenschap als de volkskunde besloten ligt, vereist een voortdurende reflectie over de interferenties tussen wetenschap en samenleving. In het geval van de volkskunde: tussen cultuurwetenschap en het gebruik of misbruik van cultuur.

Ongetwijfeld vormt die nieuwe onzekerheid ook voor andere vakgebieden een van de grote risico's van de interdisciplinariteit. Maar als niet-universi-

taire wetenschap wordt de volkskunde niet of nauwelijks in toom gehouden door zusterdisciplines. Bovendien kampt ze met de steeds weer herhaalde, nauwelijks te controleren toeëigening van haar object door wisselende sociale groepen, ten behoeve van een groepsvertoog over identiteit en (volks)cultuur dat zich afzet tegen 'nationale' beelden en waarden. In een supranationaal Europa kan ze dan ook maar al te gemakkelijk worden misbruikt. De Sagensafari uit de oostelijke grensgebieden is er een onschuldig voorproefje van. Dat roept ons, dunkt me, op tot dubbele waakzaamheid: niet alleen ten aanzien van de vakinhoudelijke ontwikkeling, maar vooral jegens het maatschappelijk gebruik van het vak, even noodzakelijk en onvermijdelijk als het met argusogen moet worden gevolgd.