

De blik omlaag gericht

*Over koerscorrecties in de volkskunde**

Ton Dekker

Wensen en ideeën van onderzoekers ten aanzien van cultuur en samenleving hebben vaak een beslissende invloed op hun wijze van vakbeoefening.¹ In de volkskunde zijn het de ideeën over de ontwikkeling van de cultuur, met name over de tweedeling van de cultuur in een 'oorspronkelijk' deel, toegeschreven aan de boerenbevolking, en een sterk veranderd deel behorend bij burgerij en elite, die in de negentiende en twintigste eeuw een grote invloed op de vakbeoefening hebben uitgeoefend. Deze ideeën hangen nauw samen met de bij burgerij en elite sterk levende behoefte aan een nationale en regionale identiteit, waarvoor de oorspronkelijk geachte cultuur van boeren een basis moest leveren.² Op zich zelf beschouwd kan een dergelijke hypothesevorming van groot nut zijn. Er gaat pas iets mis wanneer wetenschappers zich van het hypothetische karakter van zulke voorstellingen nauwelijks meer bewust zijn, waardoor deze als vanzelfsprekende uitgangspunten voor wetenschappelijke beschouwingen gaan fungeren. Dit laatste is ook in de volkskunde lange tijd het geval geweest. En we moeten maar niet uitsluiten dat we nog steeds onbewust van bepaalde vooronderstellingen en vanzelfsprekendheden uitgaan, want die maken deel uit van ons eigen dagelijks leven. Het is daardoor moeilijk om als onderzoeker van de eigen cultuur steeds de noodzakelijke distantie tegenover zich zelf te verwerven. De wijze waarop onderzoekers tegen cultuur aankijken, is bepalend voor de keuze van hun onderwerp, de vragen die zij er aan stellen en de antwoorden die ze formuleren.

Het kan verhelderend zijn om wat nader op die zo lang als vanzelfsprekend gehanteerde en onbediscussieerde visies op cultuur in te gaan, in de eerste plaats omdat men er nog overal mee geconfronteerd wordt: onder andere in kranten en heemkundige tijdschriften, bij het grote publiek en bij aankomende studenten. Voorts omdat men zo scherper in beeld krijgt hoe sinds de jaren '70 volkskundigen en andere onderzoekers naar hun studie-object zijn gaan kijken. Ook aan deze nieuwe manier van kijken wil ik hier vervolgens de nodige aandacht besteden. Daarbij behoeft ik niet steeds mijn toevlucht te nemen tot de internationale volkskundige literatuur, want de Nederlandse biedt genoeg illustratieve voorbeelden. Het eerste voorbeeld betreft een duidelijk geval van folklorisme, waarbij een feest buiten zijn gewone context voor een 'vreemd' publiek wordt opgevoerd en daardoor van karakter verandert. Het gaat om demonstratie van een aantal feesten en gebruiken uit verschillende delen van het land tijdens een jubileumviering van de Utrechtse universiteit in 1931. De naamgever van het P.J. Meertens-Instituut speelt in dit voorbeeld de hoofdrol: hij neemt namelijk ernstig aanstoot aan deze demonstratie en laat het er niet bij zitten.

Een folkloristisch feest

Ter gelegenheid van het 295-jarig bestaan van de Utrechtse universiteit in 1931 biedt het stadsbestuur de burgerij een folkloristisch feest aan: In het tijdschrift *Eigen Volk* verschijnen hiervan twee verslagen. Ze zijn geschreven vanuit totaal verschillende visies op deze feestelijke vertoning, die een demonstratie van volksgebruiken behelst zoals onder andere een Marker bruiloft, een Zeeuwse ringrijderij en volksdansen uit Vlaanderen.³

Het verschil in waardering blijkt om te beginnen al uit de uitvoerigheid van de beschrijving. De hoofdredacteur van het tijdschrift, J. Rasch, geeft een gedetailleerde beschrijving van wat hij daar als toeschouwer heeft gezien. Zijn belangrijkste punt van kritiek is dat hij de feestelijkheden van te grote afstand heeft moeten gadeslaan en dat de organisatoren de vertoonde “nummers” niet vlot genoeg hebben afgewerkt: de hele vertoning had namelijk maar liefst vijf uur in beslag genomen. Hij acht het een dankbare taak voor de gemeentebesturen om dergelijke feesten voor hun burgers te organiseren “ter bestendinging en waardering van oud-vaderlandsche gebruiken.” Hier dus een probleemloze acceptatie van een bepaalde vorm van folklorisme, waarbij een cultureel verschijnsel uit zijn oorspronkelijke context wordt gelicht.



Het onderschrift bij de foto luidde: “De Zeeuwsche meisjes met haar prachtige mutsen kent tegenwoordig iedereen, dank zij het briefje van tien! Maar toch is er wel onderscheid in de kleederdrachten der dorpen. Op Zuid-Beveland heeft men zelfs verschil in kleedij tusschen Protestantsche en Katholieke vrouwen.

Veertien liefvallige Zeeuwsche schoonen demonstreerden dit in het Wilhelminapark, en werden na afloop door den burgemeester hartelijk toegesproken. Onze fotograaf bracht dit moment in beeld.”

Uit: *Utrecht in woord en beeld. Geïllustreerd familieweekblad voor stad en provincie* 1931.

Foto Gemeentelijke Archiefdienst Utrecht.

Het tweede verslag van de festiviteiten is geschreven door P.J. Meertens, destijds secretaris van de pas opgerichte Dialectencommissie. Zijn afkeuring blijkt al direct uit de afstandelijke opsomming van de festiviteiten waarmee hij het verslag begint: "Op een grasveld in het Wilhelminapark heeft het Kon. Gilde van St. Sebastiaan uit Esschen oude volksdansen uitgevoerd, een aantal bewoners van het eiland Marken een Marker bruiloft, een Zuidbevelandse rijvereniging een ringrijderij opgevoerd, het gilde St. Laurentius te Huissen het vendelzwaaien vertoond terwijl tenslotte veertien Zeeuwse meisjes de klederdrachten van Zeeland hebben gedemonstreerd. Vooraf en na afloop van de feestelijkheden is de stoet, met muziek voorop en achteraan, de stad doorgetrokken." Meertens' verwijt aan het gemeentebestuur is dat het de volksgebruiken als curiositeit uit het lokale volksleven heeft gelicht waardoor het heeft getoond "de rechten van het verleden te miskennen en die van de volksaard te verlochenen." Door deze vertoning zullen volgens Meertens de oude volksgebruiken des te sneller uitsterven, een geheel andere inschatting van de gevolgen van het folklorisme dan bij Rasch.

Toch is het bij Meertens niet alleen de angst dat de volksgebruiken een voortijdig einde zullen sterven die hem tot zijn reactie heeft bewogen. Het is primair zijn opvatting van de aard van de volkscultuur die hem in actie doet komen. Hij beschouwt de vertoonde feesten als "het teerste dat met de volksaard verweven is", en als "het heiligste dat mensen bezitten." Dit dient door buitenstaanders dan ook met de grootste voorzichtigheid te worden benaderd. Zelf zegt Meertens zijn aanwezigheid bij een volksgebruik altijd als een onbescheidenheid te ervaren omdat hij iets waarneemt wat eigenlijk niet voor zijn ogen is bestemd. Uit deze woorden spreekt een eerbiedige, bijna devote opstelling van de onderzoeker tegenover zijn object, de volkscultuur. Hoewel hij zegt de volkscultuur juist als een normaal verschijnsel van het volksleven te willen beschouwen en niet als een curiositeit, wordt ze, eenmaal geëtiketteerd met begrippen als 'teer' en 'heilig' feitelijk tot een bijzonder museaal object verklaard waarmee heel voorzichtig moet worden omgegaan. Als logische consequentie ziet Meertens hier dan ook voor de folklorist een soort advies- en waakhondfunctie weggelegd. Het gemeentebestuur van Utrecht had er volgens hem goed aan gedaan om de in Utrecht wonende leden van het Nederlandsch Comité voor Volkskunst of een andere folklorist – mogelijk denkt Meertens hier aan zichzelf want hij woonde toen in Utrecht – hierover te raadplegen. Die zouden het zeker hebben afgeraden. Het enige goede van dit verzuim is volgens Meertens dat hierdoor deze folkloristen de vertoning niet hebben behoeven te aanschouwen.

De kritiek van Meertens op de folkloreschouw was niet nieuw. Al in 1919 had zijn leermeester Jos. Schrijnen als lid van de Commissie van Bijstand van het Nederlands Openluchtmuseum, zich in een brief aan deze commissie krachtig uitgesproken tegen de folkloreschouw tijdens het Vaderlandsch Historisch Volksfeest dat in dat jaar in Arnhem was gehouden.⁴ In 1921 publiceerde hij er een kort artikel over en in de herdruk van zijn handboek *Nederlandsche Volkskunde* (1930-1933) kwam hij er weer op terug.⁵ Schrijnen karakteriseerde het volksleven als een "kruidje-roer-me-niet" dat met rust gelaten diende te worden.

Iedere vorm van organisatie van volksgebruiken wees hij af met het oog op het voortbestaan en de "juistheid en echtheid" ervan.

De opstelling van Meertens en zijn leermeester Schrijnen tegenover het volksleven en de ingrepen hierop van buitenaf is karakteristiek voor de wijze waarop volkskundigen lange tijd hun studie-object hebben gedefinieerd en benaderd. Hun aandacht is lang gericht geweest op de statische elementen in de cultuur van de plattelandsbevolking. Voor deze plattelandscultuur ontstaat in de achttiende eeuw meer aandacht en waardering, vooral voor de orale uitingen ervan zoals liederen en verhalen. Deze gaat men samen met de taal als de directe uiting van de volksaard beschouwen. Doordat de plattelandscultuur minder dan de stedelijke en elitaire cultuur aan internationale invloeden is blootgesteld, gaat men haar als een oudere, authentiekere fase in de cultuur van een regio of natie beschouwen. Zo beschouwen de gebroeders Grimm de door hen verzamelde sprookjes, geloofsopvattingen, rituelen en feesten als restanten van de germaanse mythologie. Doordat deze culturele relictten als authentieke uitingen van de volksaard worden opgevat, worden ze een geschikt middel in het streven de eigen identiteit te benadrukken. Deze volkskundige belangstelling is van het begin af aan sterk gericht op de historische en geografische verspreiding van culturele verschijnselen. Voor hun functioneren in de eigen tijd en voor de mensen als dragers van deze cultuurverschijnselen hadden de negentiende-eeuwse volkskundigen nauwelijks aandacht.

In de Nederlandse volkskunde heeft deze exclusieve historische aandacht voor de plattelandscultuur tot diep in de twintigste eeuw doorgewerkt. Ook de twee belangrijkste academische volkskundigen in de eerste helft van deze eeuw, Schrijnen en De Vries, bewogen zich binnen dit traditionele wetenschappelijke denkraam. Daarbinnen waren echter tal van nuanceverschillen mogelijk die sterk afhangen van de wetenschappelijke inzichten en maatschappelijke opvattingen van de onderzoekers. Het is daarom interessant en illustratief om te zien hoe Schrijnen en De Vries hun studie-object nader trachten te omschrijven. Schrijnen beschouwt 'volk' in de term volkskunde niet als "het plebs, het 'vulgus in populo', de onderste laag, de heffe der maatschappij." Hij stelt weliswaar dat het volkskarakter meer in de lagere dan in de hogere standen tot uitdrukking komt, maar ziet het "Volkstümliche" toch ook in de hogere lagen der maatschappij. De volkskunde houdt zich volgens Schrijnen bezig met de "ruwere kultuurlagen", het "substraat", de "ondercultuur", de "ondergrond der cultuur", in ieder geval dus niet met de hogere cultuur. Die ondergrond der cultuur bestaat volgens hem uit verschillende lagen die zich in de loop van de tijd hebben afgezet: prehistorische culturen, Kelten, Germanen, Romeinen en het christendom. Wat Schrijnen in zijn handboek voornamelijk doet is het uitvoerig beschrijven van de Nederlandse volkscultuur en het herleiden van elementen hieruit tot een van de genoemde oudere kultuurlagen. Zo merkt hij bij het kerstblok, een blok hout dat tijdens de kerstdagen op het haardvuur werd gelegd, alleen op dat dit een herinnering is aan de heidense offervuren. Over een modern verschijnsel als de kerstboom zegt hij slechts dat deze van recente datum

is, uit Duitsland komt en “vele trekken met den meiboom gemeen” heeft. Geen woord over functie en betekenis van deze verschijnselen in de eigen tijd.

Het boerenfolk en zijn cultuur

Ook bij Jan de Vries is de blik sterk gericht op bepaalde delen van de bevolking en de plattelandscultuur. De Vries ziet in het handboek *Volk van Nederland*, dat onder zijn redactie in 1937 verschijnt, evenals Schrijnen een tweedeling zowel binnen de bevolking als in de cultuur. De Vries verklaart niet “de massa der acht miljoen Nederlanders” te willen kennen, maar het “folk” en dat is “dat deel waarin wij meenen, dat de typeerende karaktereigenschappen het beste bewaard zijn gebleven, omdat zij het minste in aanraking zijn gekomen met de cultuurgoederen van buitenland of bovenklasse.”⁶ Dit volksdeel bestaat volgens De Vries voornamelijk uit boeren, vissers en schippers. Het andere deel van de bevolking bestaat uit “de breede bovenlaag van heel en half beschaafden, die naast en boven het folk een eigen geestelijk leven leiden” en uit “de bevolking der groote steden, waar immers de invloeden der internationale cultuur een rijke gelegenheid hebben binnen te dringen.” Met deze groepen dient de volkskunde zich dus niet bezig te houden. Het belangrijkste verschil tussen beide groepen wordt volgens De Vries gekenmerkt door de verhouding individu – gemeenschap. Het leven van het folk op het platteland wordt beheerst door “de regels der tyrannieke zede”, terwijl in de steden het individualisme domineert, door De Vries in een later geschrift als “de gesel der mensheid” betiteld.⁷ Het verschil tussen beide bevolkingsgroepen heeft dus niet alleen betrekking op de culturele uitingsvormen, maar ook op de mentaliteit en de wijze van samenleven, kortom het karakter van de bevolking. De Vries ziet dit eigen, oorspronkelijke volkskarakter in zijn eigen tijd nog in grote vitaliteit aanwezig en niet als een verdwijnend relict uit vroeger tijden. Op dit punt lopen de visies van Schrijnen en De Vries duidelijk uiteen. Dit komt ook tot uiting in de kritiek van De Vries op Schrijnens handboek.⁸ Een van de belangrijkste punten van kritiek was dat deze hierin de volkscultuur te veel als een verzameling van oude relicten beschouwde. Hij wijst er in de eerste plaats op dat de plattelandscultuur ook elementen van de hogere cultuur bevat – de theorie van het ‘gesunkenes Kulturgut’ van Hans Naumann –, maar legt er vooral de nadruk op dat het folk de talloze vreemde elementen niet passief heeft overgenomen, maar hierin heeft geselecteerd, aangepast en herschapen. Dit klinkt modern in de oren, maar De Vries koppelt dit proces toch onmiddellijk aan de volksziel: die stuurt het proces en het is de taak van de volkskunde om via de studie van de cultuur van het folk de volksziel beter te leren kennen. Op dit essentiële punt van de wetenschappelijke doelstelling is hij het dus weer met Schrijnen eens en het verbaast dan ook niet dat beiden menen dat de volkskundestudie als nuttig neveneffect het saamhorigheidsgevoel tussen onderzoeker en folk kan versterken.

Het idee van de volksziel in combinatie met de tweedeling van bevolking en cultuur in een oorspronkelijk, autochtoon deel, en een uit elite, burgers en arbeiders bestaand deel dat aan vreemde internationale invloeden blootstaat,

treffen we zeker niet alleen in de beperkte kring van de Nederlandse volkskundigen aan. In *Volk van Nederland* is het de bekende theoloog en pedagoog Jan Waterink, hoogleraar aan de Vrije Universiteit in Amsterdam, die het hoofdstuk over het Nederlandse volkskarakter voor zijn rekening neemt. Ook Waterink ziet de volksziel het best bewaard op het platteland: daar is de mens nog gebonden aan het verleden, daar heeft hij nog de vrijheid om naar eigen overtuiging en inzicht te leven. De bij dit hoofdstuk opgenomen foto's, uitsluitend van boeren uit verschillende delen van het land, moeten wel door zorgvuldige fotografische techniek en selectie van de mensen tot stand gekomen zijn. Ze illustreren op treffende wijze de in de tekst verwoorde karakteristieken van de boerenbevolking uit verschillende streken van Nederland zoals (Friese) heerszucht, koppigheid, eigenzinnigheid, volharding, bedachtzaamheid, conform de beeldvorming van volkskundigen, literatoren en andere intellectuelen. In de steden daarentegen wonen volgens Waterink in groten getale mensen die lijden aan moderne cultuurziektes zoals neurasthenen, psychasthenen, psychopathen en hysterici. Van stedelingen die het Nederlandse volkskarakter zouden belichamen, treft men in dit boek dan ook geen foto's aan. Deze wetenschappelijke zoektocht naar het volkseigene wordt dus duidelijk gestuurd door de maatschappelijke en politieke denkbeelden en voorkeuren van de onderzoekers.

De voorkeur van volkskundigen voor de plattelandscultuur was eerder al gebleken bij de folkloristische demonstratie van allerlei vormen van plattelandscultuur tijdens het Vaderlandsch Historisch Volksfeest in 1919. Dit feest was door D.J. van der Ven in het Nederlands Openluchtmuseum georganiseerd om "het volk van Nederland in feestvreugde vereenigd te zien."⁹ Vormen van stedelijke en arbeiderscultuur treft men hier niet aan, de plattelandscultuur staat centraal. Wanneer Nederland in 1940 door de Duitsers is overmeesterd, schrijft De Vries, sinds een jaar voorzitter van de Volkskundecommissie van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, in de zomer van dat jaar een politieke brochure waarin hij uiteenzet hoe Nederland in het nieuwe onder Duitse leiding verenigde Europa zich moet opstellen. Een van de programma-punten luidt erkenning van de boerenbevolking als "een der voornaamste bronnen van onze volkskracht". "Want wij weten het instinctief:", zegt De Vries, "de echte Nederlander leeft niet op het asfalt onzer steden, maar op den akkergrond die geurt van de levenskracht der aarde. Den samenhang met ons volksverleden vinden wij niet in de genummerde woonkazerne's, maar in de hoeven van ons boerenvolk."¹⁰ In dit licht moeten ook zijn pogingen gezien worden, zowel voor als tijdens de oorlog, om een instituut voor de bestudering en bevordering van de Nederlandse Taal en Volkscultuur van de grond te krijgen. Het instituut is er pas na de oorlog gekomen in de vorm van het huidige P.J. Meertens-Instituut.¹¹ De geschiedenis van de Nederlandse volkskunde tijdens de Tweede Wereldoorlog is nog niet geschreven, maar het is wel duidelijk dat haar belangstelling voor volkskarakter en boerendom het vak bijzonder kwetsbaar maakten voor nationaal-socialistisch misbruik, waardoor het vooral in Duitsland maar ook in Nederland schade heeft opgelopen.

Na de oorlog is daar wel kritiek op geleverd, maar dat heeft bij de volkskundigen niet direct geleid tot een wezenlijk andere visie op het vak. Zo viel direct na de oorlog, in 1946, de Duitse socioloog Heinz Maus in een tijdschriftartikel de volkskunde aan om haar wereldvreemdheid en haar verwaarlozing van het heden.¹² Hij stelde daarom voor om het vakgebied van de volkskunde maar over andere wetenschappen te verdelen zoals de muziekwetenschap, de literatuurgeschiedenis en de nederzettingsgeschiedenis. Zijn kritiek werd hem door de toenmalige volkskundigen niet in dank afgenomen. Wel nam na de oorlog binnen en buiten de volkskunde de verheerlijking van het boerendom als beste deel van de natie af. Op het herleiden van de volkscultuur tot germaanse oorsprongen kwam zelfs een taboe te liggen. Maar de oudere zienswijzen en voorkeuren werkten toch nog lang door. Plattelandscultuur, gemeenschap en traditie bleven de aandacht van de volkskundigen gevangen houden.

We zien dat onder andere in het beroemde in 1946 verschenen handboek *Volkskunde der Schweiz* van Richard Weiss. Dit boek heeft na de oorlog lange tijd, ook in theoretisch opzicht, als het moderne standaardwerk gegolden, wat onder andere te danken is aan het feit dat hierin afstand werd genomen van het boerendom als exclusief object van de volkskunde. Toch vormen ook voor Weiss de oude, beladen begrippen traditie en gemeenschap de twee pijlers van de volkscultuur. Fenomenen die daar volgens hem niet in passen zoals mode, massa, proletariërs worden door hem negatief gewaardeerd en behoeven door de volkskunde dan ook niet bestudeerd te worden. Deze persoonlijke waardering van volkskundigen voor bepaalde vormen van de cultuur blijft ook na de oorlog hun wetenschappelijke blik gevangen houden. Het begrip volk blijft hen voor onoplosbare problemen stellen. Weiss zegt het begrip 'volk' niet gelijk te stellen met een bepaalde sociale groep zoals de boeren of de onderlaag van de samenleving, het vulgus in populo, maar het toe te passen op het handelen en denken van mensen voorzover dit door de gemeenschap en de traditie wordt bepaald. Volk wordt op deze wijze een psychologische categorie, waarvan ieder mens in meerdere of mindere mate deel uitmaakt. Een mens behoort tot het 'volk' voorzover hij in overeenstemming met de collectieve traditie van de gemeenschap handelt. Daarnaast kan ieder mens zich ook gedragen als individu zonder enige binding aan de traditie. De scheiding tussen volk en individuele persoonlijkheid loopt dus door ieder mens afzonderlijk. Daarnaast hanteert Weiss het gehele boek door de tegenstelling tussen gemeenschap en massa. De massa mist de bestendigheid van de gemeenschap en biedt het individu geen blijvend houvast. Arbeiders en proletariaat leven in de massacultuur en staan volgens Weiss vijandig tegenover traditie en gemeenschap. De elite en de boeren houden deze waarden juist hoog. Daarmee wordt de psychologische tweedeling toch weer gekoppeld aan een sociale en nu ook politieke tweedeling van de bevolking. De volkskundige blik blijft eenzijdig gericht op de vertrouwde, traditionele cultuurverschijnselen met bijbehorende sociale groepen.¹³

Een andere manier van kijken

Pas eind jaren '60, begin jaren '70 worden de oude uitgangspunten van de volkskunde systematisch ter discussie gesteld. De samenleving is zich in deze periode ook dermate snel aan het veranderen onder invloed van techniek, economie en communicatiemiddelen dat het ideaalbeeld van traditionele, besloten gemeenschapsculturen op het platteland nauwelijks meer in stand gehouden kan worden. Daar komt bij dat de dragende sociale groep binnen de plattelandscultuur, de boeren, een steeds kleinere minderheid gaat vormen. Al in 1961 beschrijft Hermann Bausinger in zijn *Volkskultur in der technischen Welt* de factoren die in zijn eigen tijd op de volkscultuur van invloed zijn en tracht hij de dominante ontwikkelingen in die cultuur te benoemen.¹⁴ Het nieuwe in dit boek is de onbevangen blik waarmee Bausinger naar cultuurfenomenen zoals moderne techniek, cultuurindustrie, pers, grammofoonplaten en toerisme kijkt, fenomenen die tot dan toe steeds als kwaadaardige virussen voor de volkscultuur werden beschouwd. Bausinger laat niet alleen zien dat deze factoren vaak al langer in de westerse volkscultuur actief zijn, maar vooral ook dat ze die volkscultuur niet zozeer doen verdwijnen, als wel allerlei veranderingen daarin teweegbrengen, nieuwe vormen creëren, oude herstellen en verspreiden. Men zou zelfs kunnen stellen dat er door deze processen sprake is zowel van een toename van culturele uitingsvormen als van de toegenomen participatie door mensen hierin. Ook het door Meertens bekritiseerde verschijnsel van het showen van de volkscultuur in een vreemde omgeving wordt door Bausinger zonder waardeoordelen bekeken. Hij beschouwt het als een combinatie van liefde voor de eigen streekcultuur en van belangstelling voor het exotische met betrekking tot de regionale en lokale cultuur binnen het eigen land. Liefde voor de eigen streek en de belangstelling voor het exotische vormen samen met andere factoren zoals historisering, toerisme en versnelling van het innovatietempo een modern krachtenveld waarin de volkscultuur functioneert.

Bausingers *Volkskultur in der technischen Welt* is in de eerste plaats een analyse van de moderne cultuur. De gerichte, fundamentele kritiek op de traditionele uitgangspunten en doelstellingen van de volkskunde breekt pas in de tweede helft van de jaren '60 los. De leerlingen van Bausinger spelen hierin een centrale rol. De kritiek richt zich vooral op de begrippen volk, volksziel, continuïteit, traditie en gemeenschap, die als even zovele illusoire constructies van de burgerlijke elite en de volkskundigen worden ontmaskerd. De titels van de geschriften waarin met de oude volkskunde wordt afgerekend, spreken voor zich: *Populus Revisus*¹⁵, *Abschied vom Volksleben*¹⁶, *Kontinuität?*¹⁷ In deze afrekening wordt de volkskunde, in de eerste plaats de Duitse, als het ideologisch produkt van nationalisme en conservatisme neergezet. Natie en volksziel vormen steeds de vanzelfsprekende rechtvaardiging voor de volkskundige activiteiten. Het ideologische en politieke karakter van deze begrippen maakte het voor de volkskundigen moeilijk ze aan een wetenschappelijke, kritische analyse te onderwerpen. De geringe geneigdheid zich op de uitgangspunten van het vak te bezinnen is dan ook een van de ernstigste beschuldigingen aan het adres van de

oudere volkskundigen. Daarbij wordt regelmatig met enige gretigheid een passage uit Weiss' *Volkskunde der Schweiz* geciteerd, waarin deze verklaart dat de volkskunde lange tijd geen behoefte heeft gehad om het centrale begrip volk theoretisch te overdenken omdat steeds gebleken is dat dit een bruikbaar begrip is. Doordat ze zich van het begin af aan met de concrete culturele uitingen van het volk, de liederen, de verhalen enz. heeft beziggehouden, heeft ze in tegenstelling tot andere wetenschappen "verheugend weinig tijd en energie verloren aan theoretische constructies", aldus Weiss.¹⁸

Juist dit gebrek aan bezinning is er echter de oorzaak van geweest dat de blik van de volkskunde lange tijd gericht is gebleven op bepaalde, schijnbaar onveranderlijke elementen in de samenleving. In het vele volkskundige werk dat is verricht domineren hierdoor onmiskenbaar de oudere, traditionele aspecten van de cultuur zoals we die met name op het platteland aantreffen. Er zijn vóór de jaren '60 wel incidentele voorbeelden van pogingen om de moderne arbeiderscultuur te bestuderen, voor de oorlog met name door Will-Erich Peuckert¹⁹, na de oorlog door Wilhelm Brepohl²⁰, maar het gaat hier toch om uitzonderingen.²¹

De kritiek van de Tübingers is niet op alle punten nieuw. Ze verwijst nadrukkelijk naar het artikel van Maus uit 1946. In andere landen zoals Zweden en Frankrijk hadden eveneens al eerder kritische discussies plaatsgevonden over de methoden en doelstellingen van het vak die tot diverse vernieuwingen hadden geleid. De door de Tübingers aangezwengelde discussie was echter feller en principiëler en leidde tot een relatief late, maar radicale breuk met het verleden.

Ook voor de Nederlandse volkskunde, die van oudsher sterk op de Duitse georiënteerd is geweest, was ze van groot belang. Het belangrijkste, al voor de oorlog gestarte project van de afdeling Volkskunde van het PJMI was in die periode de samenstelling van de Nederlandse volkskunde-atlas die de ruimtelijke verspreiding van een aantal pre-industriële cultuurverschijnselen moest documenteren. Het wetenschappelijk doel was oorspronkelijk geweest om oude cultuurgebieden op het spoor te komen.²² De Duitse discussie maakte duidelijk dat volkskunde meer kon en moest inhouden dan het verzamelen van hedendaagse relictten en het zoeken naar hun historische equivalenten en betekende feitelijk de doodsteek voor het atlasproject. Hierdoor kon de volkskunde zich ook in Nederland in overeenstemming met de internationale ontwikkelingen geleidelijk in een andere richting gaan ontwikkelen.²³

Met het wegvallen van het begrip volksziel verdween ook de verbindende factor tussen de verschillende thema's van het immense werkgebied van de volkskunde. Dit geheel van thema's waarmee de volkskunde zich bezighoudt, de volkskundige canon, is steeds met de ontwikkeling van het vak meegegroeid. Het oudste gedeelte wordt gevormd door de volksverhalen, volksliederen, volksgeloof, volkswetenschap en feesten, die als basismateriaal voor de reconstructie van de germaanse mythologie moesten dienen. Later zijn daar onder meer thema's als boerderijen/wooncultuur, kleding, voeding en religieuze cultuur aan toegevoegd en recentelijk ook de thema's culturele processen, de cultuur van sociale groepen en gevoelens, normen en waarden.²⁴ Wilhelm Heinrich Riehl,

samen met de Grimms een van de grondleggers van de wetenschappelijke volkskunde in de vorige eeuw, stelde in 1858 in een voordracht in München dat “de studies over deze vaak bijzonder kinderachtige en onzinnige zeden en gebruiken, over huis en hof, jas en kamisool en keuken en kelder, inderdaad op zich zelf flauwekul zijn.”²⁵ Hun betekenis krijgen ze volgens Riehl pas als ze in verband worden gebracht met “het wonderbaarlijke organisme van de volks-persoonlijkheid” of wel de natie. Het zijn deze noties die we ook bij Meertens, Schrijnen en De Vries tegenkwamen en die hun blikrichting bepaalden. In de praktijk voltrokken onderzoek en documentatie zich overigens meestal binnen de afzonderlijke delen van de canon en bleef de synthese een zorg voor later. Zo heeft bijvoorbeeld het sprookjesonderzoek praktisch niets van doen met het onderzoek naar feesten of landelijke architectuur.

Het idee van de volksziel en de natie alsmede de hoop op de toekomstige synthese hielden niet alleen de verschillende onderdelen van de canon theoretisch bij elkaar, maar dienden tevens als legimatie voor het eindeloos verzamelen van gegevens en het werken zonder enige probleemstelling. Vooral door dit laatste is de volkskundige canon in een kwaad daglicht komen te staan en zijn er zelfs stemmen opgegaan om hem maar af te schaffen.²⁶

Zover is het niet gekomen. De vaktraditie en de in ruim honderd jaar opgebouwde dataverzamelingen laten dat eenvoudig niet toe, maar bovendien is binnen de volkskunde sinds de jaren '70 het besef gegroeid dat de onderwerpen van de volkskundige canon een breed en interessant studieterrain vormen.²⁷ Ook antropologen en historici zijn zich er voor gaan interesseren. Het probleem is ook niet gelegen in het werkterrein, maar in de visie van de onderzoeker op dit werkterrein en, hieruit voortvloeiend, in de onderzoeksvragen waarop hij een antwoord wil krijgen. De grote veranderingen binnen de volkskunde in de afgelopen decennia hebben er toe geleid dat men culturele verschijnselen is gaan beschouwen als een integraal onderdeel van de gehele samenleving, waarin zij voor mensen actuele betekenissen hebben. Volkscultuur wordt hierdoor niet langer als een betekenisloos, historisch stelsel van relictten behandeld, maar in een brede eigentijdse context geplaatst. Dit zoeken naar functie en betekenis van cultuur binnen de maatschappelijke context is in de plaats gekomen van het concept van de volksziel en heeft voor vraagstelling en methoden grote consequenties.²⁸

Een voorbeeld

Bij wijze van voorbeeld ga ik wat nader in op de ontwikkelingen in het volksverhaalonderzoek. Hier zien we in de jaren '70 een plotselinge accentverschuiving optreden van de verhaalttekst naar de context waarin verhalen verteld worden. Het volksverhaalonderzoek was van oudsher sterk gericht geweest op de oorsprong, verspreiding, structuur en inhoud en motieven van verhaaltteksten, vooral van sprookjes- en sagen. Door consequent te kijken naar de plaats en de functie van verhalen in de maatschappelijke context waarin ze worden verteld en beluisterd, ontstaat een reeks nieuwe vragen, die vroeger niet gesteld wer-

den.²⁹ In het tegenwoordige verhaalonderzoek wordt het vertellen van verhalen als een onderdeel van het communicatieproces tussen mensen behandeld. Het vertellen en de verhalen zelf vervullen hierin specifieke functies, die uit de verhaaltteksten zelf niet steeds afgeleid kunnen worden. De vertelcontext kan hier belangrijke informatie bieden, zoals ook de sociale positie van vertellers en toehoorders, hun relatie tot andere sociale groepen en hun godsdienstige en wereldbeschouwelijke opvattingen van groot belang kunnen zijn om inzicht te krijgen in de betekenis van het vertellen en de inhoud van de verhalen. De situering van de verhalen in de concrete situatie van het dagelijks leven waarin ze functioneren, leidt tevens tot een versterkte aandacht voor de persoon van de verteller en zijn vertelkunst. De biografie van de verteller is in hoge mate bepalend voor de verhalen die hij in de loop van zijn leven leert, onthoudt, aanpast, en doorvertelt. Het gaat hierbij beslist niet langer om de traditionele verhaalgenres van sprookje en sage, maar om alle verhaalvormen, dus ook om moppen, verhalen over eigen ervaringen enz. En het maakt ook niet uit of deze verhalen mondeling zijn overgeleverd of door de verteller uit boeken, tijdschriften of kranten zijn opgepikt. Het gaat primair om wat mensen met de verhalen doen. Tenslotte kan de mondelinge vertelcultuur niet, zoals aanvankelijk wel werd gedacht, als een in zich gesloten systeem van overleveringen beschouwd worden. Ook vertelcultuur maakt onderdeel uit van de samenleving en zeker sinds de boekdrukkunst moeten we dan ook rekening houden met een wederzijdse beïnvloeding van mondelinge en schriftelijke traditie. De kluchtboeken uit de zestiende en zeventiende eeuw staan vol mondelinge vertelstof en hebben op hun beurt weer bijgedragen tot de verspreiding van verhalen.³⁰ De moderne gruwelverhalen die tegenwoordig verteld worden, kennen vaak een schriftelijke traditie waarin kranten en weekbladen een belangrijke rol spelen. Ook de door volkskundigen uitgegeven verhaalverzamelingen spelen in dit circulatieproces een niet te onderschatten rol.

Bij de andere thema's uit de canon zien we een zelfde ontwikkeling. Voorwerpen worden niet langer als staaltjes van louter fraaie volkskunst beschouwd, maar primair om hun functie en betekenis voor de mensen bestudeerd. Paasvuren zijn niet langer statische tradities die zich zelf instandhouden, maar zijn nauw verbonden met de maatschappelijke ontwikkelingen in een gemeenschap, zoals toerisme, economische conjuncturen, lokaal chauvinisme en zeker ook de behoefte van mensen aan continuïteit en identiteit. De volkskunde is hierdoor dichter in de buurt gekomen van het werkelijke dagelijkse leven van mensen. En dit geldt zowel voor onderzoek naar hedendaagse verschijnselen als voor dat naar het verleden. Dat is een belangrijke verworvenheid in de volkskunde.

Cultuur van het dagelijks leven en volkscultuur

Het is door deze ontwikkelingen niet toevallig dat de term cultuur van het dagelijks leven, in Duitsland 'Alltagskultur', in de afgelopen decennia frequent ter aanduiding van het werkterrein van de volkskunde is ingezet. De cultuur van het dagelijks leven kan worden omschreven als de cultuur waarin mensen op-

groeien, waarin ze leven en participeren. Het aantrekkelijke van het begrip is dat duidelijk wordt verwezen naar de brede, 'dagelijkse' context waarin culturele verschijnselen kunnen worden geplaatst en dat is, zoals we zagen, vroeger in de volkskunde, maar ook in andere disciplines niet altijd gedaan. De cultuur van het dagelijks leven vormt niet het exclusieve werkterrein van de hedendaagse volkskunde, ook de sociale en historische wetenschappen zijn zich de afgelopen jaren eveneens in toenemende mate gaan interesseren voor het dagelijks leven van grote groepen in de samenleving.³¹ Het grote voordeel van dit begrip is dat het ideologisch niet belast is. Een nadeel is echter dat het aan een zekere grenzeloosheid lijdt en een nadere toelichting vereist: het gaat immers vaak ook om de niet zo alledaagse zaken in het dagelijks leven, zoals feesten en rituelen. Als term alleen al is cultuur van het dagelijks leven door z'n lengte ook niet steeds gemakkelijk hanteerbaar.

Mede door deze bezwaren heeft het oude begrip volkscultuur zich ondanks de problematische inhoud en klank toch weten te handhaven. In de laatste jaren wordt het zelfs weer in toenemende mate gebruikt ter aanduiding van het werkterrein van de volkskunde.

Het begrip kent een bewogen geschiedenis waarover al veel is geschreven. Frijhoff stelt zelfs dat de problematiek van de verhouding tussen volkscultuur en elitecultuur inmiddels totaal uitgebeend is.³² Niettemin wordt volkscultuur nog steeds door volkskundigen en anderen die zich voor de cultuur van het dagelijks leven interesseren, met enige gretigheid in de mond genomen. Reden genoeg om er in het kort toch enige aandacht aan te besteden.

Het problematische van het begrip volkscultuur ligt niet alleen in de meerduidigheid van het begrip volk, maar vooral in wat de volkskundigen als het volk en dus als hun onderzoeksobject beschouwen. Zoals we zagen, heeft de plattelandsbevolking in de ogen van volkskundigen lange tijd als het volk gefungeerd. In deze visie valt de cultuur van de samenleving grofweg in twee delen uiteen: de oorspronkelijke volkscultuur, waaraan in het verre verleden de gehele bevolking deel had, en de elitaire cultuur die zich geleidelijk uit deze volkscultuur heeft losgemaakt. Ook de historicus Peter Burke werkt met een dergelijke tweedeling van volkscultuur en elitecultuur. Hij gaat uit van een min of meer homogene volkscultuur in het vroeg moderne West-Europa en ziet rond 1350 een ontwikkeling op gang komen in de richting van meer differentiatie binnen deze volkscultuur.³³ Deze ontwikkeling is volgens hem in gang gezet door onder meer de opkomst van techniek, wetenschap, handel en steden, maar heeft zich niet in alle delen van Europa op dezelfde wijze en in hetzelfde tempo voltrokken.

In het onderzoek is vaak sterk de nadruk gelegd op het verdwijnen van de volkscultuur onder invloed van de expanderende elitecultuur. Zo zag Robert Muchembled de culturele ontwikkelingen in Frankrijk in de afgelopen eeuwen vanuit het perspectief van een voortdurend proces van afbraak van de oude, oorspronkelijke volkscultuur door de dominante cultuur.³⁴ Het is een wat simplistisch beeld van de werkelijkheid waarop hij later zelf correctie heeft aangebracht.³⁵ Daarnaast is ook regelmatig op het weerstandsvermogen van de volks-

cultuur geweest. Zowel Besnard als Barthez beschouwen het verzet tegen de dominante cultuur als een integraal onderdeel van de volkscultuur.³⁶ Burke denkt minder in termen van confrontatie dan van bemiddeling. Hij definieert de volkscultuur grofweg als de cultuur van boeren en handwerkers, in de door hem behandelde periode de grootste groepen van de bevolking, maar in zijn hele boek besteedt hij veel aandacht aan zowel de sociale differentiatie binnen de volkscultuur als de verwevenheid van volkscultuur met elitecultuur.

Wolfgang Brückner heeft op hun beider opvatting van volkscultuur fundamentele kritiek geuit. Hij vindt dat ze te gemakkelijk uitgaan van een lang bestaande volkscultuur waaruit zich geleidelijk een elitecultuur zou hebben ontwikkeld die vervolgens de oorspronkelijke volkscultuur heeft doen verdwijnen. Volkscultuur is volgens hem daarentegen juist een late historische verschijningsvorm die zich onder bepaalde omstandigheden binnen complexe samenlevingen kan ontwikkelen.³⁷ Verder meent hij dat de tamelijk rigoureuze tweedeling van de samenleving in ieder geval niet op de Middeneuropese culturele situatie van toepassing is, waar, anders dan bijvoorbeeld in het centralistische Frankrijk, in het verleden geen sprake is geweest van één enkele sterke centrale macht, maar eerder van een conglomeraat van regionale staten en culturen.

Ook Frijhoff is niet tevreden met de wijze waarop Burke en Muchembled het begrippenpaar volkscultuur en elitecultuur hanteren. Hij wijst op het gebrek aan dynamiek in de concepten van Burke en Muchembled en pleit voor een benadering van cultuur en mentaliteit die oog heeft voor de intensieve wederzijdse beïnvloeding van sociale netwerken en groepen waartoe mensen behoren.³⁸ De mede door onderzoekers geconstrueerde en vervolgens door hen met verve op veel samenlevingen toegepaste dichotomie volkscultuur/elitecultuur bergt het grote gevaar in zich van een rigoureuze schematisering van de chaotische werkelijkheid. Zelfs Burke is daaraan niet geheel ontkomen ondanks zijn streven zicht te krijgen op zowel de diversiteit van de volkscultuur – overigens minder op de diversiteit van de elitecultuur –, als op de nauwe onderlinge verwevenheid van beide culturen. Er zijn natuurlijk veel meer sociaal-culturele verschillen dan de tegenstelling volkscultuur/elitecultuur suggereert, men denke aan verschillen in gender, generatie, stad en platteland, godsdienst enz. Daarom is er veel voor te zeggen hier het advies van Chartier te volgen om in het algemeen deze dichotomie niet langer als uitgangspunt te hanteren en de aandacht te richten op de veelsoortige sociale verschillen en de daarmee samenhangende culturele verschillen binnen een samenleving. Dit sluit niet uit dat er culturele verschillen zijn op basis van vermogen en kennis, maar die moeten dan niet a priori aangenomen, maar gewoon aangetoond worden.³⁹

In de huidige Duitse volkskunde wordt de tegenstelling volkscultuur/elitecultuur nauwelijks gehanteerd. Toch wordt volkscultuur nog geregeld gekoppeld aan bepaalde sociale groepen, namelijk de grote midden- en lagere sociale groepen. Bausinger spreekt van de cultuur van de “unteren Schichten”, hetgeen voor hem praktisch neerkomt op de arbeiders als kwantitatief grootste bevolkingsgroep. Dit in tegenstelling tot de oude opvatting van volkscultuur als cultuur van de boerenbevolking.⁴⁰ Gerndt definieert de taak van de volkskunde

wat ruimer dan Bausinger: ze dient zich bezig te houden met de dagelijkse cultuur “speziell der unteren und mittleren Sozialschichten.”⁴¹ Opvallend hierbij is de vanzelfsprekendheid waarmee de volkskunde (wederom!) op een bepaalde sociale groep inzoomt. Zou hier de omlaag gerichte blik van de volkskundigen nog steeds zijn invloed doen gelden? Buiten de volkskunde zien we dit overigens in nog sterkere mate gebeuren. Konrad Köstlin wijst er op dat juist onder historici in het kader van de recent opgekomen belangstelling voor de cultuur van het dagelijks leven, de ‘Geschichte von unten’, ook de term volkscultuur zonder enige terughoudendheid wordt gebruikt voor de cultuur van arbeiders, de ‘nieuwe boeren’ van het onderzoek naar de volkscultuur. Daarbij valt evenals vroeger bij de boerencultuur een zekere romantisering van de arbeider en zijn cultuur door de onderzoekers waar te nemen.⁴²

Deze neiging om de lagere sociale groepen tot exclusief onderzoeksobject te verheffen kan diverse oorzaken hebben. Eén ervan kan zijn dat deze groepen ondanks hun kwantitatieve overwicht in de samenleving altijd veel minder aandacht van de historici hebben gekregen, mede omdat zij over hun eigen leven en activiteiten minder documenten hebben geproduceerd. Verder kan ook de ideologische wens meespelen om de volkskunde in dienst te stellen van de verheffing van de minder bedeelde groepen in de samenleving. We komen deze maatschappijkritische, op emancipatie gerichte doelstelling regelmatig tegen in de kring van de Tübingers, bijvoorbeeld heel duidelijk bij Ronald Narr.⁴³ Tenslotte kunnen onderzoekers worden geboeid door bepaalde normen en waarden die zij in hun eigen groeps cultuur missen, maar nog wel aanwezig zien in de door hen onderzochte groeps culturen.

Als we ons echter niet door dergelijke ideologische of romantische overwegingen willen laten leiden, dan is er geen enkele reden waarom het volkskundig onderzoek zich exclusief of bij voorkeur zou moeten richten op de lagere en middengroepen in de samenleving. Een dergelijke beperking van het object van de volkskunde is onwerkbaar en bovendien niet geheel conform de praktijk van het huidige volkskundig onderzoek. Dit richt zich immers voor een groot deel op receptie, verandering, betekenis en symboliek van culturele verschijnselen die niet als het exclusieve bezit van de lagere of middenklassen beschouwd kunnen worden. Tal van wijdverbreide culturele verschijnselen zijn juist in de hogere sociale groepen ontstaan. Ik wijs in dit verband wat Nederland betreft slechts op de introductie van de kerstboom, het geven van kerstgeschenken, het carnaval, moederdag, vaderdag, de revitalisering van feesten en gebruiken enz. Als wij inzicht willen krijgen in de productie, verspreiding, betekenisgeving en receptie van cultuur in een samenleving – en dat geldt zeker voor de moderne westerse samenleving waarin cultuur zich snel kan verspreiden over grote delen van de bevolking – is het niet acceptabel om op voorhand de hogere sociale groepen hiervan uit te sluiten. Op tal van wijzen participeren zij samen met andere sociale groepen in de culturele normen en uitingsvormen in onze samenleving. De totstandkoming van de sprookjesverzamelingen van Perrault en de Grimms is te danken aan het feit dat de schrijvers contacten hadden met mensen uit lagere sociale groepen. Hun sprookjesbundels hebben op hun beurt weer

een grote invloed uitgeoefend op de orale en literaire traditie.⁴⁴ Uiteraard sluit deze participatie niet uit dat de cultuur van de hogere sociale groepen bepaalde exclusieve, elitaire kenmerken kan vertonen. Maar we hebben het dan over een bepaalde groeps cultuur, één van de vele in onze samenleving. Nu wordt in het volkskundig onderzoek, ook in het Duitse, uiteraard wel aandacht besteed aan de culturele rol van de elitegroepen in de samenleving. Het gevaar van de formuleringen van Bausinger en Gerndt schuilt echter hierin dat de cultuur van deze groepen pas aandacht krijgt wanneer ze als verklaring van die van de grotere lagere groepen kan dienen. Bovendien creëren ze een drempel om culturele verschijnselen binnen de elite te bestuderen.⁴⁵

Gelet op het problematische karakter van het begrip volks cultuur is het begrijpelijk dat er wel stemmen zijn opgegaan om het af te schaffen. Irene Cieraad heeft destijds voorgesteld om vanwege de vele verkeerde associaties die de term 'volk' oproept, vooral in verband met het begrip 'massacultuur', voortaan in plaats daarvan te spreken van 'cultuur' met opgave van de betreffende sociale groep die bedoeld wordt.⁴⁶ Deze oplossing kan in sommige gevallen de duidelijkheid beslist ten goede komen: wie zich met de cultuur van boeren of arbeiders wil bezighouden moet dat maar expliciet zeggen en hiervoor niet de term volks cultuur gebruiken. Maar om de term voortaan geheel uit de wetenschappelijke literatuur te verbannen, gaat misschien toch wat te ver.

Als we het begrip volks cultuur willen handhaven, dan zullen we het problematische van de term moeten zien weg te nemen door deze niet langer te koppelen aan bepaalde sociale groepen. Het zal dan qua betekenis in de buurt komen van cultuur van het dagelijks leven, maar door het element 'volk' meer de nadruk leggen op de receptie, acceptatie en aanpassing van cultuur. Volks cultuur wordt dan het resultaat van een permanent cultureel selectieproces, dat zijn neerslag vindt in de geografische en sociale verspreiding, populariteit en continuïteit van culturele verschijnselen. Wanneer volks cultuur op deze wijze wordt opgevat, zie ik geen bezwaar tegen de hantering van deze term ter aanduiding van het geheel van thema's van de volkskundige canon. Het voordeel van de term volks cultuur tegenover cultuur van het dagelijks leven is verder dat hij aansluit bij de wetenschapstraditie binnen de volkskunde en door zijn beknoptheid goed hanteerbaar is.

Een dergelijke meer flexibele opvatting van volks cultuur, niet gebonden aan een speciale sociale klasse, vormt een geschikt hulpmiddel voor de bestudering van enerzijds receptie- en acculturatieprocessen, anderzijds beleving, functie en betekenis van cultuur voor mensen.

Deze opvatting van volks cultuur sluit mijns inziens goed aan bij het 'culturele roos-model' dat Gerard Rooijackers in *Rituele Repertoires. Volks cultuur in oostelijk Noord-Brabant 1559-1853* (1994) hanteert.⁴⁷ In dit model is de mens participant in een veelheid van groeps culturen met eigen culturele circuits en gedragsrepertoires. Mensen hebben daardoor keuzemogelijkheden: al naargelang de situatie en het culturele circuit kiest men voor een gedragsrepertoire. Hierdoor kan een dynamische uitwisseling van cultuur over de diverse sociale

groepen van de samenleving plaatsvinden. Dit komt ook overeen met het eerder genoemde pleidooi van Frijhoff om aandacht te besteden aan de betekenis van "netwerken van relaties in beweging."⁴⁸ Juist voor de moderne samenleving met zijn vele mogelijkheden tot communicatie en mobiliteit lijkt mij dit een soepel onderzoeksinstrument om cultuurverschijnselen en culturele processen in hun volle breedte dwars door de sociale groepen van de samenleving heen te volgen en te analyseren.

Summary

Setting one's sights low. Students of folklore and the object of their study

Dutch folklore studies have long been focused on the more traditional cultural elements of the lower rural social groups, or popular culture. Some students of folklore, such as Schrijnen and Meertens saw this kind of popular culture as a vanishing relic, one that would naturally disappear all the more as a result of modern social developments. Others, for example Van der Ven and De Vries, had greater faith in the vitality of popular culture and saw in it a means of enhancing national consciousness. Only since the 1970s has the field of folklore studies in the Netherlands, as elsewhere, begun to emancipate itself from the fixation on the lower social groups, the countryside and the past. As a result, understanding of the participation in popular culture of higher social groups has significantly grown. Despite these advances, in folklore studies the concept of popular culture is still often used to designate the culture of the lower social groups. The author implores that popular culture no longer be linked to social categories, and suggests instead that it be used as a general reference to widely disseminated cultural phenomena within a given society.

* Uitgebreide versie van een lezing voor de wetenschappelijke staven van volkskundemusea en -instellingen d.d. 24 november 1994 in het P.J. Meertens-Instituut te Amsterdam. Ik dank Willem Frijhoff, Herman Roodenburg en Gerard Rooijackers voor hun kritische commentaren.

¹ W.Th.M. Frijhoff, *Cultuur, mentaliteit: illusies van elites?* (Inaugurale rede EUR; Nijmegen 1984).

² Hermann Bausinger, *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse* (Darmstadt 1971).

³ P.J. Meertens, 'Caveant Consules', *Eigen Volk* 3 (1931) 145-146; J. Rasch, 'Het folkloristisch feest te Utrecht op zaterdag 27 juni 1931', *Eigen Volk* 3 (1931) 146-147.

⁴ Ad de Jong, 'Volkskunde in de open lucht. Musealisering en nationalisering van het platteland 1850-1920', in: Ton Dekker, Paul Post en Herman Roodenburg (ed.), *Antiquaren, liefhebbers en professoren* (Amsterdam 1994; = Themanummer *Volkskundig Bulletin* 20, 3) 290-308.

⁵ J. Schrijnen, 'Spaar de volksgebruiken', *De Beiaard* 6 (1921) 397-400; idem, *Nederlandsche Volkskunde*². 2 Dln. (Zurphen 1930-1933) I, 21-24.

⁶ Jan de Vries (ed.), *Volk van Nederland* (Amsterdam 1937) 3.

⁷ Jan de Vries (ed.), *Volk van Nederland* (Amsterdam 1937) 5; idem, *Naar een betere toekomst* (Amsterdam 1940) 7.

⁸ De recensies van Schrijnens handboek door De Vries verschenen in *Mensch en Maatschappij* 7 (1931) 380-382 en 9 (1933) 619-621.

⁹ D.J. van der Ven, *Neerlands Volksleven* (Zaltbommel 1920) 145.

¹⁰ Jan de Vries, *Naar een betere toekomst*, 18.

¹¹ Zie hierover Ton Dekker, 'Het Rijksinstituut voor Nederlandse Taal en Volkscultuur. Een mislukt initiatief tijdens de Tweede Wereldoorlog', in: Ton Dekker, Paul Post en Herman Roodenburg (ed.), *Antiquaren, liefhebbers en professoren*, 343-374.

¹² Heinz Maus, 'Zur Situation der deutschen Volkskunde', *Die Umschau* 1 (1946) 349-359; afgedrukt in Helge Gerndt (ed.), *Fach und Begriff "Volkskunde" in der Diskussion* (Darmstadt 1988) 25-40.

¹³ Zie over de theoretische uitgangspunten van Weiss: Thomas Metzgen, 'Anmerkungen zur "Volkskunde der Schweiz" von Richard Weiss', in: Klaus Geiger, Utz Jeggle en Gottfried Korff (ed.), *Abschied vom Volksleben*. (Untersuchungen des Ludwig Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 27; Tübingen 1970), 173-190.

¹⁴ Hermann Bausinger, *Volkskultur in der technischen Welt* (Stuttgart 1961).

¹⁵ *Populus Revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart* (Untersuchungen des Ludwig Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 14; Tübingen 1966).

¹⁶ Klaus Geiger, Utz Jeggle en Gottfried Korff (ed.), *Abschied vom Volksleben*. (Untersuchungen des Ludwig Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 27; Tübingen 1970).

¹⁷ Hermann Bausinger und Wolfgang Brückner (ed.), *Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem* (Berlijn 1969).

¹⁸ Richard Weiss, *Volkskunde der Schweiz* (Erlenbach-Zürich 1946) 6-7.

¹⁹ Will-Erich Peuckert, *Volkskunde des Proletariats. I. Aufgang der proletarischen Kultur* (Frankfurt a/M 1931). Het boek werd na de machtovername in 1933 uit de handel genomen. Het tweede deel, waarin hij het nieuwe karakter van de arbeiderscultuur wilde beschrijven, is nooit verschenen omdat het manuscript in de tweede oorlog verloren is gegaan (Hermann Strobach, "...aber wann beginnt der Vorkrieg?" Anmerkungen zum Themas Volkskunde und Faschismus', in: Helge Gerndt (ed.), *Volkskunde und Nationalsozialismus* (München 1987), 23-38, spec. 30).

- ²⁰ Wilhelm Brepohl, *Industrievolk im Wandel von der agraren zur industriellen Daseinsform, dargestellt am Ruhrgebiet* (Tübingen 1957).
- ²¹ Zie Ernst Hofmann, 'Das Proletariat als Forschungsgegenstand der bürgerlichen deutschen Volkskunde. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte von 1917 bis 1945', in: W. Jacobeit und U.M. Mohrmann (ed.), *Kultur und Lebensweise des Proletariats* (Berlijn 1973), 20-60. Over Peuckerts boek en de reacties daarop, spec. 36-42.
- ²² Zie over de geschiedenis van dit project: A.J. Dekker, 'De volkskundevragenlijsten van het P.J. Meertens-Instituut. Hun doel en hun mogelijkheden en beperkingen als bron', *Volkskundig Bulletin* 15 (1989) 60-84.
- ²³ A.J. Dekker, "Een oefening in zindelijk denken". Bij het afscheid van J.J. Voskuil', *Volkskundig Bulletin* 14 (1988) 4-24.
- ²⁴ Eveline Doelman, 'Volkskundige dynamiek en bibliografische continuïteit', *Volkskundig Bulletin* 18 (1992) 224-236.
- ²⁵ Heinrich Riehl, 'Die Volkskunde als Wissenschaft. Ein Vortrag 1858', in: *Culturstudien aus drei Jahrhunderten* (Stuttgart 1862) 205-229. Ook in: G. Lutz (ed.), *Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme* (Berlijn 1958) 23-37.
- ²⁶ Martin Scharfe, 'Kritik des Kanons', in: *Abschied vom Volksleben*, 74-84.
- ²⁷ Zie Hermann Bausinger, 'Zur Spezifik volkskundlicher Arbeit', *Zeitschrift für Volkskunde* 76 (1980) 1-21.
- ²⁸ Zie over deze ontwikkelingen: Paul Post, 'Volkskunde in Nederland. Notities over disciplinaire eigenheid', in: Ton Dekker, Paul Post en Herman Roodenburg (ed.), *Antiquaren, liefhebbers en professoren*, 229-244.
- ²⁹ Zie hierover: Ton Dekker, 'Op zoek naar de verteller van volksverhalen', *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 19 (1992) 60-84.
- ³⁰ Elfriede Moser-Rath, "*Lustige Gesellschaft*". *Schwank und Witz des 17. und 18. Jahrhunderts in kultur- und sozialgeschichtlichem Kontext* (Stuttgart 1984); zie voor Nederland: Rudolf Dekker en Herman Roodenburg (ed.), *Arnout van Overbeke, Anecdota sive historiae jocosae. Een zeventiende-eeuwse verzameling moppen en anecdotes* (Amsterdam 1991).
- ³¹ Carola Lipp, 'Alltagskulturforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte. Aufstieg und Niedergang eines interdisziplinären Forschungskonzepts', *Zeitschrift für Volkskunde* 89 (1993) 1-33.
- ³² Willem Frijhoff, *Wegen van Evert Willemsz. Een Hollands weeskind op zoek naar zichzelf, 1607-1647* (Nijmegen 1995) 62-63.
- ³³ Peter Burke, *Popular culture in early modern Europe* (Londen 1978); idem, 'Popular culture between history and ethnology', *Ethnologia Europaea* 14 (1984) 5-13.
- ³⁴ Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècles)* (Parijs 1978).
- ³⁵ Met name in zijn *L'Invention de l'homme moderne. Sensibilités, mœurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime* (Parijs 1988). Zie hierover de recensie van H. Roodenburg in *Volkskundig Bulletin* 17 (1991) 78-82.
- ³⁶ Jean-Claude Barthez, 'Culture populaire ou culture dominée?', in: G. Poujol et R. Labourie (ed.), *Les cultures populaires* (Toulouse 1979) 41-52; Pierre Besnard, 'La culture populaire, discours et théories', ibidem, 53-63. Vgl. voor Duitsland: Wolfgang Kaschuba, 'Mythos oder Eigen-Sinn? 'Volkskultur' zwischen Volkskunde und Sozialgeschichte', in: U. Jeggle e.a. (ed.), *Volkskultur in der Moderne. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung* (Reinbek bei Hamburg 1986), 469-507.
- ³⁷ Wolfgang Brückner, 'Popular Culture. Konstrukt, Interpretament, Realität. Anfragen zur historischen Methodologie und Theorienbildung aus der Sicht der mitteleuropäischen Forschung', *Ethnologia Europaea* 14 (1984) 14-24. "Im Grunde werden zwei Welten postuliert, die einander ausschließen und kaum einander bedingen, so wie wir das heute zu sehen gewohnt sind als wechselseitig aufeinander bezogene Teilkulturen, wobei sogenannte Volkskultur nicht der Rest,

ein survival älterer Kulturschichten darstellt, sondern sich nur in Subkulturformen fortgeschrittener Zivilisationen zu entwickeln vermag, also eine historische Spätstufe vielgestaltiger Differenzierungen meint und nicht eine Frühform menschlicher Gruppengesellschaft sein kann, so sehr dort die gleichen oder ähnlichen Strukturelemente der gemeinsamen Lebensbewältigung auffindbar sein mögen" (aldaar, 16).

³⁸ W.Th.M. Frijhoff, *Cultuur, mentaliteit: illusies van elites?*, 28-33.

³⁹ Roger Chartier, 'Texts, printing, reading', in: Lynn Hunt (ed.), *The new cultural history* (Berkeley 1989), 154-175, spec. 168-170.

⁴⁰ Hermann Bausinger, 'Einleitung', in: Hermann Bausinger, Utz Jeggle, Gottfried Korff en Martin Scharf (ed.), *Grundzüge der Volkskunde* (Darmstadt 1978) 11-12.

⁴¹ Helge Gerndt, *Kultur als Forschungsfeld. Über volkskundliches Denken und Arbeiten* (München 1981) 12.

⁴² Konrad Köstlin, 'Die Wiederkehr der Volkskultur. Der neue Umgang mit einem alten Begriff', *Ethnologia Europaea* 14 (1984) 25-31. Köstlin ziet diverse parallellen tussen de ontdekking van de boerencultuur en de arbeiderscultuur zoals de prikkel van de andere, exotische cultuur alsmede de idealisering van deze culturen. Ook Hermann Bausinger zag zich op een conferentie van historici (5 oktober 1984) genoodzaakt op het naïeve gebruik van het begrip volkscultuur door de historici nader in te gaan: Hermann Bausinger, 'Traditionale Welten. Continuïtat und Wandel in der Volkskultur', *Zeitschrift für Volkskunde* 81 (1985) 173-191.

⁴³ Ronald Narr, 'Volkskunde als kritische Sozialwissenschaft', in: *Abschied vom Volksleben* (Tübingen 1970) 37-73, spec. 57: "Für die Arbeit einer kritischen Volkskunde bedeutet das, daß sie sich zwar in ihrem emanzipatorisch-praktischen Erkenntnisinteresse nicht von den anderen Sozialwissenschaften unterscheidet, daß aber von ihrem bisherigen Untersuchungsfeld her so etwas wie eine "Soziologie des Alltags der unteren oder unterdrückten Gesellschaftsschichten" konzipierbar erscheint."

⁴⁴ Roger Chartier, *Cultural history. Between practices and representations* (Oxford 1988) 37-40. Chartier pleit in het algemeen voor meer aandacht voor de culturele interactie tussen sociale groepen.

⁴⁵ Een voorbeeld van een dergelijke studie waarin dat wel gebeurt, is: Annick Sjögren-de Beauchaine, *The bourgeoisie in the dining-room. Meal ritual and cultural process in Parisian families of today* (Stockholm 1988).

⁴⁶ Irene Cieraad, *De elitaire verbeelding van volk en massa. Een studie over cultuur* (Muiderberg 1988), 145-146. Ze noemt met name de associaties met de tegenstellingen moreel/immoreel, spiritueel/materialistisch en landelijk traditionalisme/stedelijk futurisme.

⁴⁷ Gerard Rooijackers, *Rituele Repertoires. Volkscultuur in oostelijk Noord-Brabant 1559-1853* (Nijmegen 1994) 77-85.

⁴⁸ W.Th.M. Frijhoff, *Cultuur, mentaliteit: illusies van elites?*, 28.