

Veldonderzoek in de "eigen cultuur"

Antropologische ervaringen in een Nederlands dorp

Lo Brunt

It may be possible to achieve some objectivity in discussing remote peoples in the mountains of New Guinea, but when we are at home we are all fishmongers, housewives and old men arguing around the cracker barrel.

Jules Henry

In 1914 begint Bronislaw Malinowski aan een onderneming die later bekend zal worden als het eerste voorbeeld van modern antropologisch veldwerk. Na twee weken in het Mailu-gebied (Nieuw Guinea) te hebben vertoefd noteert hij in zijn dagboek: "(...) my ethnological explorations absorb me a great deal. But they suffer from two basic defects: 1. I have rather little to do with the savages on the spot, do not observe them enough, and 2. I do not speak their language" (Malinowski 1967: 13). Als hij acht jaar later de eerste resultaten publiceert van zijn onderzoek onder de Trobrianders, blijkt dat hij deze tekortkomingen te boven is gekomen. Hij deelt de lezer tenminste mee de "geheimen van effectief veldwerk" te kunnen onthullen. Deze bestaan er voornamelijk uit, dat de onderzoeker zoveel mogelijk onder de inboorlingen moet verblijven en er voor dient te zorgen, dat hij voortdurend op hun gezelschap is aangewezen. Het doel van dit alles is: "(...) to grasp the native's point of view, his relation to life, to realise *his* vision of *his* world" (Malinowski 1922: 25; original italics). Kennis van de inheemse taal is daarbij een onontbeerlijke vereiste.

Wat in Malinowski's tijd nog kon gelden als de "magie van de etnograaf" is onder antropologen gemeengoed geworden. In een onlangs verschenen boekje worden kennis van de taal en huisvesting

temidden van de onderzochten genoemd als de twee basisvoorwaarden voor antropologisch veldwerk (Bleek 1978: 10). Hoewel het hier om strategieën gaat, gericht op het verkleinen van de kloof tussen onderzoeker en onderzochten, mag deze afstand nooit té klein worden. *Goin' native* moet worden vermeden, omdat daarmee de noodzakelijke wetenschappelijke distantie (objectiviteit) in gevaar komt. De ideale etnograaf is een "insider-outsider" (Kuper 1973: 236), "marginale inboorling" (Freilich 1970: vii, viii) of "stranger and friend" (Powdermaker 1966: 9), die zich in een tussenpositie bevindt, van waaruit hij verschillende culturen kan vergelijken.

Om verschillende redenen treedt in de jaren '60 een fundamentele verandering op in het traditionele werkgebied van antropologen (Bovenkerk en Brunt 1976). In toenemende mate bestuderen zij niet langer alleen maar "andere culturen", doch richten zich ook op de "eigen cultuur". Velen beschouwen deze ontwikkeling met vreugde. Zij wijzen erop, dat antropologie de studie van mensen in het algemeen moet zijn en niet alléén maar van mensen die in de tropen leven of van primitieven (Boissevain 1975: 11). Sommigen herinneren ons er aan, dat een dergelijke brede taakomschrijving altijd al een kenmerk was van de academische antropologie (Plotnicov 1973: 250). Anderen tonen zich echter bezorgd. Zij menen dat (Westerse) antropologen die onderzoek verrichten in hun eigen cultuur de essenties van hun vak verloochenen. "Echte" antropologie zal het nooit kunnen zijn, op z'n best een mager soort sociologie" (Van Baal 1975: 19ff).

Er worden ook meer praktische argumenten naar voren gebracht. Het belangrijkste bezwaar zou zijn, dat het de onderzoeker ontbreekt aan de nodige afstand tot zijn onderwerp. Hij is immers "native among natives". Kuper (*op. cit.* pp. 236, 237) merkt op: "The strength of the participant-observer in a foreign situation is that he will necessarily make comparisons, first with his own society and then with other societies which have been analysed by others (...). The crucial questions cannot, therefore, be raised by actors, for they must operate in terms of their programme for action". Het is volgens deze auteur geen toeval, dat de

allerbeste studies van de Amerikaanse samenleving juist door buitenstaanders zijn vervaardigd, namelijk Tocqueville en Myrdal. Bleek (*op. cit.* pp. 78, 79) is van mening dat de "eigen vertrouwde omgeving" niet tot wetenschappelijk onderzoek kan inspireren. Hij zegt: "Er valt niets meer te ontdekken (...). Hoe meer men weet, hoe minder men durft te zeggen. Het diepe inzicht in en de lange vertrouwdheid met menselijke gedragingen in zijn eigen maatschappelijke groep bevriest de vragen van kinderlijke verwondering die aan het begin staat van alle wetenschap". Volgens deze redeneringen lijkt antropologisch veldwerk in de eigen cultuur weinig rooskleurige vooruitzichten te hebben, de onderzoeker die er zich mee inlaat is tot mislukken gedoemd. Hij zou immers een *complete participant* zijn, iemand die volstrekt ethnocentrisch is en zal blijven: "(...) one who has a parochial view of the world and has not learned how to take the role of the out-group other (...) lacks both the attitudinal and the role development needed to become a social science field worker" (Junker 1960: 153).

De "eigen cultuur", wetenschap of fictie?

Auteurs die zich zorgen maken over het gebrek aan distantie van antropologen die onderzoek doen in hun eigen cultuur zijn nogal zorgeloos bij het aangeven van wat zij nu precies verstaan onder de eenheid van onderzoek die hun daarbij voor ogen staat. We hebben al gezien dat Kuper zonder nadere specificatie spreekt over de "eigen samenleving" en Bleek over de "eigen vertrouwde omgeving". Onderzoekers die zelf ervaring hebben met onderzoek in de eigen cultuur drukken zich doorgaans genuanceerder uit.

Zo laat Blok zien dat sinds Boas en Malinowski antropologisch veldwerk in het algemeen steeds afstandelijker is geworden. In het bijzonder geldt dit voor samenlevingen waar de onderzoeker naast participerende observatie is aangewezen op uitvoerige literatuurstudie (Blok 1978: 43). Spradley merkt op, dat de (Westerse) onderzoeker in zijn eigen cultuur wordt geconfronteerd met een "complex multicultural situation": "In addition to the thousands of different roles in the city, resulting

from specialization, there are many distinct life styles in a myriad of of subcultural groups" (Spradley 1972: 236). De "eigen vertrouwde omgeving", zowel van antropologen als van alle andere mensen, is slechts één subcultuur onder vele andere. "We share some categories and plans with family members alone. And our occupational group, ethnic group, voluntary society, and age group each has its distinctive culture" (Spradley and McCurdy 1977: 3). Dit kenmerk van een moderne stedelijke samenleving leidt enerzijds tot een gevarieerde keuze aan levensstijlen en bestaansvormen. Anderzijds echter "(...) we find that once we have found a particular social niche, we become more isolated than ever from the rich diversity around us" (Nash and Spradley 1976: vii).

Het openbare leven in moderne, stedelijke samenlevingen wordt niet alleen voortdurend ingewikkelder en onoverzichtelijker. Daarnaast heeft zich een ontwikkeling voorgedaan naar een steeds sterkere scheiding tussen het openbare leven en de voor buitenstaanders moeilijke toegankelijke sfeer van het "persoonlijke leven" (Elias 1939; Zaretsky 1976). Het is niet erg plausibel te veronderstellen dat een antropoloog, die in zo'n samenleving onderzoek verricht, teveel *insider* zou zijn. Zelfs niet als hij er geboren en getogen is. Als iedere "inboorling" is hij vertrouwd met een beperkt aantal subculturen en op z'n best zal hij zich onderscheiden door een kosmopolitische oriëntatie. Als het echter aankomt op een grondige kennis van de subculturen waaruit "zijn" samenleving bestaat, is hij evenzeer "buitenstaander" als iedereen.

Antropologen zijn vanouds bezig om "vreemde gebruiken en gewoonten" vertrouwd te maken, te vertalen in hun eigen culturele idioom. Andere culturen worden beschreven aan de hand van begrippen uit de Europese geschiedenis of de Westerse cultuur. Men spreekt over *Black Byzantium*, *African Aristocracy*, *Black Planters*, *lords of the Plains*, *Banty Bureaucracy*, etc. Ogenschijnlijk exotische verschijnselen krijgen daarmee iets bekends. Als antropologen onderzoek in hun eigen cultuur doen ziet men soms het tegenovergestelde gebeuren. Analogiën uit de traditionele antropologie worden dan gebruikt om duidelijk te maken hoe exotisch

ogenschijnlijk vertrouwde verschijnselen eigenlijk zijn. Zwervers en dronkelappen worden *nomaden* genoemd (Spradley 1970) en tippelaarsters zouden de *jagers en verzamelaars* van de grote stad zijn (James 1975).

Zo gezien lijkt het begrip "eigen cultuur" grotendeels op fictie te berusten. Ik zal dit in deze bijdrage toelichten aan de hand van mijn ervaringen als Nederlandse antropoloog in een Nederlands dorp. Ik woonde ruim 12 maanden in dit dorp, Stroomkerken, in de jaren 1970 en 1971. Stroomkerken telt omstreeks 4000 inwoners en ligt in een agrarische streek in de provincie Zuid-Holland (zie voor nadere gegevens Brunt 1974). Ik was niet alleen buitenstaander in het dagelijkse leven en ten opzichte van bepaalde Stroomkerkense bevolkingsgroepen, maar in zekere zin zelfs op het gebied van de taal. In het eerste deel van dit stuk zal ik hierop ingaan.

Ik werd ook met problemen geconfronteerd die waarschijnlijk typisch zijn voor een Nederlandse antropoloog die in Nederland onderzoek doet. Aan deze problemen is het tweede deel van deze bijdrage gewijd.

I Vreemdeling onder inheems

Als ik in de zomer van 1970 met mijn vrouw en twee kinderen van Amsterdam naar Stroomkerken verhuis ben ik uitvoerig gewaarschuwd. Collega's en kennissen hebben me duidelijk gemaakt dat Stroomkerken in een streek ligt waar de strengste vormen van Calvinistische orthodoxie hoogtij vieren. De bevolking zou zich principiëel keren tegen inenting en verzekeringen als tekenen van menselijke hoogmoed en zich strikt houden aan de zondagsrust. Een vriendin voorspelt ons, dat we binnen de kortste keren weer zullen terugkeren naar het "veilige" Amsterdam. Zij merkt op: "Als antropoloog kan je toch ook naar Afrika of India gaan? Waarom zoek je nu uitgerekend een plaats uit waar niks gebeurt en niks mag, zo'n bolwerk van conservatisme, schijnheiligheid en kleinburgerlijkheid?"

Mijn vrouw en ik bereiden ons echter terdege voor. Via familie en vrienden vergaren we kledingstukken

om er "netjes" te kunnen uitzien en ik laat mijn haar kort knippen. We instrueren ons oudste zoontje dat hij nooit meer mag vloeken. Als we vertrekken gaan we zorgvuldig na, wie van onze vrienden en kennissen er "fatsoenlijk" genoeg uitzien om voor een adreswijziging in aanmerking te komen. Een probleem is onze volstrekte onwetendheid op het gebied van de godsdienst. Een van de eerste dingen die ik me aanschaf is een Bijbel. Al met al voel ik me een ondekkingsreiziger, die op het punt staat naar het andere einde van de wereld te vertrekken, hoewel de afstand tussen Amsterdam en Stroomkerken slechts enkele tientallen kilometers bedraagt.

Door het soort voorbereidingen dat ik tref, hoop ik me het *uiterlijk* aan te meten van een insider. Het relaas van Hannerz staat me daarbij voor ogen, die zich als blanke onderzoeker tussen zwarte onderzochten voortdurend "misplaatst" voelde (Hannerz 1969: 201 ff). Het effect van deze uiterlijke aanpassing valt echter zwaar tegen. Voor sommige mensen zien we er weliswaar uitstekend verzorgd uit, voor anderen helemaal niet. Uit de reacties van de dorpsjeugd leiden we af dat we er uitzien als *squares*. Bij het modieuze uiterlijk van sommige leden van de dorpsélite steken we maar grauw af. Mijn vrouw kan een uitbarsting van woede nog maar net onderdrukken, als zij van een buurmeisje het (welgemeende) advies krijgt om eens wat nieuwe kleren te kopen in een "hippe" boetiek in een naburige stad. We blijken onszelf om de tuin te hebben geleid en aanvaardden het als straf voor ons eigen ethnocentrisme. Want waarom zouden de inwoners van een klein Nederlands dorp allemaal op uniforme wijze gekleed zijn?

Kaffeeklatsch

Faal ik al op het eenvoudige punt van het uiterlijk, waar ik zo mijn best op heb gedaan, op het gebied van het meest banale, alledaagse gedrag ging het helemaal mis. Wat is er vertrouwder dan het alom bekende Nederlandse koffiedrinken?

Koffiedrinken is een gelegenheid, waarbij nieuwtjes en roddel worden uitgewisseld en waarbij nieuwe relaties kunnen worden aangeknoopt en oude verstevigd. Ik streef er daarom naar, zoveel mogelijk

mensen uit te nodigen om bij mij thuis koffie te komen drinken. In een samenleving waar een belangrijk deel van het leven zich afspeelt binnen de vier muren van een privé-woning, lijkt dit een strategische manier om mensen te leren kennen. Bovendien ben ik dan in staat om mensen uit te leggen wat de bedoeling van mijn verblijf in het dorp precies is, terwijl ik ze tevens zoveel mogelijk kan trachten uit te horen.

Toch levert het voortdurend openstellen van mijn huis, met alle ongemakken vandien, aanvankelijk weinig op. De meeste mensen die ik binnen vraag, burens, de postbode, de kruidenier, de bakker, etc., lijken bereidwillig genoeg. Sommigen steken al direct van wal met opmerkingen en verhalen waar ik als onderzoeker van in de grootste opwindning raak. Iedereen lijkt echter grote haast te hebben. Men blijft hoogstens een kwartiertje zitten, neemt dan echter snel afscheid en vertrekt, ook al is men soms midden in een verhaal. Mijn vrouw en ik pijnigen ons de hersens om een verklaring te vinden voor dit gedrag, dat ons als uiterst vreemd voorkomt. We kopen duurdere koffie, halen nog meer gebak en cake in huis en putten ons uit in gastvrijheid en vriendelijkheid. Niets helpt.

Dan, na verloop van enige maanden, ontdekken we opeens de oplossing van het raadsel. De "normale" koffietijd in Stroomkerken is 's ochtens van omstreeks 9 uur tot 9.30 uur. Op deze tijdstippen gaan buurvrouwen bij elkaar op bezoek en wordt er op fabrieken en kantoren pauze gehouden. Voor ons is dit meestal veel te vroeg. We zijn dan nog niet aangekleed en het huis is nog niet "aan kant" gemaakt. We zijn de tijden in Amsterdam gewend, tien uur of half elf. We realiseren ons niet dat het koffiedrinken in Stroomkerken voor ons *werk* is, maar voor onze informanten niet. Zij gaan ervan uit dat iedereen het veel te druk heeft om de hele dag door zomaar te blijven zitten en te praten. Men heeft een subtiele manier gevonden om het koffiedrinken buiten de vastgestelde tijden om te reguleren. Dit vindt plaats aan de hand van het *aantal* kopjes koffie dat men de gast aanbiedt. Als de bezoeker twee kopjes heeft genuttigd betekent de vraag "wilt u nog een kopje" in feite het verzoek om te vertrekken.

In mijn pogingen om mensen bij mij thuis op hun gemak te stellen en ze zo lang mogelijk aan hun stoel te binden, stond ik steeds klaar met nieuwe koffie, als de bezoekers hun kopje hadden leeggedronken. Ik had mij zelfs een koffiezet-apparaat aangeschaft om van een voortdurende stroom koffie verzekerd te zijn. Zonder het te weten ben ik zodoende lange tijd bezig geweest met het tegendeel van wat ik beoogde, namelijk mensen voortijdig de deur uit te jagen!

Zelfs op het elementaire niveau van het alledaagse leven voelde ik me herhaaldelijk tekort schieten en was ik, evenals Malinowski op de Trobriand-eilanden, bang om te veel buitenstaander te blijven. In sommige opzichten ben ik daar wel overheen gekomen, in andere opzichten is me dat nooit helemaal gelukt. Dat geldt in het bijzonder voor mijn contacten met de "zwarte broeders en zusters" in Stroomkerken, de aanhangers van rigide Calvinistische dogma's.

Zwarte broeders en zusters

De "zwaren" vormen in Nederland een onbeminde, maar ook grotendeels onbekende religieuze groepering. Voor mijn vertrek naar Stroomkerken ben ik nooit in contact geweest met deze exotische, in het zwart geklede lieden. Ik wist niets van hun opvattingen en achtergronden en was volstrekt onvoorbereid op wat een ontmoeting met hen zou betekenen.

In de ogen van de "zwaren" zijn mensen hopeloze zondaars, nietige wormen in het aangezicht van God. Als mens staat men weliswaar in de wereld, maar men behoort daar geen deel van uit te maken. "Werelds" is een andere uitdrukking voor "zondig". Men dient als vreemdeling in het leven te staan, uitsluitend gericht op het hiernamaals. Of men uitverkozen is voor de hemel zal men nooit weten, ook al denkt men soms aanwijzingen te hebben dat men door God "gegrepen" is.

De kern van de Stroomkerkense "zwaren" komt eens per week 's avonds bijeen, op gewone weekdays. Een oude landbouwschuur is daartoe tot een soort kerk omgebouwd. Voor predikanten is men aangewezen op een zeer selecte groep van "oefenaren". Dit zijn doorgaans oude mannen, die het hele land doortrekken

om dit soort kleine gemeenschappen te bedienen met de enige echte "Leer der Vaderen". In de officiële kerken, zo vindt men, worden slechts leugens verkocht door predikanten die hun "wijsheid" uit boeken hebben geput. De "ware" leer kan echter niet op de universiteit worden geleerd, maar moet doorleefd zijn, het resultaat van persoonlijke worstelingen tegen het satanische kwaad van de wereld.

De bijeenkomsten bestaan uit preken, die soms wel méér dan twee uur duren, slechts een enkele keer door a-ritmisch psalmgezang onderbroken. Na afloop van de dienst nodigt de eigenaar van de schuur, die tevens als een soort ouderling optreedt, een handvol mensen uit om nog na te blijven. Deze geselecteerden begeven zich naar de aangrenzende keuken, waar iedereen een kopje koffie krijgt. Als men is gezeten, neemt één van de aanwezigen het woord. Half huilend, soms fluisterend en dan weer galmend, wordt een verhaal verteld waaruit moet blijken hoe verschrikkelijk zondig de betrokkene is. Tevens wijst de verteller op allerlei incidenten, voorvallen uit zijn leven, waaruit God's ingrijpen zou blijken. Als de zeer geëmotioneerde spreker klaar is met zijn relaas, vraagt de in het centrum gezeten predikant de aandacht voor een lang en hartstochtelijk uitgesproken gebed. Na afloop daarvan vraagt men enkele aanwezigen de tekst te noemen van een psalm, die van toepassing is op de stemming van het moment.

Ik was tijdens mijn veldwerk in hoge mate geboeid door de "zwaren" en miste hun kerkdiensten zelden. Misschien was het dankzij mijn trouwe bezoek, dat ik ook een enkele maal werd uitgenodigd om de bijeenkomsten na afloop van de dienst, de *conventikels*, bij te wonen. Bij die paar keer is het echter gebleven. Ik sloeg verdere uitnodigingen steeds af. Ik voelde me hopeloos misplaatst in zo'n intieme kring van gelovigen, maar ik was ook doodsbang dat men mij eens zou verzoeken om "mijn verhaal" te vertellen of de tekst van een psalm te noemen. In beide gevallen zou ik door de mand zijn gevallen. Tot het op de juiste toon voorwenden van "zonden", hetgeen in feite momenten zijn van falend Godsvertrouwen, achtte ik mezelf niet in staat. Bovendien kende ik geen enkele tekst van welke psalm dan ook, laat staan dat ik een toepasselijke keuze had kun-

nen maken.

Links en rechts

Ik was in Stroomkerken niet bepaald vertrouwd met allerlei alledaagse culturele regels, noch kon ik me insider noemen tegenover bepaalde bevolkingsgroepen en hun cultuur. Eén duidelijk verschil met de situatie van een antropoloog in een andere cultuur zou echter blijven bestaan: ik spreek dezelfde taal als de mensen in Stroomkerken. Voor mij is dit destijds zelfs een van de sterkste attracties geweest van veldwerk in Nederland. Ik had daarvoor onderzoek gedaan in Tunesië, waarbij ik werkte met een tolk. Ik kon alleen in elementair soort Frans met hem communiceren en via hem met de bevolking. Voor alle betrokkenen kwam dit mij voor als een frustrerende, bijna beschamende ervaring. Ik verwachtte dat me iets dergelijks bespaard zou blijven in Nederland. Maar, is de "eigen taal" ook niet grotendeels een fictie, evenals de "eigen "cultuur"?

Dat "linkse" politieke partijen in Nederland progressief zijn en "rechtse" conservatief is zo iets vanzelfsprekends, dat niemand daarover hoeft na te denken. In Stroomkerken betekenen de termen "links" en "rechts" echter iets heel anders. Men duidt er niet alleen politieke partijen mee aan, maar ook verenigingen, bedrijven en zelfs personen. Men bedoelt daarmee niet het onderscheid tussen progressief en conservatief, maar tussen mensen en groepen die zich al dan niet baseren op een christelijke levensbeschouwing.

De plaatselijke politieke partijen staan niet los van de rest van het verenigingsleven, tesamen vormen zij twee grote blokken, waardoor het openbare leven en een groot deel van het privé-leven worden bepaald. Deze blokken of *zuilen* omvatten vrijwel alle "levensgebieden": scholen, bedrijven, winkels, recreatie en politiek. Het was tot voor kort bijna ondenkbaar in Stroomkerken dat een persoon uit de "rechtse" zuil zelfs maar een brood zou kopen in de winkel van iemand uit de "linkse" zuil. "Rechtse" mensen sturen hun kinderen naar de "rechtse" School met de Bijbel, zijn lid van christelijke verenigingen, stemmen op christelijke partijen, hebben een rekening bij een "rechtse" bank, doen zaken met

de "rechtse" zuivelfabriek of graanmaalderij in het dorp. In het dagelijkse leven beperkt men zijn omgang zoveel mogelijk tot de "eigen" mensen.

Ik ben zelf opgevoed in een milieu waar ik nooit ben geconfronteerd met een dergelijke uitgekristalliseerde zuilenstructuur. Als er in de nationale massamedia al over "verzuiling" wordt gesproken gebeurt dat in minachtende termen, men spreekt dan over een parochiale "hokjesgeest". Verzuiling zou iets uit het verleden zijn, waar moderne mensen niets mee te maken hebben. In Stroomkerken is het echter actueel en iedereen heeft er daar dagelijks mee te maken, of men het nu prettig vindt of niet!

Mijn conclusie uit dit alles is, dat er geen overtuigende gronden kunnen worden aangevoerd om veldwerk door (Westerse) antropologen in hun eigen cultuur te beschouwen als iets dat fundamenteel verschilt van veldwerk in andere culturen. Westerse culturen vormen geen homogene systemen (en welke culturen eigenlijk wèl?) met "totale insiders" en "totale outsiders". De vertrouwdheid die de leden van de samenleving hiermee hebben is onvolledig en doorgaans beperkt tot betrekkelijk geïsoleerde nissen. Wil men een insider worden, dan zal men onderzoek moeten doen, langdurig en ter plaatse. Het is daarbij het beste om maar zo min mogelijk als bekend of vertrouwd te veronderstellen!

II Inboorling onder de inboorlingen

Hoe betrekkelijk de betekenis ook mag zijn van de "eigen cultuur", toch zijn er tenminste drie omstandigheden die mijn veldwerk in Stroomkerken een betrekkelijk uniek karakter hebben gegeven. Het is vrijwel onmogelijk om je in je eigen samenleving te beroepen op je status als buitenstaander. Voor mij gold als antropoloog in dit opzicht géén uitzondering. Ook al wist ik in feite bijzonder weinig af van het leven in Stroomkerken, ik kon me achter deze onwetendheid zelden of nooit verschuilen.

In de tweede plaats is men als antropoloog in Nederland nogal snel te "plaatsen" in sociaal en cultureel opzicht. Dit hangt nauw samen met het feit dat Nederland een betrekkelijk klein land is, met omstreeks 14 miljoen inwoners. De kans op overlap-

pende netwerken is groot. Een Amerikaanse collega-antropoloog drukte zich eens als volgt uit, na een verblijf van ruim een jaar in Nederland: "If you should want to go unnoticed in this country, there's no way to go!". Dit heeft ook alles te maken met de derde omstandigheid: alles wat je als antropoloog opschrijft in je onderzoeksverslag kan in principe door iedereen worden gelezen en er zijn bijzonder weinig mogelijkheden om de identiteit van de mensen waarover je schrijft te verhullen.

Je bent één van ons

In het begin van mijn onderzoek heb ik me natuurlijk officieel voorgesteld aan de leden van de Stroomkerkense gemeenteraad. Ik leg de bedoelingen van mijn verblijf ter plaatse uit, doe een beroep op ieders steun en hulp en beloof me niet te zullen mengen in politieke aangelegenheden. Ik herinner me, dat ik me ongeveer als volgt heb uitgedrukt: "Ik ben op geen enkele manier partij hier in Stroomkerken en ik heb geen andere belangen dan die van mijn onderzoek. Ik zal mij dus neutraal opstellen". Deze opmerking ontlokt hilariteit. Eén van de raadsleden neemt het woord en zegt: "Ik heb met belangstelling naar uw toespraak geluisterd en ik hoop dat uw onderzoek zal slagen. U moet echter niet denken dat u zich afzijdig zult kunnen opstellen, want neutraliteit bestaat niet. Lang voordat u vertrekt zullen we precies weten waar u staat". Hoezeer ik tijdens mijn verblijf ook probeer om me voor te doen als een buitenstaander, die nog alles moet leren, steeds gaan mijn informanten ervan uit dat ik een insider ben, net als zij. Als socioloog word ik geacht zelfs nog beter te begrijpen wat zich in het dorp afspeelt dan de dorpingen zelf. Mijn opstelling als naïeve vreemdeling wekt zelden sympathie, eerder verbazing, ongeloof en irritatie. Sommige mensen twijfelen zelfs aan mijn geestelijke vermogens en hebben weinig vertrouwen in mijn competentie als socioloog.

Er bestaan duidelijke verschillen in de mate waarin ik als insider wordt gezien door onderscheiden groepen van informanten. Dit blijkt uit de wijze waarop ik word betrokken bij de vele openlijke politieke conflicten die zich voordoen in de periode van mijn onderzoek. Deze conflicten worden voor een

groot deel aangesticht door een groep mensen, die nog maar kort in het dorp wonen en afkomstig zijn uit grote steden als Rotterdam, Utrecht en Amsterdam. Men wordt gedreven door ontevredenheid met allerlei faciliteiten in Stroomkerken. Door "overvallen" op de plaatselijke politieke partijen en het verenigingsleven tracht men zich machtsposities te verwerven.

Juist vanwege mijn eigen stedelijke achtergrond zijn deze "nieuwkomers" geneigd mij als één van de hunnen te beschouwen. Zij kunnen zich eenvoudig niet voorstellen dat ik hun belangen niet zou delen en gevoelens van loyaliteit zou kunnen koesteren ten opzichte van de autochtone bevolking. Op talrijke bijeenkomsten waar zij bezig zijn strategieën te ontwikkelen, gericht op de ondermijning van de bestaande machtsstructuur, word ik als een soort adviseur uitgenodigd. Men gaat er daarbij vanuit dat ik mijn kennis en inzicht zonder enige terughoudendheid ter beschikking stel, ook al zou ik mijn onafhankelijke positie als onderzoeker daarmee volstrekt ongeloofwaardig maken.

Autochtone politici zijn veel meer geneigd een beroep te doen op mijn redelijkheid. Zij wijzen mij keer op keer op het "ongeciviliseerde" gedrag van de nieuwkomers en verwachten dat ik "als academicus" hun afkeer van deze "stedelijke barbaren" zal delen en onderschrijven. Het is voor mij veel moeilijker om me te onttrekken aan het beroep dat de nieuwkomers doen op mijn loyaliteit en medewerking. Hun opvattingen, manier van leven en "taal" komen over het algemeen veel meer overeen met die van mij. Ik word dan ook dikwijls in grote emotionele en morele dilemma's geplaatst. Gelukkig stelt de zuilenstructuur me in staat om me te bewegen in publieken die van elkaar gescheiden zijn. Ik kan me in verschillende kringen op uiteenlopende manieren gedragen (Brunt 1973). Vaak echter moet ik me door list en bedrog uit netelige situaties zien te redden.

Hoe een dergelijke persoonlijke betrokkenheid in de praktijk ook gestalte krijgt, een Nederlandse onderzoeker zal zich in een Nederlands dorp niet op onwetendheid kunnen beroepen. Hieraan ligt een principe ten grondslag dat als volgt onder woorden

is gebracht door twee Amerikaanse onderzoekers: "Instead of assuming that another's behavior is reasonable to him, that it is motivated by a different set of cultural norms, we frequently assume that he has intentionally violated accepted conventions" (Spradley and McCurdy 1977: 3). Een onderzoeker die onder deze omstandigheden verwijst naar zijn afzijdigheid of neutraliteit wekt eerder weerzin dan begrip. Wil hij iets van zijn geloofwaardigheid als "medeburger" en als onderzoeker behouden, dan moet hij voortdurend doen alsof, manipuleren en dubbelspel spelen. Hij moet soms doen alsof hij méér weet dan in feite het geval is, zich in andere gevallen onnozeler voordoen dan hij is. Erg ethisch is dit niet en het is maar de vraag of een beroepscode voor antropologen daar ooit een oplossing voor kan zijn (zie ook Bovenkerk en Brunt 1976b, Brunt 1975; Brunt en Brunt 1978).

Je houdt ons toch niet voor de gek

Toen ik in 1969 veldwerk deed in de Tunesische Khroumirie stelde ik me voor aan mijn informanten en vertelde ik hen dat ik verbonden was aan de Universiteit van Amsterdam. Ik geloof niet dat er zelfs maar één informant was, die zich hierbij enige voorstelling kon maken, hoewel sommigen wisten dat Amsterdam "ergens" in Europa ligt. In Stroomkerken deed ik hetzelfde, maar dáár reageerden de mensen anders. Als ik vertel dat ik in Amsterdam heb gestudeerd wordt mij direct gevraagd welke universiteit ik precies bedoel, de *Vrije* of de *Gemeentelijke*. Meer dan eens zag ik mensen bedenkelijk kijken als ik, naar waarheid, vertelde dat het de Gemeentelijke Universiteit was. Anders dan Tunesiërs kunnen Stroomkerkenaren zich wel degelijk een voorstelling maken van beide Amsterdamse Universiteiten. Men weet dat de Vrije Universiteit gebaseerd is op orthodoxe Calvinistische principes en dat de Gemeentelijke Universiteit bekend staat als de "rooie universiteit", broeinest van studenten-onlusten, bezettingen en communistische sympathieën. Dit soort achtergrondinformatie hebben mensen in Nederland nu eenmaal, ook al is de "werkelijkheid" misschien anders, en er is weinig aan te doen door de onderzoeker. Wat dit soort zaken betreft zijn onderzoekers in andere culturen beter

in staat om hun *backstage* te beheersen. Zoals iedereen zendt ook de onderzoeker twee soorten signalen uit, bedoelde en onbedoelde. Goffman (1959: 2) noemt dat "(...) the expression that he *gives* and the expression that he *gives off*". In andere culturen valt meer te verbergen van zaken die in de eigen cultuur onmiddellijk in een bepaald referentiekader te plaatsen zijn. Informanten die mij thuis bezochten werden op allerlei manieren geconfronteerd met mijn "expressions given off": de inhoud van mijn boekenkast, mijn grammofoonplaten, het meubilair, de kranten en tijdschriften, mijn standaarden van huishoudelijk werk en die van mijn vrouw, de wijze waarop ik met mijn kinderen omging, etc. Dit zijn evenzovele elementen die mensen gebruiken bij hun beoordeling van mijn status en manier van leven. Het is maar zeer de vraag in hoeverre deze elementen overeenstemden met mijn "expressions given".

Overlappende netwerken

Ik was in Stroomkerken niet alleen "plaatsbaar" door culturele elementen, maar ook via overlappende netwerken. Zo beweerde één van mijn naaste burens een oude zakenvriend van mijn vader te zijn. Ik kon deze bewering niet op waarde schatten, omdat mijn vader niet meer leefde. De buurman bracht me ernstig in verlegenheid. Als een van de weinige overtuigde atheïsten in Stroomkerken had hij de gewoonte om zich bij iedere voorkomende gelegenheid in de meest krasse bewoordingen uit te laten over zijn christelijke dorpsgenoten. Vanaf het moment dat ik kennis met hem maakte heeft hij mij als zijn natuurlijke bondgenoot beschouwd in zijn kruistocht tegen het "schijnheilige en leugenachtige" Stroomkerken. Immers, zo meende hij, mijn vaders zou als "man van de wereld" ook niet anders dan grenzeloze minachting hebben kunnen opbrengen voor dat "domme boerenfolk" en dus ik ook niet. Ik heb hem nooit van het tegendeel kunnen overtuigen. In mijn voorzichtige pogingen om met iedereen in het dorp goede relaties te onderhouden, zag hij slechts de vruchten van een macchiavellistische opvoeding, die ik ongetwijfeld van mijn vader gehad zou hebben!

In een klein land als Nederland is het risico van overlappende netwerken groot. Zo doet mijn vrouw op

dit moment onderzoek in een (illegale) abortuskliniek. Zij heeft daar te maken met informanten, zoals artsen en verpleegsters, die "vrienden-van-vrienden" zijn. In zekere zin is dat een voordeel. Men weet bijvoorbeeld vrij zeker, dat de onderzoekster politiek betrouwbaar is en het voortbestaan van de kliniek niet in gevaar zal brengen. Anderzijds is het een groot nadeel omdat haar speelruimte om te woekeren met haar *expressions given* en *expressions given off* zo wel erg beperkt is.

Publiceren

Antropologen die onderzoek in andere culturen doen komen zelden in de positie, dat zij hun onderzoeksverslag kunnen aanbieden aan een publiek waartoe ook hun informanten behoren, hoewel de wereld sinds de tijd van Malinowski aanzienlijk kleiner is geworden. Toen ik het verslag schreef van mijn onderzoek in Tunesië heb ik met de gevoelens van mijn informanten op geen enkele manier rekening gehouden. Ik wist zeker dat géén van hen ooit in staat zou zijn om er kennis van te nemen, hoezeer me dat destijds ook speet. Bij het schrijven van mijn boek over Stroomkerken werd ik daarentegen voortdurend gekweld door de vraag of ik de gevoelens van mijn informanten wel voldoende spaarde. Ik heb pseudoniemen gebruikt voor mensen, instellingen en plaatsen, maar ik maakte me weinig illusies over mijn mogelijkheden om daarmee de Stroomkerkenaren zelf om de tuin te leiden. Het gaat immers om een klein dorp, waarin veel personen unieke posities bekleden; er is slechts één burgemeester, één dokter, één voorzitter van de voetbalclub, etc. Bovendien ben ik als antropoloog niet erg geneigd om de mensen waarover ik schrijf onder te brengen in de vorm van getallen, grafieken of tabellen. Integendeel, ik ben er juist op uit hen zo levensecht mogelijk ten tonele te voeren. Vanwege deze mogelijkheden tot herkenbaarheid heb ik geprobeerd om al mijn beweringen en opmerkingen zo zorgvuldig mogelijk te controleren, waarbij ik vaak moest afwegen of het "wetenschappelijke rendement" van bepaalde gegevens wel kon opwegen tegen mogelijke schadelijke gevolgen voor de betrokkenen. Zo heb ik eens van zeer nabij meegemaakt hoe een be-

paalde bestuursverkiezing werd vervalst. Deze gebeurtenis zou een goede illustratie hebben kunnen vormen van de intensiteit van de conflicten die zich in het dorp afspeelden. Toch heb ik ervan afgezien om het incident te publiceren omdat ik bang was dat ik de mensen die zich eraan schuldig hadden gemaakt, in een onmogelijke situatie zou brengen.

Ondanks mijn voorzorgen werd de ware identiteit van Stroomkerken en van enkele van mijn belangrijkste informanten op de dag dat mijn boek uitkomt, in het grootste dagblad van Nederland ("De Telegraaf") onthuld. Ik had kennelijk onvoldoende rekening gehouden met overlappende netwerken en met het feit dat een antropoloog altijd met verschillende publieken te maken heeft. Ook al heeft de onderzoeker in overleg met zijn informanten bevredigende oplossingen gevonden ter bescherming van de identiteit van de mensen die beschreven worden, dan nog kunnen er derden zijn, die zich daar niets van aantrekken. Schatzman en Strauss (1973: 129) hebben een soortgelijke situatie voor ogen als zij opmerken: "During any stage of his study, the researcher is likely to be in communication with one or another audience about the substance or methods of his research. These audiences will vary widely in how they relate to the research as a project, to the research findings and operations, and even to the researcher as a person: they comprehend, selectively use, and judge the work from a variety of perspectives and interests".

Ik wil niet de indruk wekken alsof ik bij mijn discretie uitsluitend door altruïsme werd gedreven. Ik was er niet alleen op uit om de identiteit van mijn informanten te beschermen, maar ook om mijn eigen reputatie veilig te stellen. Ik had te maken met informanten, waarvan sommigen wel degelijk in staat zijn om een verslag als het mijne op waarde te schatten: academisch geschoolde personen die eventuele feilen in mijn produkt genadeloos aan het licht kunnen brengen als zij daar aanleiding toe zouden zien!

Ik heb me dikwijls een soort makelaar gevoeld, bezig te onderhandelen over verschillende groepsbelangen. Deze rol kwam misschien nog wel het sterkst tot

uiting nadat mijn boek gepubliceerd was en ik door mensen uit het dorp werd gevraagd om dit in het openbaar te komen verdedigen.

Het geheel werd in Stroomkerkense stijl georganiseerd. Ik moest op twee opéévolgende avonden optreden, de eerste keer voor een "links" publiek, daarna voor een "rechts" publiek. De reacties liepen nogal uiteen. Sommige mensen waren kwaad op me, anderen prezen me. Toch is er wel een zekere lijn te ontdekken. De nieuwkomers vinden dat ik teveel hun "vuile was" heb buitengehangen. Leden van de rechtse élite vinden mijn beschrijving van de relaties tussen landarbeiders en boeren nogal pijnlijk (voor de laatsten), terwijl enkele oud-landarbeiders het daarmee nu juist van harte eens zijn. Sommige mensen verweten me, dat ik tijdens het onderzoek een valse indruk heb gewekt over mijn bedoelingen. Zij zijn teleurgesteld dat ik de vriendschapsrelaties die ik destijds met hen onderhield, blijkbaar uitsluitend heb aangewend om informatie te vergaren (zie ook Brunt 1975). De overheersende indruk die ik van deze confrontaties heb overgehouden is dat veel mensen het er erg moeilijk mee hadden, dat zij als "objecten" waren beschreven, gezien door een buitenstaander. Alsof ik ze een spiegel had voorgehouden, waarin al hun zekerheden en vanzelfsprekendheden op losse schroeven waren gezet. Zelf was ik minstens zo onzeker. De wijze waarop ik mijn boek tegenover mijn vakgenoten had moeten verdedigen was kinderspel vergeleken met de avonden in Stroomkerken. Mijn informanten hadden alles zorgvuldig gecontroleerd en iedereen had wel iets gevonden wat hem niet beviel. Men probeerde me onophoudelijk in verlegenheid te brengen en me op leugens te betrappen. Gelukkig bracht ik het er redelijk af, dankzij mijn grondige controle vooraf. Ook had ik eerdere versies van het boek al aan verschillende informanten laten lezen, zodat ik enigszins was voorbereid op het soort kritiek dat me wachtte. Ik realiseerde me wel steeds het grote verschil tussen mijn situatie en die van een onderzoeker, die over een andere cultuur schrijft en over mensen die niet zullen reageren op de manier waarop ze staan beschreven!

Conclusie

Antropologen die in hun eigen cultuur onderzoek doen schijnen zich daarvoor uitvoeriger te moeten rechtvaardigen dan zij die veldwerk in andere culturen verrichten. Althans, zo is de situatie nog wel een beetje in Nederland. Andere culturen zouden principiëel anders zijn dan de eigen cultuur en de veldwerkmethode zou niet geschikt zijn om dit verschil te overbruggen. Cutileiro (1973: 4) merkt in dit verband op: "(...) a native fieldworker would be performing cultural self-vivisection with his bare hands - an inefficient and messy exercise".

Geen enkele cultuur bestaat volgens mij echter uit een overzichtelijk aantal ondubbelzinnige regels, die men naar believen kan hanteren als "ingewijde" of "buitenstaander". Ik zie een cultuur eerder als een ingewikkeld proces, vol conflicten en tegenstrijdigheden, dat niemand helemaal kan overzien en begrijpen (zie ook Henry 1973: 61). De grote betekenis van de "antropologische veldwerkcultuur" is juist, dat deze berust op cultuurrelativisme. Een antropoloog is een professionele *cultural hybrid*, getraind om ethnocentrisme te doorzien en er afstand van te nemen. Culturele zelfontleding is hier onlosmakelijk mee verbonden.

Iedere veldwerkerervaring heeft ongetwijfeld allerlei betrekkelijk unieke aspecten en het is van belang daarop voorbereid te zijn. De fundamentele verschillen zijn echter niet die tussen veldwerk in de eigen cultuur en andere culturen, maar tussen goed veldwerk en slecht veldwerk. Wat dit betreft is er sinds Malinowski nog weinig veranderd, want veldwerk is pas geslaagd als de onderzoeker in staat is "(...) to grasp the native's point of view, his relation to life, to realise *his* vision of *his* world".

Literatuur

- Van Baal, J., "De culturele antropologie tussen praktijk en wetenschap" in: *Niet bij wetenschap alleen...*, Den Haag (Min. van O. en W.) 1975: 7-24.
- Bleek, Wolf, *Achter de Coullissen*. Assen, Amsterdam (Van Gorcum) 1978.

- Blok, Anton, *Antropologische Perspectieven*. Muiderberg (Coutinho) 1978.
- Boissevain, Jeremy, "Introduction: Towards a Social Anthropology of Europe" in: *Beyond the community: Social process in Europe*. eds. Jeremy Boissevain en John Friedl. Den Haag (Dept. of Educational Science of the Netherlands) 1975: 9-17.
- Bovenkerk, Frank en Lodewijk Brunt, *Binnenstebuiten en Ondersteboven*, Assen, Amsterdam (Van Gorcum) 1976 (a).
- Bovenkerk, Frank en Lodewijk Brunt, eds. "Een beroepscode voor sociologen en antropologen: theorie en praktijk" in: *Sociodrome*, Vol. I, No. 3, 1976 (b): 2-10.
- Brunt, Lodewijk, "Anthropological fieldwork in the Netherlands" in: *Current Anthropology*, Vol. 23, No. 2, 1973: 311-14.
- Brunt, Lodewijk, *Stedeling op het platteland*. Meppel (Boom) 1974.
- Brunt, Lodewijk, "On Rule and reality of publishing ethnographic research data" in: *Rule and Reality. Essays in Honour of André J.F. Köbben*. eds. Peter Kloos en Klaas W. van der Veen. Amsterdam (Dept. of Anthropology, University of Amsterdam) 1975: 17-28.
- Brunt, Emma en Lodewijk Brunt, "Achter de schermen van stads-etnografisch onderzoek" in: *Sociologische Gids*. 1978/5:
- Cutileiro, José, *The Anthropologist in his Own Society*. Paper presented to the A.S.A., Oxford, 1973.
- Elias, Norbert, *Ueber den Prozess der Zivilisation*. 2 Vols. Basel (Haus zum Falken) 1939.
- Freilich, Morris, ed. *Marginal Natives. Anthropologists at Work*. New York, Evanston and London (Harper & Row) 1970.
- Goffman, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, N.Y. (Doubleday) 1959.
- Hannerz, Ulf, *Soulside. Inquiries into Ghetto Culture and Community*. New York and London (Columbia University Press) 1969.
- Henry, Jules, "A Theory for an Anthropological Analysis of American Culture" in: *On Sham, Vulnerability and Other Forms of Self-Destruction*. New York (Vintage Books) 1973: 59-81.
- James, Jennifer, "Mobility as an Adaptive Strategy" in: *Urban Anthropology* Vol. 4, No. 4, 1975: 349-364.
- Junker, Buford H., *Field Work*. Chicago and London (University of Chicago Press) 1960-
- Kuper, Adam, *Anthropologists and Anthropology*. London (Alan Lane) 1973.
- Malinowski, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific*.

- London (Routledge & Sons) 1922.
- Malinowski, Bronislaw, *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London (Routledge & Kegan Paul) 1967.
- Nash, Jeffrey B. en James P. Spradley, eds. *Sociology: A Descriptive Approach*. Chicago (Rand McNally) 1976.
- Plotnicov, Leonard, "Anthropological Fieldwork in Modern and Local Urban Contexts" in: *Urban Anthropology*, Vol. 2, No. 2, 1973: 248-264.
- Powdermaker, Hortense, *Stranger and Friend. The Way of an Anthropologist*. New York (Morton & Cy) 1966.
- Schatzman, Leonard en Anselm L. Strauss, *Field Research. Strategies for a Natural Sociology*. Englewood Cliffs, N.J. (Prentice-Hall) 1973.
- Spradley, James P., *You Owe Yourself a Drunk. An Ethnography of Urban Nomads*. Boston (Little, Brown & Cy) 1970.
- Spradley, James P., "Adaptive Strategies of Urban Nomads" in: *Culture and Cognition*, ed. James P. Spradley. San Francisco, etc. (Chandler Publishing Cy) 1972: 235-262.
- Spradley, James P. en David W. McCurdy, eds., *Conformity and Conflict*. Boston, Toronto (Little, Brown & Cy) 1977, third edition.
- Zaretsky, Eli, *Capitalism, the Family and Personal Life*. London (Pluto Press) 1976.