

'Groen-zwart, Texels in het hart'

Over de articulatie van identiteit op een
Nederlands Waddeneiland*

... the reality of community lies in its members' perception of the vitality of its culture. People construct community symbolically, making it a resource and repository of meaning, and a referent of their identity.

(Cohen 1985, 118)

1 Inleiding

Nadat ik begin december 1989 op het eiland Texel was neergestreken om daar antropologisch veldwerk te gaan doen, viel het me op, dat bij mijn burens voortdurend een groen-zwart dundoek aan de vlaggestok wapperde. Deze vlag was me aanvankelijk onbekend, maar al snel kwam ik er achter dat dit de Texelse tweekleur was en dat soortgelijke vlaggen verscheidene andere gebouwen op het eiland eveneens opvrolijkten.

Toen ik erop ging letten, ontdekte ik dat de kleuren groen-zwart ook op andere plaatsen en wijzen werden gebruikt om aan te geven dat men Texelaar is. Zo rijden er ter plaatse veel auto's rond, voorzien van een sticker met groen-wit-zwarte banen, waarbij in de witte middenstrook het woord 'Texel' staat. Het groen-zwart siert de schoorstenen van de veerboten die de verbinding met het vasteland onderhouden. Het motto van de plaatselijke krant luidt 'groen-zwart, Texels in het hart'. Bijna alle lokale sportverenigingen spelen hun wedstrijden in groen-zwarte tenues en tientallen huizen in de hoofdplaats Den Burg en in andere dorpen zijn opgesierd met een groen-zwart schild, waaraan een klomp met bloemen bevestigd is. Ik zag

* Het onderzoek werd verricht van december 1989 tot maart 1991 en gefinancierd door de Stichting Sociaal-Culturele Wetenschappen van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (projectnummer 500-276-202). Voor hun constructieve commentaar op een eerdere versie ben ik dank verschuldigd aan Jeremy Boissevain, Nico Dros, Piet de Rooy, Jorada Verrips, Kitty Verrips en haar mede-redactieleden.

dat iemand zelfs het wapen en de kleuren van Texel op een bovenarm had laten tatoeëren.

Deze kleurensymboliek was mijn eerste observatie van een confrontatie met een manifest aspect van de 'Texelse identiteit'. Al spoedig ontdekte ik dat die identiteit ook nadrukkelijk tot uiting komt in diverse andere facetten van het lokale sociale leven, die men voor 'echt Texels' houdt. De opbloei van oude gebruiken en gewoonten, de opkomst van *invented traditions* (Hobsbawm 1983, 1) en een toenemend besef van en aandacht voor het Texels eigen zijn daar voorbeelden van, waarover later meer. Dit alles bepaalde me bij het feit, dat wat antropologen met het begrip 'lokalisme' - een sterke gehechtheid aan en trots ten aanzien van de eigen gemeenschap - zijn gaan aanduiden, niet alleen te vinden is in zulke landen waarvoor dat fenomeen meestal wordt beschreven, zoals bij voorbeeld Italië (Tak 1988), Spanje (Pitt-Rivers 1971) en Groot-Brittannië (Cohen 1982; Strathern 1984; Nadel-Klein 1991), maar ook in Nederland.¹ Op Texel neemt deze articulatie van lokale identiteit² een zeer opvallende plaats in het eilandleven in.

Niet alleen dit feit speelde evenwel een rol bij mijn keus om het onderhavige thema aan de orde te stellen, want in theoretisch opzicht

¹ In haar werkdefinitie stelt Nadel-Klein dat lokalisme refereert aan 'the representation of group identity as defined primarily by a sense of commitment to a particular place and to a set of cultural practices that are self-consciously articulated and to some degree separated and directed away from the surrounding social world' (1991, 502). Zie over lokaal bewustzijn in Nederland onder andere Groot (1989) en Verrips-Roukens (1989).

² Ik geef de voorkeur aan het begrip 'articulatie' (in de zin van versterking en benadrukking) boven het gebruikelijke concept 'constructie' van cultuur of identiteit, omdat dat laatste lijkt te impliceren, dat mensen alleen maar intentioneel te werk gaan om vorm te geven aan hun identiteit. Dit klopt maar ten dele: lokale identiteit kan ook gestalte krijgen door in dit opzicht onbewuste handelingen van individuele mensen. Zo vieren mensen doorgaans geen feesten, nemen ze niet deel aan rituelen en bewaren ze geen artefacten in musea met het oog op het construeren van identiteit, maar om andere redenen. Niettemin kunnen zulke activiteiten belangrijke *referents of identity* (Cohen 1985, 118) worden. Een ander bezwaar tegen het begrip 'constructie' is, dat men identiteit of cultuur met willekeurige 'bouwstenen' in elkaar lijkt te kunnen knutselen. Dat is uiteraard een onjuiste voorstelling van zaken. *Zelfs culture builders* (Frykman & Löfgren 1987), die zeer bewust een andere cultuur of identiteit willen creëren, doen een beroep op bestaande of in het verleden bestaand hebbende culturelementen. Om terug te komen op lokale identiteiten: die hebben steeds bestaan, ook al zijn ze in de loop der tijd veranderd. In het door mij beschreven proces gaat het om een bewustwording en een benadrukking van de wijze waarop men zich onderscheidt van 'anderen'.

vallen er minstens even belangrijke vragen te stellen. Immers, diverse historici, antropologen en sociologen zijn ingegaan op de 'nationalisering' van culturen en identiteiten³ en in een recent themanummer van *Theory, Culture & Society* (1990, 7, 2/3) vraagt een twintigtal auteurs zich zelfs af of er een *global culture* aan het ontstaan is. Zijn dit soort processen aan Texel ongemerkt voorbijgegaan? Of hebben degenen die juist een heropleving van lokale sentimenten en identiteiten postuleren gelijk?⁴ Sluiten beide processen elkaar uit of bestaat daartussen een verband?

2 Het Gouden Boltje

Het eiland Texel, door de Texelaars vaak liefkozend 'Het Gouden Boltje' genoemd, telt bijna 13.000 inwoners. Dit aantal was rond 1900 nog geen 6000. Er zijn zeven dorpen, waarvan De Waal met ongeveer 250 inwoners het kleinste is en de snel groeiende hoofdplaats Den Burg met 5300 het grootste. De andere dorpen zijn: Oosterend en Oudeschild (elk met ongeveer 1000 inwoners), De Koog (ruim 800), Den Hoorn (450) en De Cocksdorp (bijna 400 inwoners). Daarnaast zijn er nog verschillende buurtschappen. Het eiland is een gemeente en heeft sinds 1415 stadsrechten. Texel is dus niet alleen een geografische, maar sinds lange tijd ook een bestuurlijke eenheid.

Van oudsher zijn de landbouw, de schapenteelt en de visserij belangrijke takken van economische bedrijvigheid. Grootschalige industrie is er op het eiland nooit geweest. Sinds de Tweede Wereldoorlog heeft het toerisme een sterke vlucht genomen. Het neemt tegenwoordig een dominante plaats in de eilandeconomie in. Dit is vooral te merken in en bij de dorpen aan de Noordzeekust: Den Hoorn, De Koog en De Cocksdorp, waar het wemelt van de toeristische voorzieningen en uitgaansgelegenheden. De laatste jaren vindt er op Texel in het hoogseizoen een invasie van toeristen plaats. Op elke eilander zijn er dan bijna vier vakantiegangers.

Politiek gezien volgen de inwoners bij Tweede Kamer verkiezingen

³ Zie bij voorbeeld Eugen Webers (1976) werk over Frankrijk en dat van Frykman & Löfgren (1987) over Zweden.

⁴ Zie hiervoor bij voorbeeld Boissevain (1983, 1991a, 1991b) en Cohen (1982, 1985, 1986).

doorgaans de landelijke trends; bij die van 1989 kwam het CDA als grootste partij uit de bus, gevolgd door de PVDA, VVD, D66 en Groen Links. Bij gemeenteraadsverkiezingen moeten deze politieke partijen het sinds 1966 echter bijna onveranderlijk afleggen tegen de plaatselijke partij Texels Belang.

Het aantal inwoners van Texel zonder kerkelijke gezindte was in 1981 ca. 30%; ca. 28% was Rooms Katholiek; ca. 27% Nederlands Hervormd; ca. 9% Gereformeerd; ca. 5% Doopsgezind en ca. 1% van de eilandbevolking behoorde tot een andere gezindte. Overigens zijn er opmerkelijke verschillen tussen de dorpen onderling; zo wordt Oosterend het 'Jeruzalem van het Noorden' (met resp. 31% Gereformeerden en 30% Hervormden, maar ook nog altijd 19% onkerkelijken) genoemd, terwijl in Oudeschild het percentage zonder kerkelijke gezindte in 1981 bijna 40% bedroeg.

3 Texelaars en de 'nationalisering' van cultuur

The process of the homogenization of culture, the project of creating a common culture, must be understood as a process of the unification of culture of the need to ignore, or at best synthesize and blend, local differences (Featherstone 1991, 9).

Vooraf vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw is in Nederland een homogeniseringsproces in gang gezet, waardoor allerlei sociaal-culturele verschillen tussen plattelandsgemeenschappen in toenemende mate zijn verdwenen. In hun interessante boek *De eenwording van Nederland* laten de sociaal-geografen Knippenberg en De Pater (1988) zien hoe dit proces is verlopen. Rond het midden van de vorige eeuw was het Nederlandse platteland nog een mozaïek van gemeenschappen met eigen gewoonten, gebruiken, klederdrachten en andere culturele eigen-aardigheden, waar men zich in de eerste plaats op het eigen dorp en de omringende streek oriënteerde. Door de ontwikkeling van transport en communicatie, schaalvergroting in de productie, de toename van het handelsverkeer en door de groeiende invloed van de centrale overheid en de betrokkenheid van steeds grotere groepen bij de nationale politiek maakten lokale en regionale culturen geleidelijk plaats voor een nationale cultuur. De bewoners van verschillende gebieden kwamen steeds vaker en intensiever met elkaar in contact, ze werden afhankelijker van elkaar en gingen in sociaal-culturele zin meer op elkaar lijken. Ergo, de verdichting van

afhankelijkheids- en communicatienetwerken - en de daarmee gepaard gaande groeiende economische, politieke en culturele integratie van sociale eenheden in nationale en internationale verbanden - leek de teloorgang van lokale culturen te betekenen. Daarbij deden ook beschavings- en disciplineringsoffensieven uit stedelijk-burgerlijke kring hun invloed gelden (vgl. Van Ginkel 1991, 124; Goudsblom 1979; Groot 1989, 114; Verrips-Roukens 1989, 116).

Deze processen hebben ook op Texel een grote invloed gehad. Daar was eveneens sprake van een geleidelijke erosie van de lokale cultuur. Vooral schoolmeesters, dominees en pastoors, in alliantie met de lokale elite, speelden een belangrijke rol in dit proces. Hun beschavingsarbeid beperkte zich niet tot kerken en scholen. Door-gaans waren zij tevens de stuwende krachten achter allerlei plaatselijke verenigingen, zoals de lokale afdelingen van de Maatschappij tot Nut van het Algemeen, een Afschaffingsgenootschap en toneelgezelschappen, die tot doel hadden het Texelse volk op te voeden, te ontwikkelen en te civiliseren. Deze betrekkelijke buitenstaanders waren de boodschappers van het cultuurbezit en de normen en waarden van de Nederlandse stedelijke burgerij. En hun werk wierp vruchten af: een Cocksdorper schoolmeester schreef vlak voor de eeuwwisseling: 'Wat betreft woning, kleding, huisraad enz. gaat de Texelaar met den tijd mede; aartsvaderlijke zeden, gebruiken en gewoonten raken geheel op den achtergrond' (Deuzeman 1897, 639).⁵

De ontwikkelingen in deze richting zetten zich versneld door toen de contacten met het vasteland werden geïntensiveerd. Ter voorkoming van misverstanden: de Texelse samenleving is nooit een statische, geïsoleerde en zelfvoorzienende sociale eenheid geweest. Maar vooral sinds het eind van de vorige eeuw, en met name door een geregelde stoombootverbinding, is Texel als het ware dichter bij Nederland komen te liggen, waardoor allerlei invloeden van het vasteland makkelijker op het eiland konden doordringen. De eilanders konden in toenemende mate kennis nemen van de modes en ideeën van de bewoners van de vaste wal. Niet alleen konden ze zelf gemakkelijker de overkant bereiken, ook kwamen er steeds meer mensen tijdelijk of permanent naar het eiland. Zo steeg het inwonertal tussen 1850 en 1880 licht van ruim 5700 tot bijna 6500, daarna

⁵ Overigens lijken deze opmerkingen van Deuzeman enigszins gechargeerd. In de jaren vijftig lieten twee dominees soortgelijke geluiden horen (zie beneden). Er zullen derhalve weliswaar culturelementen verdwenen zijn, maar andere zijn nog lange tijd - soms zelfs tot op de dag van vandaag - blijven voortbestaan.

daalde het tot nog geen 5800 in 1903, maar steeg het vervolgens voortdurend, vooral door immigratie. De oprichting van TESO (*Texels Eigen Stoomboot Onderneming*) in 1907, die vanaf 1908 een eigen boodienst ging onderhouden, heeft hierbij een belangrijke rol gespeeld.

Door de verbeterde verbindingen kwam ook het toerisme, zij het aanvankelijk nog aarzelend, op. Het voormalige vissersdorp De Koog kreeg in 1908 een badhotel. Het toerisme zette zich echter pas na 1948 goed door, toen werknemers konden gaan genieten van een doorbetaalde vakantie. Dat dat invloed had, kan onder meer afgeleid worden uit wat een dominee in 1955 schreef: 'het eigene, typisch-Textelse, verdwijnt hoe langer hoe meer' (Janse 1955, 259). Dit had verder te maken met de modernisering in de landbouw, waardoor veel gereedschappen, die kenmerkend waren voor de Texelse materiele cultuur, in onbruik raakten. Voorts kan gewezen op de groeiende invloed van de centrale overheid op het lokale leven. In de negentiende eeuw werd Texel voornamelijk bestierd door Texelaars, maar in toenemende mate kreeg men op het eiland, net als elders in ons land, te maken met wat er in Den Haag aan regels en besluiten werd uitgevaardigd. Landelijke dagbladen, en later radio en televisie deden eveneens hun invloed gelden. Dominee Buskes schreef over de veranderingen op het eiland tussen 1922 en 1952 bij voorbeeld:

De Zondag en de kerk waren naast de toneelgezelschappen en de afdelingen van de Maatschappij tot Nut van het Algemeen de saambindende krachten. De radio betekende op Texel zonder dat de Texelaars het merkten, een revolutie. Zij kwamen opeens met de cultuur van het vasteland in aanraking en wat voor een cultuur. Zij gingen die cultuur als je ware beschouwen en kregen minderwaardigheidsgevoelens ten opzichte van hun eigen Texelse cultuur. En zo is het leven op Texel in betrekkelijk korte tijd hopeloos vervlakt (*Texelse Courant*, 6 augustus 1952).

Buskes verzuimt echter te vermelden, dat hijzelf één van die 'cultuurbrengers' van het vasteland was. Juist door dit soort beschavers gingen de Texelaars zichzelf zien als een wat achterlijke, geïsoleerde en door inteelt geplaagde eilandbevolking. Althans, zij meenden dat de vastelanders hen zo beschouwden, wat hen weer tot dit stereotype zelfbeeld deed komen. Geen wonder dus dat men zich zo snel mogelijk wilde aanpassen aan wat men als de cultuur van het vasteland zag.

Volgens de Texelse antropologen Vlaming & Witte vertoonden de

Texelaars in de jaren vijftig en zestig 'een opmerkelijke gretigheid ten aanzien van de integratie en aanpassing aan de rest van Nederland' (1980, 12). Zij menen dat de verbreding van de horizon van Texelaars door de snelle modernisering en integratie met het vasteland en de economische nood, die door de toeristenindustrie gelenigd kon worden, op dit punt veel verklaren en dat het 'in het verlengde van deze ontwikkelingen [lijkt] te liggen, dat men zich steeds minder gaat identificeren met zijn oude gewoonten en gebruiken' (Vlaming & Witte, 1980). Niettemin gingen er contrapuntische tendensen ontstaan. De eilanders kwamen tot het besef, dat er negatieve kanten aan het aanpassingsproces kleefden.

Juist door de sterk toegenomen invloeden van buiten kon men zich bewust worden van het eigene, het cultureel specifieke van Texel en dat des te duidelijker, naarmate daarvan al veel was geërodeerd. In de tijd dat de wereld buiten het eiland nog ver weg leek te zijn leefde men zijn leven en vroeg men zich niet af wat daar nu bijzonder aan was; want men ervoer dat leven als 'normaal', als het enig mogelijke. Vlaming & Witte schrijven hierover: 'Het deel worden van een grotere gemeenschap heeft tegelijk de bewustwording op gang gebracht van het eigene, het unieke en specifieke van de kleine besloten groep, van alles wat voordien zonder reflexie en als normaal werd beleefd' (1980, 13). Ik zal nu ingaan op de wijze, waarop dit groeiende zelfbesef zich in de afgelopen decennia heeft geuit.

4 De articulatie van lokale identiteit

local identity (...) cannot be taken for granted as having a continuous, clearly bounded existence and uniformly experienced tradition. Rather, such identity is historically produced and may be strategically renegotiated by those who claim it (Nadel-Klein 1991, 501).

De bewustwording van het Texels eigen

Uit het voorgaande is duidelijk geworden dat onder invloed van moderniserings- en integratieprocessen veel van 'Texels eigen' gevaar liep te verdwijnen en dat een groot deel daarvan al daadwerkelijk verdwenen was. Verscheidene Texelaars begonnen te beseffen dat hier iets unieks teloor dreigde te gaan. Zij wilden zoveel mogelijk van de Texelse cultuur - en vooral van de materiële cultuur - voor het nageslacht bewaren. Om dat doel te bereiken werden op initiatief van autochtone Texelaars een oudheidkamer (1954), een agrarisch

museum (1965) en een maritiem en juttersmuseum (1980) opgericht.⁶ Artefacten werden derhalve het eerst bewaard: zo kan men in de musea de Texelse klederdracht, de driewielde kar en andere Texelse kunst- en gebruiksvoorwerpen vinden.

Door de na-oorlogse rationalisering in de landbouw leken nog twee andere typisch Texelse objecten aan de modernisering ten offer te zullen vallen: menige 'tuinwal' (een afscheiding van opgeworpen aarde tussen stukken land) was door ruilverkavelingen in de jaren vijftig geslecht en ettelijke schapeboeten raakten in onbruik en daardoor in verval. Men beseftte bijtijds dat dit een verarming van het Texelse landschap zou betekenen. Tegenwoordig worden de tuinwallen waar het enigszins kan in stand gehouden en de laatste jaren worden er zelfs nieuwe aangelegd. Voor de restauratie van schapeboeten kunnen de eigenaren sinds een aantal jaren forse gemeentesubsidies krijgen. Tezelfdertijd is er ook aandacht gekomen voor karakteristieke panden, die tot monument werden verklaard en sommige dorpsgezichten (zoals de oude kernen van Oosterend en Den Hoorn) zijn nu beschermd. De bovengenoemde artefacten en objecten vormen de 'fetished emblems of [local] culture' (Cohen 1987, 37).

Maar niet alleen het tastbare erfgoed werd geconserveerd. Men kreeg ook oog voor de immateriële elementen van de Texelse cultuur, waarvan men eveneens zoveel mogelijk wilde vastleggen. Zo zag in 1972 de Stichting Folklore Texel het leven, kwamen er in de jaren tachtig werkgroepen die zich bezighouden met het vastleggen van het Texels dialect in woord en geschrift, het interviewen van bejaarde Texelaars, het verzamelen van oude ansichtkaarten en foto's van het eiland en het uitzoeken van genealogieën van Texelse families. Ook het lokaal historisch onderzoek floreert; in 1985 werd de Historische Vereniging Texel opgericht, die een eigen tijdschrift uitgeeft.⁷

⁶ Voordat het Maritiem en Juttersmuseum werd opgericht, was er in Den Hoorn al een scheepvaartmuseum. Dit is later ondergebracht in de eerstgenoemde instelling. Uiteraard speelde ook het opkomende toerisme een rol bij de oprichting van deze musea. Toch was het initiatief zeker niet in de laatste plaats bedoeld om de eigen bevolking bewust te maken van het Texelse cultuurofgoed. Overigens speelt het toerisme bij deze bewustwording een belangrijke rol. Het kan immers wonderen doen voor het zelfbewustzijn van mensen wanneer buitenstaanders afkomen op de natuur en cultuur van een plaats. Tegelijkertijd betekent dit een stimulans om die natuur en cultuur in stand te houden. In het geval van Texel moet het eiland immers zijn 'eigenheid' verkopen.

⁷ Al in de jaren zestig gaf het Texels Museum een tijdschrift (*Texels Museum*,

Al deze aandacht voor de Texelse cultuur en geschiedenis ging niet ongemerkt aan een journalist van de *Texelse Courant* voorbij. Die schreef in 1979 al:

... de belangstelling voor oude plaatselijke tradities bloeit op Texel en ook daarbuiten bijzonder. Het aantal mensen op het eiland dat zich bezig houdt met het verzamelen van oude foto's, gebruiksvoorwerpen, verhalen en andere karakteristieke zaken loopt onderhand in de honderden. Jongeren die er vroeger de neus voor ophaalden, luisteren geboeid naar verhalen van ouderen over plaatselijke toestanden en koopwaar stijgt explosief in waarde zodra deze het predikaat 'echt Texels' meekrijgt. De tijd dat de eilandbewoners eerbiedig en kritiekloos alles aanboden wat van ver kwam, lijkt definitief voorbij en dreigt in sommige groeperingen zelfs in het tegengestelde om te slaan. Na jaren belast te zijn geweest met een kollektief minderwaardigheidscomplex, beginnen we nu aardig met ons zelf ingenomen te raken. Groen zwart, Texels in het hart - wij huldigen het goede! (*Texelse Courant*, 7 december 1979).

De bloei van de aandacht voor de lokale cultuur en geschiedenis is dus een weerspiegeling van het groeiend zelfbewustzijn van Texelaars en tegelijkertijd een versterking daarvan. Wat dit betreft is het voorts opvallend - in het zojuist gegeven citaat wordt het al genoemd - dat sommige ter plaatse geproduceerde waren onder het predikaat 'echt Texels' op de markt worden gebracht. Vooral onder de eilandbevolking zelf vinden zulke produkten, waaronder schapekaas, dekbedden, bitters en aardappelen, gretig aftrek. Zoals Jonathan Friedman schrijft: 'goods are building blocks of life-worlds (...) they can be further understood as constituents of selfhood, of social identity. From this point of view, the practice of identity encompasses a practice of consumption and even production' (1990, 327). Dat deze 'echt Texelse' produkten mede voor de toeristenmarkt worden vervaardigd, doet niets af aan het feit dat ze voor de eilanders een bron van trots zijn. Integendeel: juist het naar buiten toe presenteren van iets eigens en unieks versterkt het besef van de waarde van al wat Texels is, een besef dat soms zelfs ontaardt in lokaal chauvinisme.

later kortweg *Texel* geheten) uit, waarin veel aandacht werd besteed aan de eilandgeschiedenis. Ook de nog niet zo lang bestaande lokale omroep, Radio Texel, wijdt veel zendtijd aan de Texelse geschiedenis en regelmatig worden er markante - meest bejaarde - eilanders geïnterviewd. Dat de Texelse historie bij talrijke eilanders leeft, blijkt voorts uit het feit dat antiquarische boeken betreffende de geschiedenis van Texel en oude ansichtkaarten voor buitensporig hoge prijzen van de hand gaan.

In de na-oorlogse periode kreeg de articulatie van een Texelse identiteit ook politiek gestalte. Er kwam een plaatselijke politieke partij, Texels Belang, van de grond. Die verwierf kort na de oprichting in 1962 weliswaar slechts één procent van de stemmen, maar bij de volgende gemeenteraadsverkiezingen in 1966 werd het al de grootste partij en sindsdien haalt Texels Belang bij de gemeenteraadsverkiezingen vrijwel steeds tussen de vijftientig en dertig procent van de stemmen (behalve in 1978, toen de partij een gevoelig stemmenverlies leed en op nog geen dertien procent uitkwam). De drijvende krachten achter deze politieke partij zijn overwegend autochtone Texelaars.

Aan het toenemende zelfbewustzijn, wordt - zoals ik in mijn inleiding al heb opgemerkt - verder onder andere gestalte gegeven door het uiterlijk vertoon van groen-zwarte vlaggen en stickers. Die groen-zwarte vlag zelf is, als officieel Texels dundoek, overigens van recente datum. Pas in 1964, bij de viering van het 550-jarig bestaan van stadsrechten op Texel, kreeg de vlag een officiële status.⁸ De kleuren groen-zwart stonden echter voor de Texelaars al langer symbool voor het eiland.

De festiviteiten rond de in 1964 en 1989 gehouden stadsrechtenjubilea vormen een *invented tradition*. Zo is het 500-jarig bestaan daarvan in 1914 in het geheel niet gevierd. Hobsbawm wijst er terecht op dat zulke *invented traditions* onder andere sociale cohesie of het lidmaatschap van een gemeenschap teweeg kunnen brengen of symboliseren (1983, 9). Sommige tradities hoefden op Texel echter niet 'uitgevonden' of gerevitaliseerd te worden, omdat ze springlevend zijn gebleven, zoals het branden van 'meierblissen' op 30 april. De viering van Ouwe Sunderklaas op 12 december vindt eveneens sinds mensenheugenis plaats, hoewel de animo om eraan deel te nemen in sommige jaren sterk verflauwde. Op de ontwikkeling van dit laatste feest wil ik nu nader ingaan, omdat die een duidelijk licht werpt op de articulatie van lokale identiteit.

Ouwe Sunderklaas

... òòk op 12 december moet Ouwe Sunderklaas capituleren voor het Groen-Zwarte gevoel, onze trots, eilander te zijn en onze vreugde eilander te

⁸ Bij die gelegenheid zeiden de organisatoren van de festiviteiten: 'Een beter symbool voor de eensgezinde voortvarendheid van Texel acht men niet denkbaar' (*Texelse Courant*, 17 april 1964).

Texelaars vieren elk jaar op 12 december een carnavalesk feest, dat 'Ouwe Sunderklaas' wordt genoemd.⁹ Dit steeds terugkerende ritueel heeft een lange traditie, maar wanneer het precies is ontstaan is onbekend (cf. Van Ginkel 1992; Van der Ven 1923; Vlaming & Witte 1980). Dat is voor mijn betoog ook niet van belang. Waar het me om gaat is dat het gedurende deze eeuw een opmerkelijke transformatie qua vorm en inhoud heeft ondergaan, die heel duidelijk de articulatie van lokale identiteit tot uiting brengt.

Het Ouwe Sunderklaasfeest heeft in de verste verte niets met de Nederlandse Sinterklaasviering van doen. De figuren van St. Nicolaas en Zwarte Piet komen er zelfs niet in voor. Op de 12de december wordt er in de Texelse dorpen door enkelingen, paren en groepen mensen, voorzien van maskers ('grimmen') en de meest vreemdsoortige uitdossingen, 'gespeeld'. Dit 'spelen' wordt 's middags door kinderen gedaan, 's avonds door volwassenen, die zich doorgaans na afloop ervan naar één van de lokale etablissementen begeven, waar het feest tot in de kleine uurtjes wordt voortgezet.

In het begin van deze eeuw konden de voorstellingen, die tijdens het feest ten beste werden gegeven, op allerlei onderwerpen betrekking hebben, maar meestal stond de maskerade zelf centraal. Men beeldde bij voorbeeld Indianen, berenleiders, zigeuners, verpleegsters, et cetera uit. De spelers, 'sunderklazen' genoemd, liepen in die vermomming van straat naar straat en van huis naar huis, waarbij ze de woningen, waarvan de deur was opengelaten, binnen gingen om wat te nuttigen. In de jaren dertig was de animo om Ouwe Sunderklaas te vieren fiks gedaald. De *Texelse Courant* ging er toen toe over om voor de beste voorstellingen prijzen uit te loven.¹⁰ Dit had tot gevolg dat het aantal deelnemers weer wat toenam en dat er meer aandacht werd besteed aan de vermommingen.

Het was echter pas ver na de Tweede Wereldoorlog dat er een duidelijke opleving kwam in de Ouwe Sunderklaasviering. Honderden

⁹ Voor een uitgebreidere beschrijving en analyse van het Ouwe Sunderklaasfeest, zie Van Ginkel (1992).

¹⁰ De uitgever van de krant - een telg uit een eeuwenoud Texels geslacht - was vermoedelijk de motor achter dit initiatief. Hij was zich welbewust van de dreigende teloorgang van het Texels eigen. Zo poogde hij zoveel mogelijk fenomenen en personen van het eiland voor het nageslacht op film vast te leggen.

mensen namen er als spelers aan deel, terwijl nog eens honderden belangstellenden op straat toekeken. Niet alleen groeide het aantal deelnemers, maar ook qua inhoud veranderde het een en ander. De onderwerpen die gespeeld werden, kregen allengs meer betrekking op Texelse toestanden, waarmee op vaak inventieve wijze de draak werd gestoken. De thema's die men door middel van voordrachten, liederen en meegedragen teksten voor het voetlicht bracht, kregen dus een steeds lokaler karakter. Deze ontwikkeling werd door verslaggevers van de *Texelse Courant* - doorgaans autochtone eilanders - gestimuleerd. Zo stond er vlak voor het Ouwe Sunderklaasfeest van 1967 in de krant:

Een Ouwe Sunderklaasvoorstelling is in onze moderne tijd het meest geslaagd als er een diepere zin of betekenis achter schuil gaat. Het moeten 'denkertjes' zijn, betrekking hebbende op Texelse gebeurtenissen en toestanden (*Texelse Courant*, 8 december 1967).

Om dat te bewerkstelligen gaf de krant vanaf de jaren zestig elk jaar aan het begin van de decembermaand een lijst met Texelse feiten en feitjes uit het afgelopen jaar weer, die door de Texelaars aangegrepen konden worden als thema voor de Ouwe Sunderklaasviering. Dit heeft succes gehad. Sinds ongeveer twintig jaar worden er vrijwel uitsluitend voorstellingen gegeven die op Texelse onderwerpen betrekking hebben. Zo staat in het verslag over Ouwe Sunderklaas van 1977:

Steeds meer beantwoordt het aloude folkloristische feest aan zijn moderne ideaal: een uiterst ludiek commentaar op het Texelse wel en wee van het afgelopen jaar. We hebben vrijwel geen voorstellingen ontdekt met een nationaal of internationaal karakter. Zelfs bij de jeugd was de voorstelling van eigen bodem favoriet (*Texelse Courant*, 13 december 1977).

Hoewel er doorgaans een bonte verscheidenheid aan Texelse thema's aan bod komt, zijn de *Texelse Courant* zelf (vaak kortweg 'Texelaar' genoemd of spottend aangeduid als 'het Sufferdje'), *Texels Eigen Stoomboot Onderneming* (TESO) en de gemeenteraadsleden en -ambtenaren de meest uitgebeelde en becommentarieerde onderwerpen geworden. Opvallend is verder, dat de teksten meestal in het Texelse dialect geschreven zijn of ten gehore worden gebracht. Dat het allang niet meer gaat om de maskerade op zich, werd me nog eens duidelijk gemaakt door iemand die me tijdens het Ouwe Sunderklaasfeest

van 1990 wees op twee kennelijk allochtone mannen, die zich in boerenkiel, bonte zakdoek om de hals en pet op het hoofd onder het publiek hadden gemengd. Ze zei me ongevraagd: 'Dat hoort bij carnaval, dat trek je niet aan met Ouwe Sunderklaas'.

De *Texelse Courant* heeft al met al een belangrijke rol gespeeld bij de instandhouding van de Ouwe Sunderklaasviering en bij de opkomst van het 'spelen' van thema's, die gebaseerd zijn op 'typisch Texelse' gebeurtenissen. Later werd de jurering van de voorstellingen door dorpscommissies overgenomen, die bij voorkeur prijzen toekennen aan spelers die op originele wijze plaatselijke zaken op de hak nemen. De laatste jaren is er dan ook een tendens waarbij de gespeelde onderwerpen niet op Texel als geheel betrekking hebben, maar vaak alleen nog maar op het eigen dorp. Dit soort voorstellingen, die zelden gebaseerd zijn op kwesties die de plaatselijke krant halen, hebben daarom doorgaans slechts betekenis voor degenen die deel uitmaken van zo'n dorpsgemeenschap.

Het punt van deze ontwikkeling is, dat waar vroeger alle buitenstaanders, als zij dat zouden willen, het feest zouden kunnen observeren en weten welk onderwerp er uitgebeeld werd, zij tegenwoordig weinig van de gespeelde thema's kunnen begrijpen. Immers, men moet een gedegen kennis hebben van de voorvallen, die zich in het afgelopen jaar op Texel of in één der dorpen hebben voorgedaan, om er een touw aan te kunnen vastknopen. Daardoor kwam er een versterking van lokale identiteit in een periode waarin daarvan al veel verloren was gegaan.¹¹

De teksten en liederen die men tijdens de Ouwe Sunderklaasviering kan lezen of horen vormen bijna zonder uitzondering een ongezouten kritisch of ironisch commentaar op de eigen eilandsamenleving (maar ook op de lokale autoriteiten, representanten van het onpersoonlijke centrale gezag (cf. Vlaming & Witte 1980), waarbij al dan niet vermeende misstanden aan de kaak worden gesteld. Voor de eilanders zijn deze teksten, zoals Clifford Geertz (1973, 448) het verwoordt, 'a story they tell themselves about themselves'. De boodschap achter Ouwe Sunderklaas lijkt tegenwoordig dan ook te zijn: 'wij zijn

¹¹ Men zou kunnen zeggen dat hier sprake is van een esoterische cultuur. Peter Mewett schrijft hierover het volgende: 'A local population can possess a largely unique culture that remains distinctive in that its symbolic manifestations convey meanings that are commonly understood only among those people. Performances in such *esoteric cultures* relate only to the local milieu that shares a specifically local social knowledge' (Mewett 1982, 222).

Texelaars in hart en nieren en wij weten wat hier speelt'. Daarmee is het een *referent of identity* (Cohen 1985, 118) geworden en kan het ook als een jaarlijks terugkerende beleving van *communitas*, om met Victor Turner te spreken, gelden. Aan de Ouwe Sunderklaasviering nemen ook veel, vooral jongere, Texelaars die tijdelijk of permanent naar het vasteland zijn verhuisd deel. In zekere zin blijven ze zo toch deel uitmaken van de Texelse gemeenschap.¹²

De Ouwe Sunderklaasviering is meer dan het voorheen ooit was specifiek Texels geworden en de Texelaars zijn zich daar ook van bewust. Om de *Texelse Courant* te citeren:

[Ouwe Sunderklaas] is een echt Texels feest waar niemand anders wat mee te maken heeft. Wat dat betreft is het goed dat het deze keer op woensdag valt want (...) het aantal pottekijkers dat niets van het feest begrijpt en het hardnekkig als 'een soort carnaval' blijft beschrijven, [zal] tot een minimum beperkt blijven. We zijn dus onder ons en het is dan ook niet erg dat we op twaalf december elkaars vuile was buiten hangen ter leering ende vermaeck. Want we mogen dan verdraagzaam en democratisch (en sinds kort ook zeer assertief) zijn op Texel, het uiten van scherpe kritiek op elkaar is toch niet zo makkelijk. Want je moet elkaar weer kunnen tegenkomen. Ouwe Sunderklaas is daarom een mooie uitlaatklep. Naar vastelandsbegrippen is het natuurlijk erg laf om alleen kritiek te willen uiten met een masker op, maar het voorziet nu eenmaal in een behoefte en er is tegenwoordig geen sterveling meer die eraan twijfelt dat hier sprake is van Cultuur met een grote C (*Texelse Courant*, 7 december 1979).

De Texelse antropologen Vlaming & Witte komen tot de conclusie: 'Het feest lijkt een koppig in stand houden van een drogbeeld; de illusie dat men nog een autonome overzichtelijke gemeenschap is; dat de wereld niet verder reikt dan het eiland groot is' (1980, 13). Hoe kortstondig ook, de viering ervan kan een gevoel van *belonging*, van samenzijn en van het deel uitmaken van de gemeenschap laten herleven en daarmee ook een beeld van eenheid, van solidariteit naar buiten projecteren.¹³ Juist het gezamenlijk feestvieren leent zich hier

¹² Wat dit betreft is het verder opvallend, dat veel oud-*Texelaars* geabonneerd blijven op de *Texelse Courant*, die hen op de hoogte houdt van het Texelse wel en wee, dat er buiten het eiland reünies voor oud-*Texelaars* worden georganiseerd en dat velen van hen onderling contact blijven onderhouden.

¹³ Boissevain constateert hetzelfde waar het gaat om de opleving van feesten en rituelen in het Maltese stadje Naxxar. Hij schrijft dat de inwoners 'wish to recapture, for a few moments, the feeling of belonging, of togetherness, of being part of a community' (1991b, 94). Hij vervolgt: 'But just as such occasions

uitstekend voor. Niet alleen reflecteert het de eigen identiteit, maar het is tevens een model voor het uiten daarvan (cf. ook Boissevain 1983, 12), een expressie van een 'wij-ideaal'. Dat het feest buiten het toeristenseizoen valt, kan hieraan temeer bijdragen. Buiten de blik van buitenstaanders is men onder elkaar, wat het verstevigen van oude banden en het uitdrukking geven aan *we-ness* vergemakkelijkt.

5 Symbolische scheidslijnen

The boundary represents the mask presented by the community to the outside world; it is the community's public face. But the conceptualisation and symbolisation of the boundary from within is much more complex. To put this another way, the boundary as the community's public face is symbolically simple; but, as the object of internal discourse, it is symbolically complex. (...) The boundary thus symbolises the community to its members in two quite different ways: it is the sense they have of its perception by people on the other side - the public face, or 'typical' mode; and it is their own sense of the community as refracted through all the complexities of their lives and experience - the private face, and 'idiosyncratic' mode (Cohen 1982, 13).

Op het eerste gezicht lijkt Texel niet alleen een geografische en bestuurlijke, maar ook een homogene sociale eenheid, een lokaliteit waar alle inwoners zich rekenen tot de 'wij'-groep ten opzichte van een gegeneraliseerde 'zij'-groep, in casu 'overkanters', zoals zij door Texelaars worden genoemd. Deze aanduiding is op zich al interessant, omdat ze blijk geeft van een 'Texel-centrische' kijk op de wereld. (Per slot van rekening ligt Texel vanuit het perspectief van vastelanders excentrisch en aan de 'overkant' van het Marsdiep.) Dat Texel een homogene sociale eenheid zou vormen is echter een tegenover buitenstaanders zorgvuldig in stand gehouden mythe. Ten opzichte van 'overkanters' ziet men zich inderdaad als eenheid, maar binnen de eilandsamenleving trekt men allerlei symbolische grenzen, die in veel gevallen overigens ook weer te maken hebben met een groeiend zelfbewustzijn.

Zo wordt er onderscheid gemaakt tussen 'echte Texelaars', Texe-

reinforce the inward boundaries and project an image of solidarity to similar, and often rival, outside units. Such celebrations thus act to structure and project group identity in this small, densely populated and intensively competitive island (Boissevain 1991b, 94-95).

laars en 'import', althans door de eerstgenoemden. Onder de categorie 'import' worden nieuwkomers verstaan die nog maar betrekkelijk kort op Texel hun domicilie hebben. Texelaar is degene, die al langere tijd op het eiland woont, er meestal ook geboren is, maar wiens ouders' of grootouders' wieg niet op het eiland heeft gestaan. Tot de groep 'echte Texelaars' worden diegenen gerekend, wier voorgeslacht al vele generaties op het eiland heeft geleefd.¹⁴

Tijdens mijn onderzoek had ik het meest met de categorie 'echte Texelaars' te maken. Zo'n notie kan alleen ontstaan, wanneer er een aanzienlijke immigratie heeft plaatsgevonden, en die is er inderdaad geweest, zoals ik al heb aangestipt. Ergo, het gaat om een relationeel begrip, dat ook gedifferentieerde sociale kennis veronderstelt van wie tot welke groep moet worden gerekend. De term 'echte Texelaars' lijkt naar een worteling in bloed en bodem te verwijzen en heeft een symbolische lading, omdat degenen die zich als zodanig beschouwen daar zeer trots op zijn en zich deel voelen uitmaken van een *in-group* en er verder een mogelijkheid in zien om zich van anderen te onderscheiden. Er wordt, met andere woorden, betekenis aan gegeven en ontleend, èn waarde aan gehecht.

Dat geldt nu, maar dat gold niet minder in het midden van de 19de eeuw. Dat weten we onder andere uit het dagboek van de Doopsgezinde dominee Jakob Huizinga, zelf een nieuwkomer op het eiland. Hij maakte wat dit betreft een hele reeks aantekeningen. Zo noteerde hij op 10 juni 1853 dat burgemeester Keijser tegen hem had gezegd 'dat ik [i.e. Huizinga] hier *vreemdeling* was en altijd bleef, daar zij als Texelaars hier geboren waren, leefden en stierven'.¹⁵ Het is maar één voorbeeld, waar er aan de hand van Huizinga's dagboek veel meer te geven zouden zijn van het feit dat degenen die niet op Texel geboren en getogen zijn, in de ogen van de autochtone elite altijd vreemdeling, buitenstaander, bleven.

Onderscheidingen en symbolische grenzen werden op het eiland derhalve ook in een ver verleden al getrokken. Het ging toen echter

¹⁴ Marilyn Strathern heeft voor het Engelse dorp Elmdon iets soortgelijks opgemerkt. Ook daar zijn er Elmdoners en 'real Elmdoners': 'Out of the amorphous and generalising image that "villagers" are all related, there is a precise equation between being a "real" villager and being a birth member of one of the "old" Elmdon families' (Strathern 1981, 5). Zie verder Nadel-Klein (1991, 506) voor een verwant voorbeeld betreffende het Schotse dorp Ferryden.

¹⁵ Gemeente-archief Texel, dagboek Ds. J. Huizinga, deel 4, vrijdag 10 juni 1853.

om een distinctiestrijd *binnen* de lokale elite. Met de komst van vele honderden 'overkanters' die na de Tweede Wereldoorlog op het Texelse toneel verschenen, kreeg het lokaal bewustzijn en de articulatie van lokale identiteit eerst recht moment. Zo vertelden verscheidene oudere informanten me, dat er in hun dorp zoveel 'import' is komen wonen, dat ze bijna niemand meer kennen, waar ze hun mede-dorpelingen in het verleden van haver tot gort en met naam en toenaam kenden.¹⁶ Hoewel zulke verhalen doorgaans niet van overdrijving vrij lijken, hebben zich de laatste decennia inderdaad veel nieuwkomers in de dorpen gevestigd. Vooral de oudere dorpelingen - maar zeker niet zij alleen - ervaren dit dikwijls als een verlies en zien de nieuwkomers soms als indringers in hun min of meer besloten wereldje. Vaak leggen zij een nostalgisch verlangen naar een 'beter' verleden aan de dag (cf. Featherstone 1991, 23).

Misschien is het om deze reden dat de Ouwe Sunderklaasviering steeds lokaler wordt, omdat dit feest het ideaal van een *face-to-face* gemeenschap en een gevoel van *belonging* en van een *sense of place* (Cohen 1982) laat herleven.¹⁷ Zoals Groot schrijft:

In verscheidene Nederlandse dorpen (...) [blijft] de 'homogenisering' van het dorp in materieel en immaterieel opzicht in de werkelijke beleving van veel inwoners min of meer aan de oppervlakte (...) Dat neemt niet weg dat deze gelijkenschakeling door deze bewoners wordt ervaren als een dreigende nivellering van het sociale landschap en de mogelijke verdwijning van voor hen relevante oriëntatiepunten. Dit kan gepaard gaan met het opkomen van gevoelens van onzekerheid en niet geborgen zijn. De dorpsbewoners zouden hierop, vaak onbewust, reageren door aan de verschillende als het ware van buiten opgelegde vormen hun eigen betekenis te geven. Door deze zingeving 'van binnen uit' aan 'van buiten' komende materiële en immateriële vormen zouden deze dorpsbewoners in plaats van de opgeheven structurele dorpsgrenzen symbolische grenzen creëren waarbinnen zij (weer) het gevoel krijgen erbij te horen. Zij kunnen zich daardoor in een structureel genivelleerde makrosamenleving min of meer geborgen voelen en door de ontwikkeling van een eigen kollektieve identiteit aan hun behoefte om zich te onderscheiden van de buitenwereld tegemoet komen (Groot 1989, 114).

Men wapent zich bovendien tegen een al te grote invloed van de

¹⁶ Vergelijk Nadel-Klein (1991, 508-09). Haar informanten in Ferryden lieten zich in soortgelijke bewoordingen uit.

¹⁷ Overigens kunnen de dorpsgemeenschappen even goed als *back-to-back* gemeenschappen worden gekenschetst, omdat ze naast samenwerking ook conflicten, mijdinggedrag en venijnige roddel kennen.

nieuwkomers, bij voorbeeld door bestuursposities in dorps- en eilandorganisaties zoveel mogelijk voor autochtonen te reserveren. Deze autochtonen zijn in de eerste plaats 'echte' Texelaars, maar ook wel Texelaars die er blijk van hebben gegeven Texel een warm hart toe te dragen. Iemand vertelde me:

Je hebt altijd mensen die hier pas zijn komen wonen die denken dat ze het in verenigingen en zo voor ons allemaal wel even zullen regelen, omdat ze het beter denken te weten. Maar wij Texelaars houden daar niet van en zo iemand komt daar wel achter; die zal zich hier niet thuis gaan voelen, want die laten we links liggen.

Het was zeker niet de enige opmerking met deze strekking die ik tijdens mijn onderzoek te horen kreeg. Ook in dit opzicht zijn de Texelaars zelfbewuster dan ooit tevoren.

Naast de differentiatie tussen 'echte Texelaars', Texelaars en 'import' (en soms ook wel tussen de bewoners van het 'oude' en het 'nieuwe' land - respectievelijk het keileemgebied en de polders), maken leden van beide eerstgenoemde categorieën verder onderscheid tussen de bewoners van de diverse dorpen. Men zegt ervan, dat die elk een eigen karakter hebben en dat de 'mentaliteit' van de onderscheiden dorpelingen aanmerkelijk verschilt. Ter illustratie kan een passage uit een interview met een Oosterends echtpaar gelden:

Vrouw: De mentaliteit op de dorpen is allemaal verschillend hier op Texel. De mentaliteit van de Oudeschilder is heel anders als van hier op Oosterend en van die van Den Burg is ie weer helemaal anders.

Man: Oudeschild en Oosterend is natuurlijk een mentaliteitsverschil, maar Den Burg moet je eigenlijk helemaal niet noemen, want in Den Burg zit van alles. Een Oudeschilder zou in Den Burg kunnen wonen, ik zou er kunnen wonen. Maar met Oudeschild is een groot mentaliteitsverschil, nu nog. Geloof maar niet dat je een Oosterender in Oudeschild krijgt en een Oudeschilder krijgt je hier niet. Voor geen prijs. Dat is nog zo.

En een Oudeschilder vrouw vertelde: 'In Den Burg is het veel meer zo van "mevrouwen en meneren" hè. Dat kennen we hier op Oudeschild niet'. Ook in het verleden werden er al verschillen tussen de dorpen opgemerkt. Zo wijst een anonieme auteur in 1830 op het feit dat elk dorp een eigen aard lijkt te hebben (V.D. 1830, 390-391). Hij schrijft: 'Dit gaat zoo ver, dat elk dorp een zeker gevoel van eigen-ik heeft ten aanzien der andere, hetwelk zich soms in kleinigheden zelfs openbaart' (ibid., 391). Deze grenzen werden in het verleden gesym-

boliseerd door het gebruik van collectieve bijnamen: zo werden de Hoornders 'stienepikkers' genoemd, de Oudeschilders 'skilderbokken', de Oosterenders 'gortbuuken', de Cocksdorpers 'vingerbijters' en de Burgers 'steketrekkers'. Verder liep vroeger een jongen uit het ene dorp gevaar om een pak rammel te krijgen wanneer hij toenadering zocht tot een meisje uit een ander dorp.

Ook binnen een dorpsgemeenschap trekt men symbolische grenzen, bij voorbeeld op grond van beroep (onder meer boeren versus vissers) of lidmaatschap van een bemanning, maar vooral op basis van religie. Zo was het dorp Oosterend in twee kampen verdeeld - en het is dat tot op zekere hoogte nog wel - te weten 'fijnen' en 'groven'. De 'fijnen' zijn de gereformeerden en de orthodox hervormden, de 'groven' bestaan uit vrijzinnig hervormden, katholieken, doopsgezinden en onkerkelijken. Dit onderscheid kreeg deels een ruimtelijke weerslag, bepaalde bij welke winkelier men zijn grutten kocht en verdeelde tevens het verenigingsleven in het dorp.¹⁸ Zulke scheidslijnen binnen dorpen zijn echter de afgelopen vijftig jaar onder invloed van de deconfessionalisering steeds meer vervaagd.

Bovendien zullen de dorpingen zich naar buiten toe steeds als een eensgezinde sociale constellatie, als een gesloten front, presenteren. In 1964 schrijft een Texelse burgemeester bij voorbeeld dat men in de dorpen niets aan buitenstaanders laat merken van wrijvingen tussen de kerkelijke gezindten; die 'raken op de achtergrond (...) bij de eenheidsgedachte van [een] dorp' (De Koning 1964, 197). Het beeld van een homogene gemeenschap kan blijkbaar het gevoel scheppen 'ergens bij te horen'.¹⁹

Het punt van mijn opmerkingen is dat men zich al naar gelang de context bij voorbeeld presenteert als iemand uit het 'fijne' Oosterendse kamp, als Oosterender, Texelaar of Nederlander. Niettemin lijkt men zich - zeker ten opzichte van 'overkanters', maar ook 'naar binnen toe' - het meest te identificeren met de eilandsamenleving als geheel: 'groen-zwart, Texels in het hart'.²⁰ Niet voor niets rijden

¹⁸ Opvallend is dat dit vooral geldt voor ontspanningsverenigingen, maar niet voor belangen- en beroepsverenigingen (b.v. van vissers).

¹⁹ Verrips-Roukens wijst er terecht op dat dit gevoel ook samenhangt met sociaal-economische en politieke verhoudingen (1989, 117).

²⁰ Hierin bestaat een verschil met de bewoners van het eiland Whalsay, waarover Anthony Cohen schrijft dat voor de dorpingen daar het eiland als geheel geen cruciale referent van identiteit is (1978, 454); men identificeert zich veeleer met

Texelaars rond in auto's waarop de sticker met 'Texel' staat, en niet in één waarop men de aanduiding 'Den Burg' of 'Oosterend' leest. Er is een eenheid in verscheidenheid, maar niettemin een eenheid.²¹ Naar buiten toe geven Texelaars een harmonieus beeld van hun eilandsamenleving, ook al is dat een façade. Wie niet een zeker chauvinisme voor het eiland aan den dag legt, zal nooit een geaccepteerd lid van de gemeenschap worden, zal zich er niet thuis gaan voelen. Veelzeggend is in dit verband de grafitti op een muur van het urinoir in café *De Twaalf Balcken* te Den Burg. Daarop heeft iemand geschreven:

Ik ben blij
ik ben blij
ik ben blij
Ik woon niet meer op Texel (Viktor)

waaronder is geschreven:

En ik ben blij dat jij er niet meer woont

En daar beneden staat weer:

Zo is dat!
Wegweze.

6 Slotbeschouwing

Juist door de ontwikkeling naar culturele eenwording in Nederland, een ontwikkeling die nog steeds gaande is, kon men zich op Texel bewust worden van het eigene, het specifiek Texelse. Dit groeiende besef van het bestaan van een lokale cultuur en identiteit kreeg ook elders in ons land zijn beslag. Het proces van natievorming en culturele eenwording lijkt derhalve een motor te zijn achter de opkomst van een lokaal bewustzijn, van een *sense of place* en van de

zijn buurt, *lineage*, woonplaats, of met de bemanning van het schip waarop men vaart.

²¹ Zo merkte een dominee in 1955 op: 'Al zijn er soms grote verschillen, toch vormen de dorpen van Texel een zekere mate van eenheid met Den Burg als centrum. Iedereen heeft vrijwel overal in de andere dorpen familie wonen' (Janse 1955, 259).

articulatie van lokale identiteit. Van een passieve en onbemiddelde aanpassing aan de dominante, stedelijke cultuur is daarom geen sprake geweest. Het gaat hier dus niet om processen die autonoom verlopen of die elkaar uitsluiten, maar integendeel: er is een wisselwerking tussen beide. In die zin zou men ook kunnen spreken over de koppeling of dialectiek van 'nationalisering' en 'lokalisering' van identiteit en cultuur (zie ook Featherstone 1991).

De toenemende culturele integratie is niet zonder conflicten gebleven. Er onstond in veel regio's en lokale samenlevingen wat Groot betitelt als een 'cultureel anti-nivelleringsproces' (1989, 114). De articulatie van lokale identiteit kan daarbij als een vorm van cultureel verzet worden gezien. Met het groeiende zelfbewustzijn in lokale gemeenschappen moet de centrale overheid in toenemende mate rekening houden met de wensen en verlangens op regionaal en lokaal niveau. De tendensen van decentralisatie en van een grotere regionale en lokale autonomie - ook al worden die door politici veeleer met de mond beleden dan verwezenlijkt - zijn daar voorbeelden van. Dit is een proces, dat zich ook buiten Nederland voltrekt. Zo schrijft de socioloog Featherstone dat de huidige fase van globalisering van cultuur er één is, waarin natie-staten in het Westen hebben moeten leren om een grotere diversiteit binnen hun grenzen te tolereren (1991, 13).

Het culturele homogeniseringsproces gaat in ons land en daarbuiten gepaard met culturele 'fragmentering', met een bewustwording en benadrukking van het regionaal en lokaal eigene. Dit lijkt een tegenstelling, maar de culturele eenwording zet zich ondanks die gelijktijdige fragmentering voort. Daaraan dragen ook de leden van dit soort lokale gemeenschappen bij. Immers, over het algemeen gaat niemand bij voorbeeld meer - behalve in enkele plaatsen en bij speciale gelegenheden - dagelijks rondlopen in klederdracht. Het punt is echter dat mensen toch naar een houvast zoeken, een identificatiemogelijkheid, die antwoord kan geven op de vraag 'wie ben ik?' en 'wie zijn wij?' Die identificatie kunnen ze bij voorbeeld vinden in hun gemeenschap, in het benadrukken van hun etnische wortels, of in hun religie. Juist lokale gemeenschappen bieden de inwoners in veel gevallen de mogelijkheid om zich in een genivelleerde macro-samenleving van de buitenwereld te onderscheiden (Groot 1989, 114): lokalisme is 'the continuing reference to place in assertions of a political or cultural will to distinctiveness' (Nadel-Klein 1991, 501). Mensen hebben niet alleen een diep gevoelde behoefte om zich met

bepaalde mensen te associëren en zich tegen anderen (zowel precies gedefinieerde als gegeneraliseerde anderen) af te zetten: identificatie is zelfs een *sine qua non* voor alle sociale interactie (Cohen 1987, 17). Het sociale zelfbeeld - zowel op het niveau van het individu als op dat van het collectief - komt het duidelijkst tot uiting door impliciete of expliciete contrastering (Cohen 1985, 115). De antropoloog Boon (1982) postuleert zelfs dat de behoefte om zulke contrasten te maken en uit te drukken het essentiële kenmerk van culturen vormt. Mensen percipiëren daarom met andere woorden voortdurend symbolische grenzen, waaraan zij betekenis geven en ontleen. Deze scheidslijnen worden des te scherper getrokken naarmate de integratie in grotere verbanden sterker wordt:

The more complete grows the concentration of power at the centre, the more vulnerable the periphery becomes, expressing its anxiety in a localism which stresses the distinctiveness of its character (Cohen 1982, 7).

Dat is op Texel gebeurd, maar ook elders in Nederland en Europa (cf. Boissevain 1983, 1991a, 1991b). Zulke integratieprocessen brengen doorgaans conflicten met zich mee. Lokalisme, de benadrukking van de eigen cultuur en identiteit, kan als een exponent daarvan beschouwd worden. Het is een machtsmiddel, een vorm van verzet en een wapen tegen een overheid die de macht naar zich toegetrokken heeft en daarmee burgers een deel van de zeggenschap over hun eigen levens ontnemt. In dit opzicht kunnen we verwachten dat de politiek-economische en culturele eenwording van Europa tegelijkertijd een nog sterkere articulatie van lokale, regionale en nationale identiteiten met zich zal meebrengen.

Literatuur

- Boissevain, J., Inleiding: Identiteit en feestelijkheid. In: A. Koster, Y. Kuiper en J. Verrips (red.), *Feest en ritueel in Europa. Antropologische Essays*. (Antropologische Studies VU 3). Amsterdam: VU Boekhandel/Uitgeverij, 1983, 9-14.
- Boissevain, J., Nieuwe feesten: ritueel, spel en identiteit. In: J. Boissevain (red.), *Feestelijke vernieuwing in Nederland? Cahiers van het P.J. Meertens-Instituut*, 3, 1991a, 1-11.
- Boissevain, J., Ritual, Play and Identity: Changing Patterns of Celebrations in Maltese Villages. *Journal of Mediterranean Studies*, 1/1 (1991b), 87-100.
- Boon, J.A., *Other Tribes, Other Scribes. Symbolic Anthropology in the*

- Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Cohen, A.P., 'The Same - But Different': The Allocation of Identity in Whalsay, Shetland. *Sociological Review*, 26/3 (1978), 449-469.
- Cohen, A.P., Belonging: The Experience of Culture. In: A.P. Cohen (Ed.), *Belonging. Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*. St. John's: Memorial University of Newfoundland, ISER Social and Economic Papers, 11, 1982, 1-17.
- Cohen, A.P., *The Symbolic Construction of Community*. Chichester: Ellis Horwood, 1985.
- Cohen, A.P., Of Symbols and Boundaries, or, Does Ertie's Greatcoat Hold the Key? In: A.P. Cohen (Ed.), *Symbolising Boundaries. Identity and Diversity in British Cultures*. (Anthropological Studies of Britain 2). Manchester: Manchester University Press, 1986, 1-19.
- Cohen, A.P., *Whalsay. Symbol, Segment and Boundary in a Shetland Island Community*. (Anthropological Studies of Britain 3). Manchester: Manchester University Press, 1987.
- Deuzeman, P., Het eiland Texel en zijne bewoners. *Vragen van den Dag XII*, (1897), 632-43.
- Featherstone, M., Global and Local Cultures. (Unpublished manuscript), 1991.
- Friedman, J., Being in the World: Globalization and Localization. *Theory, Culture & Society*, 7, 2/3 (1990), 311-28.
- Frykman, J. & O. Löfgren, *Culture Builders. A Historical Anthropology of Middle-Class Life*. Transl. A. Crozier. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.
- Geertz, C., Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight. In: C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973, 412-453.
- Ginkel, R. van, *Elk vist op zijn tij. Een historisch-antropologische studie van een Zeeuwse maritieme gemeenschap, Yerseke 1870-1914*. Zutphen: Walburg Pers, 1991.
- Ginkel, R. van, Ouwe Sunderklaas: Een Texels feest als baken van identiteit. *Vrijetijd en Samenleving* (1992) [ter perse].
- Goudsblom, J., De Nederlandse samenleving in een ontwikkelingsperspectief. *Symposion*, I, 1/2 (1979), 8-27.
- Groot, J.P., Dorpsbinding en lokaal bewustzijn. In: P.P.P. Huigen & M.C.H.M. van der Velden (red.), *De achterkant van verstedelijkt Nederland. De positie en functie van landelijke gebieden in de Nederlandse samenleving*. (Nederlandse Geografische Studies 89). Amsterdam: KNAG/Geografisch Instituut Rijksuniversiteit Utrecht, 1989, 109-17.
- Haverkamp, O., *Texel zoals het leeft en werkt*. Oosterwijk: Uitgeverij 'Oosterwijk', 1946.
- Hobsbawm, E., Introduction: Inventing Traditions. In: E. Hobsbawm and T. Ranger (Eds.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 1-14.
- Janse, C.J.J., De Waddeneilanden. In: W. Banning (red.), *Handboek pastorale sociologie, deel II: Noord-Holland benoorden het IJ, de Waddeneilanden en*

- Friesland (zonder de Bouwhoek). 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1955, 259-295.
- Knippenberg, H. & B. de Pater, *De eenwording van Nederland. Schaalvergroting en integratie sinds 1800*. Nijmegen: SUN, 1988.
- Koning, C. de, Een gelukkig eiland. *Noord-Holland*, 9/6 (1964), 197-205.
- Mewett, P.G., Exiles, Nicknames, Social Identities and the Production of Local Consciousness in a Lewis Crofting Community. In: A.P. Cohen (Ed.), *Belonging. Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*. (ISER, Social and Economic Papers 11). St. John's: Memorial University of Newfoundland, 1982, 222-246.
- Nadel-Klein, J., Reweaving the Fringe: Localism, Tradition, and Representation in British Ethnography. *American Ethnologist*, 18/3 (1991), 500-17.
- Pitt-Rivers, J.A., *The People of the Sierra*. 2nd. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- Strathern, M., *Kinship at the Core. An Anthropology of Elmdon, a Village in North-West Essex in the Nineteen-Sixties*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Strathern, M., The Social Meanings of Localism. In: T. Bradley & P. Lowe (Eds.), *Locality and Rurality: Economy and Society in Rural Regions*. Norwich: Geo Books, 1984, 181-197.
- Tak, H., Changing Campanilismo: Localism and the Use of Nicknames in a Tuscan Mountain Village. *Ethnologia Europaea XVIII* (1988), 149-160.
- V.D., Iets, over het eiland Texel. *Vaderlandsche letteroefeningen VIII* (1830), 385-394.
- Ven, D.J. van der, Merkwaardige Sinterklaas-gebruiken op onze Wadden-eilanden. *Ons Eigen Tijdschrift*, (december 1923), 41-49.
- Verrips-Roukens, K., Van stand tot dorpsymbool: Boeren in Langbroek. In: A.T.J. Nooij *et al.*, *De boer als buitenstaander? Sociologische Studies over marginalisering en integratie*. (Wageningse Sociologische Studies 24). Wageningen: Landbouwniversiteit Wageningen, 1989, 102-118.
- Vlaming, M. & F. Witte, Van demonen en ander gedonderjaag... (Manuscript), 1980.
- Weber, E., *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870-1914*. Stanford: Stanford University Press, 1976.

Overige bronnen

- Dagboek Ds. J. Huizinga*, 1846-1881.
Texelse Courant, 1887-1990.