INTERVIEW MET PETER BURKE

harry perton
wessel evert krul

Peter Burke werd geboren in 1937.Hij studeerde te Oxford, en is sinds 1962 verbonden aan de Universiteit van Sussex als lector in de intellectuele geschiedenis.Hij publiceerde in de 'Problem'-serie het deeltje 'The Renaissance' (1962) ; een inleiding in de historiografie van de Renaissance, 'The Renaissance Sense of the Past' (1962) ; een cultuursociologische studie 'Culture and Society in Renaissance Italy' (1972), in 1974 herdrukt als 'Tradition and Innovation in Renaissance Italy' ; en een vergelijking van de leidende elites in de twee grote republieken van het Ancien Régime, 'Venice and Amsterdam' (1974). Daarnaast een aantal tekstuitgaven en artikelen in diverse tijdschriften.De laatste tijd beweegt hij zich ook op andere terreinen dan die van de Renaissance; hij verzorgde een bloemlezing uit het tijdschrift 'Annales', en voltooide onlangs een studie over de volkscultuur in het Europa van de 16de-18de eeuw. Deze vormde ook het onderwerp van de lezing die hij op 20 februari in Groningen hield: "Dutch urban popular culture in the 16th and 17th century".

Hieronder volgt een samenvatting van een interview dat wij voorafgaande aan de lezing met hem hadden. Het eerste , meer theoretische gedeelte is bewerkt door Wessel Krul; het tweede, over de volkscultuur, verzorgde Harry Perton.

1. uitgangspunten

==U bent lector intellectuele geschiedenis; hoe zou u dit vak beschrijven? Te oordelen naar uw boeken is het een heel ruim onderwerp.

--Zoals ik het doe staat het gelijk met de Franse 'histoire des mentalités'. Ik interesseer me voor de ideeën van iedereen, niet alleen voor de grote mannen, de hoge toppen. U kunt het ook sociale geschiedenis van ideeën noemen. Ik moet mij natuurlijk beperken; mijn terrein beslaat bepaalde delen van Europa in de 16de en 17de eeuw.Maar in andere opzichten neem ik het zo ruim mogelijk, niet alleen politieke ideeën of artistieke opvattingen, de ideeën van de culturele elite. Eigenlijk bestaat er natuurlijk niet zoiets als intellectuele geschiedenis.Er bestaat alleen geschiedenis,de resultaten van het menselijk doen en laten.Dat het intellectuele geschiedenis heet, heeft zuiver administratieve redenen: de afdeling geschiedenis moest in kleinere eenheden gesplitst worden. Ik zou de term zelf nooit bedacht hebben; ik noem mezelf liever gewoon een historicus. Maar het is wel goed om de Engelsen te schokken; er bestaat veel wantrouwen in de Engelse cultuur tegen ideeën.

==Tegen cultuurgeschiedenis in elk geval. Gombrich heeft eens een lezing gepubliceerd over het Engelse wantrouwen hiertegen (1).

--En zijn conclusie was dat ook het vak niet bestaat. Net als veel buitenlanders die in Engeland zijn komen wonen overdrijft Gombrich misschien zijn aanpassing aan bepaalde Engelse opvattingen, zoals deze haat tegen alle metafysica. Het sluit natuurlijk ook aan bij zijn Weense achtergrond, de Wiener Kreis. In Nederland zal dat toch wel anders zijn; Huizinga gebruikte de uitdrukking zo vaak. Een tweede reden om ons intellectuele geschiedenis te noemen is dat we

betere studenten krijgen als we iets doen dat aan geen enkele andere Engelse universiteit gebeurt. Maar dit heeft het nadeel dat men bij ons van het begin af alleen maar ideeën kan bestuderen. Het kan wat zweverig worden. Mijn belangstelling voor een sociologische benadering is ook een manier om met beide benen op de grond te komen.

== 'Histoire des mentalités' hoort thuis in de sfeer van de 'Annales'. In het derde nummer van 'History Workshop Journal' wordt u een 'fellow-traveler' van de Annales-school genoemd.(2). Is dit niet een wat onplezierige uitdrukking? Een 'fellow-traveler' is toch iemand die een kritiekloze bewondering heeft voor een totalitair systeem in het buitenland?

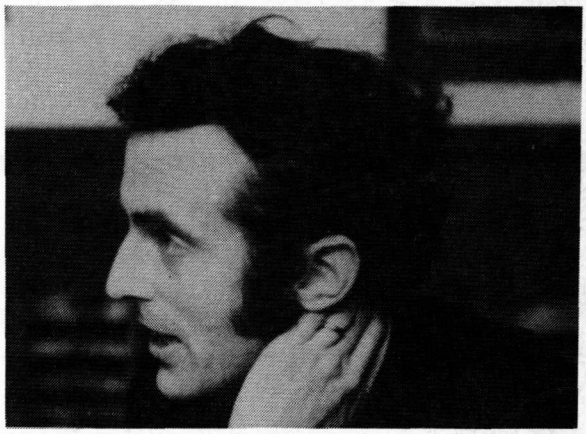
—Ik heb mezelf zo genoemd. Ik deed dit omdat men uiteindelijk bij de 'Annales' kan horen alleen wanneer men in Frankrijk woont en daar een leeropdracht heeft.Ik ben een sympathisant, maar een sympathisant uit het buitenland.Ik hoor niet tot de groep, en hoef dus ook niet aan de intriges mee te doen.De Annalesschool heeft zijn eigen politieke geschiedenis, waar je als Engelsman in pure onschuld tegenover kunt staan. Ik zei eens volkomen onschuldig tegen Braudel: 'Wat vindt u van Mandrou?' Ik zat naast hem aan een tafel, en hij zei: 'Je le méprise.' Heel verontwaardigd; een Franssman zou de vraag natuurlijk niet eens hebben durven stellen, die zou het geweten hebben. Ik sta daar gelukkig buiten. Ik houd me alleen met hun boeken bezig.En dat is misschien ook maar beter. Ik kan Braudel en Mandrou allebei gebruiken, omdat ik hier niets mee te maken heb. Maar mijn omschrijving bevat natuurlijk de nodige zelfspot. En tenslotte zijn de mensen van History Workshop marxisten.

==Maar niet alle medewerkers van de Annales zijn marxisten.

— Er bestaat een belangrijk terrein waarop sommigen zowel marxist als bewonderaar van de Annales zijn.Het congres ter ere van Braudel in Amerika heeft veel indruk op me gemaakt; Hobsbawn was daar ook, die onmiskenbaar een van de bewonderaars van Braudel is, en enorm veel aandacht aan hem besteedt; en hij is natuurlijk marxist; terwijl Braudel geweldig veel aandacht besteedt aan Marx,maar geen marxist is. Ik geloof dat het mogelijk is om beide te zijn. Wat mij betreft, ik bewonder Marx, maar ik zou mezelf niet een of andere -ist willen noemen. Ik maak gebruik van wat ik nodig heb, maar wil niet graag een etiket dragen.

=='Histoire des mentalités' is oorspronkelijk toch niet hetzelfde als intellectuele geschiedenis.

— Nee, maar het is mijn favoriete benadering van de intellectuele geschiedenis. Het is een manier om de sociale geschiedenis van de ideeën te bestuderen.Het gaat me om de manier waarop verschillende maatschappelijke groeperingen denken en voelen.Het was oorspronkelijk natuurlijk 'histoire des mentalités collectieves' , en dat is het nog. Intellectuele geschiedenis van groepen en niet van individuen. Daarbinnen is hetgene wat me toch het meest bezighoudt, en dat naar mijn mening het werkelijke probleem is, de vraag of verschillende sociale groepen of verschillende samenlevingen op een verschillende manier denken, dus niet alleen verschillende ideeën hebben. Dit is een heel ongrijpbaar probleem, maar het is het meest boeiende.Laat ik het zo zeggen: je kunt een tekst nemen uit een ander tijdperk of een andere cultuur,en die woord voor woord vertalen,



en toch niet begrijpen wat er staat.Hoe kunnen we nu beschrijven wat het verschil uitmaakt? De meest boeiende pogingen om deze problemen op te lossen zijn door antropologen gedaan.Dit gaat terug tot de jaren rond 1900,tot een discussie in Engeland en Frankrijk over de rationaliteit van de magie. In Engeland waren dat mensen als Frazer, in Frankrijk Durkheim en zijn leerlingen, Hubert en Mauss (3). Wat zij trachtten te doen werd expliciet geformuleerd door hun vriend, de filosoof Lévy-Bruhl.

Ik ben volstrekt niet gelukkig met de formulering van Levy-Bruhl, en niemand is dat nu. In de jaren twintig had hij het heel vrolijk over 'la mentalité primitive', 'les sociétés inférieures', alles heel ethnocentrisch. Toch heeft hij een aantal heel interessante opmerkingen gemaakt over de manier waarop mensen denken. Zoals zijn idee van de 'participation mystique'. Er was een probleem met de Bororo in Zuid-Amerika - het is heel ironisch dat het juist de Bororo waren, ik kom daar op terug - die zeiden dat zij tot de papagaaien hoorden, dat zij papagaaien waren. Wat bedoelden zij daarmee? Uiteraard zagen zij elkaar niet voor papagaaien aan, en zij bedoelden ook niet dat zij op papagaaien leken, zij leken er helemaal niet op. Wat was het dan? Zij hadden het gevoel dat zij een speciale relatie met papagaaien hadden, die je niet kon zien of horen, maar zij voelden het zo. Hiervoor ontwierp hij de term 'participation mystique'. Daarna is Lévy-Strauss gekomen, die ook naar de Bororo is gegaan - de enige stam die hij werkelijk van nabij bestudeerd heeft - en hij heeft Lévy-Bruhl niet echt tegengesproken, maar hij heeft het anders geformuleerd. Hij zegt: Als je zegt dat je een papagaai bent, betekent dat dat je je verhoudt tot iets, als een papagaai tot iets anders; A staat tot B als C staat tot D. Dit is wat zij willen zeggen. En dit is misschien een betere manier om het weer te geven.

Maar wat heeft een historicus van de 16e eeuw hier nou mee te maken? De reden waarom ik me hiervoor begon te interesseren is het probleem van de correspondenties. In het zestiende eeuwse denken meende men dat er zeven planeten waren, zeven dagen van de week en zeven metalen. En dat hiertussen een bepaald verband bestaat. Deze relaties zijn onzichtbaar en onhoorbaar, en toch geloofde men er hartstochtelijk in. Ook dit is 'participation mystique'. Dus is het zinvol de antropologen te lezen, als je het zestiende eeuwse Europa wilt begrijpen, de ontwikkelde mensen of de boeren, dat doet er niet toe.

== Zou U het zestiende en zeventiende eeuwse denken kunnen verklaren op dezelfde manier waarop Lévy-Strauss te werk gaat?

— Laten we zeggen dat er sprake is van een symmetrisch probleem, want in beide gevallen beweert men dat er een identiteit bestaat die niet waarneembaar is, die niet letterlijk opgevat kan worden, en die toch meer is dan een metafoor.

== Maar dan toch met een lange literaire traditie.

— Ja, dat is natuurlijk een verschil, maar is het in deze samenhang een erg belangrijk verschil? Ik wil maar zeggen dat het probleem in twee of drie heel verschillende opzichten vergelijkbaar is, en dat deze benadering daarom nuttig kan zijn. Ik weet van geen ideeën-historicus die de correspondenties op een erg bevredigende manier heeft beschreven. Men omschrijft ze, zegt dat dit is hoe de mensen dachten, en laat het daarbij. Het interessante van de Europese traditie, wat je elders niet zo gauw ziet, is, lijkt me, dat we kunnen waarnemen hoe de mensen dit geloof loslieten.; er is een crisis in de zeventiende eeuw, omdat men het om allerlei redenen niet langer over correspondenties wil hebben. Men begint nieuwe criteria te verlangen. Bij de Bororo komt de verandering van buitenaf, denk ik: in West-Europa kwamen de veranderingen van binnenuit. Dat is dus duidelijk een verschil, en ik zou de overeenkomst ook niet te ver willen doorvoeren. Wat er gebeurt als je de antropologen leest, is dat je dingen als problematisch gaat beschouwen die vóór die tijd vanzelfsprekend waren. Ik wil er een indirect gebruik van maken, niet direct. Er zijn natuurlijk allerlei misgrepen mogelijk, zoals het vergelijken van het Italië van de Renaissance met een samenleving in stamverband. Dit is natuurlijk niet de bedoeling.

== Het gevaar is dat men te veel op de overeenkomsten tussen bepaalde samenlevingen let en te weinig op de verschillen.

— Ja, maar dit gevaar is te vermijden, en ik geloof niet dat men de verschillen naar voren kan halen als men niet vergelijkt. De enige manier om de karakteristieke trekken van een gegeven cultuur op te merken is om naar andere culturen te kijken. Dus moeten we systematisch vergelijken, maar natuurlijk met bovenstaand voorbehoud. We moeten niet alleen op de overeenkomsten letten. Dat is te sociologisch. En helemaal

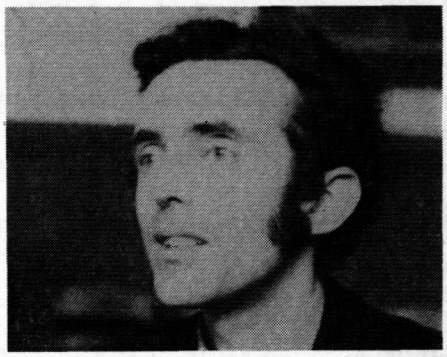
niet vergelijken is te traditioneel historisch. Er is een grensgebied tussen beide, waar het zin heeft om aan het werk te gaan.

== Moeten we de geschiedenis terug brengen tot relaties tussen zeer eenvoudige elementen, zoals Lévi-Strauss dat doet?

— Nee, dat niet, of niet alleen.U kunt natuurlijk proberen in hoeverre dat lukt. Ik geloof niet dat ik een heel goede structuralist ben. Ik weet niet of ik zo'n vermogen tot abstractie heb. Maar ik vind dat de geschiedenis er wel bij zou varen als men deze structuralistische benadering overnam. De grote uitdaging voor de komende jaren is het, naar mijn mening, om het structuralisme een historische dimensie te geven. Structuren veranderen. We hebben een dergelijk taalgebruik nodig om over structuren te spreken, maar we moeten het natuurlijk over verandering blijven hebben.Er zijn naar mijn mening maar weinig mensen die het doen.Iemand als Nathan Wachtel is een voorbeeld; hij heeft het voordeel dat hij ook bezig is met de Amerikaanse Indianen, en dus heel dicht bij Lévi-Strauss staat, maar hij is een historicus. Hij houdt zich bezig met de 16de en 17de eeuw,met de invloed van de Spanjaarden (4). En Le Roy Ladurie heeft natuurlijk op zijn manier het nodige geprobeerd.En nog anderen, dus ik denk wel dat het mogelijk is. Ik ben een stem in een groot koor.

== Bent u al direct in de Annales-school geïnteresserd geraakt?

—Toen ik naar Oxford ging had ik er nog nooit van gehoord. Een van mijn eerste docenten zei: " Ik geloof niet dat u de moeite hoeft te nemen om Braudel's 'Méditerranée' te lezen, ik vind het sterk overschat". Maar toen ik het las vond ik het schitterend, fascinerend, alles wat de meeste geschiedschrijving in Oxford niet was. Het is nu misschien moeilijk om de intellectuele atmosfeer van Oxford in de late jaren '50 na te voelen; het was heel conservatief, behalve Christoffer Hill, Lawrence Stone, en nog een paar mensen. Het was prachtig om de sociologie te ontdekken,want dit was verboden terrein. In 1957 kon je in Oxford nergens sociologie studeren. Niet alleen historici konden het niet,maar niemand. Het werd niet als een serieus vak erkend. Het had dus een zekere bekoring, het genieten van verboden vruchten, en om dan Braudel, Goubert of Chaunu te lezen, ik weet niet wie ik het eerst las, was veel boeiender dan de meeste geschiedenis die in Oxford gegeven werd. Niet alles, want Lawrence Stone gaf daar college, en hij stond er heel dicht bij, ook nu nog trouwens.Dus ik dacht, dit is wat ik ook moet proberen.....



Noten

1) E.H.Gombrich, 'In search of Cultural History', Oxford 1969.

2) Peter Burke, 'Popular Culture in Norway and Sweden' , in: 'History Workshop Journal' 3,1977,blz.143-147; de omschrijving van Burke op blz.217.

3) Sir James Frazer (1854-1941) publiceerde van 1890 tot 1915 een monumentale vergelijkende mythenstudie 'The golden bough'. Emile Durkheim (1858-1917) bewoog zich op ethnologisch terrein met 'Les Formes élementaires de la vie religieuse' en 'Le système totémique en Australie' (1912). Zijn neef Marcel Mauss (1872-1950) schreef in samenwerking met Henri Hubert (1872-1927) een 'Essai sur la nature et fonction du sacrifice' (1899) , en een verzameling 'Mélanges d'histoire des religions' (1909) en in zijn eentje het beroemde 'Essai sur le don' (1926). Zijn artikelen werden gebundeld door Claude Lévi-Strauss in: 'Sociologie et Anthropologie' (1968). Lucien Lévi-Bruhl (1857-1939) trachtte conclusies te trekken uit hun onderzoek in 'les fonctions mentales dans les sociétés primitives' (1910); 'La mentalité primitive' (1922) etc.

Over de betekenis van de school van Durkheim voor de geschiedenis zie bijv. W.Paul Vogt: 'The Uses of studying primitives:a note on the Durkheimians,1890-1940' in History and Theory', XV,1976, blz.33-44.

Nathan Wachtel, 'La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole';Parijs 1973.

2. volkscultuur

== wat bedoelt u eigenlijk met volkscultuur?

— De cultuur van de mensen die niet rijk zijn, geen hoge status bezitten, en geen onderwijs hebben genoten. De cultuur van de mensen die niet naar een universiteit gingen en geen Latijn kenden.De cultuur van de mensen die dus niet tot de elite behoorden.Een negatieve definitie voor deze groep verdient de voorkeur. De groep is immers niet homogeen, maar ze heeft als gemeenschappelijk kenmerk dat ze uitgesloten is van de cultuur van de elite. Juist door haar afgeslotenheid is die cultuur van de elite veel beter te definiëren.De weg naar die hogere cultuur loopt immers via bepaalde instituten als universiteiten, en die waren niet voor Jan en alleman toegankelijk.

== In het artikel in History Workshop komen Zweedse en Noorse volksschilders ter sprake, die leefden in de achttiende eeuw en bepaalde elementen uit de Barok in hun werk verwerken.Is dat niet een voorbeeld van het omgekeerde: dat die officiële cultuur toch voor hen toegankelijk is?

— Niet helemaal. Ze nemen elementen uit die zogenaamde hogere cultuur over en die worden geplaatst in een totaal nieuwe omgeving. De cultuur van de elite wordt in haar totaliteit niet overgenomen, maar enkele details worden er uit gelicht en geabsorbeerd door de volkscultuur: ze worden daaraan eigen. De zo rond 1900 nogal veel door met name Duitsers aangehangen theorie van 'das gesunkene Kulturgut'geeft een veel te eenvoudige voorstelling van zaken. De mensen die niet tot de bovenlaag van de samenleving behoren zijn niet tabula-rasa. Ze hebben al een wereldbeeld, en ideeën die van boven of van buiten komen worden aan dat wereldbeeld aangepast.

== U spreekt van een wereldbeeld van gewone mensen. Is zoiets voor een historicus niet moeilijk te achterhalen?

— De leidende waarden en normen van gewone mensen zijn inderdaad moeilijk te achterhalen. Gewone mensen lieten immers weinig geschreven bronnen na. Maar: ook indirect kunnen we hen benaderen.Misschien kennen jullie het werk van een Italiaanse vriend van mij: Carlo Ginzburg, over het wereldbeeld van een 16de-eeuwse Siciliaanse molenaar. Het verslag van zijn verhoor door de Inquisitie vormt, ook al door de lengte ervan, een uitstekende bron- zij het een indirecte- voor een historicus die volkscultuur probeert te bestuderen.Meestal moeten we met veel minder genoegen nemen.Andere voorbeelden van bronnen zijn 'broadsides' (op losse vellen gedrukte liederen en balladen die op kermissen,jaarmarkten en andere veel publiek trekkende gelegenheden uitgevent werden), 'chapbooks' of volksboeken, Rijmprenten en tegels. Niet dat die volksboeken nou door gewone mensen geschreven werden, integendeel, maar ze werden wel keer op keer gekocht door gewone mensen. Het publiek van die volksboeken bestond uit gewone mensen. Hetzelfde gold voor de Nederlandse 'broadsides', de aan één kant bedrukte liedvellen die in kroegen opgehangen werden, zodat iedereen die de woorden niet kende toch meezingen kon. Er is nog heel wat van dat materiaal bewaard gebleven, hoewel het waarschijnlijk een fractie is van wat er ooit geweest moet zijn. Aan de andere kant zijn schilderijen minder betrouwbaar bronnenmateriaal. Anders dan in Scandinavië zijn de Nederlandse schilders in de zeventiende eeuw gegoede ambachtslieden, die in steden leefden. Ook als hun schilderijen boeren tot onderwerp hebben moeten we op onze hoede zijn.Want de opdrachtgevers waren per slot van rekening vertegenwoordigers van de stedelijke elites. Het waren schilderijen over, maar niet voor het gewone volk.In mindere mate geldt dit voor druksels, prenten, die misschien wel te duur zijn voor het gewone volk, maar toch in etalages liggen en dus door iedereen worden bekeken. Zo hebben de politieke prenten van Romeijn de Hooghe een zekere visie onder het volk verbreid, ook al kon men de prenten niet kopen. Er werd naar gekeken- met de neus tegen de ruit - net als in het Londen van de achttiende eeuw,waar mensen ook naar achter glas geëxposeerde cartoons kwamen kijken.

== Uw nieuwe boek behandelt geheel Europa.Hanteert u weer die vergelijkende methode?

— Ja, ik stel mezelf de vraag of Euro-

pa nu één gemeenschappelijke volkscultuur kende, of vele verschillende. Heeft het zin in deze te praten over Europa, of kan je alleen maar spreken over regio? Neem nou de ongeveer 300 Engelse 'broadside-ballads' die bewaard zijn gebleven uit de zestiende en zeventiende eeuw. Elk van die balladen heeft een continentale tegenvoeter. Er is altijd een Franse,Duitse, Italiaanse of Nederlandse ballade die dezelfde thematiek behandelt.Hetzelfde verhaal van 'lady Isabel and the elfin knight' vind je ook terug in het Nederlandse 'Heer Halewijn'.

==Maar die ballade van Heer Halewijn stamt toch uit veel vroeger tijden?

— Inderdaad,maar de verhalen van die liederen zijn nog steeds populair in de zeventiende eeuw.En behoorden ze eertijds tot de culturele bagage van de elite, in de zeventiende eeuw behoren ze tot de volkscultuur. Ze zijn dan ook eenvoudiger geworden qua tekst.

== Maar de achterliggende waarden van die liederen? Zijn die veranderd? Van een ridderschapsideaal kan je toch in de zeventiende eeuw moeilijk meer spreken?

— Dat is inderdaad een moeilijk probleem Ik denk toch dat deze waarden nog erg belangrijk waren voor gewone mensen, anders zouden ze die balladen niet zingen en die volksboeken niet lezen, en zouden ze de nieuwe helden niet van oude adjectieven voorzien. Iemand als Maurits van Nassau heette: 'Mauritius preus, cloeck als een reus'. Dat zijn termen die regelrecht uit een ridderroman komen! Huizinga zegt ergens in Herfsttij dat de mensen de politiek van hun tijd in de ballade verwoord zagen. En dat gaat nog steeds op in de zeventiende eeuw, maar alleen voor het gewone volk. De patriciërs waren meer 'sophisticated'.De heersende klasse had de middeleeuwse waarden allang verworpen.

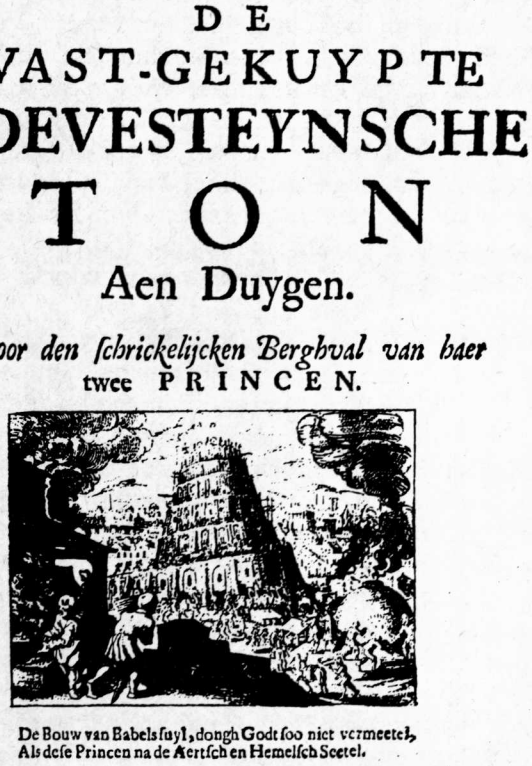
== Om nu weer terug te komen op de vergelijkende methode en de volkscultuur. Wat is de conclusie van uw boek.Is er wel of geen sprake van een gemeenschappelijke Europese volkscultuur tussen 1500 en 1800?

— In zekere zin was er een gemeenschappelijke volkscultuur. Ik praat er nu maar wat op een structuralistische manier over; er zijn steeds maar weer nieuwe combinaties van traditionele elementen. Ieder individu en iedere samenleving maakt een keuze tussen die traditionele elementen en combineert ze op verschillende wijze.Er bestaat geen element van volkscultuur dat totaal origineel is.Maar hoe die elementen zich tot elkaar verhouden, dáár gaat het om, dat bepaalt de eigenheid van een bepaalde cultuur, en dat verschilt van streek tot streek. Er is een thema, en er zijn vele variaties op dat thema.Vergelijk het met een volksliedje waarvan tekst en melodie naar tijd en ruimte verschillen, maar waarvan het grondpatroon, het thema, structureel hetzelfde blijft.

== Uw geschiedschrijving van de volkscultuur valt dus toch onder de noemer van 'histoire des mentalités?

— Nee, niet helemaal, want ik interesseer me ook voor iets anders: de vórmen waarin volkscultuur zich manifesteerde. De vorm van het volksdrama, de vorm van de volksliedjes, zoals die

tegenover de ideële inhoud staat. Er zijn bijvoorbeeld zeer populaire vormen, die we parodie kunnen noemen... hoewel dat niet helemaal het juiste woord is, maar een beter kan ik niet vinden. Ik bedoel...volkscultuur neemt iets van de officiële cultuur over, vaak niet eens met een parodiërende bedoeling, al lijkt het voor ons zo. Zo zijn er in het verleden vaak gedichten en spotdichten op de leest van een testament of het onze vader geschoeid. Over Lodewijk XIV : ' Notre père qui êtes à Marly...en verder: uw wil geschiede niet. Dat soort



gedichten is heel gewoon. Maar door oude vormen een nieuwe inhoud te geven krijgt die nieuwe inhoud wat respectabels. In de volkscultuur zie je doorlopend het nieuwe in oude vormen gegoten. In de zeventiende eeuw werden volksliedjes gemaakt op psalmmelodieën. De mensen wisten dan van te voren hoe de melodie was, en dat is erg belangrijk in elke orale cultuur. Ik ken het uit eigen ervaring met colleges. De structuur van het verhaal moet eerst uitgelegd worden, dat is gemakkelijker voor het gehoor. In de volkscultuur verschijnt het nieuwe altijd in oude vormen. Nog een voorbeeld. Alle misdadigers-helden uit de Engelse geschiedenis zijn gemodelleerd naar Robin Hood.Zelfs voor de Amerikaan Jesse James gaat dat op; hoewel hij historisch gezien alleen maar roofde en niets aan anderen gaf werd hij later omgeven met de mythe van de nobele misdadiger. Hetzelfde stramien vind je ook in de verhalen over koningen.Steeds maar weer wordt in de Europese geschiedenis het verhaal van de in gewone-mans-kleren ronddolende koning verteld - die koning wil zien hoe zijn onderdanen leven (Hendrik VIII, James VI, Gustaaf Adolf,Iwan de verschrikkelijke enz.). Het gaat er echter niet alleen om dergelijke verschijnselen op te merken, maar ook om ze te verklaren. Historici moeten niet alleen verandering analyseren, maar ook het uitblijven van verandering en structurele verschijnselen. Waarom houdt een bepaalde structuur stand, ook dat is een vraag die ze moeten proberen te beantwoorden.

vervolg van blz. 16

...te voorkomen,de voornaamste oorzaken van de radicalisering.

Dangdurige isolatie van de buitenwereld is dikwijls één van de hoofdoorzaken van de radicalisering van minderheidsgroeperingen. De anabaptisten, die door de vervolgingen van het begin af aan vrij geïsoleerd hebben gestaan, zijn hier een duidelijk voorbeeld van. Veel eenvoudiger dan in de twintigste eeuw het geval zou zijn kon in de zestiende eeuw het voortbestaan van een radicale beweging verijdeld worden. De moordpartijen in Münster en Amsterdam en de strenge vervolgingen en zware straffen in latere jaren maakten het openbaar maken van de radicale doperse denkbeelden immers niet erg aantrekkelijk.

1) W. J. Kühler, Geschiedenis der Nederlandsche doopsgezinden in de zestiende eeuw. Haarlem, 1932, 116.

vervolg van blz. 8

34) Zie over homofilie-homofobie: Frenkel, F. E. "Homofilie en homofobie". In: De Gids, 138, nr 7/8, 1975. en R. Lautmann (zie noot 33).