

Tussen cultuur en volkscultuur

Ervaringen met volkskunde en antropologie in Nederland

Willem de Blécourt*

I

Een kleine twintig jaar geleden probeerde Jojada Verrips volkskundigen te interesseren voor antropologisch gedachtengoed. Dat was niet meer dan logisch. Zeker als ze in hetzelfde land onderzoek doen, hebben antropologen en volkskundigen (en historici) toch 'alle het denken en handelen van mensen in het verleden en heden (...) tot hun objekt' (1975: 37)? Het *Volkskundig bulletin* (*Vb*), huisorgaan van de afdeling volkskunde van het huidige P.J. Meertens-Instituut van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (KNAW), waar deze oproep in verscheen, was daarvoor het geëigende medium. De redactie hoopte immers dat het 'als ontmoetingsplaats en als platform zou kunnen dienen voor een aantal mensen die nu nog zitten opgesloten in hun eigen disciplines, methoden en onderzoekstechnieken' (Voskuil 1975: 2). Maar ondanks het feit dat inmiddels een aantal antropologen en historici bijdragen aan het *Vb* heeft geleverd, is Verrips' poging niet erg vruchtbaar geweest. Tot een 'ontmoeting is het, dunkt me, nog niet echt gekomen,' moest Willem Frijhoff concluderen bij het afscheid van Han Voskuil (1988: 51). En nog zeer onlangs bepleitte de volgende hoofdredacteur Paul Post (1993) een accentverschuiving (of althans naamsverandering) van Nederlandse volkskunde naar een 'Europese etnologie', zonder daarbij (Nederlands noch buitenlands) etnologisch onderzoek of antropologische theorieën te betrekken. Waar is deze lauwe, maar desondanks typerende volkskundige ontvangst van de produkten van antropologen en vooral de in Nederland werkende aan toe te schrijven?

Om het evenwicht enigszins te handhaven moet ook de vraag naar de receptie van volkskundig werk door Nederlandse antropologen aan de orde komen. Uit deze formulering mag al blijken dat de relatie tussen beide disciplines allerminst gelijkwaardig is. 'Sommige antropologen hebben namelijk het idee dat volkskun-

*. Zelfs in het enigszins persoonlijk gekleurde genre is steun van anderen onontbeerlijk. Mijn dank gaat daarom uit naar Hannie Hoekstra, Jojada Verrips, Willem Frijhoff en de redacteurs van dit themanummer, die een eerdere versie van dit essay hebben gelezen en van kanttekeningen voorzien.

digen zich vooral bezighouden met het verzamelen van kulturele curiosa die voor het merendeel tot het verleden behoren,' stelde Verrips al (1975: 21). Het analyserend, theoretiserend en interpretatief vermogen van volkskundigen zou beperkt zijn (zie ook Van Ginkel 1987). Zoals de Amerikaanse folklorist Alan Dundes het uitlegde: 'In Europa zijn er volkskunde-atlassen waarin allemaal kaarten zijn opgenomen over de St.-Jansvuren. Daarop kun je zien waar ze hoog over het vuur springen en waar laag, en waar ze van links naar rechts springen, of omgekeerd. Er zijn prachtige kaarten voor alle Europese landen met deze zaken erop maar niemand vraagt zich af *waarom* mensen eigenlijk over vuren springen' (1985: 24). Die beeldvorming is niet geheel onterecht, maar ten aanzien van de Nederlandse volkskunde ook niet meer erg accuraat. Dat Dundes' woorden direct uit mijn herinnering opwellen is evenwel niet toevallig. Hoewel ik een van de zeer weinige Nederlandse antropologen ben die diep in het volkskundige domein is doorgedrongen (en sinds 1990 deel uitmaakt van de redactieraad van het *Vb*), beschouw ik de Nederlandse volkskunde uiteindelijk ook meer als een bron van interessant materiaal dan als de directe leverancier van wetenschappelijke uitdagingen.

Het is in de Nederlandse antropologie (nog) niet algemeen gebruikelijk persoonlijke reflecties over onderzoek te publiceren (cf. Fontaine et al. 1990). Antropologen die aspecten van de Nederlandse samenleving bestuderen hebben bij mijn weten zelfs helemaal van het hanteren van een dergelijke stijl afgezien. Behalve dat een autobiografische traditie ontbreekt, staan de onderzochten hier ook wel uiterst dichtbij en er is meer moeite gedaan hun anonimiteit te waarborgen dan een dialoog met hen in de openbaarheid te brengen. Nog zeldzamer is het de discussie over antropologische zelfperceptie in het publieke domein te voeren. De al weer tien jaar oude analyse van de Nederlandse antropologie door twee Nederlandse antropologen (Blok & Boissevain 1984) genereerde weliswaar een aantal reacties, maar deze waren evenmin als het artikel zelf erg persoonlijk gesteld. De repliek die daar nog het meest in de buurt kwam was van Bob Scholte, een in de Verenigde Staten (onder meer door Dundes) opgeleide antropoloog, die naar zijn zeggen de 'maatschappelijke kant van het academisch leven in Nederland' 'nog steeds niet helemaal' begreep (1984: 17). Terwijl onder antropologen het persoonlijke genre tenminste nog enigszins bekend is, is het dat voor de huidige volkskundigen allerm minst. Een egodocument is daar, net als in de geschiedschrijving, meestal iets dat door anderen is geproduceerd, al ontbreekt bijvoorbeeld in het volkskundige werk van Voskuil het persoonlijke element geenszins (cf. Voskuil 1977).

Ik kan het excuus van buitenlanderschap niet aanvoeren en of ik de academische mores beter doorzie dan Scholte destijds deed, is nog maar de vraag. Toch kan ik niet om mijn eigen ervaringen heen wanneer ik de relatie tussen antropologie en volkskunde in Nederland wil behandelen. Zowel mijn achtergrond als antropoloog als mijn expertise op volkskundig terrein verhinderen een misschien door anderen noodzakelijk geachte distantie. Mijn beschrijving van de spanningen tussen

antropologie en volkskunde is die van een nauwbetrokkene en zal beperkt en selectief zijn, ook waar het mijn opvattingen over de inhoud van de beide vakken aangaat (maar wanneer is dat niet het geval?). Waarschijnlijk om die afstand nog enigszins te kunnen handhaven baseer ik mij voor uitspraken van betrokkenen op schriftelijk materiaal. Om verschillende redenen is dat mijn geëigende manier van werken geworden.

II

Over de (geringe) wederzijdse beïnvloeding tussen antropologie en volkskunde is geen redelijk verhaal te vertellen zonder die valgebieden te omschrijven. Antropologen mogen bekend staan om hun gebrek aan eensgezindheid over de definitie van hun centrale concept 'cultuur', ze zijn ondanks die verscheidenheid in ieder geval herkenbaar aan hun opleiding en citeergeneenschappen. Tijdens mijn studie antropologie aan de Universiteit van Amsterdam werd ik vooral aangetrokken door Verrips' activiteiten in Nederland en zijn zich ontwikkelende holistische aanpak (1977, 1988), en door Scholte's kritische en relativiserende instelling (1974, 1981, 1983). Bob Scholte zette me op het spoor van de Amerikaanse volkskunde en Dell Hymes' 'ethnography of speaking' (ook die was één van zijn leraren). Verrips bracht me in contact met de volkskundige Tjaard de Haan, die iemand zocht om een boek met 'volksverhalen' samen te stellen. Verder stelde de aan de Universiteit van Groningen verbonden volksverhaalspecialist Jurjen van der Kooij me in staat een aantekening 'specialisatie volkskunde' te halen (binnen Nederland de enige formele mogelijkheid). In sociaal opzicht was met name de door Jeremy Boissevain - de inspirator van veel onderzoek binnen Europa - gecreëerde sfeer van enigszins anarchistische (zij het mannelijke) saamhorigheid binnen de vakgroep Euromed van belang. Daarnaast was ik nauw betrokken bij de instituutspolitiek op het Antropologisch Sociologisch Centrum. Deze hier nogal beknopt weergegeven en daardoor misschien wat oppervlaktige intellectuele genealogie heeft niet alleen mijn besef van antropologie bepaald, maar deed me tevens inzien dat een eventueel inhoudelijke scheiding tussen antropologie en volkskunde tamelijk dubieus is. De hieraan ten grondslag liggende redenering is de volgende.

In de loop der tijd ben ik het onderwerp van antropologisch onderzoek ('cultuur') gaan zien als processen van vorm- en betekenisgeving door concrete (individuele) mensen in concrete situaties. Het is daarbij vele malen interessanter en mijns inziens ook relevanter zich te concentreren op conflicten, op situaties waarin een bepaalde 'werkelijkheid' onderwerp van strijd en discussie is, dan op consensus. Dat geldt zowel degenen die het voorwerp van onderzoek zijn als de onderzoeker zelf; kennisverwerving is nooit neutraal. 'If anthropology is culturally mediated, it is in turn subject to ethnographic description and ethnological analysis' (Scholte 1974: 431). Ofwel, bij de reconstructie van gesitueerde betekenissen is de

betekenis van de reconstructie van wezenlijke invloed. Onderzoek speelt zich altijd af in een politiek spanningsveld waarin de onderzoeker als degene die de vragen stelt de overhand heeft. Deze notie van etnocentrisme wordt, vertaald naar de Nederlandse samenleving, tot sociocentrisme. Begrippen als 'volk' en daarvan afgeleide samenstellingen 'volkscultuur', 'volksverhalen', 'volksgebruiken', etc., zijn, zeker als men hun genese in acht neemt, weinig inheems en alle te beschouwen als constructies van volkskundigen, in casu de berichtgevers of verzamelaars. 'Deze termen zijn mijns inziens zó getekend door de historische situaties waarin ze zijn ontstaan,' stelde Irene Cieraad over 'volks-' en 'massacultuur', 'dat ze nog steeds onbewust associaties oproepen met tegenstellingen als die tussen moreel en immoreel, tussen spiritueel en materialistisch, of tussen landelijk traditionalisme en stedelijk futurisme. Daarom zou ik ervoor willen pleiten deze termen te ontmantelen (...) en de misleidende elitaire toevoegingen 'volks-' en 'massa' achterwege te laten' (1988: 145). Toepassing van kritisch-antropologische inzichten leidt tot een frontale aanval op 'volkscultuur' als volkskundig object, en daarmee tot een ontkenning van de legitimiteit van deze discipline, althans voor zover zij op basis van dat object is gedefinieerd.

Een inhoudelijke definitie van de 'volkskunde' kan vanuit deze benadering niet meer en niet minder zijn dan de studie van cultuur in Nederland. 'Volkskundigen' hebben daar hun eigen aandeel in, hoewel dat in academisch opzicht problematisch ligt. Er was ooit een leerstoel volkskunde, maar die heeft niet geleid tot een aparte opleiding. Volkskunde heeft in Nederland voornamelijk een academische status omdat er binnen de KNAW een onderzoeksinstituut onder die naam functioneert. De daar werkzame 'volkskundigen' zijn gevormd in andere vakken, zoals geschiedenis, germanistiek, musicologie, en theologie, en er waart zelfs een (aan de VU afgestudeerde) antropoloog rond (cf. Post 1991: 271).¹ De wisselwerking tussen onderwijs en onderzoek ontbreekt, er hoeft niet te worden nagedacht over een coherent onderwijsprogramma en over volkskundige klassiekers. Er stromen geen studenten toe met eigen initiatieven, interesses en strijdpunten. In vergelijking met vooral de Verenigde Staten ontbreekt met de studenten ook nog een belangrijke eigentijdse bron van volkskundige gegevens. Beschouwd vanuit de universitaire politieke praxis (zeker zoals ik die gewend was bij Amsterdamse antropologen) heeft de instelling een gesloten en zelfs (voor buitenstaanders) ondemocratisch karakter. Discussies werden (en worden) voornamelijk intern gevoerd - er zijn geen openbare lezingencycli met diepgaande discussies waar mensen ook hun lopende onderzoek presenteren. En van de goede gewoonte om eerste versies van artikelen ter becommentariëring voor te leggen heb ik bij volkskundigen nooit iets gemerkt. In mijn contacten met de zelf-gestileerde volkskundigen heb ik, kortom, nooit dat niveau van intellectuele en sociale uitwisseling weten te bereiken als onder de (Amsterdamse) antropologen.

Ondanks dit alles hadden de inhoudelijke meningsverschillen over 'volkscul-

tuur' weinig obstakels hoeven te vormen. Voor Voskuil was het 'laatste woord' in de discussies over 'volkscultuur' 'dat er geen volk is en geen volkscultuur en dat er derhalve ook geen volkskunde mogelijk is, in de letterlijke betekenis van het woord' (1985: 50). Eerder had hij al laten weten dat 'iedereen er nu wel van doordrongen' is dat het begrip 'volk' 'door zijn vaagheid onbruikbaar en door de suggestie van eenheid misleidend is' (1975: 1). Mijn contact met Voskuil verliep desondanks wat stroef. Zijn volkskundige achtergrond (hij studeerde ooit Nederlands) sloot ook meer aan bij een Duitser als Günter Wiegelmann dan bij de meer antropologisch georiënteerde Amerikaanse volkskundigen.² 'Wat mij aanspreekt in de benadering van Wiegelmann,' schreef hij, 'is de verruiming van het begrip cultuur, de verschuiving van de aandacht van cultuurverschijnsel naar sociaal gedrag en de poging om de veranderingen die daarin optreden op de voet te volgen. Onder cultuur verstaat hij menselijk gedrag voor zover dat gebonden is aan maatschappelijke regels' (1979: 28). Achteraf denk ik dat Voskuil zijn persoonlijke opvattingen niet helemaal in zijn wetenschappelijke activiteiten kon integreren. Want hoewel dat niet in ieder opzicht uit zijn artikelen blijkt, stonden zijn uitgangspunten verrassend dicht bij die van de kritisch antropologen. 'Als je alle persoonlijke werkelijkheden naast elkaar zou zetten, dan zou je een hogere werkelijkheid krijgen,' zei hij in een gesprek over de heruitgave van zijn roman *Bij nader inzien*. En later: 'Als ik dus zeg dat ik bezwaar heb tegen de wetenschap is het niet tegen de wetenschap alleen maar tegen ieder systeem, dat de mensen verbiedt om zichzelf te zijn, dat solidariteit eist' (Fontijn 1985). De academische regels waren voor Voskuil te knellend. Maar op zijn beurt zette hij ook makkelijk mensen in hokjes. Zijn (mijns inziens te deterministische) verklaring voor het gebruik van het begrip 'volkscultuur' - en voor de belangstelling voor de daarmee aangeduide onderwerpen - zocht hij namelijk in 'de behoefte bij de onderzoekers zelf, deel uit te maken van een groep mensen die letterlijk de waarden moeten belichamen die voor henzelf wezenlijk zijn' (Voskuil 1985: 50).

De problemen met de definitie van 'volkscultuur' lagen voor zowel de medewerkers van het volkskundebureau als voor mijzelf (cf. De Blécourt 1985c) meer bij de populariserende (amateur-) volkskundigen, die meer dan wie ook het beeld van de Nederlandse volkskunde bepaalden. De schaarse onderlinge academische raakvlakken leidden evenwel niet tot een gemeenschappelijke strategie ten aanzien van deze groep.

III

De serie *Onze Volksverhalen* was geconcipieerd door Tjaard de Haan, als een prestigieus project (in hardcover met omslag), gericht tegen de destijds slapende en zelfs nu nog maar gedeeltelijk ontsloten verzameling van de afdeling volkskunde. De Haan had zelfs enige verzamelaars weten te strikken die eerder voor de KNAW

de boer op waren gegaan. Zijn relatie met de academische volkskundigen was op z'n minst gespannen. Ofschoon hij (anders dan bijvoorbeeld Voskuil) wel gepromoveerd was (en nog wel op een volkskundig onderwerp), was een academische carrière voor hem niet weggelegd.³ Dat had vooral te maken met de enigszins slechte naam die hij uit de Tweede Wereldoorlog had overgehouden. In tegenstelling tot zijn vader (die NSBer was) had hij weliswaar niet openlijk met de bezetters gecollaboreerd, maar wel in 'foute' tijdschriften gepubliceerd (zie De Blécourt 1985, 1986).⁴ Als redacteur van *Neerlands Volksleven*, drijvende kracht van het Nederlands Volkskundig Genootschap, schrijver en samensteller van talloze boeken over 'volksverhalen', 'volksliederen', en 'volksgebruiken' bouwde hij in de periode 1950-1975 een netwerk op waar de meeste Nederlanders die ook maar enigszins belangstelling voor volkskunde hadden deel van uitmaakten. Alleen de medewerkers van de afdeling volkskunde stonden er buiten. Volgens De Haan zaten die in een ivoren toren en hij vergeleek ze met 'een dom soort van pseudo-ingenieur die bruggen bouwt, luchtbruggen, waar niemand ooit over gaat'. Een 'cultuuronderzoeker,' zo luidde de rechtvaardiging voor zijn populariserende activiteiten, diende 'een publiek dat kan nadenken voorlichting en opheldering (te) geven, waardoor het gelezene, het gehoorde, het geziene, het beleefde een extra dimensie verkrijgt' (1983: 6-7).

Sinds haar ontstaan in de periode rond 1800 was volkskunde gebaseerd op romantische en nationalistische premissen. De belangrijkste daarvan was het continuïteitsprincipe. Veel overleveringen zouden teruggaan op voor-christelijk, 'Germaans' erfgoed. Het gebruik dat de nationaal-socialisten van deze opvattingen maakten, tastte het grondidee in eerste instantie niet aan, dat had een veel bredere politieke basis.⁵ Pas toen de naoorlogse generatie tot de universiteiten doordrong werden de grondslagen van de volkskunde drastisch ter discussie gesteld. In Nederland voltrok deze omwenteling zich vrij geruisloos. 'Veel dat men voorheen als oud en oereigen beschouwde en als zodanig koesterde blijkt, bij dieper onderzoek, algemeen-menselijk (...), of soms óók van jonge herkomst, een "innovatie" derhalve' (De Haan 1979: 11). Ook tegen de opvatting van universaliteit heeft Voskuil zich terecht sterk afgezet, met name in zijn stuk over de midwinterhoorn (1981). Toch bleef, althans naar mijn inschatting, de vraag waar iets vandaan komt voor het publiek de boventoon voeren (bijvoorbeeld interviewers bij de pers en radio stellen hem nog graag). Dat hangt niet met louter historische interesse samen. Volgens Voskuil bestond de aantrekkingskracht van traditioneel volkskundige onderwerpen uit 'de suggestie dat het volk wijsheden heeft bewaard of tot voor kort heeft gekend, die in de moderne beschaving verloren zijn gegaan' (1984: 63) en betrof het uiteindelijk een zoeken naar identiteit. Daarin had hij ongetwijfeld gelijk (vgl. Boissevain 1983), al is het naar mijn idee niet het hele verhaal.

Zonder onmiddellijk te willen stellen dat de bestudering van 'volksverhalen' en dergelijke nu zo'n vreselijk grote politieke lading heeft, blijkt wel dat volkskunde

in verschillende opzichten maatschappelijk relevant is. Het probleem van de receptie van volkskundige arbeid geeft misschien zelfs meer, of in ieder geval op een andere manier, aanleiding tot politieke discussie dan de producten van in Nederland werkende antropologen. Die eis tot 'maatschappelijke relevantie', die natuurlijk bij mij is blijven hangen uit mijn studietijd in de jaren zeventig en die ik nog steeds essentieel vind, laat zich concretiseren in een voor een breed publiek verduidelijken van de kritiek op het begrip 'volkscultuur' en aanverwante begrippen. Behalve dat het continuïteitsidee in de populariserende volkskunde nog sterk aanwezig is, is er namelijk ook nog zoiets als de volkskundige canon: de 'volksverhalen', 'volksgeneeskunde', 'volksdansen', 'volkskunst', et cetera.⁶ Mijn pogingen om hier veranderingen in aan te brengen en de nadruk onder meer te verschuiven naar vertellen, genezen, dansen, kunst (etc.), riepen vooral weerstand op bij de oudere generatie amateur-volkskundigen.⁷ Zelfs Tjaard de Haan, die in principe wel openstond voor een uitbreiding van de studie van 'volkscultuur' naar die van cultuur in meer algemene zin bleef in zijn publikaties aan de oude categorieën vasthouden. Bovendien vond hij dat in 'de media' het hedendaagse Nederland al afdoende werd geportretteerd.⁸

In 1982 kwam ik als opvolger van De Haan in de redactie van *Neerlands volksleven* en konden de voorgenomen veranderingen langzaam maar zeker gestalte krijgen. Het Nederlands Volkskundig Genootschap, dat het tijdschrift officieel uitgaf, fuseerde in die tijd met het Beraad van het Nederlands Volksleven (een advieslichaam voor het Ministerie van Welzijn, Volksgezondheid en Cultuur, vallend onder de afdeling amateuristische kunstbeoefening en kunstzinnige vorming) tot het Informatiecentrum Volkscultuur, dat in Utrecht werd gevestigd. Na mijn afstuderen kon ik daar een paar dagen per week aan de slag. In jaargang 33 (de laatste) manifesteerde de nieuwe richting zich onder meer door ruime aandacht voor de discussies over het begrip 'populaire cultuur', die destijds onder sociale wetenschappers en museologen werden gevoerd. Hiermee kwam in ieder geval een voor een volkskundig publiek nieuw aspect van het hedendaagse leven in Nederland in beeld. Het is wellicht typerend dat de bijdragen van antropologie-studenten historisch getint waren (De Jager 1983; Hijma 1983).⁹ Na een fors intern debat lukte het ook om het redactiebeleid in de door mij voorgestane richting te formuleren. Maar de noodzakelijke naamsverandering bleef steken in het compromis *Volkscultuur*. Ik kon dat alleen verantwoorden door de beide componenten uit elkaar te halen en 'volk' op te vatten als een aansporing om verschijnselen altijd in hun sociale contexten te bestuderen. Ondertussen had de Stichting voor Historisch Onderzoek het voorstel goedgekeurd om mijn doctoraalscriptie over toverijbetichtingen in Drenthe uit te werken tot een proefschrift. Ik nam daarom ontslag in Utrecht, met het voornemen wel in de redactie van *Volkscultuur* te blijven (ondanks de in mijn ogen minder geslaagde nieuwe vormgeving). Toen evenwel het bestuur verkoos een historica als mijn opvolgster aan te stellen in plaats van de door mij voorgestelde

antropologe, vatte ik dat op als een motie tegen de inhoudelijke richting die het Informatiecentrum en het tijdschrift mijns inziens op moesten gaan en besloot ik ook mijn redacteurschap neer te leggen. Een bijna gereed themanummer over (historische) toverij in Nederland verhuisde daarop naar het *Volkskundig bulletin* (De Blécourt & Gijswijt-Hofstra 1986).¹⁰

IV

Onderzoek in Nederland heb ik nooit beschouwd als onderzoek in een eigen, vertrouwde samenleving. De omgang met andere Nederlanders kan evengoed cultuurschokken opleveren. Antropologie ben ik ook niet gaan studeren uit belangstelling voor andere samenlevingen, maar in eerste instantie omdat ik geïntrigeerd was door paleoantropologie en mythen, sprookjes, heldensagen, en het meer hedendaagse genre 'fantasy'. 'Volksverhalen' ontdekte ik pas door het samenstellen van de desbetreffende bundels - aanvankelijk ging dat nog wat speels, later steeds serieuzer.

De bundels van De Haan dienden te worden samengesteld aan de hand van al gepubliceerd of verzameld materiaal. Op zoek naar onuitgegeven teksten ontdekte ik al snel dat er naast de verzamelingen van de afdeling volkskunde (die niet extern gepubliceerd mochten worden) ook een zogeheten 'collectie Sinninghe' bestond. Aan het eind van de jaren zeventig was die terecht gekomen in 's-Hertogenbosch en bij de medewerkers van de afdeling volkskunde noch bij De Haan was eigenlijk bekend waaruit die precies bestond, hoewel er melding was van tienduizenden verhalen. Het bleek voornamelijk om copieën van de resultaten van Vlaams 'sagenonderzoek' te gaan. Daar Sinninghe zijn collectie als zijnde Nederlands cultuurgoed voor een niet geringe hoeveelheid gemeenschapsgelden van de hand had gedaan en hij daarbij jarenlang was gesubsidieerd om er enige orde in aan te brengen (wat nooit is gelukt), was duidelijk dat er iets niet klopte. Een analyse van bij diverse instanties vergaarde brieven, nota's, rapporten en andere ambtelijke stukken bracht aan het licht dat Sinninghe de betrokken overheden kundig had getild. Hij had dat onder andere kunnen doen door externe volkskundige experts buiten de deur te houden en zichzelf te afficheren als internationaal erkende deskundige. De academisch amper ontwikkelde Nederlandse volkskunde speelde hem daarbij in de kaart.¹¹

De ervaring met dit (door Verrips begeleide) onderzoek naar politiek gebruik van 'volksverhalen' maakte het mij voor het eerst mogelijk abstracte theoretische begrippen, zoals 'cultuur', beter in mijn vingers te krijgen. Door de 'volksverhalen' kwam ik ook op het spoor van het in deze eeuw nog in Nederland bestaan van 'hekserij', een verschijnsel dat antropologen tot dan toe vooral in gekoloniseerde samenlevingen hadden bestudeerd. Daarnaast bleek ook de historische context van wat ik iets later toverijbetichtingen ben gaan noemen allerminst helder te zijn, met name waar het de ontwikkelingen in de periode na de 'heksenprocessen' be-

trof. De verschillende lijnen in mijn biografie begonnen te convergeren en een onderzoek naar toverij in Nederland begon een fascinerende en aantrekkelijke uitdaging te vormen.¹²

Veldwerk stond altijd hoog in het politieke vaandel van de antropologen en werd in feite als het constituerende element van de antropologische identiteit beschouwd. Een antropoloog is een individualist, een eenzame ontdekker temidden van Anderen. Met de kritiek op zowel het structureel-functionalisme als het structuralisme is de notie van veranderingsprocessen in het antropologische vizier gekomen en daarmee de noodzaak tot historisch onderzoek. Combinatie van veldwerk en archiefonderzoek werd (en wordt) als ideaal beschouwd. Maar bij 'hekserij' moest ik me beperken tot de archieven. De argumenten waren vooral van praktische aard. Bij het samenstellen van de bundels 'volksverhalen' gold nog dat de uitgever geen veldwerk (dat wil zeggen interviews) bekostigde. Later kwam vooral de tijdsdruk voorop te staan. Anders dan in het omringende buitenland was er in Nederland geen enkele aanwijzing dat 'hekserij' nog dagelijks voorkwam. En wanneer dat toch wel zo zou zijn, dan zou het jaren vergen om op zo'n goede voet met de betrokkenen te raken dat het antropologisch relevante resultaten zou opleveren - het Franse onderzoek van Jeanne Favret-Saada (1980) toonde dat overduidelijk aan. Als de locatie al vast zou staan, ontbrak het in het kader van een doctoraal leeronderzoek ten ene male aan de tijd voor verantwoord veldwerk. De groeiende gevoeligheid onder met name kritische antropologen ten aanzien van 'de ander', verwoord in termen van toenemende vertrouwdheid door middel van herhaalde, langdurige contacten en dialogen, kon ook veldwerk in de weg staan. Mijn keuze voor historisch onderzoek sloot verdere mogelijkheden om levende mensen te ondervragen min of meer uit. Een van de weinige kansen op een academische carrière lag destijds in een promotieonderzoek dat aansloot bij eerder werk, zodat ik in het subsidiecircuit van de historici (en met name bij Willem Frijhoff) terecht kwam.

Mijn antropologische identiteit ontleende ik dus niet zozeer aan veldwerk dan wel aan een kritische benadering.¹³ Desondanks heeft dit mij er nooit van weerhouden te wijzen op de mankementen in onderzoek dat niet op de gedegen antropologische manier was uitgevoerd en waarbij de definities en indelingen van de onderzoekers die der onderzochten overheersten. Die kritiek, gebaseerd op een reconstructie van het moment van kennisproductie, is niet alleen van toepassing op volkskundig werk waarin onvoldoende rekening is gehouden met van buitenaf opgelegde selectiecriteria, maar ook op antropologische verklaringen (zoals 'liminaliteit' of 'communitas'), die eigenlijk niet meer (of minder) behelzen dan een academisch taalspel. Maar terwijl antropologen min of meer vertrouwd waren met dit soort kritiek - ook als ze zich er weinig van aantrokken - en in ieder geval gesprekspartners bleven vormen, lieten volkskundigen nauwelijks merken dat het hen op een of andere wijze raakte.

V

In tegenstelling tot de Anglo-saksische is de continentale volkskunde voor een belangrijk deel gekenmerkt door de volkskunde-atlas. Oorspronkelijk was die nogal diffusionistisch van opzet, evenals de catalogisering van 'spreekjes'. Het doel was 'traditionele' cultuurgebieden in kaart te brengen. Men veronderstelde 'dat een groot aantal elementen uit de traditionele Europese cultuur teruggaan op de vroege middeleeuwen of zelfs op de laat-Romeinse tijd, waardoor hun verspreiding een afspiegeling is van de culturele betrekkingen in de tijd vóór het totstandkomen van de huidige nationale grenzen' (Voskuil 1982: 181). Vragen naar oorsprong leefden niet alleen bij het grote publiek en het ziet er zelfs naar uit dat ze lange tijd vanuit wetenschappelijke hoek zijn gevoed. Kaarten konden zelfs delen van het verleden ontsluiten 'waarvoor historische bronnen schaars waren' (ibid. 182). Dat was natuurlijk onzin; de kaarten (zoals die van de jaarvuren) laten hooguit de negentiende-eeuwse situatie zien. Voskuil concludeerde dan ook 'dat een verspreidingskaart geen bron is voor de kennis van het verleden' (1984: 124). Voor inzicht in de verspreiding, overdracht, innovatie, functie en betekenisverandering van 'cultuurvormen' was systematisch onderzoek in historische bronnen een vereiste. Aangezien de afdeling volkskunde was georganiseerd rond het werk aan de atlas voerden de kritiek op het continuïteitsidee en het afzien van speculaties tot zo'n concrete historische speurtocht, vooral naar 'materiële cultuurvormen'. 'Bij zijn eigen onderzoek,' constateerde Frijhoff ten aanzien van Voskuil, 'ging hij bij voorkeur uit van materiële objecten waarvan de historische ontwikkeling en typologische classificatie in zo simpel mogelijke schema's kon worden samengevat (wie, trouwring, woonhuis, brood, koffie en thee, enz.), zodat de onvermijdelijke problemen zo ordelijk mogelijk tot het terrein van de interpretatie beperkt konden worden gehouden en niet al vóór de materiaalverzameling onoplosbaar werden' (Frijhoff 1988: 49). In zekere zin is mijn eigen studie naar toverijbetichtingen te beschouwen als de immateriële component van dit type onderzoek, al is een scheiding op grond van substantie vanzelfsprekend problematisch. In dit (individuele) opzicht heeft er inderdaad een integratie tussen volkskunde en antropologie plaatsgevonden, zij het een wat eenzijdige.

Wat Jojaca Verrips vooral voor ogen stond, was een uitwisseling tussen beide disciplines in de tegenwoordige tijd. Af en toe wist hij een artikel van een antropologiestudent in het *Vb* opgenomen te krijgen (o.a. Cieraad 1980), maar hij kon de medewerkers van de afdeling volkskunde zelf niet verleiden tot onderzoek naar hedendaagse, moderne vormen en opvattingen. Ook mijn eigen aanzetten in de richting van 'populaire cultuur' (een even dubieus begrip als 'volkscultuur', zie De Blécourt & De Rook 1984; Cieraad 1988) en het 'eigentijdse volksverhaal' (De Blécourt 1983) misten hun uitwerking. De afdeling was daarvoor te veel georiënteerd op de titel het werk aan de volkskunde-atlas voortgekomen projecten en ont-

leende daar ook haar bestaansrecht aan. Tevens was men in methodologisch en personeel opzicht nauwelijks toegerust voor een grondige heroriëntatie. De 'volksverhalen' waren in de jaren zestig verzameld door regionale contactpersonen (Dekker 1978) en men had zeer ijverig de meest uiteenlopende lokale publicaties geëxcerpeerd. Het gros van het materiaal was evenwel binnengekomen door middel van vragenlijsten, waartoe vanaf de oprichting in 1934 een uitgebreid landelijk netwerk van 'medewerkers' was opgebouwd en (met afnemend succes) in standgehouden (Dekker 1989). Het personeel van de afdeling volkskunde nam alleen sporadisch zelf interviews af; het rubriceren en verwerken van de enorme hoeveelheden (allerminst neutrale) informatie nam het grootste deel van de tijd in beslag.¹⁴

In deze situatie lag een vruchtbare samenwerking niet erg voor de hand. Misschien waren ergens in het antropologische arsenaal wel theorieën te vinden die tot een verklaring van cultuurspreiding bij konden dragen (het cultuurbegrip van Voskuil was zeker voor verbetering vatbaar). Of anders hadden de aan antropologen zo vertrouwde lokale studies wellicht verbanden kunnen aandragen die bij de brede volkskundige aanpak uit het oog waren verloren. Maar een directe overlapping van aandachtsvelden ontbrak. Want op haar beurt was de door Boissevain geïnstigeerde antropologie meer sociaal dan cultureel. De (eveneens weinige) in Nederland vorsende antropologen waren meer gericht op sociale constellaties, netwerken en machtsbalansen dan op concrete processen van vorm- en betekenisgeving. Zowel het alledaagse als het exotische van het Nederlandse leven had nauwelijks hun aandacht en er was dan ook geen reden gebruik te maken van de mogelijkheden die de 'volksverhalen' en de vragenlijsten ondanks hun beperkingen boden (cf. De Blécourt 1988, 1989).¹⁵

VI

Tot nu toe heb ik alleen aandacht geschonken aan de periode tot medio 1987, toen Voskuil de scepter over de afdeling volkskunde en het *Vb* voerde. De voornaamste reden daarvoor is dat - zeker achteraf beschouwd - de activiteiten van de afdeling destijds meer onderlinge coherentie vertoonden dan in de afgelopen jaren en derhalve duidelijker herkenbaarbaar zijn als volkskunde, of althans als een discipline met een eigen (methodologisch) bestaansrecht, een eigen (geladen) geschiedenis en zelfs een eigen (want niet door anderen geclaimd) object van onderzoek. Zo'n redenering mag enigszins verrassend zijn na mijn eerdere opmerkingen over de inhoudelijke overbodigheid van het begrip 'volkscultuur' en over het ontbreken van studenten. Het een hoeft het ander echter niet uit te sluiten; de vele punten waarop mijn mening en werkwijze convergeren met die van Voskuil overschaduwden in laatste instantie de kritiek. Bovendien komt het me nu voor dat de eerder geopperde omschrijving van volkskunde als de studie van cultuur binnen Nederland wel

eens te veel antropologisch georiënteerd zou kunnen zijn. Op inhoudelijke (antropologische) gronden zijn wel meer disciplines samen te voegen en het lijkt me niet de bedoeling dat discussies en uitwisseling van wetenschappelijke resultaten een nabootsing van antropologisch onderzoek of zelfs het verdwijnen van de afdeling volkskunde ten doel moeten hebben. Wel blijft het merkwaardig dat, zeker na 1975, bij de profilering van volkskunde als discipline een situering ten opzichte van de antropologie van Nederland niet heeft plaatsgevonden.

Ondertussen lijkt de populariserende volkskunde, althans in handboekversie, uit te sterven. De Haans *Onze volkskunst* (1978) is in elk geval een van de laatste in een reeks overzichtswerken,¹⁶ die met het vanuit Eliaasiaanse invalshoek geschreven en weinig gedifferentieerde *Volksgebruiken in Nederland* van (de antropoloog) Jef de Jager (1981) voorlopig een roemloos einde heeft gevonden.¹⁷ De (uit historici bestaande) redactie van het inmiddels na negen jaargangen ook al weer ter ziele zijnde *Volkscultuur* is geenszins gebukt gegaan onder een duidelijk beleid of kwaliteitseisen en paste zowel de uitgebreide als de traditionele notie van 'volkscultuur' toe. Zo af en toe kwamen daar interessante artikelen, themanummers en vooral recensies uit voort. Onder andere werd plaats ingeruimd voor vrouwengeschiedenis, een onderwerp dat in het *Vb* nog ontdekt moet worden. Met betrekking tot het begrip 'volkscultuur' stelde Albert van der Zeijden, één der redacteurs van *Volkscultuur*, in een overigens tamelijk slordig besprekingsartikel, dat het 'nog steeds een attenderende waarde (heeft), het vestigt de aandacht op bepaalde segmenten van de cultuur'. Volgens hem was er 'in de samenleving sprake (...) van verschillende groepen met verschillende wereldbeelden' (Van der Zeijden 1990: 68). 'De cultuur' is in deze opvatting een amper geproblematiseerde en weinig dynamische totaliteit van normen en waarden, onder te brengen in min of meer omlijnde afdelingen die zonder al te veel moeite te kennen zijn. Processen van toeschrijving, externe categorisering en machtsuitoefening komen daarbij in de regel nauwelijks aan de orde. In Frijhoffs woorden: 'het begrip [volkscultuur] is met name in de letteren, de geschiedenis en in andere sociale wetenschappen thans (een) ondoordacht attenderend of "narratief" begrip aan het worden voor een geheel van cultuurverschijnselen die daardoor vanzelf met werkelijkheidswaarde begiftigd lijken te worden' (1988: 52).

Ook huidige medewerkers van de afdeling volkskunde hebben zich weinig aan (bijvoorbeeld) Voskuils conclusie over 'volkscultuur' gelegen laten liggen en hun theoretisch perspectief levert een treffende illustratie van Frijhoffs observatie. Er wordt, rapporteerde de theoloog Paul Post, 'de laatste jaren in het volkskundig onderzoek met grote vrucht gewerkt aan een analytisch model, waarin de tegenstelling tussen een "volkscultuur" en een "elitecultuur" centraal staat'. Behalve dat 'stelt de afdeling zich voor onderzoek te doen naar de verhouding, het contact of de wisselwerking, tussen andere meer specifiek te onderscheiden culturen' (1991: 275). Eén van deze onderzoekers is Gerard Rooijackers, een historicus die bij

Wiegmann volkskunde studeerde. Hij hanteert weer een andere omschrijving van 'de volkscultuur van een samenleving', namelijk 'de meest universele, algemeen verstaanbare vormtaal waarbinnen verschillende culturele circuits met specifieke gedragsrepertoires kunnen functioneren' (1992: 248; 'culturele circuits' zijn een soort netwerken waarbinnen mensen overeenkomstige betekenissen toekennen). Hoewel Rooijakkers eerder nog de tweedeling 'elite' - 'volk' hanteerde (Rooijakkers & Van der Zee 1986) en zijn denken dus aan verandering onderhevig is geweest, is zijn nieuwe omschrijving evengoed dubieus - vooral vanwege het achterliggende consensusmodel en de vage grenzen van 'een samenleving'. Aan afschaffing van de term is hij nog niet toe; hij vindt het 'niet reëel een "ingeburgerd" begrip als volkscultuur geheel te elimineren uit het (internationale) wetenschappelijk spraakgebruik' (Rooijakkers 1990: 84; zie ook: Rooijakkers 1994: 77-85). Dat laatste standpunt huldigt ook Herman Roodenburg, ooit socioloog, maar nu adept van Peter Burke en gespecialiseerd op de vroegmoderne 'stedelijke volkscultuur'. 'Het probleem is nu juist, dat de scheiding tussen elite- en volkscultuur dwars door de maatschappelijke groeperingen loopt,' stelde hij naar aanleiding van het boek van Cieraad (Roodenburg 1991: 67; cf. Roodenburg 1990: 36). In een oorspronkelijk voor *Etnofoor* bedoeld stuk over het weer en christelijke rituelen vroeg Post zich trouwens zelf af of het nu om een 'onderstroom' of om een 'rest' ging (Post 1989: 192), waarmee hij zowel het universaliteits- als het continuïteitsprincipe weer van stal haalde.

Het geharrewar rond 'volkscultuur', met verschillende soorten 'volk', waarbij nu eens een betekenis en dan weer een vorm als uitgangspunt dient, verraadt een gebrek aan vertrouwdheid met zowel antropologische als (beslist ook buitenlandse) volkskundige kritieken. Internationaal gezien is er zelfs weinig reden om het vrij jonge en bovendien door sociologen en historici verschillend gebruikte begrip 'popular culture' te handhaven, zeker als 'cultuur' een veel zinniger en beproefder alternatief biedt. De transformatie van de afdeling volkskunde tot een onderzoeksinstituut voor cultuurgeschiedenis, dat zo langzamerhand zijn unieke trekken begint te verliezen, duidt vooral op een gemis aan kritische reflectie en aan een eigen recruteringsveld. Het is zelfs te betogen dat de huidige desoriëntatie van de afdeling (door Paul Post eufemistisch aangeduid als 'interdisciplinair') juist het gevolg is van de afwezigheid van een aparte opleiding. Oppervlakkig beschouwd mag de voorkeur voor historisch geschoolden - het is me nog altijd een raadsel waarom een theoloog is aangesteld als afdelingshoofd¹⁸ - in het verlengde van het door Voskuil opgezette programma liggen, in theoretisch opzicht is er eerder een achterhoedegevecht dan vooruitgang uit voortgekomen. Dit verhindert onder meer een zinvolle wisselwerking tussen een gesitueerde antropologische micro-analyse en een thematische volkskundige aanpak op nationaal niveau.

De noodzakelijke kruisbestuiving wordt evenmin bevorderd van antropologische zijde. Als typisch voorbeeld kan Anton Bloks poging dienen om 'charivari's'

te begrijpen als reinigingsrite (1989). Blok heeft een op zich belangwekkende vraag naar de betekenis van een verschijnsel aangepakt op een zodanig, de lokale grenzen ver overschrijdend abstractieniveau, dat externe, antropologische categorisering voorop staan en de begrippen van de direct betrokkenen overschaduwd worden ('charivari' is zelf voornamelijk een academische constructie). Wanneer hij zijn betoog ook nog vervlecht met ongegronde aannames, zoals die van de 'gesloten gemeenschap', is het niet verwonderlijk dat volkskundigen nauwelijks met zijn aanwijzingen uit de voeten kunnen, temeer daar ze door hun eigen geschiedenis afkerig zijn geworden van wilde speculaties en weinig-empirisch gestoelde verklaringen. Antropologen, die de hele mensheid tot hun studieveld rekenen, hebben daarentegen veel minder moeite met wijdse veronderstellingen en hebben een bagage (of ballast) aan concepten opgebouwd die ze overal toepasbaar achten. Ze zouden natuurlijk beter moeten weten. Zoals Scholte het stelde: 'no transcendent truths can be *a priori* exempted from the context-dependent vicissitudes of time, place and circumstance' (1983: 252). Dat wil niet zeggen dat vragen naar de redenen van bepaald gedrag of een bepaalde opvatting irrelevant zijn en ook niet dat vergelijkingen geen nieuwe vragen in het vizier kunnen brengen. Het houdt wel in dat de antwoorden hun al dan niet openlijke obligaats tentatieve karakter dienen te verliezen en gestoeld moeten zijn op diepgaand onderzoek. Een combinatie van een thematisch onderwerp met een theoretische interpretatie kan niet de oriëntatie vervangen op de inbedding van lokale (of zelfs individuele) betekenisconflicten in demografische, economische, sociale (etc.) processen. Maar om dat laatste te kunnen achterhalen of reconstrueren is wel veel meer tijd en moeite nodig.

VII

Het heeft iets verontrustends wanneer een evaluatie van de verhouding tussen antropologie en volkskunde uitmondt in een tamelijk rigide afbakening van de twee vakgebieden. Het ideaal van de academische vrijheid veronderstelt althans open grenzen tussen disciplines, onderwerpen en benaderingen. Vanuit een kritische visie op 'volkscultuur' valt er weinig af te dingen op een verregaande samenwerking - hetgeen overigens ook enkele andere disciplines geldt. Behalve dat er institutionele hinderpalen waren, zijn de afgelopen twee decennia de voorwaarden daarvoor echter allerminst gunstig geweest. Mijn eigen geschiedenis geeft al aan dat er voor in volkskunde gespecialiseerde antropologen eenvoudig geen banen waren en het uit het wetenschappelijke circuit verdwijnen van medestudenten die eenzelfde interesse hadden, laat dat nog beter zien. De ruimte voor gemeenschappelijke projecten was uiterst beperkt, zeker als ook nog rekening wordt gehouden met de intensieve arbeid die het vergt om de (naar mijn idee) beste elementen uit de antropologie en de volkskunde in de praktijk te brengen. Dat de samenwerking op historisch gebied (vooral in het kader van de studiegroep 'Hekserij en toverij in

Nederland') veel beter uit de verf kwam, bewijst dat er ten aanzien van hedendaags cultureel-antropologisch onderzoek ook inhoudelijke en methodologische restricties aanwezig waren.

In het voorafgaande heb ik, onder meer aan de hand van mijn eigen ervaringen, geprobeerd die belemmeringen in beeld te brengen. Kortweg komt het neer op een verschil in academische omgangsvormen. Antropologen en volkskundigen hebben daarbij nauwelijks oog voor elkaars werk, want ze houden zich niet alleen bezig met verschillende aspecten van 'het denken en handelen van mensen in het verleden en heden', maar benaderen die ook nog vanuit verschillende gezichtspunten. Antropologische vraagstellingen zijn irrelevant voor volkskundigen en voor zover er van volkskundige benaderingen gesproken kan worden, hebben antropologen daar evenmin veel belangstelling voor getoond. Gedeeltelijk is dat toe te schrijven aan intellectuele myopie en gemakzucht. Voor een ander, wellicht bepalender deel heeft het te maken met het ontbreken van een volkskundige opleiding, zelfstandig of desnoods binnen de antropologie. Tenslotte vermoed ik dat de beelden die de populariserende volkskunde heeft voortgebracht (maar ook heeft voortgezet) bij dit alles een niet te verwaarlozen rol spelen, zowel wat de objectomschrijving als de focus op geschiedenis betreft.

Hoewel de komende twintig jaar nog in de toekomst verhuuld liggen, lijkt het me irrealistisch te menen dat de afdeling volkskunde zich zo verder zal gaan conformeren aan hetgeen elders al op historisch gebied gebeurt dat ze rijp wordt voor opheffing. Wanneer na het interregnum van Post de door Voskuil ontwikkelde lijnen worden doorgetrokken zou er zelfs een nieuw vakgebied kunnen ontstaan, dat misschien beter is te omschrijven als 'culturele geografie' dan als 'volkskunde'. Dat kan aan de noodzakelijk blijvende kruisbestuiving met antropologisch onderzoek in Nederland een meer gelijkwaardige basis verlenen en antropologen beter dan tot nu toe het geval is geweest op de gedachte brengen dat het geen te koloniseren gebied betreft.

Noten

1. De opleiding aan de VU was destijds tamelijk symbolisch geïntereerd. De betrokken antropoloog, John Helsloot, vertrouwde me onlangs toe dat hij bij zijn aanstelling van Han Voskuil de opdracht kreeg die achtergrond zo snel mogelijk te vergeten.

2. Ton Dekker, wiens publikaties ik hier slechts zijdelijks zal vermelden, heeft een handzaam overzichtsartikel geschreven over Voskuils volkskundig werk (Dekker 1988). In hetzelfde nummer van het *Vb* is ook een bibliografie opgenomen.

3. De Haans proefschrift (1950), dat hij in 1982 liet herdrukken, is een nog altijd lezenswaardig betoog over de verhouding tussen 'folklore' (taal, raadsels, spreekwoorden, rijmen, liederen, en verhalen) en 'officiële woordkunst'. Zijn latere produkten zijn in zekere zin slechts een flauwe afspiegeling van dit werk.

4. 'Zo'n 40% van de bèta-wetenschap komt de oorlogsindustrie te stade, ja, wordt er zelfs door bekostigd. Wat moet men nu die arme volkskunde verwijten dat die op sleeptouw is

genomen door nationalisten, nazi's en ultramontanen, die vóór alles "l'esprit du clocher" huldigen, beducht voor een ontwrichtende vooruitgang. Ook de marxisten interpreteren de volkskunde volgens hun eigen ideologie. Maar dit belet ons niet rustig verder te gaan, onbesmet en onbesmeurd, gedegen onderzoek met liefde voor de medemens te combineren' (De Haan 1983: 7).

5. Over de politieke sympathieën van volkskundigen, in de eerste helft van de twintigste eeuw vaak neigend naar nationaal-socialisme maar ook socialistisch getint, is nog geen goed werk geschreven.

6. Zie voor de argumentatie behalve het voorwoord bij de eerste jaargang (2 --jaargang 1 is nooit verschenen) van *Volkscultuur* (1985); De Blécourt 1991a (over 'volksverhalen') en idem 1991b (over 'volksgeneeskunde').

7. Ook bij een aantal jonge buitenlandse academisch gevormde volkskundigen ben ik deze hardnekkige neiging tegengekomen om aan samenstellingen met 'volk' een autonome waarde toe te kennen. Het lijkt vooral een gebrek aan kritiek te betreffen ten aanzien van een ingewortelde gewoonte.

8. Dit werd ook al in zijn proefschrift naar voren gebracht (De Haan 1950: 113; vgl. De Haan 1983: 8). Zie voor fraaie contemporaine voorbeelden van journalistiek veldwerk in Nederland: Verhey & Van Westerloo 1984.

9. Dat de associatie tussen 'volkscultuur' en geschiedenis kennelijk voor de hand ligt, blijkt ook uit het themanummer van *Focaal* over 'volkscultuur' (1986). Op één na werden alle thematische bijdragen daarin geschreven door historici.

10. Dit themanummer was het eerste gemeenschappelijke produkt van de inmiddels alweer bijna ter ziele zijnde studiegroep 'Hekserijen toverij in Nederland'. Het is wellicht interessant wanneer iemand de lotgevallen van deze groep eens diepgaand beschrijft.

11. Sinninghe, tijdens WO II werkzaam op de voorloper van de huidige afdeling volkskunde van de KNAW, had evenmin een onbesmet oorlogsverleden; hij ontving bijvoorbeeld in 1942 de Goedewagenprijs. Zie over zijn 'eigen' optekeningen: De Blécourt 1981a; over zijn machinaties: Lex Runderkamp, "'Unieke collectie" sagen, sprookjes en legenden in opspraak', *Vrij Nederland* 25 december 1982. Mijn rapport dat de basis van dit artikel vormde, is niet gepubliceerd.

12. De redenen om in het Nederlands aan de term toverij de voorkeur te geven boven het onder antropologen gebruikelijke 'hekserij' staan beschreven in het eerste hoofdstuk van mijn proefschrift (De Blécourt 1990).

13. De belangrijkste reden waarom ik zelf nooit antropologisch veldwerk heb uitgevoerd is te vinden in mijn door hereditaire slechthorendheid eenzijdig ontwikkelde sociale vaardigheden.

14. Antropologen zijn voornamelijk tot veldwerk onder hun landgenoten (waar ze overigens van te voren nauwelijks een binding mee hoeven te hebben) gekomen via de omweg van onderzoek naar liefst zo exotisch mogelijke buitenlanders. Wanneer die omweg, die de tegengestelde processen van fascinatie en vervreemding insluit, een noodzakelijke voorwaarde voor veldwerk is, wordt het verklaarbaar dat volkskundigen nooit die stap hebben gezet. Zij maken immers vooral gebruik van tussenpersonen om hun materiaal te verzamelen.

15. Ook antropologen tekenden 'volksverhalen' en dergelijke op, zonder ze zelf aan een analyse te onderwerpen. Aantekeningen van Verrips bevinden zich op het P.J. Meertens-Instituut. Zie voor die van Ton Lemaire: De Blécourt 1981b: 128-130.

16. Daarin past ook het werk van S.J. van der Molen, dat ik hier verder onvermeld laat. Ook deze auteur had een zwart verleden, zie onder meer: Gjalt Zondergeld, 'Frieslands bloed en bodem', *NRC Handelsblad* 20 juni 1981.

17. Gerrit Jan Zwier vermoedde destijds terecht 'dat dit boek niet de brug tussen volken-

en volkskunde heeft geslagen waarop Verrips had gehoopt' (*NRC Handelsblad* 19 juni 1982). Zie ook de daarop volgende discussie in *NRC Handelsblad* 26 juni en 3 juli 1982. Zie verder de kritische bespreking van Wim Blok (weer een andere antropoloog) in *Neerlands volksleven* 33: 263-267.

18. Tijdens het schrijven van dit stuk werd bekend dat Paul Post een hoogleraarsberoeping bij de Tilburgse theologen heeft aanvaard. Hij is intern opgevolgd door Ton Dekker als hoofd van de afdeling en door Herman Roodenburg als hoofdredacteur van het *Vb*.

Literatuur

- Blécourt, Willem de (1981a). De volksverhalen van J.R.W. Sinninghe. *Volkskundig bulletin*, 7, 162-193.
- Blécourt, Willem de (1981b). *Volksverhalen uit Nederlands Limburg*. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.
- Blécourt, Willem de (1983). Moderne overleveringen. *Neerlands volksleven*, 33, 32-42.
- Blécourt, Willem de (1985a). Tjaard Wiebo Renzo de Haan. *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse letterkunde te Leiden 1983-1984*, 122-128.
- Blécourt, Willem de (1985b). Geschiedenis van de volkskunde of de volkskunde van een geschiedenis? Notities bij een disciplineportret. *Volkskundig bulletin*, 11, 44-49.
- Blécourt, Willem de (1985c). Wetenschap en popularisatie, de Nederlandse volkskundige tradities over duivekaters en steffenen. *Volkscultuur: tijdschrift over tradities en tijdsverschijnselen*, 2, 37-70.
- Blécourt, Willem de (1986). Het Groninger veldwerk van Tjaard W.R. de Haan, *Driemaandelijks bladen*, 37, 95-117.
- Blécourt, Willem de (1988). Duivelbanners in de Noordelijke Friese Wouden, 1860-1930. *Volkskundig bulletin*, 14, 159-187.
- Blécourt, Willem de (1989). Heksengeloof; toverij en religie in Nederland tussen 1890 en 1940. *Sociologische gids*, 36, 245-266.
- Blécourt, Willem de (1990). *Termen van toverij. De veranderende betekenis van toverij in Noordoost-Nederland tussen de 16de en 20ste eeuw*. Nijmegen: SUN.
- Blécourt, Willem de (1991a). Van sagen naar herinneringen en verhalen. *Ethnologia Flandrica*, 6, 53-73.
- Blécourt, Willem de (1991b). Het Staphorster boertje. De geneeskundige praktijk van Peter Stegeman (1840-1922). *Volkskundig bulletin*, 17, 171-194.
- Blécourt, Willem de & Marijke Gijswijt-Hofstra (red.) (1986). *Kwade mensen. Toverij in Nederland*. Amsterdam: P.J. Meertens-Instituut (*Volkskundig bulletin* 12,1).
- Blécourt, Willem de & Gerrit Jan de Rook (1984). Mensen en dingen; kanttekeningen bij populaire cultuur. *Neerlands volksleven*, 33, 406-413.
- Blok, Anton (1989). Charivari's als purificatie-ritueel. *Volkskundig bulletin*, 15, 266-280.
- Blok, Anton & Jeremy Boissevain (1984). Anthropology in the Netherlands: puzzles and paradoxes. *Annual review of anthropology*, 13, 333-344.
- Boissevain, Jeremy (1983). Inleiding: identiteit in feestelijkheid. In: Adrianus Koster, Yme Kuiper & Jojada Verrips (red.), *Feest en ritueel in Europa. Antropologische essays*. (pp. 9-14). Amsterdam: VU Boekhandel.
- Cieraad, Irene (1980). Een kwestie van eer en schande. Nieuwjaarsborden in Tietjerk: een recent gebruik. *Volkskundig bulletin*, 6, 93-127.
- Cieraad, Irene (1988). *De elitaire verbeelding van volk en massa. Een studie over cultuur*. Muiderberg: Coutinho.

- Dekker, A.J. (1978). 150 jaar Nederlands volksverhaalonderzoek. *Volkskundig bulletin*, 4 (1), 1-28.
- Dekker, A.J. (1988). 'Een oefening in zindelijk denken'. Bij het afscheid van J.J. Voskuil. *Volkskundig bulletin*, 14, 4-24.
- Dekker, A.J. (1989). De volkskundevragenlijsten van het P.J. Meertens-Instituut. Hun doel en hun mogelijkheden en beperkingen als bron. *Volkskundig bulletin*, 15, 60-84.
- Dundes, Alan (1985). Eigentijdse folklore. Een voordracht. *Volkscultuur. Tijdschrift over tradities en tijdsverschijnselen*, 2 (1-2), 17-36.
- Favret-Saada, Jeanne (1980). *Deadly words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.
- Fontaine, Britt, Peter Kloos & Joke Schrijvers (red.) (1990). *De crisis voorbij. Persoonlijke visies op vernieuwing in de antropologie*. Leiden: DSWO.
- Fontijn, Jan (1985). Gesprek met J.J. Voskuil over de nieuwe belangstelling voor zijn roman 'Bij nader inzien'. *Vrij Nederland*, 23 februari 1985.
- Frijhoff, Willem (1988). De volkskunde herplaatst tussen geschiedenis en antropologie. Een evaluatie van Voskuils werk. *Volkskundig bulletin*, 14, 45-54.
- Ginkel, Rob van (1987). Pigs, priests and other puzzles. Fishermen's taboos in anthropological perspective. *Ethnologia Europaea*, 17, 57-68.
- Haan, Tjaard W.R. de (1950). *Volk en dichterschap*. Assen: Van Gorcum.
- Haan, Tjaard W.R. de (1979). *Onze volkskunst*. Brussel/Amsterdam: Elsevier.
- Haan, Tjaard W.R. de (1983). Hanepoten. *Neerlands volksleven*, 33, 6-8.
- Hijma, Bouwe (1983). Leven en betekenis van Eelko Alta, een 18e eeuwse predikant en boer te Bozum, Friesland. *Neerlands volksleven*, 33, 221-237.
- Jager, J.L. de (1981). *Volksgebruiken in Nederland. Een nieuwe kijk op tradities*. Utrecht/ Antwerpen: Het Spectrum.
- Jager, J.L. de (1983). Het toneel van sociale ongelijkheid. Arbeiders, fabrikanten en priesters in Helmond en Tilburg aan het begin van deze eeuw; een literatuurverkenning. *Neerlands volksleven*, 33, 9-19.
- Post, P.G.J. (1989). 'Het suizen van een zachte koelte'. Het weer en christelijke rituelen: terreinverkenning en pleidooi voor wetenschappelijk grensverkeer gethematiseerd via palmsondagriten. *Volkskundig bulletin*, 15, 177-200.
- Post, P.G.J. (1991). Volkskunde in Nederland. Lopend en gepland onderzoek en documentatie op de afdeling volkskunde van het P.J. Meertens-Instituut te Amsterdam. *Volkskunde*, 92, 269-284.
- Post, P.G.J. (1993). Volkskunde in Nederland: notities over disciplinaire eigenheid. In: *De volkskunde in Nederland: momenten uit de geschiedenis van een discipline. Dossier ten behoeve van het volkskunde-symposium, 10 december 1983*. Amsterdam: P.J. Meertens-Instituut.
- Roodenburg, Herman (1990). *Onder censuur. De kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578-1700*. Hilversum: Verloren.
- Roodenburg, Herman (1991). [recensie van Cieraad 1988], *Volkskundig bulletin*, 17, 65-67.
- Rooijackers, Gerard (1990). Volk en massa als elitaire misleiders. Het ideeën-archeologische pleidooi van Irene Cieraad. *Volkscultuur. Tijdschrift over tradities en tijdsverschijnselen*, 7 (2), 73-84.
- Rooijackers, Gerard (1992). Opereren op het snijpunt van culturen: middelaars en media in Zuid-Nederland. In: Peter te Boekhorst, Peter Burke & Willem Frijhoff (red.), *Cultuur en maatschappij in Nederland 1500-1850. Een historisch-antropologisch perspectief*. (pp. 245-283). Meppel & Amsterdam/Heerlen: Boom/Open Universiteit.
- Rooijackers, Gerard (1994). *Rituele repertoires. Volkscultuur in oostelijk Noord-Brabant*

- 1559-1853. Nijmegen: SUN.
- Rooijackers, Gerard & Theo van der Zee (red.) (1986). *Religieuze volkscultuur. De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk*. Nijmegen: SUN.
- Scholte, Bob (1974). Toward a reflexive and critical anthropology. In: Dell Hymes (ed.), *Reinventing anthropology*. (pp. 430-457). New York: Vintage books.
- Scholte, Bob (1981). Critical anthropology since its reinvention. In: Joel S. Kahn & Josep R. Llobera (eds.), *The anthropology of pre-capitalist societies*. (pp. 148-184). London: Macmillan.
- Scholte, Bob (1983). Cultural anthropology and the paradigm-concept: a brief history of their recent convergence. In: Loren Graham, Wolf Lepenies & Peter Weingart (eds.), *Functions and uses of disciplinary histories VII*. (pp. 229-278). Dordrecht: Reidel.
- Scholte, Bob (1984). Handelsmentaliteit. *Sociodrome 1984* (5-6), 16-18.
- Verhey, Elma & Gerard van Westerloo (1984). *Ons soort mensen. Portret van de ruggegraat van Nederland*. Amsterdam: Raamgracht.
- Verrips, Jojada (1975). Volkskunde, antropologie en allianties. *Volkskundig bulletin*, 1 (2), 19-46.
- Verrips, Jojada (1977). *En boven de polder de hemel. Een antropologische studie van een Nederlands dorp 1850-1971*. Assen: Van Gorcum.
- Verrips, Jojada (1988). Holisme en hybris. *Etnofoor*, 1, 35-56.
- Voskuil, J.J. (1975). Ter inleiding. *Volkskundig bulletin*, 1, 1-3.
- Voskuil, J.J. (1977). Omzien met weemoed. Van dorsvlegel tot landbouwfilm; verslag van een kettingreactie. *Volkskundig bulletin*, 3 (1), 1-15.
- Voskuil, J.J. (1979). De taal van de wetenschap. *Volkskundig bulletin*, 5, 21-43.
- Voskuil, J.J. (1981). Het tijdelijke met het eeuwige verwisseld, of: op de klank van de midwinterhoorn de eeuwigheid in. *Volkskundig bulletin*, 7, 1-50.
- Voskuil, J.J. (1982). De eerste aflevering van de Europese Atlas. En de laatste? *Volkskundig bulletin*, 8, 180-194.
- Voskuil, J.J. (1984). De beperkingen van de geografische methode. *Volkskundig bulletin*, 10, 111-125.
- Voskuil, J.J. (1985). [Nawoord bij De Blécourt 1985b]. *Volkskundig bulletin*, 11, 49-50.
- Zeijden, Albert van der (1990). Willem de Blécourt over toverij in Nederland. *Volkscultuur Tijdschrift over tradities en tijdsverschijnselen*, 7 (3), 57-71.