

Vakblad voor public folklore & public history

Levend

Jaargang 6
nummer 1 2009
www.volkscultuur.nl

Erfgoed



Themanummer

Jaar van de Tradities

Inhoud

3

Themanummer Jaar van de Tradities

4

Simon Bronner

The Problem and Promise of Tradition

Intertwined with modernity

12

Gerben Westerhof / Cor van Halen

Het psychologisch proces van identiteitsvorming

Omgaan met tradities in tijden van verandering

19

Hester Dibbits

Hoekjes van herkomst

Materieel erfgoed in migrantenwoningen

Levend
Erfgoed
01 2009

2

24

Jaap Kerkhoven

Traditie als zelfmedicatie

Over de publieke functie van openluchtmusea

32

Frans Schouten

Besnijdenis als attractie

De toeristische exploitatie van tradities

36

Albert van der Zeijden

Voortborduren op tradities

Interview met Wim Scholten, directeur SCEZ

Jaar van de Tradities

Traditie is een woord dat steeds weer opduikt in discussies over cultuur en erfgoed. Ooit dachten we dat we het achter ons hadden gelaten en dat moderne mensen er geen behoefte meer aan zouden hebben. Maar als je een krant openslaat, of kijkt naar reclames op televisie, dan lijken tradities wel belangrijker dan ooit. Als we de reclames mogen geloven, dan wordt ons bier bijvoorbeeld nog altijd op traditionele, ambachtelijke wijze bereid. Zoiets boezemt blijkbaar vertrouwen in. Tradities zijn ook weer helemaal terug in allerlei levenslooprituelen. De meeste vrouwen trouwen bijvoorbeeld het liefst weer in het wit, omdat het zo hoort, wordt gezegd. Waarin schuilt het belang van tradities in een snel veranderende *moderne* samenleving?

Het Nederlands Centrum voor Volkscultuur heeft 2009 uitgeroepen tot Jaar van de Tradities. Met dit jaar wil het centrum een bijdrage leveren aan de bewustwording van het belang van tradities en rituelen. Daarin past ook een themanummer van het tijdschrift *Levend Erfgoed*. Wat is toch de achtergrond van de blijvende populariteit van tradities? Al snel zal blijken dat tradities al lang niet meer zo eenduidig en vanzelfsprekend zijn als vijftig jaar geleden nog het geval was. Dat maakt het juist zo interessant. Met veranderingen in de samenleving veranderde namelijk ook het proces van overdracht van tradities. Volgens de psychologen Westerhof en Van Halen volgen we niet meer als vanzelf de tradities van voorgaande generaties. 'Mensen van alle leeftijden, ook ouderen, worden er juist toe aangezet om keer op keer hun verhouding tot tradities te heroverwegen, hetzij door er een nieuwe invulling aan te geven, hetzij door ze te vervangen door nieuwe keuzes.'

Deze dynamische omgang met tradities geldt zeker ook voor de nieuwkomers in de Nederlandse samenleving, het blijkt uit het artikel van Hester Dibbits over migrantenfamilies en hun interieur. Onder migranten blijkt een sterke behoefte te zijn om in het interieur voorwerpen neer te zetten die verwijzen naar het land van herkomst. Tradities zijn belangrijk, maar wel in een heel nieuwe context. Het zijn geen alledaagse voorwerpen meer, maar erfgoed dat verwijst naar 'vroeger'.

Tradities zijn onderdeel van een levende, dynamische cultuur. Maar als erfgoed kunnen ze ook een educatieve of zelfs een commerciële betekenis krijgen, zoals bijvoorbeeld in onze openluchtmusea en in het cultuurtoerisme. Deze onderwerpen worden behandeld in de artikelen van respectievelijk Jaap Kerkhoven en Frans Schouten. Jaap Kerkhoven was in de periode 1989-1990 en in 2003-2007 betrokken bij levende geschiedenis in het Zuiderzeemuseum. Het naspelen van geschiedenis in een museale context is een populaire methode. Het dwingt zowel spelers als bezoekers zich te verplaatsen in het verleden, zich in een proces van re-enactment dat verleden letterlijk eigen te maken.

Ook in een toeristische context worden tradities steeds vaker gepresenteerd voor een publiek. Volgens Frans Schouten zijn tradities een onmisbaar aspect van het toeristisch product. Het zijn 'troetelkinderen van touroperators' omdat ze de toerist in aanraking brengen met een als exotisch ervaren levensechte authenticiteit. Dat het hierbij om 'staged authenticity' gaat, doet daar niets aan af. De huwelijksluitingen of rituele besnijdenissen die worden nagespeeld zijn inderdaad slechts spel, in werkelijkheid hoeft je een rituele besnijdenis maar één keer te doen, terwijl nu dezelfde persoon het voor toeristen dag in dag uit, week in week uit laat gebeuren. Tradities zijn een toeristisch product, dat geld in het laatje brengt. Voor de spelers fungeren ze echter wel degelijk ook als een herbeleving van de eigen identiteit op een voor de toeristen zo authentiek mogelijk wijze. In dit ingewikkelde samenspel komen identiteitsconstructies tegenwoordig tot stand.

Deze aflevering wil een tour *d'horizon* geven van hoe in verschillende wetenschappen, van *folklore studies* tot psychologie, wordt aangekeken tegen (het belang van) tradities. Tradities spelen niet alleen een rol in het alledaagse leven. Tradities worden ook toeristisch vermarkt of krijgen een nieuwe betekenis in een museumcontext. Het zijn met name deze erfgoedpotenties van tradities die in deze aflevering worden verkend.

Albert van der Zeijden, *hoofdredacteur*

The Problem and Promise of Tradition

‘That most people are unreflective about tradition does not lessen its importance’, Aldus de Amerikaanse hoogleraar folklorestudies Simon Bronner. In dit inleidende artikel geeft hij een overzicht van theorieën over traditie en bakent het af tegen andere begrippen als ‘habit’ en ‘custom’. Over de vitaliteit van tradities in een moderne, snel veranderende samenleving.

Despite philosophical and governmental attempts to silence tradition, it keeps coming back into politicized discussions about culture, because it is still noticeable in life worked by, and on, people at the grass roots and in national halls of power. It may come up in public discourse of lost heritage or in efforts to revive and invent tradition; it is wrapped up in talk of technological and social change and searches for solutions to various problems facing groups and nations cognizant of the force of tradition. Rather than being relegated to the dustbin, tradition shows up in multiple guises and creeps into major headlines of the day. Suffice it to say here that tradition must still be thought to be persuasive or why else mold it for public consumption? ‘We fall for tradition’, an advertising adviser declares, noting that marketers emphasize tradition at times of crisis because ‘we unconsciously adhere to familiar, comforting rituals’ (Lindstrom 2009). In the reference to ritual is an aspect of tradition that communicates behavioral repetition and social bonding—and a lasting symbolism. Yet in lived experience, adults may think of tradition as child’s play, mere kids’ stuff, if not a survival of long ago, thus evading its impact on markers throughout one’s life course. Children are usually oblivious to the rhetoric of tradition, despite being brought up in it at home and in the playground. They may be aware of it in a negative way because they resent parental invocations of authority in proverbs and parables.

That most people are unreflective about tradition does not lessen its importance; actually, this characteristic is an indication that tradition is generally perceived as in-

trinsic to life and tradition is an important rhetoric for describing lived experience. By providing the guidance of precedent and collective action, it is manifestly the basis of religion, law, politics, art, marriage, and child raising to funerary custom at the end of life among other features of our society that keep us going. Invoking tradition tells people about ways they think and act continuously as well as connectively in relation to others. The trouble is that explaining tradition might reveal forces and needs people would rather not confront or else they claim it detracts from the perception of tradition as specially spiritual or ancestral. Too often people assume, indeed insist, that tradition should work on them without their understanding or shaping it. Or they imagine that tradition is a bygone in the modern world.

The image conveyed of modernity as the new order sweeping out the old traditions conveys a linear, evolutionary narrative in place of a layered picture of cultural dynamics in a variety of social settings. An assumption underlying this linear narrative is that in the past folks unswervingly followed tradition and were therefore stuck in place and mind; now people are supposedly liberated and in control of their destinies. In the backwoods domains of tradition, popular belief holds, people lack choices, and having options is a hallmark of modern individualism. Or else tradition is condemned for distorting cold, hard facts joined to scientism; in yet another binary, tradition is soft or ineffable while science is solidly certain. A set of associations arises along with these rhetorical strategies: tradition is backward, old, irration-



Met klederdracht
in de branding.
Tradities als een
continue
aanpassing aan
steeds weer
veranderende
omstandigheden.

Foto: Kim Kaminski,
Nationale beeldbank

al, illiterate, unimaginative, simple, frivolous, ephemeral, irrelevant, limiting, reactionary, and fogyish while modernity is forward, scientific, cosmopolitan, creative, innovative, young, and vibrant. The impression might be given that there is a natural inclination toward modernity, or at least a pronounced social favor for it. Where does that leave tradition? Does it bite the dust or is it re-integrated into modern life? In the hierarchy of culture implicit in educators' binary of traditional and modern, tradition is intellectually conceptualized as belonging to the lowly folk and modernity accords to the elite. Raymond Williams, who has been influential on my thinking, points out that within modernization theory, *tradition* and especially *traditional* are 'now often used dismissively, with a similar lack of specificity' (1983: 319). In Williams's vocabulary, as a result of its controversial nature in intellectual circles and public practice, tradition constitutes a significant *keyword* of culture and society. He is not alone in his estimation that the modern appears to be known or empirical when intellectuals place tradition in the realm of the troubling, bizarre, unknown, unseen, and especially the inexplicable. Compared to modernity, he editorializes, tradition is the more difficult word to fathom, or maybe scholars have oversimplified it to validate the complexity of modernization.

Various meanings

A problem with defining tradition, is that used alone it carries various meanings. Most linguistic as well as philosophical considerations of the word begin with a sin-

gular source for tradition, though, by citing the Latin root of *tradere*, 'to hand over or deliver' and adapt it to the popular idea that tradition is 'handed down' from generation to generation, especially by oral means. This gap between the linguistic root and popular discourse raises the question of how we moved from the Roman sense of a social act of giving material goods contemporaneously to the dominant narrative for tradition of receiving knowledge from a predecessor back in time. Additionally, we could ask about what distinguishes that knowledge gained in this process. Historian David Gross's answer comes from tracing the source of tradition in Roman jurisprudence (1992: 9). Roman laws of inheritance dealt with material considered valuable and meanings arose from the root of *tradere*, including *traditio* for the process by which transmission occurs and *tradium* for the thing transmitted. Gross points out that what is implied by *traditio* is that '(a) something precious or valuable is (b) given to someone in trust after which (c) the person who receives the 'gift' is expected to keep it intact and unharmed out of *sense of obligation* to the giver' (1992: 9). As inheritance, the gift or *tradium* often came from a predecessor or ancestor; an expectation came along with it that the thing would be cherished and preserved and considered valuable enough to be passed on to someone else (Gross 1992: 9). The obligation to keep, and honor the item, is driven presumably out of respect for the memory (and wishes) of the predecessor, whose name may be obscured in time as the *tradium* is narrated and passed on generations later. This sense of obligation shows up in an al-

ternative meaning for *traditio* of 'surrender,' and suggests the association with tradition as authority because the recipient submits to the sway of the elder. Getting to the abstraction of tradition from Roman law, a metaphorical shift occurred from thing to knowledge that is probably based in the symbolic connotations of transmitting the *traditum*. One clue is in the rituals accompanying the transmittal. To mark the transfer of a piece of land, an agent physically handed over a clod from the property to the recipient; to legally recognize the acquisition of a house or shop, keys would ritually pass from one person to another (Congar 2004: 9). The earth and keys not only act as a synecdoche for something larger; they also inspire memory and narrative of the possession and the figures associated with it. Enacting *traditio* draws attention to itself by use of a repeatable symbolic practice that relies on a shared knowledge between agent and recipient about the consequence of the act. The tradition becomes noticeable in the flow of life because it is ritualized and framed as time out of time; in that special time differences between present and past collapse. One is aware in the tradition that the action has precedent, but especially important is a transcendent concern for what it stands for. Other actions including telling a story or singing a song that evoke the transference of something expressive or valuable received could be attached to the process of *traditio*. In this way, both tangible and intangible 'gifts' recognized by their expressive and connotative characteristics became equated. Recalling what these things represented constituted a narrated knowledge that is not so much institutionally taught or read as it is socially engaged in practice. It is a kind of knowledge, or intangible heritage, popularly designated as lore. As medieval English scholars began to gloss Latin texts, they indeed used *folclīc lār* ('folklike lore') to designate sayings that represented learning resulting from vernacular or non-institutional settings and drew attention to themselves for being metaphorical or representative (Mazo 1996). And this usage linked to tradition is an antecedent to the terminology of 'folk-lore' as common 'knowledge of the people' introduced by English antiquarian W.J. Thoms in 1846 and *Volkskunde* by the Grimm brothers and other early German literati in the early nineteenth century.

The process of *traditio*

Setting the process of *traditio* apart is its consecutiveness. In a business transaction, a deal is concluded; the agreement does not have to be reenacted to be valid. The deal is a matter of record. In tradition, transmittal needs to occur again and again to remain traditional. The practice of tradition is crucial to its perpetuation. Every action in *traditio* involves a giver as well as a recipient, and the participants are aware that something

like it occurred before them and will happen after they are gone. They understand that the action of *traditio* is consecutive from one person and moment to the next. A commonly used metaphor is that they are links in a chain, each separate but connected to one another in a consecutive pattern. The introduction to the mourner's prayer (*Kaddish*) in Judaism for example, is the statement that it is 'testimony to that unbroken faith which links the generations one to another'; commenting on the ritual, famed philanthropist Henrietta Szold observed a consequence of publicly declared identity from tradition as a connecting order, a 'chain of tradition': 'The Kaddish means to me that the survivor publicly and markedly manifests his wish and intention to as-

Tradition constitutes a significant keyword of culture and society.

sume the relation to the Jewish community which his parent had, and that *the chain of tradition* remains unbroken from generation to generation' (Lowenthal 1942: 92-3; emphasis added). Tradition requires agency to continue, and part of the obligation to keep the *traditum* intact is to re-enact the process. Traditions can disappear, and be revived after lapsing, but psychologically, a fear exists that if not enacted consecutively, the chain, or the order, of tradition will be broken.

Of great cultural ramifications, traditions are also capable of spreading beyond the one to one relationship implied in Roman law. As lore, traditions can be transmitted to a crowd and move in different directions with the travels of recipients. As those individuals engage in the process of *traditio*, traditions vary as they are adapted to different settings or are recalled with changes in content and meaning, even if they are structured similarly to the lore that went before them. As populations move and social needs alter, traditions inevitably change, increasing or altering by fusion with other traditions, or declining in practice and memory. Cognitively, there may be an inclination to believe that traditions by their nature as valued social artifacts grow from simpler to more complex forms in an evolutionary pattern, but this may be countered by a devolutionary belief that modernization and the passage of time renders traditions fractions of what they once were (Dundes 1969). The former belief supports the folk idea that 'Mighty oaks from little

acorns grow' with the corollary view that tradition is a living faith and force, whereas the latter often reveals the attitude that modernity and industrialization displaces ways of life centering on primary transmission of wisdom from elders to children. The former commonly reinforces beliefs in a former 'golden age' or 'good old days' in which traditions are rooted whereas the latter frequently supports conceptualizations of traditions as primitive and relic manifestations of an unenlightened past (Bronner 1998: 73-140). Participants may be unaware of origins or original meanings as traditions in the form of practices become integrated into everyday life, such as shaking hands, bowing, and waving. Consequently, the consecutiveness of *traditio* can be expressed structurally as a circle rather than a linear progression typical of the arts from creation to imitation, because of the perception that persons are joined together as participants in the dual role of givers and recipients rather than originators. Theologian Yves Congar, for example, offered the circular relay race as a simile for tradition, where runners standing at intervals both take and pass batons and in the process are bonded as a team (2004: 9-10). A ritual action is embedded into the transfer of the *traditum* to represent continuity, and as expressed in the idiom of 'passing the torch,' a responsibility is implied in the handling of the *traditum*.

'Active' and 'passive' traditions

Recognizing that *tradita* can be preserved as relics without the enactment of *traditio*, Congar makes a distinction between active and passive traditions (2004: 45). In active traditions capable of accretion, an expression is passed by agents often called 'tradition-bearers' (Shils [1981: 13] refers to them as 'custodians' or 'exemplars') in practice; passive traditions contain preserved content, often in the form of recorded or remembered texts but are not relayed ritually. In this theologically oriented rhetoric, traditions in the plural refer to expressions or practices, whereas the singular tradition, often capitalized, signifies the totality of belief. For Congar, Tradition 'encloses and dominates' existence by representing a mode of thought held by believers. In contrast to particularized traditions, Tradition broadly thematizes everything that a group does (he used it to universalize Catholicism) and often carries a sacred connotation (2004: 10). One can view this usage of tradition as theme in references to 'Judeo-Christian Tradition,' 'Great Tradition,' and 'Western Tradition.' They may not be culturally constituted by participation but are identified, organized, and mapped by institutions. Broadly imagined, the capitalized tradition points to a shared transcendent faith in the understanding of belief as a truth and value. Rather than categorizing this kind of tradition as *traditum*, philosopher Josef Pieper referred to *tradendum* as 'what is supposed to be handed down.' It

is a useful addition to the lexicon of tradition because it differentiates localized cultural expressions from institutional canons, scriptures, or doctrines (Pieper 2008; Berkhof 2002: 105). *Tradenda* are not practices engaged socially or things passed on; they are the ideals or values connected together organizationally.

Much of the meaning of tradition, whether as *traditio*, *traditum*, or *tradendum*, revolves around the process of 'handing' and the implication that the thing being handed over metaphorically has tangible value. For many people unaware of Roman law, what is relevant about tradition is the symbolism of the hand and its capacity to grasp objects and attach social meanings to them. Being in hand suggests the tradition's value of being possessed for human purposes. 'Handing it over' as the basis of tradition implies social connection much like the linkage in a handshake or the cooperation of transmitting something personally hand-to-hand. Giver and recipient come together at that moment and become familiar as a consequence. The image of the hand gives it a 'personal touch' that can 'reach out and touch someone' rather than being thought about in solitude. Being 'handed down' brings elders or predecessors into the picture, but in a way that implies a familial tie from one generation to another. In other words, a social bond or identity goes 'hand in hand' with tradition. As intellectual pursuits are associated with reading, memorization, and individualized study, knowledge to navigate through one's culture is seen as experiential, that is, gained through 'hands-on experience.' 'Hands-on' or 'hand-me-down' shows social continuity either with a mentor in a workplace or elder in a family whereas observers attached to vision implies detachment and perhaps apartness from social norms in the odd minds of visionaries. The 'common knowledge' of handed-down lore takes on a vernacular cast because of the association of handwork and domesticity with tradition, especially in perceptions that handmade, hand-hewn, or homespun material are naturally traditional (see Bronner 1986; Jones 1975). The mechanical-sounding action of handing down may not be deemed intellectual, or more accurately 'scholastic,' but it suggests active participation and hence authenticity in culture by the passing of something socially significant involving memory and narrative (Bourdieu 1998: 127-40). It is often 'practical' in the sense of being applied to lived experience and variable in social situations (Bourdieu 1990: 80-97).

Transmitted through time

The source in time of handy knowledge is usually less certain than for institutional work because tradition's imagery of collectivity and continuity. Saying that something is old implies that it is can be dated whereas labe-

ling an artifact or story as traditional means it has been transmitted *through* time. Tradition's time can refer to the last millennium or last week, but in popular usage it suggests 'time immemorial' because of tradition's non-linear associations that result in an uncertainty of how traditions get started. This reference to time is apparent when tradition is used as a synonym for culture in the sense of representing the totality of arts, customs, lore, and institutions for a group. Thus when one reads of 'Dutch tradition' or 'aboriginal tradition' as a general term, it emphasizes that the culture has had a long, steady existence, which may not be clear from the use of 'culture' with its connotation of a bounded social group in place (Ben-Amos 1984: 119-21; Hultkrantz 1960: 229-31). People are said to be born into tradition as they might in a rhetoric of culture, but with an added

Tradition is a factor of modernity in action.

emphasis on the lifelong effect of which they are probably unaware because it is all around them. Artist Mamie Harmon, for instance, referred to tradition as 'comprising that information, those skills, concepts, products, etc., which one acquires almost inevitably *by virtue of the circumstances to which he is born*. It is not so much deliberately sought (like learning) as absorbed. It is not deliberately invented; rather it develops. It is present in the environment, is accepted, used, transformed, transmitted, or forgotten, without arbitrary impetus from individual minds' (1949: I, 400).

Linked to the life cycle, tradition revolves around generational time. Ever the historian, Gross declared a minimal stretch of time of three generations (i.e., two transmissions) for a tradition to be authentic, although folklorists conceive of lore being traditional or 'handed over' spatially by virtue of the fact that someone passed along a joke he or she just heard to someone else. What appears important is that a precedent for action existed; it is traditional because it resembles something that went before and was known among a social unit. Gross distinguishes tradition's 'temporal duration' from history's occurrence in time, and summarizes this aspect of tradition's meaning as a 'continuity between the past and the present' (1992: 10). Upon receiving tradition according to this view, people have the feeling of consecutiveness; they imagine themselves part of a sequential chain stretching back in time and from one person or group to another. Tradition is therefore prescriptive by virtue of being repeated *because* it was done before in contrast to

history which records what occurred previously (Gross 1992: 8).

Habit and custom also rely on precedent, but are distinguished from tradition by their relative lack of emphasis on intergenerational connection and symbolic connotation. A habit is a behavior, often a mannerism, that is regularly repeated until it becomes involuntary. Rather than constituting a connotative message, habit is often considered 'routine' by being unvarying or an addiction, or rote procedure for an individual. Its manifestation in individual behavior is often differentiated from custom which is a repeated social occasion. Although 'traditional' and 'customary' are often used interchangeably to refer to the prescriptive repetition of activities based on precedent, customary activities do not have the degree of consecutiveness and connotation expected of tradition. One does not hear of the 'chain' or 'authority' of custom in the way that these terms are applied to tradition. Indeed, an event might be intentionally referred to as a custom to imply that it does not have as strong a consecutive hold on its participants as tradition or it is irregularly enacted. Both traditions and customs can be symbolic, but the implication of tradition having a hold from the rhetoric of the hand is that it draws attention to itself by its ritualistic connotation of idea and faith. For example, athletes rationalizing a repeated behavior such as putting on socks a certain way before a ball game as a tradition rather than a habit usually is intended to show that the practice is efficacious as well as personally meaningful or cognitively reassuring. Social psychologist Edward A. Ross included the component of involvement in the distinction he insightfully drew between custom and tradition: 'By custom is meant the transmission of a way of *doing*; by tradition is meant the transmission of a way of *thinking* or *believing*' (Ross 1909: 196; Clark 2005: 4). The commonality of tradition and custom is their involvement of action in the form of practice, but tradition often brings into play a mode of thought or social learning associated with lore. Tradition more than custom brings out the handing down and over of values.

The course of everyday life

Associated with precedent, continuity, and convention, tradition in all the senses discussed is commonly put forward to direct future action. Whether one wants the future to break with or continue the pattern of tradition dictates judgments of tradition as negative or positive. Especially common in the modernist literature of culture are statements emphasizing tradition as a guide or choice. Many folklorists take the tone that in the modern push toward novelty, choosing tradition, a social connection hearkening back to a past, is a threatened freedom allowed humans. Barry McDonald offered an example in a study of the Archibald family of musici-

ans: 'I see tradition as founded upon personal choice. In the Archibalds' case, this translates as the conscious decision to engage in a certain sort of historical relationship, involving a network of people and a shared musical activity and repertoire' (McDonald 1997: 58). Hence, folk musicians, folk artists, and folk tradition bearers may appear to be touted as exemplars of free will in a mass society that applies pressure to conform. There is noticeable irony here in the invocation of tradition, a social connection to the past, as a sign of individualism. In political usage, as discussed later, tradition may variously refer to individual autonomy and social authority. It can suggest a so-called conservative virtue in stability through continuity, and deference to previous authority, while supposedly liberal views may credit tradition for encouraging a constant reshaping to form new, or 'progressive,' directions.

Handy knowledge conceived as 'natural' or 'earthy' may be devalued by academicians positioning themselves outside of tradition as fantastical 'old-wives tales' or irrational 'superstition,' and yet by relating directly to experience and perceived to be accompanied by down-to-earth wisdom, it may be popularly viewed as a force or power because, in Gross's words, it carries 'a certain amount of spiritual or moral prestige' (1992: 10). An emotional or even spiritual connotation to tradition exists that may belie objective chronologies or social inventories. To claim tradition, after all, is to bring into play the presence, and guilt, of countless generations of ancestors, and perhaps the gaze of present-day neighbors. In political usage, it allows for a natural state; it refers to the givens of public practice, and suggests, problematically, that the longstanding character of a practice is justification for its continuation. For religion, to follow tradition may be construed as keeping the faith; to break it a risk of apostasy. Hence, a vibrant legacy of writing on tradition exists from the view of how religion draws its meaning from continuities of shared ritual and belief and how individual expressions of art and literature respond to socially inherited aesthetics, symbols, and themes. That is not to say that attempts to clinically objectify tradition do not exist, particularly in folkloristics which above all other disciplines has claimed it for its sense of being. Tradition can be calculatedly viewed as a biological specimen and given the look of a genealogical chart. It may be stolidly recorded as a series of motions and minutely analyzed frame by frame. Traditions can be alternatively 'collected' as empirical evidence of everyday practice or in the singular described as some conceptual, almost mystical whole, often outside the awareness of individuals. In both directions, scientific and humanistic, the problem of tradition questions the sources from which people draw the basis of actions and attitudes.

Even if tradition has various meanings, a primary char-

acteristic is the transmission of material or action that through the process of being handed down or over is socially framed and imbued with connotative meanings. The perception of tradition as informal, everyday, handy, common-sensical, or earthy is conveyed by its attachment in most senses of the term with 'folk.' This folkness can represent the 'we-ness' of a small group; peoplehood by region, nation, language, age, gender, or ethnicity; or refer back to the 'folk process' of transmission through generations or among peers. The rationality of tradition is consistently expressed as a 'folk logic,' generated out of social interaction. Small groups associated with folkness constitute the logic of 'folk tradition' structured as belief and handy knowledge. Headlines in the popular press and scholarly discourse manifest a tension in modern societies over whether this logic is anachronistic, senseless, pragmatic, or wise. The stakes of resolving the anxiety is nothing short of directing the course of everyday life and the faith and metaphors by which people live.

Intertwined with modernity

Instead of setting tradition in opposition to rationality, modernity, and popular culture, I advocate for a conception of tradition that is 'with it.' In other words, it is inextricably intertwined with modernity and normative experience. Tradition is a factor, rather than a foil, of modernity as I view it in action. We should find the elaboration and variation of tradition rather than presume its limitation and uniformity. We should uncover the human agency in tradition and its importance for containing and conveying symbols, deep-seated values, and political and psychological implications in modern culture, often in response to anxieties and conflicts in a society.

Complicating the forensics of tradition is the modern group-think that tradition is something someone else has, usually remote from normative experience. This idea, reinforced in modern schools, relegates tradition to isolated, communal groups outside of popular culture. Prominent in Europe and America, for instance, is the categorization of folk groups as *tradition-centered* communities representing an old way of life such as the Amish, who have defied pundits' predictions of doom in the modern world by having their society and economy grow dramatically. The Amish epitomize the use of tradition as a living faith and force, and possess a self-awareness of tradition in the fabric of their culture. Tourism might even be built around the Amish and their folk culture, curiously redefining them as national ancestors. In the case of the 'Amish Country' near where I live, tourists flock to the area in search of pastoral American roots that they are disappointed to find have not been preserved. In my own travels with students as well tourists, I hear disgruntlement that the Amish are

People have a need to get answers not just to hear about the old days, but to assess their behaviour and cultural identity.

not more traditional, or in tourists' perception, naturally primitive. In my time in the Netherlands, I found similar perceptions equating tradition with the otherness of Walloons and Flemish. By bringing tradition into relief, and often raising unsettling assumptions about it, there is a sense in which these groups as well as the Amish are used or needed to provide solace for commercialized moderns worried about the extinction of tradition as they catapult into the apparently accelerating modern future. Other 'we' groups located in cities or hunters, sailors, miners, and students integrated into modern settings and categorized under a total 'folklife' disturb the facile binary categorizations of traditional and modern.

Traditions fuel culture

The fact is that every day, people whether part of these groups or not, are involved in events they recognize as traditional and at the same time look to establish precedents for traditions of the future. They do so because tradition fuels their culture; it provides the precedents by which they make their cultural choices and locate themselves in place and time. It signifies in countless texts of speech, play, and rituals scripts embedded with values, symbols, and anxieties in their lives—and the heritage from which they come. In short, tradition informs people where to begin and guides them on how to proceed. But they may be troubled by engaging in practices about which they do not have background. That is why, I think, that so often I hear questions about common rituals and customs such as 'how did this start?,' 'why did it last?,' 'why do we do it now?,' and 'what does it mean?' These questions are evidence that tradition is so pervasive that it is hard for people to separate from it so as to recognize it, no less analyze it. And apparently getting answers to these questions are more than to satisfy curiosity; they relate to one's sense of belonging in a mobile, individualistic society. They speak to the fit of what people do 'naturally' with the world that has been artificially built.

People have a need to get answers not just to hear about the old days, but to assess their behavior – as well as their cultural identity and life passage – today. They are

well aware of tradition as a keyword in public discourse, but most likely are unsure of its meaning in their personal experience, no less of tradition as a mode of thought and learning. Tradition has multiple meanings and applications as a type of communicated expression, mode of thought, and representation of precedent. In the face of uncertainty about tradition in a modern, supposedly progressive society, people may relate meta-folklore—a narrative explanation based on oral tradition—to redirect the assumption of the questioner that tradition in whatever form holds meaning for the present. Here is an example I collected from a student of meta-folklore found in many variations about an Easter tradition:

On Easter Sunday, there was a young mother preparing a ham for her family. As she pulled the thawed ham from the refrigerator, she placed it on the counter and took to removing the top and the four sides of the ham with a knife in order to form a perfect square. The husband was a little curious as to why she did this and inquired about the removal of what he saw as perfectly good meat. 'That's just the way my mother has always done it,' was the reply of the young woman. Having piqued her curiosity, the woman decided that she would call her mother to find out the reason behind cutting the ham into a perfect square thus losing all that meat. 'That's the way my mother always did it' she replied to her daughter's inquiry when the call was made a few moments later. The young woman then called her grandmother. 'That's the way your great-grandmother always did it,' was the reply over the phone from her grandmother. The young woman, now completely fascinated by her interest in the matter, decided to call her great-grandmother who was still alive living in a retirement community in Florida. 'Oh, that,' the great-grandmother replied to the question, 'we had to cut the ham, otherwise it wouldn't fit in the oven!' (Fansler 2008: 8; cf. Dundes 1994: 85)

Defining human vitality

The defensive fallback position represented by the narrative is to deny reason in tradition by underscoring a social inertia of 'we've always done it' (Pieper 2008: 15). Yet analysts might incisively ask why some traditions are chosen to be continued and others are not; they could also question why the context of the holiday dinner framed by the presence of family evokes tradition and the realization that participants enact it for themselves. Is there something special or symbolic about the ham (or in the motific slot, the turkey) as a ceremonial dish? The family's appreciation and symbolization of a custom that distinguishes their social unit from others owes to the concept of tradition and serves functions in the present even if family members are not aware of the origin of the pragmatic behavior that later become ritu-

alistic. Analysts might even ask why a story is necessary to relate a tradition about a tradition. The migratory, variable story contains a cultural assumption as told in a modernist context that while behavioral continuity is exhibited in the formation of the non-normative square drawing attention to itself, a social discontinuity exists between generations. The story can be seen as a folk rationalization that avoids confronting social conflict and even admonishes listeners not to dig deeper. But dredge and discover we should to get to the bottom of tradition and reveal these cultural undersides that explain the need for folk production.

To sum up the problem, I refer to Stephen Crane's brief poem on tradition penned as a new century began filled with worries about the new displacing the old.

Tradition, thou art for suckling children,
Thou art the enlivening milk for babes;
But no meat for men is in thee.
Then –
But, alas, we are babes. (1905)

He understood, I believe, the significance of tradition defining human vitality and serving as the root of mature identity. Tradition is stated as a given in the poem, something known intuitively, rather than defined. Puzzled by the denial of the life-force of tradition, he reminded readers of their defense mechanisms that may account for their distorted modern self-image. The great cause of workers in the field today is to break through those defenses to reveal traditions that expose our humanity. As you will read the fruits of their labor, there is indeed wisdom, and reason in tradition, 'out of the mouths of babes,' from the cradle to the grave. ■

References

- Ben-Amos, Dan. 1984. 'The Seven Strands of Tradition: Varieties in Its Meaning in American Folklore Studies.' *Journal of Folklore Research* 21: 97-131.
- Berkhof, Hendrikus. 2002. *Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith*, trans. Sierd Woudstra, revised ed. Grand Rapids, Mich.: Wiliam B. Eerdmans.
- Brisson, Luc. 2000. *Plato the Myth Maker*, trans. Gerard Naddaf. Chicago: University of Chicago Press.
- Bronner, Simon J. 1986. *Grasping Things: Folk Material Culture and Mass Society in America*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Bronner, Simon J. 1998. *Following Tradition: Folklore in the Discourse of American Culture*. Logan: Utah State University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*, trans. Richard Nice. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Burr, Elizabeth, trans. 1994. *The Chiron Dictionary of Greek and Roman Mythology: Gods and Goddesses, Heroes, Places, and Events of Antiquity*. Wilmette, Ill.: Chiron.
- Chisholm, Hugh, ed. 1910. *Encyclopaedia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*. Cambridge, England: University Press.
- Clark, Michael D. 2005. *The American Discovery of Tradition, 1865-1942*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Congar, Yves. 2004. *The Meaning of Tradition*, trans. A. N. Woodrow. 1964 rpt. San Francisco: Ignatius Press.
- Donald, Merlin. 1991. *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dundes, Alan. 1969. 'The Devolutionary Premise in Folklore Theory.' *Journal of the Folklore Institute* 6: 5-19.
- Dundes, Alan. 1994. 'Towards a Metaphorical Reading of 'Break a Leg': A Note on the Folklore of the Stage.' *Western Folklore* 53: 85-89.
- Fansler, Joshua. 2008. 'Flag Retirement Ceremony.' Student Paper in American Folklore. Simon Bronner Papers, Pennsylvania State University, Harrisburg.
- Goldin-Meadow, Susan. 2005. *Hearing Gesture: How Our Hands Help Us Think*. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- Gross, David. 1992. *The Past in Ruins: Tradition and the Critique of Modernity*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Gross, David. 1975. *The Hand Made Object and Its Maker*. Berkeley: University of California Press.
- Harmon, Mamie. 1949. 'Folklore.' In *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend*, 2 vols., ed. Maria Leach, 399-400. New York: Funk & Wagnalls.
- Hultkrantz, Åke. 1960. *General Ethnological Concepts*. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.
- Laver, John. 1975. 'Communicative Functions of Phatic Communion.' In *Organization of Behavior in Face-to-Face Interaction*, ed. Adam Kendon, Richard M. Harris, Mary Ritchie Key, 215-40. The Hague: Mouton.
- Lindstrom, Martin. 2009. 'How Subliminal Advertising Works.' *Parade* (January 4), 12-13.
- Lowenthal, Marvin. 1942. *Henrietta Szold: Life and Letters*. New York: Viking Press.
- Lyons, John. 1968. *Introduction to Theoretical Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mazo, Jeffrey Alan. 1996. 'A Good Saxon Compound.' *Folklore* 107: 107-8.
- McDonald, Barry. 1997. 'Tradition as a Personal Relationship.' *Journal of American Folklore* 110:47-67.
- Ochs, Peter. 1998. *Peirce, Pragmatism, and the Logic of Scripture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pieper, Josef. 2008. *Tradition: Concept and Claim*. Wilmington, Del.: ISI Books.
- Ross, Edward Alsworth. 1909. *Social Psychology: An Outline and Source Book*. New York: Macmillan.
- Williams, Raymond. 1983. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Rev. ed. New York: Oxford University Press
- Wilson, Frank R. 1999. *The Hand: How Its Use Shapes the Brain, Language, and Human Culture*. New York: Vintage.

Het Omgaan met tradities in tijden van verandering psychologisch proces van identiteits- vorming

Levend
Erfgoed
01 2009

12

Als de mens geboren wordt zijn zowel zijn lichaam als zijn geest nog onaf. Om goed te kunnen functioneren in de wereld moet er dus veel geleerd worden. De tradities die bestaan in een samenleving spelen daarin een belangrijke rol: zonder de ervaring van voorgaande generaties redt de mens het niet. Veel tradities maken mensen zich al op jonge leeftijd eigen. Veelal gaat het daarbij om alledaagse tradities, zoals onze manier van spreken, bewegen of eten. Deze slijpen zich dermate automatisch in ons lichaam in, dat we ons er nauwelijks nog bewust van zijn. Dat betekent niet dat we anderen klakkeloos imiteren, maar wel dat we ons binnen onze mogelijkheden en beperkingen deze tradities eigen maken zonder daarbij stil te staan. Tradities dragen daarmee zowel bij aan ons gevoel van verbondenheid met anderen als aan ons gevoel van eigenheid. Ze vormen in die zin de culturele bagage die je meekrijgt bij de vorming tot wie je bent, kort gezegd onze identiteit.

Onze identiteit beleven we in het normale leven als een vanzelfsprekendheid. We staan er eigenlijk nauwelijks bij stil. Natuurlijk weten we wel dat we dingen op een bepaalde manier doen, maar we hoeven er niet over na te denken. We vragen ons niet elke dag af welke persoon we eigenlijk zijn en of we nog dezelfde zijn als gister. Zodra je 's ochtends vroeg je tanden poetst weet je immers dat jij het bent die dat doet. Hetzelfde geldt voor tradities. Ze maken, zonder dat we het echt beseffen, onlosmakelijk deel uit van wie we zijn.

We gaan ons onze identiteit pas realiseren als we geconfronteerd worden met hoe het anders kan. Als kind kom je pas achter je eigen familietradities als je ziet hoe het er in andere families aan toegaat. Als Nederlander op reis in een vreemd land, beseft je pas hoe sterk hageslag en drop onderdeel zijn van je eigen identiteit. Als je als Nederlander geconfronteerd wordt met immigranten die niet zo'n traditie in tuinieren hebben, dan pas realiseer je je hoe erg je erop gesteld bent dat voortuintjes er netjes aangeharkt uitzien. Of als je als oudere bent opgegroeid met de traditie dat vrouwen zelfs geen

blote enkel mogen laten zien, wat word je je dan bewust van jezelf als je op elke straathoek een naveltruitje ziet. 'Andersheid' ondergraaft dus het vertrouwde gevoel van identiteit en roept daardoor juist een meer bewuste vraag naar identiteit op: wie ben ik eigenlijk?

Vandaag de dag worden we veel geconfronteerd met hoe het ook anders kan, dankzij verschijnselen als massamedia, migratie en mondialisering. We volgen dan ook niet meer als vanzelf de tradities van voorgaande generaties. Het feit dat de wereld om ons heen steeds weer verandert speelt daarin een belangrijke rol. Vandaar dat we eerst willen stilstaan bij enkele belangrijke maatschappelijke veranderingen. Om echt te begrijpen welke rol tradities vandaag de dag spelen, is het echter noodzakelijk om na die korte uiteenzetting over maatschappelijke veranderingen terug te gaan naar het psychologische proces van identiteitsvorming en de veranderingen die daarin hebben plaatsgevonden.

De maatschappij verandert

In de loop van de vorige eeuw is in onze maatschappij steeds meer duidelijk geworden dat het leven niet alleen op een traditionele manier geleefd kan worden, maar dat het ook op vele andere manieren kan. In die zin is 'andersheid' een centraal kenmerk van onze maatschappij geworden.

In een context van 'andersheid' word je bewust van je eigen identiteit.

Een belangrijk aspect hierbij is de verandering in de maatschappelijke vormgeving van levenslopen. Liefbroer en Dykstra hebben in een studie hierover laten zien dat de zogeheten standaardlevensloop in de jaren vijftig van de vorige eeuw op het hoogtepunt was. Er waren relatief duidelijke tradities, die gebonden waren aan geslacht, klasse en zuil. Voor een man of vrouw van een bepaalde afkomst waren er op een bepaalde leeftijd duidelijke verwachtingen over de invulling van het leven. Dat vond zijn uitdrukking in gezegdes als 'twee geloven op één kussen, daar slaapt de duivel tussen' en 'wie voor een dubbelteje geboren is zal nooit een kwartje worden'.

Rond 1970 is er een relatief snelle omslag van deze standaardlevensloop naar een keuzebiografie, die te maken heeft met zaken als ontzuiling en ontkerkelijking, de tweede feministische golf, de toegenomen invloed van de massamedia, het sterk stijgende opleidingsniveau, de

snelle economische groei, en de toegenomen migratie. We kennen niet alleen meer het huwelijk als samenlevingsvorm, maar ook het geregistreerd partnerschap, het homohuwelijk, het samenlevingscontract, het samenwonen en de LAT-relatie. Daarnaast zijn de keuzes die men maakt niet meer keuzes voor het leven. De trits verliefd-verloofd-getrouwd – en dat laatste tot de dood ons scheidt – wordt niet meer vanzelfsprekend gevolgd. Er is sprake van 'seriële monogamie', dat wil zeggen een opeenvolging van partnerrelaties, en van een 'portfolio', een samenstelling van opeenvolgende banen en beroepen. Tot slot zijn er aan het begin en aan het eind van de volwassenheid steeds langere periodes met een zekere vrijheid ontstaan. De afsluiting van de opleiding, het begin van de loopbaan en het krijgen van kinderen vindt op steeds latere leeftijd plaats. Aan het eind van de volwassenheid gaan mensen ondanks een toegenomen levensverwachting nog altijd veelvuldig met vervroegd pensioen – al is daarin de laatste jaren een zekere kentering zichtbaar. De levensloop wordt dus niet meer vanzelfsprekend op een traditionele manier ingevuld: er is sprake van een sterke pluriformiteit in levenslopen.

Een belangrijk aspect hierbij is dat mensen zowel in de reële wereld als in de hedendaagse virtuele wereld steeds mobieler zijn geworden. Daardoor komen ze meer in contact met mensen die ze voorheen nog niet kenden. Bovendien bouwen ze complexe netwerken op van mensen die elkaar onderling niet kennen. Een verjaardagsfeestje is vandaag de dag niet meer een familieaanlegenschap met de spreekwoordelijke oom die tussen de schuifdeuren grappig probeert te zijn. Op een hedendaags feestje komen mensen uit verschillende levensperiodes en uit verschillende kringen bij elkaar: de broers en zussen, de oude studievrienden, de ex met haar schoonouders, de favoriete collega's van het werk, de mensen van de tennisclub, en de kennissen uit de buurt. Mensen kennen elkaar dan ook niet meer zozeer op basis van een publieke rol of plaats in een bestaand netwerk – zoals vroeger Jan de zoon van de bakker was. Ze leren elkaar kennen op basis van persoonlijke voorkeuren die ze blijken te delen: de reisgenoot, de teamgenoot of de collega. Het netwerk bestaat dus niet langer exclusief uit contacten waarmee men een traditionele achtergrond deelt.

Ook in de organisatie van de contacten heeft er een verschuiving plaatsgevonden. Manuela Du Bois-Reymond heeft bijvoorbeeld laten zien dat er in de opvoeding een verschuiving is van een zogeheten bevelshuishouding naar een onderhandelingshuishouden. In een gezin dat gekenmerkt wordt door een bevelshuishouden gelden duidelijke regels waarbij de ouders het voor het zeggen hebben. Van de kinderen wordt verwacht dat ze zich braaf en gehoorzaam naar deze regels voegen. Er kan wel sprake zijn van geborgenheid en warmte in zo'n gezin maar de behoeften van het kind zijn ondergeschikt

aan de regels van de ouders. Het belangrijkste doel van de opvoeding is dat het kind de traditionele waarden leert overnemen. In een onderhandelingshuishouden, dat met name sinds de jaren zeventig opgeld doet, worden regels veel meer in onderling overleg tussen ouders en kinderen vastgesteld. De regels zijn minder streng en kunnen met argumenten veranderd worden. Het doel van de opvoeding is niet meer dat het kind bestaande tradities leert, maar dat het zelf verantwoordelijkheid leert nemen in het maken van keuzes. Bovendien dient een kind te leren omgaan met verschillen in inzicht en deze te respecteren. Een soortgelijke verschuiving vindt plaats in het onderwijs: denk alleen maar aan het ver-

tische geest week op minstens twee belangrijke punten af van zijn leermeester Freud. Waar Freud ontwikkelingspsychologisch alleen naar de eerste vijf jaren van het kind keek, betoogt Erikson dat ontwikkeling plaatsvindt over de *hele* levensloop. Daarbij maken mensen een aantal belangrijke crisissen door, waaronder de identiteitscrisis die op het hoogtepunt is gedurende de adolescentie. Belangrijk is dat deze crisis niet gekenmerkt wordt door onbewuste processen, waar Freud altijd de aandacht op richtte. Integendeel, tijdens de identiteitscrisis zijn jongeren zich maar al te bewust van hun eigen persoon. Dit komt doordat zij sterk geconfronteerd worden met veranderingen: hun lichaam veran-

Bruidspaar na
huwelijks-
ceremonie in de
kerk: dynamisch
samenspel van
oude en
nieuwe tradities.

Foto: Jan Stads



Levend
Erfgoed
01 2009

14

schil tussen het onderwijs waar de leraar frontaal voor de 'klas' staat en de op zelfwerkzaamheid gerichte groepsopstelling die heden ten dage de inrichting van een 'groep' kenmerkt. Traditie wordt dus niet meer van bovenaf doorgegeven, maar in onderhandeling afgestemd waarbij juist ruimte is voor andere invullingen. Wat heeft deze bijna permanente confrontatie met 'andersheid' in de zin van levensloopkeuzes en sociale relaties nu voor effecten op de identiteit? Daarvoor is het van belang eerst stil te staan bij de vraag wat psychologen nu eigenlijk onder identiteitsontwikkeling verstaan.

Identiteitsontwikkeling

Identiteitsontwikkeling is in de jaren vijftig in de psychologie op de kaart gezet door Erik Erikson. Deze kri-

dert sterk, de kindertijd is voorbij en er wordt langzamerhand van ze verwacht dat ze zich gaan ontwikkelen tot verantwoordelijke burgers. Voor het eerst in hun leven hebben adolescenten ook de benodigde cognitieve capaciteiten om de vragen 'wie ben ik?' en 'wat wil ik?' te beantwoorden. Als alles goed verloopt ontwikkelen adolescenten een duidelijke identiteit, die wordt gekenmerkt door een gevoel van innerlijke samenhang en continuïteit, die ook door andere mensen zo herkend en erkend worden. Daarbij hoort bovendien dat ze een duidelijk idee ontwikkelen van de plek die ze binnen de samenleving kunnen en willen innemen. Van daaruit kunnen mensen sturing geven aan het verdere proces van levensloopontwikkeling. Als deze fase niet goed verloopt ontstaat een blijvende rolverwarring. James Marcia heeft het verloop van de identiteitsont-

Bij exploreren hoort het uitproberen van verschillende tradities om te zien welke het best bij jou passen.

wikkeling verder uitgewerkt aan de hand van twee belangrijke processen. Het eerste is het proces van *exploratie*, waarin adolescenten actief op zoek gaan naar een identiteit. Bij exploreren hoort het uitproberen en experimenteren met verschillende gedragingen met als doel uit te vinden wat het beste bij de eigen persoon past. Het tweede proces is dat van *commitment*, het aangaan van verbindingen en verplichtingen.

Adolescenten verschillen in de mate waarin zij exploreren en zich verbinden aan tradities. Er zijn daardoor vier ideaaltypische uitkomsten van identiteitsontwikkeling. Adolescenten die een zoekproces doorlopen en zich daarna verbinden hebben een zogeheten *achieved identity*. Adolescenten die op zoek zijn bevinden zich in een *moratorium*, een meer of minder tijdelijke toestand van uitstel van commitment. Zij die zich wél committeren aan tradities, maar zonder een proces van exploratie te hebben doorlopen, hebben een zogeheten *foreclosed identity*. Tot slot is er een groep die én niet exploreert én zich niet committeert en daarmee een *diffuse identiteit* heeft.

Belangrijk is dat door deze processen eenzelfde uitkomst een geheel andere betekenis kan hebben. Een jongere die in overeenstemming met de verwachtingen van zijn ouders in het huwelijk treedt staat hier heel anders in dan een jongere die na een aantal kortere en langere relaties er uiteindelijk voor kiest om tóch te gaan trouwen.

Culturele verandering en identiteitsontwikkeling

Het proces van identiteitsvorming is in de loop van de geschiedenis drastisch veranderd. James Côté onderscheidt drie cultureelhistorische periodes met elk haar eigen wijze van identiteitsvorming. In de vroeg-moderne tijd was er met name sprake van een toegeschreven identiteit: er was geen duidelijk zoekproces, maar men nam de identiteit aan die verwacht werd door de omgeving, waarbij men loyaal was aan de bestaande tradities. Er is hier met andere woorden sprake van een *foreclosed identity*. In de moderne tijd is er vooral sprake van een *achieved identity*, een identiteit waarvoor men min of meer zelf gekozen heeft. Een belangrijk criterium is daarbij eerder of je trouw blijft aan zelfgekozen tradities dan aan bestaande tradities. De postmoderne

tijd tot slot vraagt om een continue aanpassing van de eigen identiteit aan de veelheid van veranderende rollen en betrekkingen met andere mensen. Het gaat er daarbij juist om dat je je identiteit flexibel kunt aanpassen, maar daarbij wel steeds je eigenheid laat zien. Je draagt met andere woorden geen pet meer omdat je bij de arbeidersklasse hoort, maar omdat je daarmee uitdrukking geeft aan een zelfbedachte unieke persoonlijkheid, zoals de van radio en TV bekende DJ Giel Beelen dat doet. Côté spreekt hier van een *managed identity*. Bij deze laatste identiteit is het proces van identiteitsontwikkeling eigenlijk nooit afgesloten, maar is er een continue afwisseling van naast elkaar bestaande en elkaar opvolgende identiteiten.

Hoewel Côté cultureelhistorische veranderingen beschrijft over een proces van eeuwen, kun je stellen dat veel van deze veranderingen bij het grote publiek pas in de loop van de twintigste eeuw hebben plaatsgevonden. Een interessante illustratie van de verschuivingen in de identiteitshuishouding biedt een onderzoek van Wil Zeegers. Hij onderzocht contactadvertenties in de grote landelijke dagbladen in de tweede helft van de vorige eeuw. Hij onderscheidt hierin drie belangrijke stromen die min of meer parallel lopen aan de beschreven cultureelhistorische veranderingen.

In de jaren veertig en vijftig spreekt hij van 'de ondraaglijke netheid van het bestaan': maatschappelijke status, geloofsovertuiging en fatsoen spelen een belangrijke rol in de zoektocht naar een huwelijkspartner: *R.K. jongedame uit onderwijzersfamilie, 30 jr., door omst. verhinderd kennis te maken, zoekt knm. m. R.K. heer, vaste pos. voor spoedig huwelijk.* (Volkskrant, 1947; Zeegers, p. 43). Het moge duidelijk zijn dat hier mensen met een 'foreclosed identity' aan het woord zijn die een huwelijk zoeken binnen de tradities van de tijd.

In de jaren zestig en zeventig is het thema 'als je relatie maar goed zit'. Hier zoeken mensen naar een huwelijk óf relatie als verlengstuk van hun persoonlijke ontwikkeling. Persoonlijke eigenheid en opleiding winnen aan belang ten koste van status en kerkelijke gezindte: *28 jr., vrouwmens zoekt kont. met manmens. Zij brengt in: (soms) onzekerheid, eerl. bel. voor and. Zij vr.: spontaneiteit, integriteit en kameraadsch. Doel: verh. waarbij alles kan en niets moet.* (De Volkskrant, 1975; Zeegers, p. 75). De identiteitsvorming is meer gericht op experimenteren en verzet tegen bestaande tradities en kan het best gekarakteriseerd worden als een 'achieved identity'.

In de jaren tachtig en negentig is het motto: 'eigenlijk heb ik alles al...'. De relatievorm – inclusief seksuele geaardheid – is geen vanzelfsprekendheid meer, maar punt van onderhandeling. Veelzijdigheid in persoonlijke interesses en eigenaardigheden wordt geaccentueerd. Een eerdere relatie (mits geen bindingsangst) is geen bezwaar en kinderen zijn zelfs welkom: *Je wilt samen nog meer van het leven genieten? Ik ook! Waar ben je?*

Vrolijke actieve vrouw (35/HBO/020) met hart, hersens en goede baan, zoekt dito man (35-45) voor serieuze relatie. Schrijf brief met foto. Ik verheug me erop! (NRC Handelsblad, 1996; Zeegers, p. 135). Hier is eerder de 'managed identity' te zien die zeer flexibel is en een op-eenvolging van relaties achter de rug heeft.

Deze cultuurhistorische veranderingen in de identiteitsontwikkeling lopen opmerkelijk parallel aan de veranderingen van een standaard- naar een keuzebiografie, van een publiek netwerk op basis van rollen naar een privé-netwerk op basis van persoonlijke voorkeuren en van een bevels- naar een onderhandelingshuishouden.

Ouder worden in een veranderende maatschappij

Het feit dat deze ontwikkelingen zo snel zijn gegaan, brengt een interessante 'gelijktijdigheid van ongelijkzijdigheden' met zich mee. De mensen die in de jaren van na-oorlogse schaarste op zoek waren naar een nette partner hebben kinderen die volwassen werden in het welvarende tijdperk van 'man- en vrouwmensen'. Ze worden oud nu hun kleinkinderen op zoek zijn naar iets ongedefinieerds terwijl ze eigenlijk alles al hebben. Deze generatie is begonnen aan werk en gezin tijdens het hoogtepunt van de standaardlevensloop in de jaren vijftig en is vaak met vervroegd pensioen gegaan in de keuzemaatschappij van de jaren negentig. Wat voor invloed heeft dit op hun identiteitsontwikkeling?

Zoals we gezien hebben stelt de hedendaagse levensloop de mens voor de vraag om eerder gemaakte keuzes continu te heroverwegen en bij te stellen. In de levenslooppsychologie wordt daarom meer aandacht gevraagd voor identiteitsontwikkeling gedurende de hele levensloop en niet alleen tijdens de adolescentie. Vanuit een levensloopperspectief heeft Susan Whitbourne de identiteitsontwikkeling beschreven als een doorlopend proces. In veranderende levensomstandigheden kunnen mensen proberen hun identiteit in stand te houden. De vroegere tuinman kan na zijn pensioen toch zijn eigen groentetuin blijven bijhouden of als hij lichamelijke beperkingen krijgt op z'n minst zijn plantjes blijven verzorgen. Dit proces wordt assimilatie genoemd: de bestaande identiteit, gebonden aan bepaalde – al dan niet zelf gekozen – tradities, wordt in stand gehouden. Anderzijds kunnen mensen ook hun identiteit bijstellen aan veranderende omstandigheden: na het pensioen bijvoorbeeld juist iets nieuws gaan doen of leren waar men vroeger nooit aan toegekomen is. Dit proces wordt accommodatie van identiteit genoemd. Persoonlijke tradities worden dan juist opgegeven en vervangen door nieuwe tradities. Gedurende de levensloop is er dus een continu balanceren tussen vasthouden aan bestaande tradities en openheid voor nieuwe tradities.

De snelle cultuurhistorische veranderingen maken het mogelijk en nodig om in het levenslange proces van

identiteitsontwikkeling ook steeds weer afstemming te zoeken met de nieuwe culturele constellaties waarin men zich bevindt. Het volgende citaat geeft dit aardig weer: *Ik heb de slagerij van mijn vader overgenomen en iedereen zou ook raar opgekeken hebben als ik dat niet gedaan zou hebben. Ik heb ook wel liefde voor het vak gehad, maar ik zou misschien geschikter zijn geweest voor andere dingen. Het was niet mijn eigen keuze, want ik was liever verpleger geworden. Na mijn pensioen ben ik vrijwilligerswerk gaan doen in een ziekenhuis en dat doe ik nog steeds.* (Van Kordelaar & Westerhof, 2007, p. 220). De eerder gemaakte 'keuze' – in de zin van een foreclosed identiteit in de traditie van de familie – wordt op latere leeftijd na het pensioen opgebroken. In een accommodatief proces wordt de bestaande identiteit afgeschud en wordt er een nieuw commitment aangegaan.

In een interviewstudie uit 2005 zijn deze processen verder onderzocht (Westerhof, in druk). Vijfentwintig ouderen tussen de 65 en 75 jaar, geboren tussen 1930 en 1940, werd gevraagd naar hun beleving van de culturele veranderingen die ze in hun leven hebben meegemaakt. Daarbij werd gevraagd naar de veranderingen die ze waarnemen in de maatschappij, de verschillen tussen hun eigen generatie en latere generaties en naar de verandering en stabiliteit in de eigen persoon.

Naast algemene observaties over veranderingen in de maatschappij (het is beter of slechter geworden) wer-

De hedendaagse levensloop stelt de mens voor de vraag om eerder gemaakte keuzes continu te heroverwegen en bij te stellen.

den er drie thema's in de interviews gevonden: de toegesnomen materiële mogelijkheden, de sterkere vrijheid in sociale relaties en de groeiende individuele keuzemogelijkheden. De ouderen zijn zich dus bewust van het soort cultuurveranderingen die ook eerder besproken werden, zij het dat ze deze op hun eigen wijze op hun eigen persoon betrekken. Opvallend is echter dat de ouderen sterk verschillen in hun waardering van deze veranderingen. Sommigen beoordelen ze negatief of vinden dat ze doorgeschoten zijn: de kinderen van vandaag de dag zijn verwend, er is geen respect meer voor elkaar



De moderne samenleving als dynamisch samenspel van tradities.

Foto: Han Seijger

en er is een gebrek aan normen en waarden. Zij kijken vaak wat nostalgisch terug op het verleden: *Ik kom uit een katholiek gezin en vroeger moest je eerst trouwen en niet eerst samenwonen. Maar ik denk dat ze het nu eigenlijk zwaarder hebben dan wij het hadden op die leeftijd. Toen stonden sommige dingen vast en hoefde je niet zo heel hard na te denken. Ze moeten nu zo veel keuzes maken en het wordt er niet duidelijker op.* Anderen beschrijven de veranderingen juist positief. Zij zien zichzelf als modern en genieten van de mogelijkheden en de vrijheid die de huidige maatschappij hen in de fase van het pensioen biedt. Zij hebben vaak de nieuwe mogelijkheden ook in hun eigen leven geïntegreerd: *Ondanks dat stemmen niet meer verplicht is, ga ik wel elke keer trouw stemmen. Vroeger werd er van huis uit gestemd, maar nu luister ik eerst rustig naar wat de partijen te melden hebben en dan maak ik een keuze. Als je gaat stemmen dan heb je toch wat invloed en je helpt degene met een goed praatje.*

Degenen die zich meer aan de tradities vasthouden waarmee ze zijn opgegroeid zien de fase van pensioen met name als een soort reservetijd. Ze blijven vooral datgene doen wat ze altijd al deden. Degenen die niet duidelijk op het verleden gericht zijn, maar ook niet duidelijk op de huidige tijd zien hun pensioen meer als een toegift waar ze van genieten. Hun waardering voor tradities die eerder in hun leven belangrijk waren hangt

met name samen met het soort activiteiten dat ze graag blijven doen. De groep die zichzelf als modern ziet maakt voluit gebruik van de mogelijkheden die de huidige tijd biedt en ziet het pensioen met name als een bevrijding. Sommige mensen gebruiken dus een assimilatieve strategie om hun identiteit in stand te houden en blijven daarmee loyaal aan vroegere tradities. Anderen gebruiken meer een accommodatieve strategie en passen hun identiteit aan de veranderde omstandigheden aan.

'Anders' verplaatst van buiten naar binnen

De veranderingen in levensloop en sociale relaties hebben dus een duidelijk pendant in de identiteitsvorming van mensen. We nemen niet meer zomaar de tradities over van de generaties die ons voorgingen, maar zijn in een proces van levenslange ontwikkeling steeds bezig onze identiteit te 'calibreren' in relatie tot andere mensen, andere fasen in de levensloop en andere cultureel-historische omstandigheden. Juist door beter te kijken naar de identiteitsontwikkeling wordt duidelijker hoe mensen vormgeven aan het feit dat er steeds meer 'anders' is in onze maatschappij.

Daarmee wordt ook duidelijk dat het meest eigene van de hedendaagse samenleving misschien niet eens is dat

er steeds meer 'anders' gaat. Zolang we dit andere maar aan het leven van anderen toeschrijven, lijkt er niet zo'n groot probleem. Dé Nederlandse oplossing voor het omgaan met 'anders' is immers jarenlang de verzuiling geweest: ieder heeft zijn eigen min of meer gelijkberechtigde plek die de mogelijkheid biedt om de identiteit onder gelijkgestemden in bestaande tradities vorm te geven. Het feit dat anderen dingen op een andere manier doen roept in zo'n samenleving eigenlijk nauwelijks een identiteitscrisis op. Sterker nog, de identificatie met eigen tradities wordt hierdoor alleen maar versterkt.

De hernieuwde aandacht voor de eigen wortels is een poging de snelle veranderingen te bezweren.

Vanuit een perspectief van identiteitsontwikkeling wordt duidelijk dat het eigene van deze tijd juist de manier is waarop we *zelf* met andere mogelijkheden in ons leven omgaan. Het andere is niet meer iets van de ander, maar juist iets van de eigen persoon. De zoektocht naar het omgaan met anders-zijn is dus naar binnen verlegd. De verzuiling zit hem niet meer in de groepen die er in onze samenleving zijn, maar in de deelaspecten die onze persoonlijkheid bevolken. Deze deelaspecten hebben te maken met de verscheidenheid aan netwerken en omstandigheden waarin we leven, maar ook met de verscheidenheid aan rollen die we in de loop van ons leven op ons nemen. De basis van onze identiteit – eenheid, continuïteit en erkenning – staat daardoor continu ter discussie.

Besluit

We hebben gezien dat door snelle cultuurhistorische ontwikkelingen vaststaande tradities hun vanzelfsprekendheid verloren hebben. De huidige tijd vraagt een grote flexibiliteit van mensen, waarbij ze ook nog eens sterk op zichzelf zijn aangewezen. Tradities en de daaraan gerelateerde gevoelens van eigenheid en verbondenheid worden niet meer automatisch van de oudere generaties overgenomen. Mensen van alle leeftijden, ook ouderen, worden er juist toe aangezet om keer op keer hun verhouding tot tradities actief te heroverwegen, hetzij door er een nieuwe invulling aan te geven, hetzij

door ze te vervangen door nieuwe keuzes. Tradities zijn dus geen vanzelfsprekend gedeeld erfgoed meer, maar individuele constructies met een beperkte geldigheid en houdbaarheid.

Na een lange tijd waarin modern zijn de norm was lijkt er de laatste jaren weer meer aandacht voor traditie te ontstaan: er is grote belangstelling voor genealogie, voor TV-programma's als *Andere Tijden*, voor boeken als *De Eeuw van mijn Vader* van Geert Mak, en voor discussies over de betekenis van de Nederlandse cultuur. In het licht van het voorafgaande kan deze hernieuwde aandacht voor de eigen wortels gezien worden als een poging om de snelle veranderingen te bezweren. Het is echter duidelijk dat het daarbij gaat om een min of meer bewuste heroriëntatie die de vanzelfsprekendheid van de overdracht van tradities van vroeger mist. Het zal dus noodgedwongen moeten blijven bij een kritische heroverweging van de wereld van vroeger of bij een nostalgisch verlangen naar een wereld die definitief verloren is gegaan. ■

Geraadpleegde literatuur

- Erikson, E.H. (1959). *Identity and the life cycle*. New York: International Universities Press.
- Marcia, J.E. (1993). The ego-identity status approach to ego-identity. In J.E. Marcia, A.S. Waterman et al. (Eds.), *Ego-identity: A handbook for psychosocial research* (pp 3- 21). New York: Springer.
- Côté, J.E. (1996). Sociological perspectives on identity formation: the culture-identity link and identity capital. *Journal of Adolescence*, 19, 417-428.
- Kordelaar, K. Van, & Westerhof, G. J. (2007). De stille generatie aan het woord. In E. Bohlmeijer, L. Mies & G. J. Westerhof (Eds.), *De betekenis van levensverhalen* (pp. 219-228). Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Liefbroer, A. C., & Dykstra, P. A. (2000). *Levenslopen in verandering: Een studie naar ontwikkelingen in de levenslopen van Nederlanders geboren tussen 1900 en 1970*. Den Haag: SDU.
- Bois-Reymond, M. du, Peters, E., & Ravensloot, J. (1990). Jongeren en ouders: van bevelshuishouding naar onderhandelingshuishouding : Een intergenerationale vergelijking. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 17, 69-100.
- Whitbourne, S. K. (2002). *The aging individual: Physical and psychological perspectives*. New York: Springer.
- Westerhof, G. J. (in druk). 'During my life so much has changed that it looks like a new world to me': A narrative perspective on identity formation in times of cultural change. *Journal of Aging Studies*.
- Zeegers, W. (1998). *Op zoek naar een kanjer: Contactadvertenties in Nederland*. Amsterdam: Bert Bakker.

Hoekjes van Materieel erfgoed in migrantenwoningen

herkomst

Wie in een ander land gaat wonen, laat huisraad achter. De één gaat voor zijn nieuwe huis weer op zoek naar dezelfde soort spullen, een ander is juist blij er vanaf te zijn. Kinderen uit migrantenfamilies die op zichzelf gaan wonen, laten ook weer huisraad achter en schaffen ook weer nieuwe spullen aan. En vroeg of laat vervangen beide generaties hun interieur nog wel een keer, omdat de bank kapot of versleten is, de eethoek uit de mode, of omdat iets niet meer past bij het leven van dat moment.

Wat migranten en hun nakomelingen met elkaar delen, is dat er in hun interieur vrijwel altijd verwijzingen te vinden zijn naar hun herkomst. Deze verwijzingen zijn vaak kleine voorwerpen zoals afbeeldingen, houten beeldjes, muziekinstrumenten, maar soms ook complete meubelsets (Ger and Østergaard 1998, Joy e.a. 1993, Kilickiran 2003, Metha and Belk 1991, Miller 1994, Salih 2003, Dibbits 2005, Dibbits 2009, Tolia-Kelly 2004, Schwertl 2008, Van der Horst 2008).

We kunnen op verschillende manieren naar deze voorwerpen kijken. We kunnen ze beschouwen als symbolen, als voorwerpen die bijvoorbeeld verwijzen naar de welstand of de etnische identiteit van de bewoners. In plaats van naar de symbolische betekenissen, kan men echter ook kijken naar hetgeen voorwerpen teweegbrengen, naar hun performatieve effect, naar de manier waarop ze de zintuigen bespelen. Dan wordt de vraag wat voorwerpen in verschillende settings doen – hoe ze ertoe doen – belangrijker dan de vraag wat zij symboliseren (zie ook Van der Horst 2008).

Fungeren de uitstallingen van beeldjes en de meubelsets als 'stand ins' voor herinneringen aan het land van herkomst, nemen zij die herinneringen als het ware over, waardoor mensen ze kunnen loslaten en verder kunnen met hun leven (Moyaert 2007), of roepen ze juist allerlei herinneringen op aan bepaalde plekken, gewoontes en tradities (Bahloul 1996, Tolia-Kelly 2004)? En – een vraag die in het kader van dit themanummer van belang is – in hoeverre zorgt dat dan weer voor de continue-

ring of het ontstaan van tradities waarin die voorwerpen een rol spelen? Wordt er op het muziekinstrument uit het land van herkomst gespeeld, wordt het serviesgoed uit de kast gehaald en worden de religieuze beelden gebruikt bij religieuze rituelen waarmee men van huis uit vertrouwd was? Uiteindelijk is het de precieze context en vooral de omgang die bepaalt of voorwerpen een proces van loslaten in gang zetten, of dat zij herinneringen oproepen. Die omgang is belangrijk, want juist in het daadwerkelijke gebruik van objecten waar we ooit vertrouwd mee waren, zorgt ons lichamelijk geheugen er vaak voor dat allerlei herinneringen naar boven komen (Connerton 1989).

Een door het Meertens Instituut geïnitieerd en door NWO medegefinancierd onderzoek naar de interieurs van verschillende groepen migranten liet wat het gebruik betreft een gevarieerd beeld zien. Terwijl sommigen een apart hoekje inrichtten met meubels en huisraad uit het herkomstland en het daarbij lieten, bleken anderen de meubels en dat huisraad ook daadwerkelijk te gebruiken, en zo gewoonten en tradities uit het land van herkomst in een nieuwe context te 'beleven', zo zullen we in onderstaande korte bespreking van enkele bevindingen uit het Meertens-project zien.

Alles is nieuw

De aanwezigheid van voorwerpen uit het land van herkomst in migrantenwoningen is een algemeen voorkomend, maar zeker niet een vanzelfsprekend verschijnsel. De meeste nieuwkomers hebben immers niet veel

bij zich. Veel Indische Nederlanders kwamen als vluchteling en hadden hooguit een kist mee met wat persoonlijke bezittingen, en wat rotanstoeltjes die zij aan boord van het schip als dekstoelen gebruikten (Cottaar 2006). Anderen hadden alleen een koffer met wat kleding en een paar foto's.

Zeker de eerste tijd wonen veel migranten in kamers die – al dan niet door de huisbaas – zijn ingericht met goedkope tweedehands meubels of afdankertjes van de burens. In dergelijke woningen is het vaak hooguit de combinatie van kleuren, of de manier waarop decoraties aan de muur zijn opgehangen, die de herkomst van de bewoners verradt. Gaan migranten na enige tijd tot de

gericht. In een literaire bewerking van haar jeugdherinneringen schrijft zij over het interieur in haar ouderlijk huis: 'Onze flat in Hemelrijk was zorgvuldig gestoffeerd en ingericht. Tot in ieder detail werd de inrichtingsfolder die wij van de meubelwinkel hadden gekregen tot leven gebracht. Niets stond in de folder recht. Bij ons in de woonkamer dus ook niet. Alles was een beetje scheef geschikt. Dat was mode. Ik kreeg op mijn slaapkamer een Tomado-boekenrekje met drie ijzeren plankjes waar alleen pockets op pasten. Mijn moeder zei dat de boekenplank modern was. Wij waren ook bepaald nieuwwets, negers, daar in een nieuwbouwwijk van Amsterdam' (Ombre 1994).

De 'Marokkaanse salon' in het huis van een jong Marokkaans stel, Tilburg 2005

Foto: Meertens Instituut Amsterdam



aanschaf van eigen huisraad over, dan richten zij zich dikwijls eerder op het land van vestiging dan op het land van herkomst. Zo schrijft Ricci Scheldwacht over het interieur van zijn Indische grootouders: 'Een opgezette leguaan. Dat was het enige wat mijn opa naar Nederland had meegenomen. Verder was er niets in het huis aan de Geysterenweg in Den Haag wat herinnerde aan het land waar mijn opa en oma vandaan kwamen. [...] Op foto's van de beginjaren in Nederland zie je in het interieur van mijn opa en oma geen spullen uit Indië. Ook op oude foto's in het huis van mijn andere opa en oma [...] was de inrichting eerder gericht op de nieuwe tijd dan op tempo doeloe' (Scheldwacht 2006). Ook bij de Surinaamse familie van schrijfster Ellen Ombre was de inrichting helemaal op 'de nieuwe tijd'

Het is een patroon dat in veel interviews opduikt, en dat ook bekend is van onder andere Joodse families die rond 1900 naar Amerika emigreerden (Heinze 1990). Door te investeren in nieuw huisraad komt niet alleen de verwezenlijking van een droom dichterbij, het compenseert ook het mobiele element in het bestaan, en eventueel aanwezige gevoelens van onzekerheid over de toekomst. Objecten geven vaste voet aan de grond en vormen voor twijfelaars een bevestiging van de stap die ze hebben gezet. Door de aanschaf van nieuwe objecten neemt men een voorschot op de toekomst. Met de aanschaf van een nieuw interieur positioneert men zich als maatschappelijk geslaagd en in materieel opzicht in elk geval vermogend.

Het is dikwijls pas na verloop van tijd dat in migranten-

woningen allerlei voorwerpen uit het land van herkomst verschijnen. Veel van die materiële verwijzingen zijn dan bovendien nog geschenken, van verwanten of vrienden. Juist dat wat de herkomst van de bewoners benadrukt, is dus lang niet altijd door de bewoners zelf aangeschaft, maar door anderen.

Vaak wordt alles wat met het land van herkomst te maken heeft in één hoek neergezet, terwijl de rest van het huis gereserveerd lijkt te zijn voor het dagelijks leven in het land van vestiging. Alsof men de zaken gescheiden wil houden. Bij nadere beschouwing blijkt de scheiding tussen de verschillende werelden weliswaar niet zo strikt, maar in de verhalen die de bewoners over hun interieur vertellen, en naar alle waarschijnlijkheid ook in de beleving, wordt die scheiding dikwijls toch steeds aangebracht, alsof het lastig is om werelden door elkaar te laten lopen.

‘Hoekjes van herkomst’ kunnen zomaar, van het ene op het andere moment worden gecreëerd, of herkenbaar worden gemaakt, door ze te markeren met een speciaal voorwerp: een vlaggetje, of een houten wandklok in de vorm van het land waar men zich mee verbonden voelt. Andersom kunnen ze van het ene op het andere moment worden ontmanteld, omdat men niet langer vastgepind wil worden op herkomst, of gewoon omdat er plaats gemaakt moet worden voor iets nieuws. Illustratief in dit verband is een verhaal van de schrijfster Helga Ruebsamen, waarin zij vertelt over het soutterain in het huis van haar moeder (Ruebsamen 2006). Haar moeder had dit soutterain ingericht met allerlei voorwerpen uit Indië en ging hier als haar dochter op bezoek kwam vaak zitten om herinneringen op te halen, totdat zij op een dag besloot dat het welletjes was, en de hele kamer opdoekte. Het verhaal roept de vraag op die in het project over migranteninterieurs steeds weer terugkeerde: hoe verhouden mensen en voorwerpen zich tot elkaar, en hoe precies raken voorwerpen aan mensen gehecht, in mensen ‘verankerd’?

De Marokkaanse salon

Waar de moeder van Helga Ruebsamen letterlijk afdaalde naar het verleden, en er – althans in de ogen van haar dochter – vooral ging zitten om temidden van oude dingen herinneringen aan vroeger op te halen, kwamen wij bij veel Marokkaanse families speciale kamers tegen die juist met gloednieuwe meubels en volgens de allernieuwste trends uit het land van herkomst, maar wel in een traditioneel ogende stijl waren ingericht, met lange lage banken langs de muur (Dickson 2003, Dibbits 2009). Het is een verschijnsel dat ook ook in Marokko zelf te zien is; ook daar bestaat het ideaal om naast een kamer met een Europees bankstel, ook een Arabische salon te hebben (Eleb 2006).

Zo’n salon nodigt nadrukkelijk uit tot huiselijke sociabiliteit, tot het (re-)creëren van sociale verbanden.

Migratie (zowel in Marokko zelf als daarbuiten) zorgt voor het verbreken van familieverbanden, maar door of misschien ondanks diezelfde migratie worden ook nieuwe familiebanden gesmeed en reeds bestaande banden hechter gemaakt. Migranten zoeken elkaar op, koesteren herinneringen aan het verleden, en werken door het samenzijn en het uitwisselen van ervaringen aan de vor-

Door tradities te integreren in het woonhuis wordt een gedroomd huis opgeroepen.

ming van een collectief verleden. Aanvankelijk waren de familienetwerken van Marokkaanse migranten in Nederland meestal klein of zelfs nagenoeg afwezig, maar inmiddels beschikken veel migranten ook in het land van vestiging over uitgebreide familienetwerken. De grote banken staan klaar voor de ontvangst van deze netwerken en blijven dikwijls staan, ook als er geen tijd (meer) is om bij elkaar op bezoek te gaan. Slechts bij een enkeling verdwijnen ze na verloop van tijd en blijft er een volgens veel nieuwkomers in Nederland ‘typisch Hollandse’ woonkamer over, met voor iedere bewoner precies één zitplaats.

Uit interviews met Marokkaanse migranten werd duidelijk dat zo’n salon het gevoel kan geven ‘thuis’, en dat wil dan zeggen in Marokko, te zijn; in het Marokko zoals de bewoners het zich herinneren uit hun jeugd, van vakantie of uit familie verhalen. Door in de salon te zitten, terwijl men eet, drinkt en praat, en in gezelschap van dierbaren is, wordt een ‘gedroomd thuis’ opgeroepen.

Andere objecten kunnen een dergelijke ervaring ook te weeg brengen, maar bij spullen die daadwerkelijk gebruikt worden is die ervaring mogelijk intensiever; niet alleen het brein, maar ook het lichaam werkt mee, houdingen worden daadwerkelijk ‘her’beleefd. Door op zo’n bank te zitten wordt het ‘lichamelijk geheugen’ geactiveerd, niet alleen van andere huizen, plaatsen en gebouwen, maar ook van het huiselijke leven.

Tegen die achtergrond is het begrijpelijk dat veel geïnterviewden direct verwezen naar de functionele kwaliteiten van de lange lage banken zoals die in zo’n salon staan. Ze benadrukten dat juist die banken uitermate geschikt zijn om veel mensen tegelijk te ontvangen, iets wat in Marokko veel gebruikelijker is dan in Nederland. Ook het gegeven dat ze heel geschikt zijn om als rust-

bank of logeerbed te gebruiken werd als een voordeel gezien, ook al bestaat (anders dan in Marokko) in Nederland geen traditie van *siesta's* en ook al komen er zelden logés.

De jongere, in Nederland opgegroeide generatie Marokkaanse-Nederlanders beleeft een Marokkaanse salon op een andere manier. Bij deze generatie roept zij naast vakantieherinneringen ook beelden op zoals de wereld die kent uit advertenties en interieurmagazines. Conversaties op internetfora, waar de Marokkaanse salon

'Als Marokkaanse ga ik echt Marokkaanse dingen doen, zoals theemaken en Arabisch praten.'

een regelmatig besproken onderwerp is, laten zien hoe de Marokkaanse kamer deel uit maakt van de inmiddels wereldwijd vertrouwde, gedroomde 'oriëntaalse wereld'. Op Marokko Community schrijft iemand bijvoorbeeld: 'Inshallah bij mijn nieuwe huis ga ik 1 kamer boven zo decoreren in het marokkaans en de woonkamer word gewoon westers. Dat is veel mooier en zo heb je 2 combinaties, en ook als er familie komt, tenminste die van mij, dan zitten de mannen en de vrouwen alleen'. Waarop een ander (een zekere Touri Touri) antwoordt: 'Nou dames, we wonen in Nederland dus dan vind ik dat we ook een westerse huisstijl moeten hebben!'. Weer een ander reageert hierop met: 'ja, mijn huiskamer is ook westers ingericht. Maar een 2e kamer die bij ons vrijstaat wil ik marokkaans inrichten. En dat voornamelijk voor Nederlandse visite. Die vinden het namelijk helemaal geweldig!!! Dat zou de marokkaanse/oosterse sfeer namelijk net rond maken bij het eten van couscous.'

De herinnering aan Marokko zoals migranten en hun nakomelingen die koesteren, en ook het oriëntalistische beeld van Marokko, omvat een geheel aan tradities op het gebied van wonen, eten, drinken, kleding en ook taal. De inrichting van een salon nodigt daarmee haast als vanzelf tot meer uit dan alleen 'het zitten op een bank'. Dit wordt ook duidelijk uit hetgeen een informante vertelde over de Marokkaanse salon die zij en haar man van plan waren in te richten zodra zij naar een groter huis zouden zijn verhuisd. Het was haar bedoeling, zo liet zij weten, het bezoek vanaf die tijd 'in stijl' te

ontvangen: 'Ja, gewoon, als echt Marokkaanse en dan ga ik ook echt Marokkaanse dingen maken zoals thee, eten en Arabisch praten.'

Met name voor informanten die niet in Marokko zijn opgegroeid, zal het zitten op een lange lage Marokkaanse bank met Marokkaanse thee of een bord couscous binnen handbereik eerder een performance van 'beloning', dan van 'longing' zijn; geen praktijk in elk geval die diep in het lichamenlijk geheugen is opgeslagen, maar een die deel uitmaakt van het visuele geheugen, en dus geen gewoonte, maar een ritueel, dat weliswaar wordt gecultiveerd als een traditie die bij de Marokkaanse cultuur hoort, maar haar specifieke vorm heeft gekregen in een Nederlandse woning.

Anders dan een apart hoekje, is het verschijnsel van een aparte kamer met traditionele of traditioneel ogende meubels uit het land van herkomst zeker niet algemeen gangbaar onder migranten. Interessant is dat veel Turkse Nederlanders juist nadrukkelijk aangeven zo'n extra kamer niet nodig te vinden, terwijl het in Turkije wel gebruikelijk is om zowel een westerse als oosterse kamer te hebben (Dibbits en Van der Horst 2007, Van der Horst 2008).

De overdracht van tradities

Voorwerpen uit het land van herkomst kunnen tradities genereren doordat ze herinneringen of beelden oproepen die vervolgens door mensen in een nieuwe context tot leven worden gebracht. Het ene voorwerp lijkt zich daarvoor meer te lenen dan het andere, en het maakt uit of een voorwerp daadwerkelijk gebruikt wordt, of het deel uitmaakt van een (sociale) performance. Het zitten in een Marokkaanse salon, het gebruik van speciaal serviesgoed of het bespelen van een traditioneel muziekinstrument kan herinneringen oproepen die in het lichaam zijn opgeslagen, mensen meevoeren naar een specifieke plaats, de sensatie geven het land van herkomst 'te beleven'. Met het gebruik van voorwerpen worden zo praktijken uit het land van herkomst als tradities ge(re)construeerd. En terwijl ze voortdurend opnieuw worden uitgevonden, aangepast en vernieuwd, kunnen ze steeds worden toegeëigend alsof ze een vast onderdeel uitmaken van de cultuur van het land van herkomst.

De brede belangstelling onder Marokkaanse Nederlanders voor traditioneel ogende voorwerpen uit het herkomstland van hun ouders is niet uniek. Migrant en hun nakomelingen omringen zich dikwijls met voorwerpen die verwijzen naar het land van herkomst. Migratie roept kennelijk een verlangen op naar vertrouwde dingen, naar dingen die de zintuigen beroeren en herinneringen oproepen. Sterker nog; overal op de wereld (re-)construeren mensen plekken van verbeelding. Sommigen kiezen daarbij voor een klein schilderijtje aan de muur of een uitstalling van souvenirs in een

glazenkast, anderen richten een aparte kamer in met speciaal daarvoor uitgezochte meubels, en nodigen familie en vrienden uit om, zittend in die kamer, meegevoerd te worden naar een ander land. Misschien zijn de dromen van mensen niet eens zo verschillend. Het verschil betreft vooral de manier waarop dromen en verlangens worden gevisualiseerd, gematerialiseerd en beleefd. ■

Literatuur

- Bahloul, J. (1996) *The architecture of memory. A Jewish-Muslim household in colonial Algeria, 1937-1962* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Connerton, P. (1989) *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Cottaar, A. ed. (2006) *Indisch Leven in Nederland* (Amsterdam: Meulenhoff).
- Dibbits, H.C. (2005) 'Nieuw maar vertrouwd. Migranteninterieurs, sociale klasse en etniciteit', in: *Sociologie* 2005.1, pp. 143-159.
- Dibbits, H.C. (2009) 'Furnishing the salon: symbolic ethnicity and performative practices in Moroccan-Dutch domestic interiors', in: *International Journal for Consumer Studies* (in review).
- Dibbits, H.C. en H. van der Horst (2007), *Turkse en Marokkaanse Nederlanders Thuis* (Amsterdam: Amsterdam University Press).
- Dickson, S. (2004) *De Migrantenwoning: van huis naar thuis. Een historisch onderzoek naar de ontwikkeling van de huishoudelijke materiële cultuur van Marokkaanse migranten in Nederland, 1960-2003*. Doctoraal scriptie Erasmus Universiteit Rotterdam.
- Eleb, M. (2006) 'L'évolution de l'habitat et des modes de vie à Casablanca', in: P. Bos and W. Fritschy (Eds.) *Morocco and the Netherlands. Society, Economy, Culture* (Amsterdam: VU University Press) pp. 226-236.
- Ger, G. en P. Østergaard (1998) 'Constructing Immigrant Identities in Consumption: Appearance among Turko-Danes', in: *Advances in Consumer Research* 25, pp. 48-52.
- Heinze, A.R. (1990) *Adapting to Abundance. Jewish Immigrants, Mass Consumption, and the Search for American Identity* (New York: Columbia University Press).
- Horst, H.J. van der (2008) *Materiality of belonging. The domestic interiors of Turkish migrants and their descendants in the Netherlands*. Proefschrift Meertens Instituut (KNAW) / Universiteit van Amsterdam.
- Joy, A. e.a. (1993) 'The Cultural Past in the Present: The Meaning of Home and Objects in the Homes of Working-Class Italian Immigrants in Montreal', in: *Marketing in a multicultural world: Ethnicity, nationalism, and cultural identity* (Londen: Sage Publications) pp. 145-179.
- Kilickiran, D. (2003) 'Migrant homes. Ethnicity, identity and domestic space culture', in: S. Menin, *Constructing place: mind and matter* (Londen en New York: Routledge, 2003) pp. 99-110.
- McMillan, M. (2003) 'The 'West-Indian' Front Room in the African Diaspora', in: *Fashion Theory* 7 (3) pp. 397-413.
- Metha R. en R.W. Belk (1991) 'Artifacts, Identity, and Transition: Favorite Possessions of Indians and Indian Immigrants to the United States', in: *Journal of Consumer Research* 17, pp. 398-411.
- Miller, D. (1994) *Modernity. An Ethnographic Approach. Dualism and Mass Consumption in Trinidad* (Oxford: Berg Publishers).
- Moyaert, P. (2007) *Iconen en beeldverering. Godsdienst als symbolische praktijk* (Nijmegen: Sun).
- Ombre, E. (1994) *Vrouwvreemd* (Amsterdam: De Arbeiderspers).
- Ruebsamen, H. (2006) 'De Indische Kamer', in: A. Cottaar ed., *Indisch Leven* (Amsterdam: Meulenhoff) pp. 159-180.
- Salih, R. (2003) *Gender in Transnationalism. Home, Longing and Belonging among Moroccan Migrant Women*. (Londen en New York: Routledge).
- Scheldwacht, R. (2006) 'Het Oost-Indisch schrijfsyndroom', in: A. Cottaar, *Indisch Leven* (Amsterdam: Meulenhoff) pp. 219-229.
- Schwertl, M. (2008) 'Living transnational room in the living room: Vom transnationalen Habitus in deutsch-/türkischen Wohnungen', in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 104, pp. 197-213.
- Tolia-Kelly, D.P. (2004) 'Locating processes of identification: Precipitates of re-memory in the South Asian Home', in: *Transactions of the Institute of British Geographers* 29.3, pp. 314-329.

Websites:

- www.meertens.knaw.nl/pdf/etnologie/eindverslagmigmat.pdf
- <http://forums.marokko.nl/archive/index.php/t-655313-p-2.html> (accessed 07/08/07)
- www.marocoase.kostenloses-forum.tk (accessed 12/10/06)
- www.ztazen.com (accessed 05/08/06)
- www.richbond.fr (accessed 02/02/06)
- www.yabiladi.com/forum/read-72-761380.html (accessed 10/08/07)

Traditie als zelfmedicatie

Over de publieke functie van openluchtmusea

De rol van deskundigen als laatste instantie bij de waarheidsvinding staat onder druk. Dit doet zich ook gelden op historisch gebied. Veel museumbezoekers stellen het verleden liefst in dienst van het eigen levensproject. De vraag is hoe musea daarmee kunnen omgaan.¹

Zet de keuken van een museumpand in de verf zoals het in 1900 geweest moet zijn, en het zal bezoekers op een idee brengen voor thuis. Zij zijn niet gericht op de wooncultuur van destijds maar op de eigen toekomst en benaderen het verleden vanuit dat perspectief. Het museum is leverancier van originele ideeën voor de woning, het buurtfeest, voor geboorte en begrafenis. Traditie – zie de bijdrage van S.J. Bronner elders in dit nummer – is vandaag de dag een hoogst individuele aangelegenheid. Openluchtmusea fungeren daarbij als voorraadkamers dankzij hun wortels in de negentiende eeuwse volkskunde. Een cruciaal thema voor deze musea is daarom de toeëigening van geschiedenis door het publiek. De uitdaging is de presentatie belangwekkend te maken door te werken vanuit verschillende onderdelen van de culturele bagage van bezoekers.² Dit is niet alleen een zaak van kennisoverdracht, maar ook van wisselwerking met het publiek en het aanbieden van materiaal dat de bezoeker naar eigen inzicht kan gebruiken. In de jaren tachtig gold dit binnen de musea als radicale vernieuwing. Voor de zelfbewuste bezoeker van nu spreekt het voor zich, temeer omdat de inzet niet meer uitsluitend het perspectief als burger op de samenleving is maar vooral ook de gerichtheid als individu op bruikbare tradities. We willen liefst zelfstandig over onze medicatie beslissen, ook op historisch gebied.

Museumgasten zonder leiband

Het publiek begrijpt niet altijd wat 'de bedoeling' is van de museale presentatie. Musea voor moderne kunst hebben dat probleem ooit verholpen door de bezoeker te abstraheren tot twee ogen. De ideale museale ruimte was een witte kubus die in staat stelde tot ongestoord

contact met het kunstobject. De bezoeker werd geacht zelf de vragen te stellen en de raadsels op te lossen die de sleutel zijn tot elk voorwerp. Kenners, de kunsthistorici voorop, hadden het meeste profijt van het verblijf in de kubus. Niet-kenners kwamen er bekaaid van af. Meer recent werd de ervaring van het publiek uitgangspunt voor het tentoonstellingsontwerp.

In openluchtmusea is de situatie anders. Het individuele voorwerp heeft hier nooit in die mate centraal gestaan. Vakhistorici kom je er zelden tegen, behalve in hun kwaliteit van ouders met kinderen. De bezoeker gaat er gemakkelijker dan in andere musea aan de loop met het verleden.

De omgang met het verleden door het publiek is een proces waar geen beroepshistoricus vat op heeft. Het museum als enclave voor historische reflectie is daarom een met vindingrijkheid na te streven doel en niet een simpel uitgangspunt. Meer uitleg geven is slechts een onderdeel van dat streven. De crux ligt ergens anders, in presentaties waarin de bezoeker ruim baan krijgt in de omgang met het verleden. Dat kan door zelf doen, zoals wanneer kinderen een klompbootje maken of op stelten lopen en al doende mentaal maar ook letterlijk de stappen doorlopen van kinderen van vroeger. Hun ouders zullen stilstaan bij de eenvoud van dit spelgoed. Als het aanslaat wil dat wel samengaan met het verlangen iets in ere te herstellen. Dit artikel richt de aandacht op een andere variant, waarin verklede museummedewerkers in gesprek gaan met bezoekers en doen alsof ze in een andere tijd leven, de zogeheten *living history*. Dit is de interessantste variant, omdat de bezoeker niet alleen de ruimte krijgt, maar ook reactie krijgt op wat hij te berde brengt in deze evocatie van het verleden.



Levende
geschiedenis
komt tot stand in
interactie met
het publiek.

Foto: Zuiderzee-
museum

Er is veel geschreven over de compenserende functie van het verleden. Bij sommigen is nostalgie een evident symptoom van ontreddeering. Het museumbezoek levert de bevestiging dat het vroeger inderdaad beter was dan in het onverteerbare heden. Maar voor de meeste bezoekers is het verleden onderdeel van een actieve levensstrategie binnen de moderne samenleving. Het algemene opleidingsniveau is in de afgelopen decennia gestegen. Bezoekers van musea behoren tot de beter opgeleiden en openluchtmusea blijven daarin nauwelijks achter. Sentiment en historisch inzicht gaan heel individuele allianties aan. Bezoekers komen meermalen terug, soms van ver weg, om een specifiek detail ten volle op zich in te laten werken. Een frequente bezoeker van het Vlaamse openluchtmuseum in Bokrijk zegt: 'Je kan daar tot rust komen. Bokrijk leert me op een of andere manier in vrede te leven met mezelf en mijn verleden [...] laat me ook meer respect hebben voor wat we vandaag allemaal hebben.'³ Deze bezoeker denkt mogelijk niet of nauwelijks vanuit historische processen en structuren maar hij beseft heel goed dat wij niet meer passen in de woningen van destijds.

In de ban van Arcadië

Ondanks uitbreidingen met stedelijke thema's en met het recente verleden nemen het traditionele platteland

en dorpsleven in de openluchtmusea nog altijd een prominente plaats in. Bezoekers bekijken dat niet zonder vooropgezette ideeën. Sommigen nemen aanstoot aan het vieze achterwerk van de schapen en informeren zelfs de dierenbescherming. Alsof vuil en modder zich laten uitbannen uit de agrarische sector. Hoe Nederlanders tegen het platteland van nu aankijken weten we dankzij twee rapporten van het Sociaal en Cultureel Planbureau.

Er overheerst een zo geromantiseerd beeld dat de bevolking het zicht op de feitelijke ontwikkelingen dreigt te verliezen. Moderne functies zoals recreatie en energieopwekking en visuele gegevens als bedrijventerreinen en agrarische bedrijfspanden komen in dat beeld vrijwel niet voor. De recreant op zoek naar een idyllisch platteland kijkt er liefst aan voorbij. Vooral de jongere generaties blijven dicht bij het traditionele beeld van een agrarisch en kleinschalig platteland. Daarbij menen de Nederlanders dat op het platteland nog sprake is van een gemoedelijke en hechte gemeenschap waarin de mensen elkaar vertrouwen. Het platteland wordt, niet in de laatste plaats door de bewoners zelf, vaak gezien als uitzondering op de regel dat lokale verbanden nog maar weinig voorstellen, hoewel men toch ook hier minder dan vroeger is aangewezen op anderen in de directe nabijheid.⁴

In museale presentaties over het leven van vroeger hangt een petroleumwalm en het potje op het vuur ruikt wee. Kinderen uiten daarover onverholen hun afkeer. In het Zuiderzeemuseum te Enkhuizen draait sinds 1990 'Urk in 1905'. Hier treden museummedewerkers de bezoeker tegemoet alsof ze iemand uit die tijd zijn: een vissers-echtpaar, een arme weduwe en de wat dubieuze uitbater van een koffiehuis. In het weekeinde komt daar nog een vissersjongen bij. 18 jaar in het programmaboekje is voor een museale presentatie uitzonderlijk, al helemaal als het personeelsintensieve karakter ervan in aanmerking wordt genomen. De start van 'Urk in 1905' was een kassucces en het bleek blijvend populair. Er zijn binnen het museum altijd vragen geweest over de methodische zuiverheid. Die draaiden er om of niet gesuggereerd werd dat het verleden zich simpelweg laat reproduceren. Daar werd dan tegen ingebracht dat het publiek divers is, zodat 'voor elk wat wils' (lees: ook iets voor de minder opgeleiden) het richtsnoer moest zijn. De presentatie vond steun in een peiling onder het publiek door marktonderzoeker Letty Ranshuysen in 2004. De bezoekers bleken blij verrast door het levendige en afwisselende aanbod van het Zuiderzeemuseum en met name de *living history*, dat het publiek liefst nog zag uitgebreid tot andere delen van het museum.

Diskwalificatie

Sinds 2007 heeft een nieuwe museumdirectie de presentatie herhaaldelijk gediskwalificeerd. Urk in 1905 zou een suikerzoet beeld van het verleden geven zonder stank, honger, dood en rotte tanden. De presentatie zou neerkomen op een platte ansichtkaart, die niet in staat is mensen van nu te inspireren. 'Voor sprookjes ga je maar naar de Efteling'. We moeten naar de toekomst kijken als we willen worden wat we nog niet zijn. 'We zullen nooit meer zijn zoals vroeger, want anders waren we dat nog wel geweest.'⁵ Ondanks dit filosofisch geïnspireerde contrast tussen historie en leven is 'Urk' voortgezet. De locale pers sprak van een compromis. Binnen een beleid dat de formule van het museum radicaal omgooide en wijzigingen metterdaad doorvoerde, is dat een opmerkelijke uitkomst. De verklaring ligt in de populariteit van de presentatie. De toekomst van de openluchtmusea in Nederland, zo blijkt hier opnieuw, wordt mede geschreven door het publiek. Eerder werd dat zichtbaar bij het Nederlands Openluchtmuseum, toen (in 1987) Haagse voornemens tot sluiting van het museum stuitten op een massaal weerwoord van bezoekers.

Tegenover de diskwalificatie van de Urker presentatie stelde Letty Ranshuysen dat musea bereid moeten zijn tot enige kneuterigheid wanneer dat helpt om meer en breder publiek te bereiken. Verwijzend naar Paul Scheffer meent zij: 'Nostalgie gaat over een gevoel van verlies dat serieus genomen moet worden.'⁶ Opmerkelijk

aan de inschatting van deze marktonderzoeker is, dat zij in de publiekswaardering de emotie centraal stelt en niet bijvoorbeeld het spelelement of een frisse kijk op het verleden. Openluchtmusea geven daar ook aanleiding toe. De minder professionele exemplaren willen wel eens verzeild raken in luilekkerland. Op een stralende zomerdag deelt het publiek dan in enorme koeken, aangesneden door medewerksters in traditionele dracht. Ook het museumtype als zodanig vindt zijn oorsprong in de behoefte, iets vast te houden van een verdwijnende wereld. De vraag is, of nostalgie niet op een meer inhoudelijke manier serieus kan worden genomen. Het contact met de individuele bezoeker, juist bij *living history*, opent alle mogelijkheden van de dialog, waaronder het spel met schijnbare zekerheden. Die ironische component van een nagespeeld verleden is bij de start van het Urker project aangeduid als 'de knipoog'.

Nostalgie is een meerduidelig begrip en ook hier spelen onze eigen normen een woordje mee. Bij sommigen komt nostalgie voort uit een wezenlijke vervreemding van het heden. Het 'eigen volk'-denken is hiervan een venijnige variant. Bij de meeste bezoekers maakt nostalgie deel uit van een meer werkbare strategie die helpt om opgewassen te zijn tegen het leven in de moderne wereld. Aanhaken bij vroeger betekent niet dat we weer willen 'zijn zoals vroeger'. Het gaat om toeïgening, een actief proces waarin iets uit het verleden geïntegreerd wordt dat voor het eigen leven van betekenis geacht wordt. Voor oudere en bejaarde bezoekers die in het museum nog iets uit hun jeugd vinden, ligt dat niet anders dan voor jongere generaties. Aanpassing aan het heden en mentale verwerking van veranderingen in de eigen situatie is op elke leeftijd noodzakelijk. De eigen herinnering kan daarbij een rol spelen. Er is slechts één categorie bezoekers voor wie een enkel openluchtmuseum doelbewust nastreeft ze weer te laten 'zijn zoals vroeger'. Dit zijn de Alzheimerpatiënten. Zij hebben ook als enigen baat bij deze benadering.

Gepatenteerd historisch?

Argumenten voor en tegen *living history* zijn sinds decennia verwoord. Het brandpunt lag daarbij niet in de manier van omgaan met de historische noties van bezoekers maar in de haalbaarheid van evocaties van het verleden als zodanig.⁷ Musea die werk maken van *living history* gaan er prat op dat coördinatoren de helft van hun tijd besteden aan onderzoek en het voorbereiden van nieuw basismateriaal. Medewerkers liggen in cursussen, seminars, lezingen en individuele begeleiding aan het infuus van telkens verse kennis. Men stelt er een eer in ambachtelijke vaardigheden perfect te beheersen, ook in die aspecten waarvan de bezoeker niets te zien krijgt. Bij dit vertoon van wetenschappelijke betrouw-

baarheid past de voorkeur voor de term *interpretation*: het gebodene is geen kopie van verleden werkelijkheid maar reconstructie. Annex daaraan is de correctheid in het memoreren van de grenzen aan het realisme. Die liggen op ethisch en hygiënisch vlak, maar soms wordt daarnaast de hele mentale dimensie van het verleden als onbereikbaar gekwalificeerd.

De bedoeling is vanuit dit realisme de bezoeker in te voeren in het verleden. Een observatie van een speler: 'de verhalen zitten vol emotie en herkenning waardoor de bezoekers aangegrepen worden. Zij herinneren zich het bezoek juist door dat verhaal'. Als de inwerking krachtig genoeg is, verandert het iets in het heden. Het mission statement van Plimoth Plantation, een van de bekend-

Levende geschiedenis stelt in staat over te brengen hoe mensen in het verleden dachten.

ste presentaties in de Verenigde Staten, luidt: 'het publiek machtige persoonlijke belevenissen geven op het gebied van de geschiedenis'. Een verder gaande formulering vinden we bij de cursussen die er worden gegeven. Doel daarvan is niets minder dan 'persoonlijke verandering van de cursisten'. Een beroepsorganisatie op het gebied van levende geschiedenis zegt hetzelfde: 'geschiedenis tot waardevol onderdeel van het leven van de museumbezoekers maken'. Zelfs waar de bezoeker zo nadrukkelijk in beeld komt, ligt de nadruk op de aanbodzijde. Hoe het concreet verloopt met die persoonlijke verandering is immers onbepaald. Het blijft bij de vage notie dat een gedetailleerd beeld van het verleden indringend werkt en daardoor 'iets' teweeg brengt.

Zo'n nauwgezette replica van verleden werkelijkheid is even onhaalbaar als doelloos. Het bewerkstelligen van identificatie met mensen uit het (verre) verleden is belangrijk maar kan ook wel toe met wat minder wetenschappelijk geweld. Een scène in een televisieprogramma over de ondergang van de Armada illustreert dat. Een modern stalen schip in volle zee komt bij de ingang van het Kanaal in een sterke en verraderlijke stroming. Dat is alles. Het is daar nog net als in 1588. Eén zo'n goed verzorgd visueel detail is genoeg omdat het iets wezenlijks toont: niet de Engelse vloot maar de zee heeft de Spanjaarden de das omgedaan. Het gaat bij

voorkeur om iets wat je niet kunt verzinnen. Een weduwe op Urk heeft als kleine neringdoende haar winkel uitzet in een bedstee in haar eenkamerwoning. Voor ons als supermarktklanten gaat dat het begrip bijna te boven. Dit ene detail, ontleend aan één archiefstuk, zou volstaan als basis voor een afgeronde presentatie. Er zijn gegevens die essentieel zijn en andere die minder ter zake doen. Realisme is geen doel op zich. Het doel van 'Urk in 1905' is de bezoeker te laten realiseren dat de panden die ze zien ooit werkelijk bewoond werden door mensen van vlees en bloed, en dat mensen nog maar een paar generaties terug leefden in omstandigheden die wij ons amper kunnen voorstellen. Het bedstee-winkeltje maakt daar deel van uit.

De historicus als landschapsarchitect

De kwintessens van *living history* als presentatiemethode in musea is het contact met de bezoeker via spelers. Dit betekent een beduidende verschuiving in de rol van de historicus. Bij de voorbereiding van een gewone tentoonstelling heeft de conservator zijn inbreng via de zeggingskracht van de museale voorwerpen. Maar nu levert hij zijn inbreng via levende mensen temidden van die voorwerpen. De historicus zet de beginsituatie neer: een locatie, een jaartal en een of meer rollen. Als het goed is, fungeren die rollen als piketpaaltjes: een aantal kerngegevens over de samenleving van destijds is er solide in verwerkt. Dit biedt structuur op een heel andere wijze dan bij een toelichting door een rondleider. Maar het perkt wel de ruimte in voor alle idyllische beeldvorming. Daarop volgt de inoefenfase door theatermensen. Bij de start als speler is geschiedenis misschien een handboek met feiten. Die wordt in een jaar of drie omgezet in een eigen rol. Nieuwe spelers voegen daarna relatief gemakkelijk in. Zelfs een nieuwe rol valt op den duur moeiteloos te integreren.

De weergegeven taak van de historicus valt te vergelijken met het werk van een landschapsarchitect. Ook die scheidt een wereld die een eigen leven gaat leiden. Daarna valt alleen met omzichtigheid nog bij te sturen. De speler is geen vat voor telkens nieuwe kennis maar iemand die zich op individuele wijze vereenzelvigd met zijn rol. Dit verklaart de mislukking van de introductie bij goed getrainde Urker spelers van origineel bronnenmateriaal dat ten grondslag had gelegen aan hun rol. Het werd wel informatief gevonden maar werkte niet door in de presentatie ondanks een zorgvuldige bewerking van die bronnen en ondanks het sprekende karakter ervan. De eenmaal uitgekristalliseerde rol heeft voor de spelers een eigen betekenis. Het verleden blijkt niet zonder meer toegankelijk te zijn als het zich aankondigt in zijn vreemde hoedanigheid en er geen duidelijke reden is zich er in te verdiepen.

Levende geschiedenis als
nostalgische attractie
tijdens de Alcamariafees-
ten in Alkmaar.

Foto: Albert van der Zeijden



Levend
Erfgoed
01 2009

28

Zo'n reden was er wel bij religieuze thematiek, de orthodox-protestantse signatuur van het eiland. Veel spelers hadden daar moeite mee en sommigen hadden er een positieve afkeer van. De oplossing lag ook in dit geval niet in het aandragen van nieuwe gegevens, bijvoorbeeld van gereformeerde leerstellingen en een stukje kerkgeschiedenis. Een aantal collega's was daarmee van huis uit vertrouwd maar dat had anderen niet over de mentale hobbel heen geholpen. In plaats daarvan is teruggegrepen naar de centrale doelstelling van de presentatie. Een traditionele vissersgemeenschap heeft beperkte middelen om zich tegen de natuur teweer te stellen. Godsdienst heeft daarbij een specifieke plaats. De bijbel leert hoe God de opstandigheid der zee tot bedaren brengt en de preek leert dat God ook de opstandigheid van de mens beteugelt. Blijven vissers op zee, dan is er het woord 'en de zee was niet meer'. Zulke citaten hadden effect. Zij gaven de spelers een oplossing voor een hinderlijk probleem, en dat gebeurde door ze in de sfeer te brengen van het gedachtegoed dat Urkers in 1905 bij tegenslag tot hun beschikking hadden.

Een spelvariant van de historische methode

Binnen de *living history* is de term heropvoering (re-enactment) gangbaar. Hoe dit woord, vooral in de Verenigde Staten, opgang heeft gemaakt, is mij niet bekend. In de praktijk is het een weinig pregnante term, zoiets als 'reanimatie van het verleden'. Meestal wordt het gebruikt met betrekking tot groepen in permanente samenstelling die hun vrije tijd met elkaar doorbrengen en historische gebeurtenissen en situaties naspelen, bijvoorbeeld een veldslag of het leven op het platteland. Dat klinkt niet als een aanbeveling. Maar al in 1936 schreef in Oxford de historicus en filosoof Robin G. Collingwood (1889-1943) over 'History as Re-enactment of past experience'.⁸ Zijn kentheoretische beschouwingen staan dichterbij de laagdrempelige presentaties in openluchtmusea dan op het eerste gezicht wel lijkt.

Collingwoods opvattingen zijn complex en omstrengd. Hun betekenis voor de filosofie en voor de theorie van

de geschiedenis is sinds de jaren tachtig hernieuwd voorwerp van onderzoek. Maar een centrale vraag in zijn werk betreft de mogelijkheid om gedachten en motieven van mensen van vroeger te leren kennen. Door deze gerichtheid draagt zijn beschouwing bij tot het bepalen wat *living history* wel en niet kan zijn en tot het formuleren van een ermee na te streven resultaat. Het is een uitnodiging om fris te overwegen wat het is om je in iemand uit het verleden te verplaatsen. De vraag is in welke zin dat kan zonder de (onneembare) barrière te slechten naar diens complete wereld van ervaringen en gevoelens, en dat terwijl we ons hoe dan ook blijven bewegen binnen onze eigen gedachtewereld. De vraag is ook, waarom het de moeite loont. De uitkomst zou kunnen zijn, dat het bezwaar tegen het ongebreideld najagen van pseudo-realisme binnen de *living history* terecht is, maar dat die kritiek voorbij gaat aan het wezenlijke. Levende geschiedenis is – in een spelvariant – verwant aan een kenmerkend onderdeel van de historische methode.

Collingwood zou weinig op hebben gehad met de manie voor feiten in 'levende' musea. Geschiedenis is voor hem geen kennis van archiefstukken maar bestaat in de geest van wie er in slaagt gedachten uit het verleden opnieuw te denken. Een weduwe solliciteert in 1892 bij B&W van Urk als schoonmaakster en motiveert dat met de vermelding dat ze in behoeftige omstandigheden leeft met vier kinderen 'waarvan de oudste nog niet in staat is, eenige steun, hoe gering ook, aan het huisgezin te kunnen bijdragen'. We weten dat kleine kinderen werden ingezet bij het garnalen pellen, dat jongens op hun twaalfde naar zee gingen en meisjes naar een dienst op de vaste wal. In de opvatting van Collingwood houden we ons met zulke feiten op in de vestibule van de geschiedenis. Wel vormt het een toegang tot waar het echt om gaat, het bepalen van de gedachten die deze vrouw had bij het schrijven van haar brief, haar inschatting van mogelijkheden en onmogelijkheden op korte termijn, en de keuze voor een levensstrategie voor de langere termijn, mogelijk iets als: 'hoe sneller groot, hoe liever'.

Confrontatie en herkenning

Levende geschiedenis stelt in staat iets specifiek op bezoekers over te brengen wat mensen uit het verleden dachten. Idealiter is het alsof we in gesprek komen met iemand die verdwaald is in onze tijd. Het verbod om uit je rol te stappen dwingt tot inleven in het verleden. Het is een kracht en niet een beperking van deze presentatievorm. Stel je voor een Franse markies uit 1840, fel tegenstander van de Franse revolutie en nadrukkelijk Katholiek. Hij is in 2002 verzeild in de Hermitage in Sint Petersburg. Daar maakt hij zich kwaad over het door elkaar hangen van schilderijen met wereldlijke en met re-

ligieuze thematiek. Die laatste zijn voor hem niet alleen kunst maar vooral ook voorwerp van stichting en devotie. Dat is de situatie in een prachtige speelfilm uit 2002, *Russian Ark* van Aleksander Sokoerov. Een enkele keer komt de markies in rechtstreeks contact met een bezoeker van het museum en dan hebben we de situatie van de levende geschiedenis.

Onze markies loopt af op El Greco's Petrus en Paulus en gaat eerst op een afstand vroom op de knieën voor de beide apostelen en kerkstichters. Vervolgens raakt hij voor het schilderij in gesprek met een alleraardigste museumbezoeker. Dat is een jongen van onze tijd die

In museale presentaties over vroeger hangt vaak een petroleumwalm.

gespeend is van Christelijke bagage, laat staan dat hij Petrus en Paulus zal zien als leidsmannen voor zijn leven en voor de toekomst van onze samenleving als geheel. In onze ogen is hij ontvankelijk voor wat El Greco heeft afgebeeld. Maar de markies hoont alles weg wat hij te berde brengt over wijze mannen en over de toekomst. Want wie de Schrift niet kent, heeft geen recht van spreken over wijsheid of over hetgeen de mensheid wacht.

Confrontatie met het heden is het direct resultaat van contact met opvattingen uit het verleden. Collingwood zelf gebruikte de term ook in een van zijn omschrijvingen van wat geschiedenis is.⁹ In de museale literatuur over *living history* neemt het belang van confrontatie boven educatie (in de zin van kennisoverdracht) een veel te beperkte plaats in.¹⁰ Maar de Urker spelers vinden daarheen vanzelf de weg. Schooljeugd begint altijd met voorliefde over intieme zaken. De Urkers gaan daar niet in mee. Ze reageren met ongeloof of wat geshockeerd, vooral ook als blijkt dat de begeleidende leraren het geven van een antwoord beschouwen als iets waar de kinderen zonder meer recht op hebben. Op die manier bereiken de spelers een mentale botsing tussen verleden en heden. Op 'prettig weekeinde' hebben zij op vergelijkbare wijze hun antwoord klaar, en net zo over materiële cultuur. Dat leidt tot mooie gedachtewisselingen:¹¹

Bezoeker: Wat is het hier heerlijk ouderwets.

Speler: Hoe bedoelt u dat?

Bezoeker: Nou die petroleumstellen, dat doet me aan vroeger denken. Het ruikt als bij mijn oma.

Speler: Wat vreemd dat u zegt ouderwets. Wat is er nou nog te verbeteren? Dit is geen herenhuis in de grote

stad. Voor mij is dit een goed huis (volgt een uitwijding over het museum pand). Weet u waar ze echt achterlijk zijn? Nee, dan zal ik het u zeggen, in Drenthe. Daar hebben ze open vuur in huis. Dat komt van de armoe.

Soms spelen de bezoekers het spel mee en komt er in plaats van confrontatie een onderling herkennen en naar het lijkt een impliciete dialoog over het Nederland van nu en het Nederland waarin bezoeker en speler zijn opgegroeid. De (bijbelse) Brief aan de Hebreëen telt dertien hoofdstukken, en een bezoeker op zondag begint zijn gesprek als volgt:

Bezoeker: Dag meneer, kent u Hebreëen 14?

Speler: Nou dan komt u wat te vroeg want die moet nog geschreven worden.

Dit blijkt de opmaat tot een verhaal van de bezoeker over een dominee die zijn toehoorders voorhield dat de meeste mensen leugenaars zijn. Ze moesten het voor volgende week maar eens naslaan in Hebreëen 14. De week daarop volgt uiteraard de vraag wie van de gemeente intussen Hebreëen 14 heeft gelezen en de ijver was groot geweest.

Publieke functie

Een tiental (echte) Urkers bezoekt regelmatig het Zuiderzeemuseum en is enthousiast over 'Urk in 1905'. Zij namen in 2007 aanstoot aan de opmerkingen van de directie die nergens rotte tanden en stank kon ontdekken terwijl die er toch echt wel zouden moeten zijn. De Urkers vonden die uitspraken kwetsend en beledigend voor hun groot- en overgrootouders. Hier ligt het spanningsveld tussen museaal aanbod en de percepties van bezoekers voor het grijpen. De presentatie stelt immers onaangename geuren, armoede en dood wel degelijk aan de orde, direct of indirect. Maar bezoekers zien het soms toch liever op hun eigen manier. Werken binnen dat spanningsveld is voor medewerkers van openluchtmusea vertrouwd terrein. Hun succes op dit punt hangt af van het inlevings- en incasseringsvermogen van de bezoeker.¹² Het zal lang niet altijd lukken, maar proberen kan elke dag opnieuw.

In de dagelijkse praktijk binnen dit museumtype blijkt telkens weer het rechtstreekse contact met medewerkers het meest van alles de waardering van de bezoekers weg te dragen. Dat is leuk voor de marketing, maar het valt vooral ook te koesteren als publieke functie. Het geeft immers optimaal kans om aan te haken bij alle mogelijke noties over het verleden. Die noties kunnen qua kennisniveau ver uiteenlopen. Soms gaan ze over een nauwelijks nader te bepalen 'vroeger'. Soms ook bevatten ze gearticuleerde beelden over armzalige bestaanonzekerheid, over fysieke gehardheid die wij verlerd zijn of over een positie van de godsdienst die ons niet aanstaat. Verschil in historische bagage bij bezoekers zegt niet al-

les en in het verlengde daarvan gaat het ook niet alleen om het bijspijkeren van feitenkennis. Belangrijker is dat we het verleden spontaan afmeten aan ons heden. Maar we komen meer over het verleden en over ons zelf te weten door naar het heden te leren kijken met de ogen van toen. Medewerkers die dat improviserenderwijs weten te bewerkstelligen, leveren een mooie prestatie. Zij zorgen voor komische dialogen en laten vanuit het verleden eens iets horen over het heden. ■

Noten

- 1 Bewerking van een voordracht op een studiebijeenkomst over levende geschiedenis op 9 september 2008 in het Nederlands Openluchtmuseum te Arnhem.
- 2 Deze thematiek kwam aan de orde in de laatste conferentie van het Europees verbond van openluchtmusea. Zie *Conference report AEOM/Tagungsbericht AEOM 2007*, in het bijzonder de bijdrage van W. Frijhoff en de plenaire discussie daarover (te verschijnen zomer 2009). Algemener kader zie Albert van der Zeijden, 'Traditie en folklore: pleidooi voor een herwaardering en een nieuw leven van twee oude begrippen', *Volkskunde* 105 (2004) 313-326.
- 3 Over nostalgie en museum zie P. Gielen, *De onbereikbare binnenkant van het verleden. Over de encenering van het culturele erfgoed* (Leuven 2007) 21-62. Citaat p. 39.
- 4 Anja Steenbekkers e.a., *Het platteland van alle Nederlanders* (2008); P. Schnabel e.a., *Betrekkelijke betrokkenheid. Studies in sociale cohesie* (2008).
- 5 Erik Schilp, 'Het stinkt hier niet' in: Maarten van Haaff, *Levende geschiedenis. Acteurs geven demonstraties en rondleidingen in historische huizen. NRC Handelsblad* 29-30 september 2007, themabijlage geschiedenis p. 12-13.; id., 'Levende geschiedenis', *Land of water. Tijdschrift voor de toekomst* jaargang 1 nummer 3 (okt. 2007) 3-7.
- 6 L. Ranshuysen, 'Het Nationaal Historisch Museum. Publiek of privédomein? Contradicties tussen publieksbehoeften en ambities van een museumdirecteur', *MMNieuws* 10 (2008) 25-26.
- 7 Een recente *state of the art* is J. Carstensen e.a. (red.), *Living history in Museum. Möglichkeiten und Grenzen einer populären Vermittlungsform* (Münster enz. 2008) met bijdragen uit Duitsland, Nederland en Denemarken. Een inventarisatie van de voors en tegens op p. 72-76 in de bijdrage van Ad de Jong.
- 8 R.G. Collingwood, *The idea of history* (Oxford 1973) 282-301; id., *An autobiography. With a new introduction by Stephen Tourmin* (Oxford 1978) 107-119 ('History as the self-knowledge of mind').
- 9 Collingwood, *An autobiography* 114.
- 10 Een uitzondering, al in 1957, is F. Tilden. Cf. Sten Rentzhog, *Open air museums. The history and future of a visionary idea* (Östersund 2007) 281.
- 11 De nu volgende dialogen staan op naam van respectievelijk de Urker (oud-)vrijwilligers Clemens Appelman en Henc Valkema en van twee anonieme bezoekers.
- 12 Voor een fraai voorbeeld: Renate van de Weijer, 'De Molukse barak in het Nederlands Openluchtmuseum. Culturele confrontaties rond een houten gebouw', *CULTUUR Tijdschrift voor etnologie* 2 (2005) 132-142.

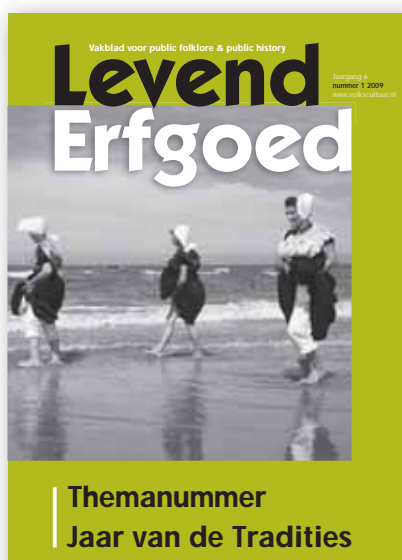
Een jaar lang

Levend Erfgoed

voor maar €19,-

Levend Erfgoed is het vakblad voor de hele erfgoedsector,
waarin gereflecteerd wordt op erfgoed en erfgoedpraktijk.

Neem nu een abonnement!



Naam: _____

Straat: _____

Postcode: _____

Woonplaats: _____

Telefoon: _____

Datum: _____

Handtekening: _____

Word nu abonnee en u krijgt een welkomstgeschenk.

Stuur bijgaande bon naar:

Nederlands Centrum voor Volkscultuur, Postbus 13113, 3507 LC Utrecht (tel: 030 – 276 02 44, e-mail: ncv@volkscultuur.nl)

De toeristische
exploitatie van
tradities

Besnijdenis als attractie

Erfgoed is een onmisbaar aspect van het toeristisch product, een plaats op de wereld-erfgoedlijst garandeert bezoekersaantallen. Tradities vervullen dezelfde aanjaagfunctie, zeker met de toenemende aandacht voor het immaterieel erfgoed.

Hoewel de aandacht in de wereld eerder uitgaat naar zeehondjes en panda's omdat hun aibaarheidsfactor vele malen groter is dan die van mensen, staan culturele systemen evenzeer onder druk als ecosystemen. Zo verdwijnen er elk jaar ongeveer vijf talen door uitsterving en komt daarmee goeddeels een einde aan de collectieve herinnering van een volk, worden hun waardensystemen en mondelinge overleveringen gewist en blijft er slechts stilte over.

De 'levend archief' metafoor

Overall ter wereld verdwijnen vaardigheden, tradities, verhalen, muziek en dansen in een tempo dat gelijk opgaat met de mate waarin soorten het afleggen in de natuur. Voldoende reden voor de Unesco om de aandacht te vestigen op het veiligstellen van de immateriële cultuur. Het citaat van Hampaté Bâ op de openingspagina van de Unesco-website over immateriële cultuur 'Afrika verliest een bibliotheek wanneer een oude man sterft' vat hun positie heel adequaat samen. Overigens benadrukt dit citaat vooral het gebrek aan bibliotheken in Afrika, want dat veel kennis verloren gaat bij het overlijden van oude mannen (en vrouwen) is geen typisch Afrikaans probleem. Maar het benadrukt wel dat de aandacht voor de immateriële cultuur in het beleid van de Unesco zich sterk richt op 'traditionele' gemeenschappen. Daarnaast ligt de focus vooral op documentatie en preservatie van de immateriële cultuur in deze gemeenschappen. In een van de vorige nummers van *Levend Erfgoed* is Barbara Kirshenblatt-Gimblett veel dieper op deze materie ingegaan, ik geef hier de kern van haar betoog weer.

Het beleid met betrekking tot immateriële cultuur is nog teveel gericht op traditionele behoudstrategieën uit de materiële cultuur. Maar anders dan dingen, dieren en planten, zijn mensen niet alleen objecten van behoud.

Als subjecten zijn ze niet alleen dragers en overdragers van cultuur, maar ook actoren in het culturele proces zelf, helaas worden ze echter onvoldoende gezien als bewuste en zelfreflecterende individuen. Performers worden te vaak slechts als passieve 'overdragers' gezien, zonder eigen wil, intentie of subjectiviteit. De vaak gebruikte metaforen als 'levend archief' of 'levende bibliotheek' bevestigen de notie dat mensen komen en gaan terwijl de cultuur het blijvende element is.

Repositorium en repertoire

Echter alle culturele interventies veranderen de relatie die mensen hebben met de wereld om hen heen en wat ze in die wereld doen. Het verandert de wijze waarop mensen hun eigen cultuur en zichzelf verstaan. Immaterieel erfgoed is niet alleen geïncarneerd in mensen, maar het is ook onmogelijk te scheiden van personen en hun materiële en sociale wereld. In tegenstelling tot het materiële erfgoed dat in het museum bewaard wordt, bestaat het immateriële erfgoed uit manifestaties (kennis, vaardigheden, performances) die aan personen zijn gekoppeld. De metafoor van de bibliotheek verwart de begrippen repositorium en repertoire, een onderscheid dat vitaal is om het immateriële erfgoed te verstaan als belichaamde kennis en praktijk. Het repertoire is altijd belichaamd en wordt slechts manifest in de performance, in de actie. Het repertoire, of dat nu verhalen vertellen, koken, muziek of dans is, wordt aan de volgende generatie doorgegeven in de performance. Het alleen vastleggen, documenteren en conserveren van het repertoire voor het archief is, hoe belangrijk ook, wezenlijk iets anders. Deze benadering ontkent dat verandering een vitaal aspect van elke samenleving en elke cultuur is. Het repertoire verandert in het proces van overdracht zelf, de waardering van het repertoire evolueert, de interpretatie ervan is niet statisch.

Nieuwe toepassingen van het repertoire worden verkend en adaptaties aan nieuwe behoeften worden toegepast. Verandering is inherent aan cultuur, in het huidige tijdsbestek spelen globalisatie, toerisme, maar vooral ook de impact van moderne communicatiesystemen daarbij een belangrijke rol. Maar het proces van culturele uitwisseling is tegelijkertijd even oud als de cultuur zelf. Elke cultuur heeft zichzelf ontwikkeld in een constant proces van geven en nemen, oude kennis, waarde- en geloofssystemen worden voortdurend ingewisseld. Daarbij bouwen we soms op tradities en soms wenden we er ons vanaf en leggen daarmee de grondslagen van een nieuwe traditie. Cultuur is een fenomeen dat voortdurend in ontwikkeling is, het is een levende identiteit. Cultuur is een dynamisch patroon, dat wanneer het in een statische vorm wordt gedwongen op zal houden een bron van inspiratie te zijn. Wanneer conservatie van cultuur verwordt tot conservatisme, dan is

goed geld te verdienen met iets bijzonders, iets zo uniek dat het je burens jaloers kan maken. Op een conferentie in Kenia kwam een consultant triomfantelijk vertellen dat ze bij de Masai een nieuw toeristisch product hadden ontwikkeld: het bijwonen van de rituele besnijdenis van een jongen. Zo'n aankondiging roept nogal wat vragen op, zoals wat te doen als in het hoogseizoen de jongetjes op zijn, of hoe vaak kun je iemand besnijden? Maar serieuzer is de vraag of er grenzen zijn aan het blootstellen van mensen aan de blik van een vreemde en wie vraagt er eigenlijk om zo'n 'product'? De achterliggende veronderstelling is dat de toerist op zoek is naar bijzondere en authentieke ervaringen. Maar moeten toeristen wel toegelaten worden tot het privé domein en de sacrale ruimte van de bezochte gemeenschap? Toeristen vinden duidelijk van wel, eenmaal op hun bestemming aangekomen pretenderen ze rechten te hebben die ze in eigen land nooit zouden honoreren.



Broer slaat zus als toeristische attractie: initiatieritueel in Ethiopië. Haar littekens herinneren hem dat zij pijn leed voor hem.

Foto: Maurice van Steen

Levend
Erfgoed
01 2009

33

het middel erger dan de kwaal en zal het ter zijner tijd de dood van de 'patiënt' ten gevolge hebben.

Troetelkinderen van touroperators

Omdat zowel natuur als cultuur van vitaal belang zijn in de marketing van toeristische bestemmingen, leidt het huidige beleid van de Unesco met het accent op preservatie van het cultureel erfgoed, met name in ontwikkelingslanden, tot grote vreugde bij touroperators en reisorganisaties. Want met dat beleid worden ook belangrijke toeristische attracties in stand gehouden. De toeristenindustrie is meer dan willig om inheemse, traditionele, primitieve (of welk bijvoegelijk naamwoord ze ook gebruiken) culturen aan de man te brengen. Er is

Daarom klagen ze als ze er achter komen dat de 'spontane en toevallige' bruiloft waar ze in terecht kwamen in de souk van Marakesch voor hen is opgevoerd en dat het stel drie maal per dag trouwt, zeven dagen in de week en 365 dagen per jaar. Dat de inwoners van de souk op deze manier hun privé domein beschermen en tegelijk de kwaliteit van het toeristisch product proberen te garanderen komt niet bij ze op.

We meten met twee maten, want terwijl de eerste communicatie van een nachtje een te vermijden bezoeking is, willen we wel persé de inzegening van nieuwe boedhistische monnikjes in Sri Lanka bijwonen en hollen we achter een begrafenisstoet op Bali aan om niets te hoeven missen.

Staged authenticity

Het klassieke werk van McCannel (1979) over 'staged authenticity' en zijn concept van 'front stage and back stage areas' heeft bij velen in de toeristische professie geleid tot het idee dat 'staging' fout zou zijn. Dat het opvoeren van een performance voor toeristen leidt tot de gradatie van de orginele cultuur en op den duur leidt tot het verdwijnen van de daarbij behorende culturele waarden. Maar geldt dit ook wanneer vreemden worden toegelaten in iemand meest private en sacrale ruimte als bij een besnijdenis? Er zijn veel grijswaarden in dit gebied en waar de grens getrokken wordt tussen de publieke en private ruimte kan in veel culturen verschillend liggen, hoewel ik van mening ben dat er universele overeenstemming is bij een aantal grenzen.

En waarom zou 'staging' altijd verkeerd zijn? Het is een uiterst effectieve strategie om het publieke en private domein gescheiden te houden. Toerisme wordt nog steeds gezien in het licht van de mythe van de 'gast en de gastheer', een concept dat grotendeels de economische uitwisseling ontkent die aan de basis ligt van de toeristische ervaring, vooral als die vermomd is als 'reiziger'. *Staging* moet gezien worden als de wijze waarop mensen op een bestemming de kwaliteit van het toeristisch product garanderen en tegelijkertijd hun privé-leven afschermen en ze hebben daar volledig het recht toe.

Bovendien is de betekenis die we hechten aan 'traditionele' culturen verre van eenduidig. Toen ik in Indonesië werkte en aan een Indonesische collega vroeg waarom er nooit landgenoten van hem aanwezig waren bij de dansvoorstellingen aan het hof van de Sultan van Yogyakarta, was zijn antwoord eenvoudig en onthullend. 'Ga jij regelmatig in Europa naar achttiende-eeuwse hofdanses kijken?' Terwijl voor mij deze dansen de kwintessens van de Javaanse cultuur leken te representeren, beschouwde hij ze als ouderwetse upper-class cultuur en zeker niet representatief voor wat hij als zijn cultuur beschouwde. Zo ook met toeristen die zich in Volendam in een 'traditioneel' Nederlands kostuum heisen en die zich daarin laten vereeuwigen om even het gevoel te hebben 'Nederlander' te zijn geweest. Wij kunnen er meewarig naar kijken, maar dat doen Egyptenaren ook als ze ons op een ranzige kameel zien klimmen.

Authenticiteit zit tussen de oren

Wanneer vormen van immaterieel erfgoed in een toeristische setting in ontwikkelingslanden ten uitvoer worden gebracht, dan is de gedachte dat daardoor hun oorspronkelijke betekenis en waarde aan slijtage onderhevig is. Maar folklore in het Westen toont aan dat performance, plezier en een gevoel van lokale trots hand in hand kunnen gaan. Overigens weet niemand of deze tradities niet door andere ontwikkelingen in de samenleving aan verandering onderhevig zijn. Michel Picard (1983) merkt op dat de dansen die nu op Bali worden

opgevoerd stammen uit de eerste periode van de toeristische ontwikkeling van het eiland (in de jaren dertig). Deze dansen werden door Nederlandse choreografen ontwikkeld om de echte heilige dansen aan het profane oog van de toerist te onttrekken. Inmiddels zien de Balinezen deze toeristische choreografie als hun oorspronkelijke erfgoed en zijn ze de oorspronkelijke heilige en verboden dansen vergeten. Is dit nu het gevolg van de dansvoorstellingen aan de toeristen, of zouden de Balinezen hun oorspronkelijk dansen ook zonder die ingreep zijn kwijtgeraakt? Dan wel zouden hun heilige

Beleid moet zich meer richten op het ontwikkelen van het bestaande repertoire.

lige dansen door ze aan toeristen te tonen zijn veranderd en/of onderhevig zijn geweest aan ernstige devaluatie, we weten het niet en we zullen het ook nooit weten. Culturen zijn overigens krachtig genoeg om zulke verliezen op te vangen en desondanks een authentieke uitstraling te hebben. Bali zelf is daar het beste bewijs van, al in de jaren dertig van de vorige eeuw werd gewaarschuwd dat je snel moest zijn om het authentieke Bali nog te kunnen beleven. Dat toeristen Bali nog altijd als authentiek ervaren geeft wel aan dat authenticiteit meer in de hoofden van mensen zit dan in de ons omringende werkelijkheid. De kern van het toerisme is: *'het mystificeren van het mondaine, het uitvergrooten van het exotische, het bagatelliseren van de ellende, het rationaliseren van de onrust en het romantiseren van het onbekende'* (Mason, 1994). Ondanks de nadruk die authenticiteit in het toerisme krijgt, is niet elke authentieke ervaring ook noodzakelijkerwijs een goede ervaring. Veldwerk onder toeristen op een avontuurlijke reis in Zuid-Amerika gaf juist het tegendeel aan, hoe authentieker de ervaring, hoe meer klachten. Lokale transportmiddelen die het begeven, te basale sanitaire voorzieningen wanneer de consumptie van lokale voedingsmiddelen je ingewanden ontregelen en de confrontatie met armoede is, hoe authentiek ook, niet wat mensen bij het boeken van de reis voor ogen staat (Hermes, 1998). De observatie *'People want 'authenticity' but not necessarily reality.'* (McKercher and Du Cross, 2000) is dan ook terecht.

Folklorisering en musealisering

Voor we een oordeel kunnen vellen over de teloorgang van traditionele culturen in derde wereldlanden, is het goed om een blik te werpen op de evolutie van onze ei-

gen tradities. Aan het eind van de negentiende en begin twintigste eeuw ontwikkelde de volkskunde zich als tegenwicht tegen de processen van modernisering en urbanisatie, waarbij gaandeweg allerlei oude gewoontes, tradities, liederen, verhalen en rituelen begonnen te eroderen. Onderzoekers zagen het als hun taak zoveel mogelijk van de authentieke volkscultuur van boeren en vissers van de ondergang te redden, door zo nauwkeurig mogelijk de verschijnselen die ze tegenkwamen te beschrijven. Niet veel verschillend van de nadruk die de Unesco nu legt op het redden van het immaterieel erfgoed. Er leefde de gedachte dat dit soort werk eindig was, op een gegeven moment zou alles van de traditionele wereld wel verdwenen zijn. Maar verrassend genoeg bleken tradities voortdurend aan verandering onderhevig te zijn en sommige van die 'oude' tradities helemaal niet zo oud. Daarmee begon een proces van demystificering, maar gebonden als ze waren aan de paradigma's van hun wetenschap, werd een onderscheid gemaakt tussen echte folklore en de nieuwe fake-lore. Nu zijn we juist geïnteresseerd in de nieuwe verschijningsvormen van de populaire cultuur en maken we ons minder zorgen om het behoud van het verleden. Maar zijn we juist geïnteresseerd in de manier waarop het verleden voor allerlei doeleinden in het heden wordt gemobiliseerd. Gerard Rooijackers benadrukt de enorme behoefte die er bestaat naar wat hij noemt 'sociale fictie': de mythomania rond tradities, rituelen, en gewoonten, kortweg in de erfgoed-cultus. Daarmee geven we betekenis aan onze tijd en ruimte en geven we vorm aan onze emoties. Een goed voorbeeld daarvan is de hype rond de dood van Lady Diana waarvan de verschijningsvormen in toenemende mate worden gebruikt in andere uitingen van rouw. Je zou kunnen spreken van de Teddyberisering van het rouwen. Folklorisering en musealisering zijn processen die voortdurend plaatshebben in een samenleving en het eind van dat proces is het bewaarde object of traditie zowel functioneel als in betekenisgeving getransformeerd en is het een toeristische attractie of een museumstuk geworden. Er is weinig reden aan te nemen dat de situatie in derde wereld landen terzake van het immaterieel erfgoed fundamenteel verschillend is van de omgang met ons eigen verleden.

Het repertoire, culturele continuïteit

De groeiende aandacht voor de immateriële aspecten van erfgoed en cultuur bij de Unesco is deels toe te schrijven aan de serieuze zorg voor de snelle veranderingen die in veel landen plaatshebben in het kielzog van de globalisatie. Daarnaast speelt ook de realisatie dat de materiële cultuur in zekere zin gematerialiseerde immateriële cultuur is. Artefacten zijn betekenisdragers, in elke object zit een wereldbeeld ingebouwd, een visie op de ons omringende werkelijkheid en het object is in wezen de materiële uitdrukking daarvan. In dat

opzicht is eenzijdige aandacht voor het materiële erfgoed als het verzamelen van computers, zonder aandacht voor de software waar ze op moeten lopen.

Musea als opbergplaatsen van materieel erfgoed in de vorm van artefacten hebben zich altijd ook bezig moeten houden met de immateriële aspecten van de cultuur, al is dat er wel eens bij ingeschoten. Materieel erfgoed zonder immaterieel erfgoed zijn eigenlijk betekenisloze objecten die nog geen dingen zijn, om Kirshenblatt-Gimblett nogmaals te parafraseren. In de Nederlandse koloniale tijd was er in het Sonobudoyo Museum in Yogyakarta op Java een annex bij het museum met een ambachtschool. De studenten gebruikten de collecties als voorbeelden om de verschillende stijlen en technieken te leren. Dat is nu allemaal opgeheven, maar ik weet zeker dat onze voorvaders vaak een beter idee hadden van culturele continuïteit dan we vandaag de dag kunnen opbrengen. De nadruk van het beleid inzake immaterieel erfgoed moet zich meer richten op het ontwikkelen van het bestaande repertoire, dan op het inrichten van een monumentaal archief van een voorbije tijd. Materialen en ideeën opgeborgen in een archief is een doodlopende weg, terwijl het repertoire de mogelijkheid heeft zich te vernieuwen en zijn bruikbaarheid voor toekomstige generaties kan bewijzen. Een bezoek aan Stratford-upon-Avon is een pelgrimstocht naar de geboorteplaats van een groot auteur, de heropvoering van Hamlet in een nieuwe setting is het opnemen van Shakespeare in ons repertoire. Met dit fundamentele onderscheid tussen repertorium en repertoire in gedachten moeten we ook op een frisse wijze kijken naar andere culturen en beter naar ze luisteren in plaats van ze ons beeld van hun authenticiteit op te dringen. ■

Literatuur

- Dann, Graham (1994) *Tourism and Nostalgia: Looking forward to going back*; Vrijetijd en Samenleving, Vol. no. 1/2.
- Hermes, Gaby (1998) *In the eye of the beholders, the expectations and experiences of tourists travelling through Equator in search of authenticity*. BA thesis NHTV Breda University of Professional Education.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: Van etnologie naar erfgoed, in *Levend Erfgoed*, vol. 5/2, 2008, p. 4-9.
- MacCannell, Dean (1979): *Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings*; American Journal of Sociology, Vol. 79 no.3.
- McKercher, Bod & Du Cross, Hillary (2000): The fundamental truth about cultural tourism, Paper Seminar Hong Kong.
- Picard, Michel (1983): *Community Participation in Tourist Activity on the island of Bali, Environment, ideologies and practices*; UNESCO/URESTI-CNRS; Paris.
- Picard, Michel (1996): *Bali, Cultural Tourism and Tourism Culture*, Archipel Press, Singapore.

Voortborduren op tradities

Wim Scholten is directeur van de Stichting Cultureel Erfgoed Zeeland, de belangrijkste samenwerkingspartner van de provincie Zeeland op het terrein van het erfgoed. SCEZ adviseert de provincie bij de totstandkoming van het beleid en geeft ook uitvoering aan dat beleid. Het werkterrein omvat archeologie, cultuurhistorie, erfgoededucatie, monumenten, musea en streektalen. De werkzaamheden variëren van het adviseren van gemeenten, het coördineren van themajaren, het uitvoeren van monumenteninspecties en het ondersteunen van erfgoedorganisaties tot informatieverstrekking, deskundigheidsbevordering en het beheer van de provinciale archeologische collecties en archieven. Uitgangspunt voor SCEZ is de integrale benadering van het erfgoed. Scholten ziet het Jaar van de Tradities als een belangrijk instrument om meer aandacht te genereren voor volkscultuur.

Levend
Erfgoed
01 2009

36

SCEZ doet al het nodige aan volkscultuur. Met name op het gebied van wat je traditionele volkscultuur zou kunnen noemen, bijvoorbeeld de streekdrachten en de streektalen. De inzet is iedere keer weer om een brug naar het heden te slaan. Een geslaagd voorbeeld daarvan is de reizende multimediale expositie *De Zeeuwse Klapbank*. Hierin zijn geluidsfragmenten uit de jaren zestig en zeventig te beluisteren. Mensen vertellen in hun eigen streektaal over het leven van alledag.

Het afgelopen jaar, het Jaar van het Religieus Erfgoed, heeft de SCEZ bewust het accent gelegd op het immateriële aspect van het religieuze erfgoed, op de rituelen en de gewoonten en gebruiken. Met als achterliggende visie dat religieus erfgoed breder is dan alleen de historische gebouwen en voorwerpen. Een van de verhalen van het project *Zeven x Zeven* verhalen bij religieus erfgoed

ging over het Vrouweputje bij Heinkenszand. Een wonderputje waaromtrent van oudsher allerlei legendes de ronde deden. Het putje werd in 1973 gedempt en niemand die dat betreunde. Maar zie, op initiatief van een groepje vrouwen is het putje in 2007 opnieuw gegraven. De plek heeft een nieuwe waardering gekregen. 'Ik vind het belangrijk dat het verhaal achter zo'n historische, door Maria-verering ontstane plek wordt vastgelegd en dat tegelijkertijd die plek aan een eigentijdse behoefte voldoet. Het Vrouweputje is nu een plek van bezinning voor iedereen. Belangrijk is de bewustwording.'

Beleid

De provincie Zeeland was de eerste provincie die een beleidsnota vaststelde over immaterieel erfgoed. Inmiddels is er ook het nieuwe Fonds voor Cultuurparticipatie, dat door middel van subsidies de cultuurparticipatie wil bevorderen via onder

meer de volkscultuur. De provincie Zeeland heeft, net als de andere provincies, een plan ingediend bij het Fonds. Voor de SCEZ is het vervolgens de taak om het beleid, in samenwerking en afstemming met andere actoren, handen en voeten te geven. Ook hiervoor is het Jaar van de Tradities een handig instrument. Met alle publiciteit die het Jaar genereert kunnen bijvoorbeeld de gemeenten worden verleid tot beleidsmatige verankering van de volkscultuur. 'Laten we niet vergeten dat er volgend jaar weer gemeenteraadsverkiezingen zijn. Ik stel me voor dat we in onze contacten met de gemeenten het onderwerp volkscultuur in ieder geval op de agenda zetten. Het blijft overigens een lastige kwestie waar dit onderwerp in het gemeentelijk beleid een plekje moet krijgen. Zeker zo lastig is het definiëren van de gemeentelijke verantwoordelijkheden: wat moet wel en wat moet niet worden gefaciliteerd en gesubsidieerd?'



Fredo Verschraegen uit Zaamslagveer neemt zijn traditionele nieuwjaarsduik bij Breskens. Promotiekaart in het kader van het Jaar van de Tradities.

Foto Camile Schelstraete

Chaos creëren

Onlangs was in Utrecht een congres over 'Volkscultuur en overheidsbeleid'.¹ Scholten zegt dat hij zich wel aangesproken voelde door de lezing van Hans Bennis. De directeur van het Meertens Instituut zei dat hij het een taak van de wetenschap vindt om eerst chaos te creëren om dan vervolgens weer ordening te scheppen. Dat wil Scholten ook doen waar het gaat om de duiding van begrippen als volkscultuur en immaterieel erfgoed. 'Eerst maar eens de netten ruim uitslaan. Dan kan het best zo zijn dat de vangst ongesorteerd is, maar we weten dan wel wat er leeft.' In opdracht van de provincie Zeeland heeft de Zeeuwse onderzoeksinstelling Scoop een eerste inventarisatie van het volkscultuurveld in Zeeland in kaart proberen te brengen. Die kaart is druk bezet en oogt ook wat chaotisch. 'Dat ringrijders- en schuttersverenigingen, streekdrachtgroepen en vertelkringen op de kaart staan, daar zal niemand vreemd van opkijken. Maar geldt dat ook voor de Oranje- en de St. Nicolaascomités?' Ook de inhoudelijke thema's wil hij breder trekken dan de traditionele onderwerpen. 'Wanneer is iets volkscultuur? Zijn er nieuwe velden of

nieuwe groepen denkbaar? Vanuit de SCEZ zijn we gewend om naar het erfgoedaspect te kijken, naar de historische context. Dat veronderstelt enige distantie in tijd. Volkscultuur gekoppeld aan groepsgedrag daarentegen kan vluchtig zijn. Je kunt het signaleren, maar als de groep uiteenvalt, vallen ook het gedrag en andere aspecten van volkscultuur weg. Die vluchtigheid zou je kunnen benoemen als dynamiek. Een dergelijke dynamiek verhoudt zich slecht met regulering van overheidswege.

Laten we dus eerst maar eens de chaos onder ogen zien en goed kijken wat er onder volkscultuur zou kunnen vallen. Vervolgens moeten er keuzes gemaakt worden. Welke aspecten van volkscultuur zijn het waard om door de overheid te worden gestimuleerd en te worden ondersteund? Ik vind het belangrijk dat het veld zelf daar ook een stem in heeft. Ik kan mij voorstellen dat we als SCEZ daarvoor een platform bieden.

Bewustwordingscampagne

In het Jaar van de Tradities zal SCEZ in ieder geval inzetten op brede publiciteit. Dat begon al met een enigszins prikkelende nieuwjaarskaart. 'Er

staat een volledig getatoeëerde meeneer met hoge hoed op, die een nieuwjaarsduik maakt voor de kust van Breskens. Twee aspecten van volkscultuur komen hier bijeen: de tamelijk recente traditie van de nieuwjaarsduik en het al langer bestaande gebruik van de tatoeage als identiteitsdrager. We wilden ermee laten zien dat volkscultuur heeft te maken met het verleden en deel uitmaakt van het erfgoed, maar dat volkscultuur ook eigentijds kan zijn, iets van nu.'

In de loop van het jaar zal er een postercampagne worden gestart met aansprekende beelden en teksten. Bijvoorbeeld de poster 'In Zeeland houden ze tradities hoog in ere' (bij een afbeelding van het jonassen bij ringrijden).

Een andere poster sluit aan bij een succesvol borduurproject van de SCEZ, dat resulteerde in de langste merklap ter wereld. 243 Zeeuwen borduurden de merklap 'Door ons gedaan' van 125,62 meter, vol met persoonlijk geïnspireerde beelden en motieven uit de eigen omgeving. De merklap was vorig jaar nog geëxposeerd in het Musée de la Tapisserie in Bayeux, vlakbij het beroemde Tapijt van Bayeux. Het inspireerde de pro-

Tot in het midden van de vorige eeuw kwamen buurtbewoners met hun zorgen naar het Onze Lieve Vrouweputje of Mariaputje. Het waterputje is in 2007 ingewijd en vormt opnieuw een bron van bezinning voor iedereen

Foto:

Mechteld Jansen



Levend
Erfgoed
01 2009

38

vincie Zeeland dit jaar tot de uitgave van een boekje met als insteek 'voortborduren op tradities'. Dat is precies waar het om gaat: de combinatie van het oude met het nieuwe.

Via de website traditieszeeland.nl wordt informatie over het Jaar van de Tradities in Zeeland verstrekt en worden alle Zeeuwse activiteiten ontsloten. De SCEZ bevordert dat zoveel mogelijk organisaties meedoen.

De kracht van volkscultuur

Scholten wil beslissers en beleidsmakers verder op het spoor zetten van de volkscultuur. 'Er gebeurt al heel

wat. Maar te vaak ligt de nadruk op het traditionele.' Scholten wil dat er verder wordt gekeken. Om de gemeenten daarin mee te krijgen, wijst hij op raakvlakken met al bestaand beleid. Volkscultuur en immaterieel erfgoed staan niet op zichzelf. Het is belangrijk om de samenhang met andere sectoren te zoeken, bijvoorbeeld archeologie, cultuurhistorie en monumenten.' Volgens Scholten is het de kracht van de volkscultuur dat het een brug vormt van verleden naar heden. Het is in zekere zin erfgoed van alledag. Dat is ook het spannende eraan, want hoe houdbaar is dat erfgoed? ■

Noot

- 1 Zie het verslag *Volkscultuur en overheidsbeleid* (Nederlands Centrum voor Volkscultuur, Utrecht 2009).

Levend Erfgoed

Vakblad voor public folklore & public history

Jaargang 6, nummer 1, 2009

Levend Erfgoed. Vakblad voor public folklore & public history is een uitgave van het Nederlands Centrum voor Volkscultuur, het landelijk instituut voor het immateriële erfgoed.

Redactie en exploitatie:

Nederlands Centrum voor Volkscultuur

Postbus 13113, 3507 LC Utrecht

F.C. Dondersstraat 1, 3572 JA Utrecht

Tel: 030 - 276 02 44

e-mail: ncv@volkscultuur.nl

www.volkscultuur.nl

Redactie:

- dr. Albert van der Zeijden (hoofdredacteur, wetenschappelijk medewerker Nederlands Centrum voor Volkscultuur)
- dr. Hester Dibbits (onderzoeker etnologie Meertens Instituut)
- dr. Michiel Gerding (Provinciaal Historicus bij Drents Plateau)
- dr. Hendrik Henrichs (docent cultuureducatie Universiteit Utrecht)
- dr. Jaap Kerkhoven (historicus werkzaam op museaal gebied)
- Frans Schouten (voormalig lector Nationale Hogeschool voor Toerisme en Verkeer)

Vormgeving: www.icarusontwerp.nl

Drukwerk: www.libertas.nl

Levend Erfgoed verschijnt twee keer per jaar, met een omvang van circa 40 pagina's. Elke aflevering bevat twee of drie hoofdartikelen, enkele casestudies en verslagen of besprekingen van recente evenementen of publicaties.

Een abonnement bedraagt € 19,- per jaar.

© Nederlands Centrum voor Volkscultuur

Wij hebben alle moeite gedaan om rechthebbenden van copyright te achterhalen. Mochten er personen of instanties zijn die menen aanspraak te maken op bepaalde rechten, dan wordt hun vriendelijk verzocht contact op te nemen met de uitgever.

Niets uit deze uitgave mag worden overgenomen zonder schriftelijke toestemming van de uitgever.

ISSN 1574-0927

Levend Erfgoed is het vakblad voor de erfgoedprofessional. De redactieleden van *Levend Erfgoed* zijn werkzaam in het museale veld, de wetenschap, de erfgoedsector en/of in het hoger onderwijs en zijn deskundig op het terrein van volkscultuur en etnologie, museale activiteiten, cultuureducatie en cultuurtoerisme.

Via de redactieleden participeren de volgende instellingen in *Levend Erfgoed*:

- Het Nederlands Centrum voor Volkscultuur, het landelijk instituut voor de Cultuur van het dagelijks leven en het immaterieel erfgoed. Website: www.volkscultuur.nl;
- Drents Plateau, het expertisecentrum op het gebied van het Drentse erfgoed en de architectuur. Website: www.drentsplateau.nl;
- Masteropleiding Cultureel erfgoed van de Universiteit Utrecht, bestudeert (re)presentaties van erfgoed in musea, erfgoedsites, media, toerisme en in educatieve contexten. Website: www.masters.uu.nl;
- Meertens Instituut, onderzoeksinstituut die zich richt op de bestudering en documentatie van de Nederlandse cultuur. Website: www.meertens.knaw.nl;
- Lectoraat Visitor Management aan de NHTV in Breda, het lectoraat houdt zich bezig met het genereren en geleiden van bezoekersstromen in- en bij toeristische attracties en legt een sterk accent op de beleving van bezoekers. Website: www.nhtv.nl.



Het Nederlands Centrum voor Volkscultuur is het landelijk instituut voor de cultuur van het dagelijks leven en het immaterieel erfgoed. Het centrum heeft als doelstelling het zichtbaar en toegankelijk maken van de immateriële cultuur en het ondersteunen van het veld. Belangrijke hulpmiddelen daarbij zijn het publiekstijdschrift 'Traditie' en de website www.volkscultuur.nl.

The Problem and Promise of Tradition

Hoekjes van herkomst

Traditie als zelfmedicatie

Besnijdenis als attractie

Erfgoed is geschiedenis zoals die hier en nu beleefd wordt en betekenis krijgt. Het vindt zijn neerslag niet alleen in materiële resten, zoals historische gebouwen en historische voorwerpen, maar ook in gedragingen, rituelen en in kunstuitingen die als erfgoed beleefd worden, het immateriële erfgoed.

Levend Erfgoed is een vakblad dat verbanden wil leggen en de bestaande scheidslijnen in de erfgoedsector wil overstijgen. Het biedt een forum voor wetenschappelijk onderzoek en reflectie op erfgoed en erfgoedpraktijk.

Levend Erfgoed is een uitgave van het
Nederlands Centrum voor Volkscultuur

Postbus 13113, 3507 LC Utrecht
F.C. Dondersstraat 1, 3572 JA Utrecht
Tel: 030 – 276 02 44

ncv@volkscultuur.nl
www.volkscultuur.nl

