

Volkskundigen vóór de volkskunde?

Willem Frijhoff

Een volkskundige blik?

Op het eerste gezicht verwijst de titel van deze bijdrage naar een achterhaald probleem, of een retorische vraag. Is het wel mogelijk om vóór het ontstaan van de volkskunde over volkskundigen te spreken? We zullen hier met enkele omtrekkende bewegingen elementen voor een antwoord formuleren, waaruit de lezer zelf kan concluderen of de titelvraag al dan niet zinvol is geweest.

Reeds 135 jaar geleden heeft Wilhelm Heinrich Riehl in zijn befaamde artikel "Die Volkskunde als Wissenschaft", waarin de grondslagen van de wetenschap van de volkskunde werden verwoord, een duidelijk onderscheid gemaakt tussen volkskunde als wetenschappelijk vakgebied en volkskundig onderzoek in bronnen uit verleden en heden.¹ Als vakgebied heeft de volkskunde volgens Riehl een wetenschappelijk object, "die Erkenntnis des Volkslebens" – een naar de maatschappelijke ligging nader te bepalen equivalent van wat in de antropologie en de (historische) gedragswetenschappen thans 'cultuur' heet. Als wetenschap gaat de volkskunde niet verder terug dan degenen die dat object hebben weten te formuleren. Maar vóórdat de wetenschap onder woorden werd gebracht, bestonden er vormen van historische aandacht voor cultuuruitingen, van volkenkunde en volksbeschrijving, en van al dan niet vergelijkende etnografie, die door hun kritiek op de Europese vanzelfsprekendheid en hun objectiverende blik op de 'ander' de weg voor de volkskunde hebben geplaveid.²

Niet ten onrechte wordt Herodotus, die op reis ging om zijn historische belangstelling met een vergelijkende benadering van de volkeren tot één volkenkundig totaalinzicht te kunnen verbinden, door Riehl dan ook de 'vader' van de volkskunde genoemd. Volkenkunde en volkskunde liggen hier dicht tegen elkaar aan. Maar was Herodotus wel een volkskundige? Voor Riehl is het criterium simpel: is de volkskunde middel, of is ze doel? Zolang de 'volkskundige' blik niet meer dan een middel is om andere doelen te bereiken (bijvoorbeeld de nieuwsgierigheid bevredigen, inzicht krijgen in religieuze waarden, historische processen opsporen), is er geen sprake van volkskunde als wetenschap. Alleen wanneer volkskunde zelf het eigenlijke doel van het wetenschappelijk werk is en het vakgebied dus eigen methoden, wetten, maatstaven en een onderzoekscanon kan ontwerpen, mag van volkskunde in eigenlijke zin worden gesproken.

Als zodanig gaat de volkskunde in geen enkel land verder terug dan de late achttiende of de vroege negentiende eeuw: ze kwam op in het verlengde van andere cultuurwetenschappen.³ Vóór de negentiende eeuw vinden we tal van soms uitstekende etnografische beschrijvingen of volkskundige observaties, bouwstenen voor een wetenschap, maar geen volwaardige vakwetenschappelijke benadering. De "belangstelling voor het Nederlandse volksleven", zoals Meertens het formu-

leerde, gaat zeker tot de zestiende eeuw terug, maar of men daarom al van ‘volkskundigen’ kan spreken blijft een open vraag.⁴

De vraag stelde zich al voor de figuur van Herodotus, die een kleine tweeduizend jaar eerder leefde. Was Herodotus voor Riehl de ‘vader’ van de volkskunde (wij zouden hem nu veeleer een voorloper noemen), Tacitus – wiens *Germania* zeker sedert het humanisme als een vroegtijdig monument van etnografische volmaaktheid gold – wordt door hem als haar ‘profeet’ beschouwd. Riehl ziet Tacitus terecht als een uitzondering, met wiens benadering de oudere schrijvers niet goed raad wisten omdat de volkskundige blik hun vreemd was. Hoe ermee om te gaan: als geschiedschrijving? een zedenschets? een subtiele satire van het barbaarse leven door een Romein die beter weet? een voorstudie voor iets onvoltooids en onbekends? Tacitus verbijsterde al evenzeer omdat hij een meester van de verbeelding en het verhaal was, en aan de glans van het totaalbeeld de voorrang gaf boven de nuchtere observatie van het detail. Voor de wetenschappelijke volkskunde echter is Tacitus’ werk, aldus Riehl, “ein zu einem schriftstellerischen Kunstwerke gestaltetes Volksbild, aus welchem wenigstens die Ahnung schon hervorklingt, daß eine solche Schilderei mehr seyn müsse, als ein bloßes Archiv von Beobachtungen, und daß vielmehr die Erkenntniß der Naturgesetze des Völkerlebens demselben die Gliederung und die innere Nothwendigkeit eines organischen Gebildes zu verleihen habe”.⁵

Volkskundigen vóór de volkskunde? In de titelvraag van deze bijdrage ligt desondanks slechts een schijnbare paradox. Alles hangt immers af van de wijze waarop men de volkskunde definieert. Inhoudelijk, maar ook structureel. Wie van een ‘volkskundige’ slechts belangstelling voor het volksleven eist, en die term pragmatisch definieert als het leven van het gewone volk, kan al bij Erasmus ruimschoots aan zijn trekken komen. Zonder nog te spreken van een lange schare nakomelingen die in literatuur, kunst, toneel en soms zelfs wetenschap de gewone man en zijn cultuur naar het leven hebben proberen te tekenen. Maar reeds daar is het oppassen geblazen. Eén voorbeeld slechts. Aan de hand van een anekdote uit het *Convivium fabulosum* (1524), door Erasmus te Leiden gesitueerd, over een door een klant, genaamd Maccus, gefopte schoenmaker heeft Marcel Bataillon laten zien hoezeer Erasmus’ eruditie zelf een schakel in een lange keten van nu eens mondelinge dan weer schriftelijke overlevering van volkskundige verhaalmotieven kon zijn. Maar Erasmus verzamelde zulke verhalen niet omwille van de volkskundige thematiek. Het ging hem om de elegante vertelling, om de mop zelf, eventueel om de ironie van de situatie of de boodschap die het verhaal de lezer kon bijbrengen.⁶

Wie – meer in de geest van nieuwere definities van volkskunde – slechts daar volkskunde wil zien waar welbewust aandacht bestaat voor de symbolische dimensie van cultuur, krijgt het voor de vroegmoderne tijd al heel wat moeilijker, tenzij hij of zij genoeg neemt met een vroege cultuurhistorische reflectie als de *Parallelon rerumpublicarum* van Hugo de Groot (1583-1645), waarin het gemenebest, “de zeden en den inborst” van de Atheense, de Romeinse en de Hollandse beschaving met elkaar worden vergeleken.⁷ Jan Romein beschouwde het als de oudste Nederlandse verhandeling over ons volkskarakter.⁸ De comparatieve benadering geeft er nog een methodische meerwaarde aan – hoezeer het hele betoog

ook in antiquarische belangstelling geworteld is en een evident cultuurpolitiek doel dient, namelijk de verheerlijking van het Bataafs gemenebest, en daarmee van de Hollandse staat die op haar zedelijke grondvesten was gebouwd. Kampinga heeft wel terecht opgemerkt dat het de zestiende- en zeventiende-eeuwse geschiedschrijvers en oudheidkundigen ontbrak aan het besef dat cultuur met de tijd meegroeit en dat verandering inherent is aan geschiedenis.⁹ Ze slaagden er niet in hun verspreide notities over zeden en gewoonten, hoe scherpzinnig soms ook, in een tijdsorde te plaatsen die bij onze historische logica aansluit. Dat betekent natuurlijk niet dat ze in het geheel geen orde kenden: alleen ging het daarbij vermoedelijk om meer symbolische classificaties of taxonomieën die voor ons niet meer onmiddellijk inzichtelijk zijn.¹⁰

Methode en systeem

Toch moet er onder de zelfbewuste burgers van die Republiek méér zijn geweest dan een strikt antiquarische belangstelling voor het verleden. De geleerde advocaat Johan Uytendage de Mist (1636-1684), een vriend van de De la Courts en een partijganger van Johan de Witt, stelde zijn oudheidkundig onderzoek welbewust in dienst van het heden en hanteerde daarbij een embryonale cultuurhistorische methode die de historische ontwikkeling van de staatsinstellingen in verband bracht met die van het recht, handel en landbouw, zeden en gewoonten, enzovoort.¹¹ Voelde Johan de Witt zelf niet minstens instinctief zoiets als een regionaal, en misschien ook wel sociaal cultuurverschil toen hij – ik refereerde er in een eerder artikel reeds aan – hoge buitenlandse gasten als Cosimo de' Medici in 1669 en Sir William Temple een paar jaar later vanuit Den Haag doorstuurde naar het Friese dorp Molkwerum, waar de taal, de kleding (of de zeden, *costumi*?) en de bouworde van de oude Friezen zo goed bewaard waren?¹² Molkwerum “is still built after the fashion of the old German Villages, described by Tacitus, without any use or observation of Lines and Angles; but as if every Man had built in a common Field, just where he had a mind”, stelt Temple, die er in tegenstelling tot de ondernemende Cosimo vermoedelijk niet zelf is gaan kijken en dus de informatie van zijn zegslieden reproduceert. Temple grijpt de gelegenheid aan om zich te laten voorlichten over de oude “Constitutions” van Friesland, “so different from the others”, en over de Friese taal, “having still so great affinity with our old English”.¹³

De voortdurende verwijzing naar de tijdas (de oude bouworde, de oude staatsinrichting, de oude taal) en het vertrouwde beroep op de klassieke autoriteit (Tacitus) kunnen niet verhullen dat het bewustzijn van een onderscheiden ontwikkelingsritme van de Hollandse en Friese cultuur hier duidelijk tussen de regels door te lezen valt, en als een actueel gegeven naar voren komt. Wie herleest eens in die zin de reisverslagen, plaatsbeschrijvingen en lofspraken op gewesten, steden en dorpen? Kosmografische, topografische en ‘chorografische’ beschrijvingen van auteurs als Conrad Celtis, Petrus Apianus, Sebastiaan Münster en anderen waren sedert de zestiende eeuw enorm populair. Het humanisme bracht met zijn aandacht voor de oudheid een stortvloed aan antiquarische literatuur. Vooral sedert Johannes Isaacsz. Pontanus' *Geschiedenis van Amsterdam* (1611) verschenen ook in de Re-

publiek tal van stadsbeschrijvingen, waarin de antiquarische belangstelling met de alomtegenwoordige Oudheid, en meer speciaal met de Bataafse mythe werd verbonden.¹⁴ Maar hoe uitten steden en gewesten hun eigenheid? Hun onderlinge verschillen? Hoe verwoordden ze hun gewestelijke inborst of hun stadscultuur? Daar ligt nog een terrein van onderzoek braak.

Wanneer we volkskunde niet naar de inhoud van het belangstellingsveld definiëren, maar als een formeel vakgebied met een eigen wetenschapsstructuur, maken we het ons nog moeilijker. Een strikt wetenschapshistorische, disciplinaire definitie zal de volkskunde in geen geval verder terugvoeren dan de late achttiende eeuw, aangezien eerst toen vakdisciplines in de huidige betekenis van het woord ontstonden. Dat geldt zelfs voor aloude wetenschapsgebieden als theologie, geneeskunde of recht, die voorheen vooral brede “professionelle Wissenssysteme” waren, zoals Rudolf Stichweh heeft gesteld. Eerst vanaf de achttiende eeuw trad een proces van specialisering in en werden de zo ontstane deelgebieden de een na de ander tot “disziplinär geschlossene Sozialsysteme wissenschaftlicher Kommunikation”.¹⁵

De vraag is ook hier natuurlijk weer hoe strikt men zo’n formele definitie hanteert. De oude disciplinaire canon van de volkskunde gaat zeker niet verder terug dan de negentiende eeuw, maar reeds in 1752 stelde Johann Petrus Schmidt een naar volledigheid strevende kataloog op van onderzoeksresultaten en desiderata op het gebied dat wij nu volkskunde zouden noemen.¹⁶ Ook de Engelsen waren, al ver vóórdat William John Thoms in 1846 het woord ‘folklore’ smeedde, aan een systematische aanpak van hun “popular antiquities” toe. Met name Francis Grose, de uitgever van *The Antiquarian Repertory* (1775-1784), pakte zijn onderzoek systematisch aan, wandelde het land rond en schuwde daarbij geen enkele vorm van overlevering als bron.¹⁷ Maar ook zonder welbewust naar wetenschappelijke systematiek te streven, hebben oude auteurs vaak geprobeerd een totaalbeeld te schetsen waarin *feitelijk* alle toenmaals belangrijk geachte facetten van het gemeenschapsleven aan de orde kwamen.

Tacitus, met zijn brede belangstelling, is daarvan uiteraard het oudste voorbeeld. Het beeld dat hij schetste kon anderhalf millennium later dan ook de grondslag worden voor de opbloei van het nationaal gevoel van de Duitse landen, die als het equivalent van Tacitus’ *Germania* werden geduid.¹⁸ Evenzo zouden Tacitus’ lovende woorden over de levensstijl, de zeden, de vrijheidszin en de krijgslust van de Bataven (*Historiae*, IV, 12, 14-15, 17; V, 25; *Germania*, 29) de oud-Germaanse interpretatie van het Noordnederlands verleden voeden.¹⁹ Maar vaker nog hebben meer of minder bewuste cultuurpolitieke overwegingen tot vormen van systematische inventarisatie geleid die weliswaar nog geen ‘volkskunde’ in de strikte zin van het woord vormen doch beslist als stappen op weg naar de vorming van zo’n vakgebied mogen worden beschouwd. Als tegenhanger van de antieke *Germania* mag dan William Camdens *Britannia* (1586) worden genoemd, een vroege antiquarische speurtocht naar Groot-Britannië met het uitgesproken doel “to acquaint the World with Britain [...]; that is, to restore Britain to its Antiquities, and its Antiquities to Britain”.²⁰

Duidelijker nog komt de steeds systematischer constructie van een ‘andere’ cultuur naar voren in de talloze werken, tractaten en preken waarin de protestantse en

de katholieke geestelijkheid zich verzette tegen het 'bijgeloof' (dat wil zeggen het van de kerkelijke norm afwijkend geachte repertoire van gedrags- en geloofsvormen en hun betekenissen, die naar een andere werkelijkheid of een andere oorzakelijkheid verwezen), en soms ook wel tegen elkaar. Bekend is het *Traité des superstitions* van de Franse plattelandspastoor Jean-Baptiste Thiers (1636-1703), doctor in de theologie van de Sorbonne, dat heel de achttiende eeuw door herdrukt is.²¹ Vanuit zijn geleerde, posttridentijnse zorg voor de rituele loutering van de geloofspraktijk en de verinnerlijking van het geloofsleven probeerde Thiers het gehele veld van het 'bijgeloof' systematisch in kaart te brengen, onder vier hoofdrubrieken: afgoderij, magie, wichelarij, verkeerde praktijken (*vaine observance*).²² De samenhang van dat veld steunde op zijn pastoraal-theologische overtuiging dat 'bijgeloof' een vorm van perversie en *désordre* voor de kerk en het individu is, en op zijn conceptuele uitgangspunt dat vormen van 'bijgeloof' uit de aard der zaak 'volks' (*populaire*) zijn, dat wil zeggen geworteld in een concrete, plaatselijke gemeenschap, in tegenstelling tot het gelouterde geloof, dat 'katholiek' is, dus universeel en niet aan een bepaalde plaats gebonden. Consequent trachtte hij dan ook het bijgeloof op lokaal vlak op te sporen om het met de autoriteiten van de universele kerk te weerleggen.

Die definitie van volkscultuur als in wezen plaatsgebonden, lokale cultuur, de cultuur van het gewone volk dat zich naar de standaard van de plaatselijke conventies richt (tegenover de elites die internationale standaarden volgen), zou ook door de eerste volkskundigen van de negentiende eeuw worden gehuldigd, in Nederland bijvoorbeeld door Joost Hiddes Halbertsma.²³ Pastoor Thiers is in Frankrijk sedert enkele decennia dan ook als een soort proto-volkskundige herontdekt. Hoewel hij in de Noordelijke Nederlanden niet echt een evenknie heeft gehad, zijn toch ook hier tal van tractaten aan te wijzen waarin min of meer systematisch de balans van de roomse en/of bijgelovige 'misbruiken' wordt opgemaakt, om ze aan de kaak te stellen. Zo door de Amsterdamse ouderling Walich Syaertsz. of Sieuwertsz. in zijn *Roomse mysterien* (Amsterdam, 1604)²⁴, bij ds. Petrus Wittewrongel in zijn invloedrijke *Oeconomia christiana* (Amsterdam, 1655, 2e uitg. 1661)²⁵, of bij ds. Jacobus Hondius in zijn *Swart register van duysent sonden* (Amsterdam, 1679).

Volkskunde als wetenschap

Het tweede deel van Stichweh's definitie van een vakgebied, als "Sozialsystem wissenschaftlicher Kommunikation", ligt sterk ingebed in de gangbare structuren en praktijken van de wetenschapsbeoefening, en verschilt dan ook aanzienlijk per land. In Frankrijk hangt de *ethnologie française* vanouds zo nauw tegen de geschiedenis aan dat daarnaast een *ethnohistoire* is kunnen ontstaan waarbij historici zowel met de volkskundigen als met de sociale wetenschappers in gesprek blijven – niet in het minst omdat daar het communicatiecircuit van de historici dat van de sociale wetenschappen in aanzienlijke mate overlapt.²⁶ Hoewel ook in Frankrijk de oorsprong van het vakgebied nauwkeurig wordt gedateerd en niet verder teruggaat dan de wende van de achttiende eeuw, brengt het historiserend karakter van de *ethnohistoire* en de grote aandacht voor intellectuele debatten in het verleden daar

met zich mee dat er relatief weinig schroom bestaat om het ontstaan van de volkskunde terug te plaatsen binnen een reeks langere ontwikkelingen en wetenschaps-tradities.²⁷

In Duitsland, waar de volkskunde van alle Europese landen zonder enige twijfel de stevigste disciplinaire plaats in het universitair bestel inneemt en vanouds het sterkst met maatschappelijke discussies over cultuur en identiteit verweven is, maar waar het wetenschappelijk communicatiecircuit thans nogal naar binnen gericht lijkt, bestaat wel de grootste weerstand om van 'volkskunde' vóór de doorbraak van het vakgebied te spreken. Misschien uit wantrouwen tegen de romantische wortels van de volkskunde die in het verleden al zoveel onheil hebben veroorzaakt? Misschien ook uit een krampachtige reactie op het crisisgevoel dat de Duitse volkskunde als academisch vakgebied thans lijkt te hebben bevangen?²⁸ Op zichzelf kan zo'n terughoudendheid heilzaam zijn voor de zuiverheid van de wetenschapsbeoefening, maar het is de vraag of zij soms geen scherper tegenstellingen construeert dan er in werkelijkheid geweest zijn en daarmee de blik op de wording van wetenschap vertroebelt. Juist omdat de Duitse volkskunde van zo groot belang is geweest (en nog is) voor de Nederlandse, mogen we hier gerust kritisch blijven.

Opvallend is de radicale breuk die in publikaties van Duitse volkskundigen wordt gepostuleerd tussen de gefragmenteerde, wezenlijk onsystematisch geachte belangstelling van de polyhistorische eruditie uit de vroegmoderne tijd, en de systematische uitbouw van de volkskunde, haar *Forschungsgeschichte*, vanaf de romantiek. In een bundel congresbijdragen over *Volkskunde als akademische Disziplin* schamperde Christoph Daxelmüller in 1983 over de geschiedschrijvers die een "wenig produktiven Verwechslung" tot stand brachten tussen "Forschungsgeschichte, Vorläufern des Faches und historischem Quellenmaterial" en de oorsprong van het vak op die manier tot ver vóór 1800 konden terugvoeren.²⁹ Allerlei oriëntalist, predikanten, theologen en historici die zich met *Altertumsforschung* hebben beziggehouden zouden dan op het lijstje komen te staan. Ook andere auteurs uit die bundel huldigden Daxelmüllers smalle definitie en sloten de volkskunde in een institutionele benadering op.

In Duitsland moeten de allereerste volkskundigen dan in Göttingen worden gezocht. Daar – en dus niet, zoals wel wordt gesteld, in de verzameling volksliederen *Des Knaben Wunderhorn* van Clemens Brentano en Achim von Arnim (1806-1808), of in een artikel uit 1787 van de staathuishoudkundige Josef Mader³⁰ – duikt, naar het zich laat aanzien, in 1782 voor het eerst het woord 'Volks-Kunde' op, in de betekenis van kennis van zeden en gewoonten van de lagere volksklassen, vermoedelijk onder de pen van de Göttinger bibliothecaris Friedrich Ekkard.³¹ De in datzelfde jaar tot buitengewoon hoogleraar te Göttingen benoemde Michael H. Hissmann begon bijna onmiddellijk de grondslagen voor een vergelijkende cultuurwetenschap te leggen, maar hij stierf al na twee jaar. Decennia later zouden de gebroeders Grimm daar tijdens hun Göttinger jaren op voortbouwen. De Göttinger universiteit stond in het laatste kwart van de achttiende eeuw op het hoogtepunt van haar bloei en werd ook door Nederlandse studenten bezocht. Onder hen in 1787-89 de latere volkskundige A.C.W. Staring, die er weliswaar landbouwwetenschap studeerde maar niet ongevoelig zal zijn gebleven voor de bredere, ver-

lichte belangstelling voor de cultuur van de volksklasse die daar toen heerste.³² Staring zag volkscultuur vooral in romantisch perspectief, als een restant van een voorbije cultuur, waarvan hij de continuïteit probeerde te documenteren en te reconstrueren. Niet de veranderingsprocessen van de samenleving maar de relictten van die processen vormden zijn voorwerp van onderzoek.

Juist daar ligt een van de lijnen naar het verleden vóór de volkskunde. Ook de beeldvorming rond de Bataafse mythe putte bijvoorbeeld uit een veelheid van relictten of vermeende relictten: verhalende bronnen, het landschap, Romeinse of vaderlandse oudheden, de etymologie, elementen van fysieke antropologie, gedragsfactoren. Hoe sterk de emoties konden zijn die de oudheden opriepen, blijkt heel mooi uit het verslag van de opgraving van het Grote Hunebed te Borger, in de Pinksterdagen van 1685, door juffrouw Titia Brongersma, een Groninger dichteres die daar bij vrienden verbleef, de steenhopen zag, en “een lust [kreeg] om onder deselve te graven, of daar mogelyk eenige oudheden mogten gevonden worden”.³³ Titia stond daarin niet alleen. Haar stadgenoot Ludolph Smids (1649-1720), een geneesheer, was zo begeistert van de oudheden dat hij zijn praktijk ondergeschikt maakte aan de wetenschap. We danken aan hem een inventarisatie van alle mogelijke oudheden onder de welsprekende titel *Schatkamer der Nederlandsse Oudheden, of Woordenboek, behelsende Nederlands Steden en Dorpen, Kasteelen, Sloten en Heeren Huysen, Oude Volkeren, Rivieren, Vermaarde Luyden in Staat en Oorlogh, Oudheden, Gewoonten en Landts wysen* (Amsterdam, 1711), waarin ook een gravure van Titia's opgraving.

Uit zulke verzamelingen sporen werd een verleden geconstrueerd dat weliswaar voorbij was maar weer terug behoorde te keren, en gezien de nog aanwezige relictten ook in staat moest heten weer terug te keren. Spraken de patriotten niet rondweg van een herstel van de oude Bataafse constitutie? Het verschil met Starings opvattingen over de volkscultuur was vooral dat de Bataafse patriotten de Bataafse mythe als een verhaal over het hele, ongedeelde volk zagen, terwijl de volkskundige in Staring de sociale en culturele opsplitsing van de samenleving al had geïnternaliseerd en het ‘volk’ slechts als een deel van de natie zag, en wel het onderste, zij het misschien het zuiverst bewaarde.³⁴

Zowel ‘profeet’ Tacitus als oudvader Staring laten zien dat één eigenschap onontbeerlijk is voor het ontstaan van een volkskundige blik: namelijk afstand kunnen nemen en zich profileren als een vreemde, of het daarbij nu om de blik van een etnisch vreemde gaat of een sociaal dan wel cultureel vreemde. Wie zich niet met de enge, institutionele benadering van Duits volkskundig *akademia* tevreden stelt, krijgt daarmee tegelijk een theoretische handreiking voor de beantwoording van de titelvraag. Volkskunde kan namelijk dáár ontstaan waar door afstand in tijd, ruimte of sociale ordening de mogelijkheid wordt aangegrepen om het leven en de cultuur van de ‘ander’ te objectiveren en tot voorwerp van onderzoek te maken. De eigen zingeving van de onderzochte groep wordt dan tussen haakjes gezet, een ‘objectieve’ zin wordt geconstrueerd (gecodeerd), die gerelateerd is aan het zingevingsysteem (de code) van de onderzoeker of de waarnemer. Voor het ontstaan van de volkskunde *als vakgebied* is die afstand alleen niet genoeg. Daarvoor dient de vakbeoefening te worden verrijkt met de drievoudige dynamiek die eigen is aan

alle wetenschap: een systematische benadering van het object, de vorming van een wetenschapscanon waarover onder de vakgenoten een consensus bestaat maar die tevens een zinvolle discussie over het vak binnen herkenbare kaders mogelijk maakt, de adoptie van een methode of een bundeling van methoden die door de vakgenoten als noodzakelijk én voldoende wordt gezien.

Tegelijk is nu duidelijk dat ook vóór het ontstaan van het vakgebied nog niet zonder meer van een volkskundige blik kan worden gesproken bij de simpele zedenschets van een bepaalde groep, of bij de beschrijving van ‘volkse’ taferelen, gebruiken, beelden of overtuigingen. Ondanks de cultuurhistorische goudmijn die hun schilderijen vormen is Pieter Bruegel de Oudere evenmin een volkskundige als Jeroen Bosch of Jan Steen; en Dirck Pietersz. Pers’ satire op de vaderlandse zuipfestijnen (*Suyp-stad*, 1628) is zo min een vroege vorm van volkskunde als Balthasar Bekkers *Betoverde weereld* (1691-1693). Ze reiken de volkskundige zijn bronnen aan. Maar het is allerminst zeker dat deze door de kunstenaars of de auteurs als zodanig zijn bedoeld en begrepen. Het ontbrak hun aan afstand, aan welbewuste waarneming, of aan systematiek in de codering. Toch zou het overdreven zijn de gevoeligheid voor wat later als een volkskundige problematiek gedefinieerd zou worden geheel en al aan de vroegmoderne oudheidkundigen te ontzeggen. Enkele notities mogen hier volstaan om de grote lijnen te schetsen. Ik zal mij daarbij beperken tot de periode vóór de verwetenschappelijking van de volkskundige blik in de achttiende eeuw, vanaf Le Francq van Berkheij.

Van teken naar feit

De overgang van de antiquarische naar de volkskundige blik heeft op de eerste plaats te maken met een verandering in de waarneming van de natuurlijke orde. Bausinger en Schenda, maar vooral Céard, hebben aandacht besteed aan de opkomst van de literatuur over *prodigia* en aan de transformatie daarvan tot curiositeiten in de loop van de zeventiende en achttiende eeuw.³⁵ *Prodigia* (kometen, luchtgezichten, menselijke monstra, zeemonsters) konden worden geduid als dreigende voortekenen die vanuit de transcendente werkelijkheid waarschuwden voor verstoringen in de natuurlijke orde, terwijl dezelfde verschijnselen, begrepen als *curiositates*, niet meer waren dan interne storingen van de natuurlijke werkelijkheid, amusante ‘wetenswaardigheden’, boeiend om kennis van te nemen maar in de grond van de zaak ongevaarlijk. Lorraine Daston heeft dit verwoord als de overgang van een (religieus) ‘teken’ naar een (wetenschappelijk) ‘feit’.³⁶ Eerst een van buiten opgedrongen waarneming, wordt het feit nu geobjectiveerd en krijgt het de status van een immanent element van het seculiere kennissysteem. *Curiositas* kan zo de connotatie van een immanente ‘drang naar wetenschap’ krijgen, waar geen transcendentie meer aan te pas komt.

In de zestiende eeuw voert het *prodigium* duidelijk de boventoon, de onvermijdelijke sceptici ten spijt. Het *Wonderlijcke schat-boeck der historien bevonden in der natuere* van Pierre Boaistuau, in 1560 in het Frans verschenen en in 1592 voor het eerst in Nederlandse vertaling, is er het mooiste voorbeeld van.³⁷ Daxelmüller heeft in zijn proefschrift aan de hand van de geleerde disputaties over *curiosa* laten

zien dat de kernvraag van zulke verhandelingen gewoonlijk de theoretische mogelijkheid van natuurlijke of duivelse magie, van spookgestalten of hemelsteken betrof. Bij gelegenheid kon ook wel een bijzonder geval centraal staan, maar dat werd niet als een concreet bestanddeel van een regionale of etnische cultuur gezien.³⁸ De tekenen stonden binnen een in wezen klassieke overlevering van mythologische aard, die de scribenten aanhingen of ontmythologiseerden. De humanisten, en, in een tweede golf, de zeventiende- en achttiende-eeuwse geleerden, begonnen de verschijnselen in hun verhandelingen aan hun eigen culturele groepsidentiteit te relateren.

Voor al de germanisering en keltisering van de oorsprong en betekenis van gebruiken, verschijnselen en geloofsvoorstellingen, geïnterpreteerd als overblijfsels (*survivances, survivals*) van de pas ontdekte prehistorie, bood een mogelijkheid ze uit de mythologische canon te halen, ze op een tijdschaal te plaatsen (de *tradio*, die door de nationalistische tendenties overigens vaak nog tot vóór de Romeinse oudheid werd teruggevoerd) en ze op de actualiteit van het eigen regionaal of etnisch cultuurbeeld en geschiedbesef te betrekken.³⁹ Maar ook daar overheerste aanvankelijk de versplinterde belangstelling van het polyhistorisme dat zich met verspreide voorbeelden tevreden stelde en vindplaats na vindplaats aaneen reeg zonder systematisch op zoek te gaan naar de oudheden of hun betekenis. Eerst in de loop van de vroegmoderne tijd kwam het tot schuchtere stappen in de richting van een volkskundige bemoeienis. Wezenlijk daarvoor was dat historische gegevens niet langer slechts als een bewijsplaats voor ander weten werden beschouwd, maar dat geschiedenis een wetenschap op zichzelf werd. Eerst vanaf dat ogenblik – in Duitsland pas ver in de achttiende eeuw – kon de historische identiteit van het volk in verband worden gebracht met de historische manifestaties van een zich ontwikkelende cultuur.

Een vroeg voorbeeld van een Nederlands geleerde die de oudheden op grond van een cultuurhistorische reflectie een eigen plaats in het geschiedverhaal gaf, is de Drentse predikant en medicus Johan Picardt (1600-1670). Voor al zijn methodische overwegingen zijn hier van belang. In zijn beschrijving van de oudheden van de noordoostelijke gewesten stelt hij vooreerst dat antiquiteiten ‘tekenen’ van de geschiedenis zijn.⁴⁰ Hij betreurt vervolgens de geringe aandacht van zijn landgenoten “in het ondersoecken deser Antiquiteten onses Vaderlands”, terwijl ze zich wel om de buitenlandse oudheden bekommeren. “Onse voorouders en hebben geen pennen, inkt of pampier gekent, haddense daer van wetenschap gehadt, wy souden vreemde saecken gewaer werden: en nochtans hebbense ons schriften genoeg naergelaten, kosten wy die selvige maer lesen”. Picardt stelt dan ook een lees-oefening van de alledaagse leefwereld voor: stenen, het landschap, het veen, bergjes (grafheuvels), plaats- en eigennamen. “Maer niemant scherpt zijn verstandt daer op. [...] Uyt den Hemel en sijne oock niet gevallen, noch uyt de Wolcken geregent; noch van den windt aldaer gewaeyt, maer van menschen handen verordineert. En soo wanneer een goet Historicus, en Ondersoecker der Antiquiteten, zijn verstandt daer op scherpt, sal hy gewaer werden, dat men in dese verborgene en vergeten Antiquiteten, van welcken men geen schriftelick bewijs der oude scribenten heeft,

characteren vindt; letteren, segh ick, vestigia en verborgene Merck-teyckenen, die den Ondersoecker leyden sullen tot de Autheur deser Antiquiteten”.

Picardt past zijn lees oefening vooral op de Drentse oudheden toe: landschap, bouwsels, voeding, kleding, leefgewoonten – alles passeert de revue. Bekend is zijn behandeling van de omwalde *celtic fields*, die hij voor heidense legerplaatsen aanzag, van de witte wieven die in de heuveltjes woonden, als “hierlandtse Sibyllen” geduid, en van de hunebedden.⁴¹ Picardt doet zijn veldwerk, zoekt de hunebedden op, noteert wat hij ziet, ondervraagt de boeren op oude sagen en verhalen, beproeft kritisch de informatie die het materiaal en zijn zegslieden hem verschaffen, weegt de hypothesen tegen elkaar af, en opteert tenslotte voor de stelling dat het om de graven van reuzen gaat. Maar niet zonder fijntjes op te merken “dat ’et geene Articulen des Geloofs zijn aen welcken de eeuwige Saligheyt hanght”. De lezer volgt heel het proces van bewijsvoering stap voor stap, en krijgt de slothypothese nog eens in de vorm van een prent voor zich: verbeelde geschiedenis of verbeelde volkscultuur van eeuwen geleden? De twijfel is legitiem.

Bronnen in het meervoud

Oer-volkskundige Picardt, die desondanks nog in zijn oudheden blijft verstrikt, illustreert in zekere zin het probleem dat de titelvraag stelt. Dat is namelijk niet alleen van inhoudelijke en structurele, maar ook van methodische aard. Het verschil tussen de antiquarische en de volkskundige blik is immers zowel principieel als gradueel. De titelvraag zou met ‘nee’ kunnen worden beantwoord als de oudheidkenner en de volkskundige elkaar eenvoudig hadden afgewisseld, en als de oude, persoonsgebonden Republiek der Letteren door een nieuwe, academische hiërarchie van vakgebieden was afgelost. Zo simpel liggen de zaken niet. Zeker op een nieuw onderzoeksterrein als de volkskunde heeft de erkenning als academische discipline het communicatiecircuit van de liefhebbers, de vrije geleerden en de geïsoleerd werkende onderzoekers niet doen verdwijnen. Integendeel zelfs. Het is zeker niet onmogelijk dat juist de niet-akademische structuur van dat circuit de belangstelling voor het volksleven heeft bevorderd doch tegelijk de vorming en erkenning van de volkskunde als wetenschappelijk vakgebied heeft vertraagd, althans in Nederland. Picardt had een academische opleiding maar werkte als een amateur in het isolement van zijn gewest, ver van de centra van wetenschap. Dat zou globaal nog enkele eeuwen zo blijven. Eerst in een laat stadium, heel ver in de negentiende eeuw, zijn Nederlandse volkskundigen begonnen zich in de academische circuits in te vechten.

Ook inhoudelijk is er een duidelijke overlap tussen oudheidkenner en volkskundige. De oudheidkundige kijkt anders naar de werkelijkheid dan de volkskundige, en toch heeft de antiquaar zich in de loop van de tijd een groeiend aantal attributen eigen gemaakt die later kenmerkend zouden worden voor volkskundig onderzoek, terwijl de volkskundige nog lange tijd kenmerken van antiquarische belangstelling behoudt en antiquarische werkwijzen huldigt. Relict- en *survival*-theorieën sluiten meer of minder nauw bij antiquarische argumentaties aan.⁴² Nog steeds zijn ze trouwens niet geheel verdwenen. Omgekeerd lopen sommige ontwikkelingen in de

antiquarische belangstelling en methoden op het ontstaan van een volkskundige blik vooruit: problemen van regionale identiteit, aandacht voor gedragsfactoren, of het gebruik van andere dan schriftelijke bronnen.

Nemen we bij wijze van voorbeeld Smetius' bewijsvoering voor de gelijkstelling van Nijmegen met het oude Oppidum Batavorum, dat door invloedrijke geleerden, onder wie Lipsius, te Wijk bij Duurstede of te Batenburg werd gesitueerd. Johannes Smetius sr. (1590-1651), predikant te Nijmegen, was zelf in het bezit van een collectie oudheden die in zijn tijd honderden bezoekers trok en na zijn dood door zijn zoon Johannes jr. met evenveel passie werd beheerd.⁴³ Smetius verzamelde slechts de Bataafse en Romeinse oudheden van zijn woonplaats: de archeologische overblijfselen van het *oppidum*. Zijn oudheidkundige belangstelling had echter tevens een cultuurpolitieke achtergrond: de Bataven zouden een zuiverder religie hebben beleden dan de katholieken en remonstranten uit zijn tijd. Zij kenden geen beeldencultus. De contraremonstranten waren dus hun rechtmatige opvolgers.⁴⁴ Hier gaat het ons echter slechts om Smetius' historische argumentatie. Hij voert negen bewijzen voor zijn stelling aan: de landschappelijke ligging van de bewuste plaatsen (een stad in een *nemus sacrum*, een heilig woud), de opgegraven oudheden, de continuïteit van de privileges van de plaats, haar duurzame functie als hoofdstad, de vrijheidszin en moed van de burgers (de zeden), het democratisch karakter van de stedelijke instellingen (gericht, gemeenslieden, broederschappen), de etymologie van de streek (Batavi, Betuwe) en van de stad (Noviomagum, Nijmegen), en het gezag van de oude en nieuwe geschiedschrijvers (zoals Van Berchem, Geldenhouwer of Pontanus).⁴⁵ Het sluitend bewijs, zo concludeert Smetius elders, ligt eigenlijk niet eens zozeer in de tastbare, materiële oudheden als wel in de continuïteit van de zeden en met name de onstoffelijke deugden: de burgers van Nijmegen zijn "meerendeel hoogmoedig en standvastig in haar oude manieren en gewoonten te onderhouden: want nergens zal men klaarer teekenen van de oude Batavieren in de zeden bevinden".⁴⁶ Hoe belangrijk de oudheden voor een verzamelaar als Smetius ook waren, zijn geschiedbeeld is toch rijker. Hij erkent dat een veelheid van zeer verscheiden bronnen nodig is voor de waarheidsvinding, en geeft daarbij uiteindelijk de voorkeur aan de continuïteit van de maatschappelijke zeden, de waarden en de deugden, dat wil zeggen het bewustzijn van identiteit, de vertaling daarvan in collectief gedrag, de cultuur.

Reeds enkele decennia vóór Smetius was de legitimiteit van het gebruik van andere dan schriftelijke bronnen in een scherpe pennestrijd bevochten, bij de controverse over de oorsprong van de Friezen. In 1596 opende de Groninger geleerde Ubbo Emmius (1547-1625) in zijn *Rerum Frisicarum historiae libri X* een frontale aanval op de voortwoekerende Friese mythologie.⁴⁷ Zeven jaar later deed hij er in *De origine atque antiquitatibus Frisiorum* nog een schepje bovenop. Emmius wilde niets weten van de Friese fabels over de Indische herkomst van stamvader Friso en zijn kornuiten Saxo en Bruno, die uit de mondelinge overlevering zouden stammen. Voor de geleerde die hij was, gold slechts de schriftelijke overlevering als betrouwbaar. Zijn tegenstander Suffridus Petrus (1527-1597) en diens volgeling Bernardus Furmerius (1542-1616) repliceerden dat sagen wel degelijk authentieke resten van oude verhalen en liederen konden bevatten, en dat een echte geleerde

niet het kind met het badwater zou weggooien doch zou proberen de (ware) oudheden uit de (onware) fabels te distilleren. Het orakel van de Leidse wetenschap, Joseph Justus Scaliger (1540-1609), die net als Emmius een trouw adept van schriftelijk bewijsmateriaal was, gaf Suffridus Petrus in dit geval gelijk en rehabiliteerde het gebruik van oude sagen en verhalen als mogelijke geschiedbronnen.⁴⁸ Op datzelfde ogenblik leerde William Camden zijn Britse vakgenoten een identieke les.⁴⁹ Als "antiquities" werden in Groot-Britannië dan ook al vroeg zowel geschriften als vormen van materiële cultuur en mondelinge overlevering beschouwd.

Geleerd, latijnsschrijvend Nederland bleef heel de zeventiende eeuw door toch in hoofdzaak trouw aan schriftelijke vormen van cultuuroverdracht. Aandacht voor andere vormen van overlevering wordt vooral gevonden bij de auteurs die in het Nederlands schrijven, buiten de academische circuits om: in de tweede helft van de zeventiende eeuw bij Lambert van den Bos, in het begin van de achttiende bij Claas Bruin en Mattheus Gargon. Mondelinge verhaaltradities en persoonlijke observatie van de levensomstandigheden zijn bij hen gekoppeld aan de arcadische lofzang op het platteland. Er zou vermoedelijk een mooie studie te schrijven zijn over de gebruiksverhouding tussen de verschillende vormen van antiquarisch bewijsmateriaal en de invloed hiervan op de ontwikkeling van de volkskunde in Nederland. Latere discussies rond Jacob Perizonius (1651-1715), hoogleeraar te Franeker en Leiden, brachten ook de geleerden tot nieuwe waardering voor de niet-schriftelijke bronnen, met name de tastbare monumenten van het verleden (ruïnes, kerken, kastelen, het landschap, de literatuur) en de mondelinge overlevering.⁵⁰ Voor protestants Duitsland is de balans van de grote hoeveelheid populaire vertelstof, deels uit de mondelinge overlevering, die in stichtelijke en homiletische werken uit de zestiende en zeventiende eeuw voorkomt, reeds opgemaakt in een bundel, uitgegeven door Wolfgang Brückner, waarin overigens ook enkele auteurs van Nederlandse herkomst.⁵¹

Zulke ontwikkelingen binnen de antiquarische belangstelling voor het verleden wijzen op een geleidelijke groei, zij het niet zonder horten en stoten, naar een andere manier van waarnemen, een prille volkskundige blik. Desondanks is er ook een principieel onderscheid tussen de antiquarische en de volkskundige benadering. De volkskundige ziet verschillen in vorm (morfologie), gedrag, functie of betekenis primair in de sociale ruimte (ze zijn anders want ze ontstaan onder de blik die mensen op elkaar richten), terwijl de oudheidkundige ze primair op de tijdas plaatst (ze zijn anders want oud). De vroegmoderne antiquarische schrijvers richtten zich "zu den Sitten *der Alten* und zu den *alten Sitten*", zoals Bausinger het pregnant heeft verwoord.⁵² De toevoeging van de sociale dimensie aan de tijdas kondigt zich weliswaar reeds in de zeventiende eeuw aan, maar breekt eerst in de achttiende eeuw door, niet vanuit de dynamiek van de wetenschap zelf, maar door koppeling van de antiquarische eruditie aan een maatschappelijk doel of nut: verheffing van culturele minderheden, beschaving van andere maatschappelijke sectoren, identiteitsvorming van de eigen groep. Kortom, door een verbintenis tussen eruditie en cultuurpolitiek.

Volkskunde en cultuurpolitiek

Aandacht voor wat culturele of etnische groepen kenmerkte en samenbond, had in feite steeds een meer of minder verhuuld cultuurpolitiek doel. Ten tijde van het humanisme was ze een instrument van de opkomende cultuurnatie geweest: ze had het nationaal gevoel een historische gestalte weten te geven, zoals in de eerste versies van de Bataafse mythe. Of ze lag in het verlengde van het vroegmoderne disciplineringsoffensief, dat overigens niet zozeer op bijzondere groepen gericht was geweest maar op voor alle groepen geldende typen van maatschappelijke gedragingen en situaties.⁵³ Nieuw was echter de systematische observatie, met inbegrip van het idee dat observatie zelf een wetenschappelijke methode was, zoals bijvoorbeeld in de naam van de Franse *Société des observateurs de l'homme* tot uiting kwam.⁵⁴ Een systematische enquête naar de zeden van de nieuwe inwoners van het keizerrijk behoorde in 1812 dan ook tot het pakket bestuursmaatregelen dat intendant baron d'Alphonse uitvaardigde; hij verwerkte ze een jaar later in zijn *Aperçu sur la Hollande*.⁵⁵

De beginnende systematisering van de cultuurpolitiek door de heersende groepen van de late achttiende eeuw richtte de aandacht in de eerste plaats op de lagere klassen, hetzij negatief, met het doel misstanden te identificeren om de beschavingssarbeid daarop te kunnen richten, hetzij positief, omdat in de lagere klassen de oorspronkelijke volksaard beter bewaard zou zijn dan in de door internationale standaarden verziekte elites.⁵⁶ Beide tendenzen vinden we terug in de drie verhandelingen die de Bataafsche Maatschappij tot Nut van 't Algemeen in 1800 publiceerde: zowel de systematische stigmatisering van alle vormen van bijgeloof (geneesheer G. Bakker en predikant W. Beekhuis, *Betoog van het ongegronde, onzedelijke en schadelijke der vooroordeelen, omtrend de Waarzeggerijen, Toverijen, Spookerijen, enz.*), als de positieve waardering van een goed ingerichte boerendstand (G. Bente[n] [=Benthem] Reddingius, *Leesboek voor Landscholen, over de waarde, de voorrechten, de bestemming en de bijzondere pligten van den Boerendstand*).⁵⁷ In het derde tractaat zette de doopsgezinde predikant H.W. van der Ploeg het belang van de "Waare Volksverlichting tot het vormen der Volkszeden" uiteen. Daartoe liet hij in een reeks gesprekken over allerlei vormen van bijgeloof zien "waar toe de mensch vervalt, wanneer hij eenmaal het spoor der rede verlaten heeft".⁵⁸

De pogingen tot beschaving van de lagere klassen sluiten echter aan bij oudere trends. Gevoeligheid voor sociaal gefundeerde culturele verschillen vinden we al vroeg op allerlei terreinen. Denken we slechts aan de boerentaferelen van de Noord- en Zuidnederlandse schilders. Het thema van de boerendans, bijvoorbeeld, staat in een beeldtraditie die zich van Pieter Bruegel de Oudere via de Ostades, Teniers, Adriaen Brouwer en Rubens tot ver in de zeventiende eeuw voortzet. Gaat het hier om de volkskundige observatie van een stedeling, uitgedrukt in een genreschilderij? Maar ook Coornhert pakt het thema in zijn emblemata op.⁵⁹ Dat wijst, zo niet op een allegorische duiding van de voorstelling, dan toch minstens op een moraliserend hergebruik. Maar hoe groot is de spanningsverhouding tussen moraal en werkelijkheid? Sluit een moralistisch doel een 'realistische' weergave uit? En hoe ligt

die realiteitsweergave ingebed in patronen van aandacht voor het sociaal verschillende en het cultureel andere? Eerst een antwoord op zulke vragen maakt het mogelijk zoets als een volkskundige blik te onderscheiden.

Zeker staan zulke beelden nog in een andere traditie: die van de achterdocht van opkomende, zich emanciperende of dominante groepsculturen jegens als bedreigend aangevoelde gebruiken, beelden en overtuigingen van andere groepen. Al sinds de late middeleeuwen bestrijden geestelijken het 'bijgeloof', wantrouwen magistraten de levensstijl van de ambachtslieden, kijken stedelingen neer op het boerse platteland, achten academisch gevormden zich intellectueel en sociaal ver boven het gewone volk verheven; even later voelt de hofaristocratie feilloos aan waar de grens met de ongemaniëerden ligt, en fulmineren de beleidsambtenaren – die sinds de opkomst van de Cameralwetenschappen en de staathuishoudkunde in de achttiende eeuw hun eigen beroepscultuur gaan vormgeven – tegen alwie niet aan de leiband van de staat en de publieke orde loopt. Elk van deze groepen heeft zich een culturele identiteit en een universeel gedachte culturele norm geconstrueerd door een tegenstelling aan te brengen tot een nieuwsgierig, geringschattend of meewarig bejegende 'volkscultuur' die om beurten als in wezen bijgelovig, boers, onwetend, onbeschaafd of onbeheerst werd gekenschetst.⁶⁰ Alvorens zulke processen van stigmatisering en marginalisering te brandmerken als 'folklorisering' zouden we moeten weten of en in hoeverre de onderliggende partij de kenmerken die haar werden aangewreven ook internaliseerde en zich met behulp daarvan een eigen culturele identiteit aanmat. Deed ze dat? Vóór de achttiende eeuw is enige skepsis daarover gerechtvaardigd.

Jacques Revel heeft er terecht op gewezen dat rond 1750 een omslag in het denken over 'volkscultuur' plaatsvond.⁶¹ Die omslag heeft, zoals Peter Burke al eerder had beargumenteerd, geleid tot de ontdekking van de als samenhangend gedachte sociale categorie 'volk', dus tot de constructie van een specifiek volksbegrip.⁶² Tot dan toe werden culturele verschillen geduid door professionele deskundigen (theologen, artsen, juristen, astronomen), die hun specifieke vormen van wetenschap tegenover de (praktisch) onbruikbaar, (moreel) onzedelijk of (theologisch dan wel juridisch) ongeoorloofd geachte expertise van de onwetenden stelden. Juist de aandacht voor de 'andere' cultuur wijst op de groeiende distantie: reeds de humanisten verzamelen volkse grollen, geleerden lopen al in de zeventiende eeuw met aantekenboekjes rond om de orale cultuur van de gewone man vast te leggen.⁶³ In de loop van de achttiende komt geleidelijk aan een meer algemene consensus onder de maatschappelijke elites naar voren over dat wat in een beschaafde samenleving cultureel aanvaardbaar is en wat niet. Rond 1750 is het punt van omslag bereikt. De specifieke vormen van professionele expertise zijn dan gemeengoed geworden onder de beschaafde elites, meer op basis van conventie dan van wetenschappelijk inzicht, en juist dat conventioneel karakter van de nieuwe elitecultuur maakt haar snelle verbreiding en acceptatie door heel de bovenlaag mogelijk.

Vanaf dat ogenblik verwetenschappelijkt de benadering van 'de anderen' zich: tegelijk met de fysische antropologie (waarvan Petrus Campers rede over de gelijkwaardigheid van het blanke en het zwarte ras het boegbeeld is)⁶⁴ komt de culturele

op: de eerste pogingen worden gedaan tot een systematische waarneming en duiding van de 'andere' cultuur, die van het volk, nu niet meer gedefinieerd in algemeen-menselijke termen maar ruimtelijk beperkt tot staat, natie of regio. Het 'eigen' volk wordt het onderzoeksveld, en het 'volkseigen' de maatstaf. De professionelen nemen bij de kartering daarvan het voortouw. In de Noordnederlandse Republiek bijvoorbeeld de medici uit de Natuur- en Geneeskundige Correspondentie-Sociëteit (1779), die de lokale demografische variabelen en de concrete omstandigheden van de openbare hygiëne in kaart begonnen te brengen en daarbij uiteraard tegen allerlei ongeregelde of ontoelaatbare praktijken van het volk opliepen.⁶⁵ Elders waren veeleer de Cameralwetenschappen en de statistiek de belangrijkste hulpmiddelen om greep te krijgen op de maatschappelijke contouren van de massa.⁶⁶ Maar voor de doorbraak van een eerste brede volkskundige blik was meer dan een gedetailleerde belangstelling vereist: er moest een samenvattend beeld worden geschetst.

Doorbraak naar een volkskundige synthese

Dat laatste deed Johannes Le Francq van Berkheij (1729-1813), zonder twijfel de belangrijkste exponent van de nieuwe benadering, maar tegelijk een duidelijk voorbeeld van de band met de oude antiquarische belangstelling.⁶⁷ Zowel Meertens als Voskuil hebben Le Francq gecanoniseerd als de patriarch van de Nederlandse volkskunde – ongetwijfeld terecht, mits niet wordt vergeten dat de soms wat onbesuisde omnivoor en eclecticus Le Francq bij zijn synthese tevens uit allerlei tradities kon putten, niet alleen omdat hij zo'n brede belangstelling had maar ook omdat hij zo'n tegendraadse vorming had genoten.⁶⁸ Het zal geen toeval zijn geweest dat Le Francq op het kruispunt van allerlei culturele stromingen en sectoren stond: op een Franse kostschool opgevoed was hij eerst later aan een universitaire studie begonnen, in grootvaders kunsthandel opgegroeid werd hij zelf eerst apotheker, daarna geneesheer, en hij was even geïnteresseerd in het verzamelen van naturalien als bedreven in het tekenen en in de dichtkunst. Op geen enkel gebied een briljant genie, maar de juiste man om op een keerpunt van de geschiedenis met een snelle synthese een doorbraak te bewerkstelligen.

Le Francqs breekijzer was de 'natuurlijke historie', een nieuwe containerwetenschap die bij het brede, intellectuele publiek van zijn tijd mateloos populair was en die in het buitenland al enkele coryfeeën had voortgebracht. Le Francqs inspirator was de Franse geleerde Buffon, die met zijn ecologische benadering van de orde van de natuur een vanzelfsprekend model verschaftte om ook de mens binnen zijn omgeving te plaatsen, als een produkt van natuur en cultuur tegelijk. Le Francqs synthese was zijn beroemde negendelige (maar twaalftandige, en nog onvoltooide) werk *Natuurlyke historie van Holland* (1769-1811), waarvan de delen II en III, die als het geboortebewijs van de Nederlandse volkskunde kunnen worden beschouwd, in 1769-1776 verschenen. Heel logisch staan enkele delen over de mensen van zijn tijd er tussen de rest van de dierlijke wereld in, en het mag wel worden opgemerkt dat de koeien en paarden er minstens evenveel aandacht in krijgen als de Hollanders.

Het samenvattend beeld dat Le Francq van de Hollandse zeden en gebruiken schetste was nieuw, maar putte uit een oude inspiratie. Het stond in het verlengde van twee eeuwen gecumuleerd antiquarisch onderzoek naar het oude Bataafse volk, dat zelf weer was opgekomen onder impuls van de vraag naar een oud-vaderlandse identiteit, geschraagd door een democratisch ideaal, boven de politieke en kerkelijke verdeeldheid uit.⁶⁹ Le Francq bood echter iets wezenlijk anders dan de oude antiquarische studies, zoals bijvoorbeeld *Nederlands displegtigheden* (Rotterdam, 1732-1735), door Cornelis van Alkemade en diens schoonzoon Pieter van der Schelling uit geschreven of gedrukte bronnen verzameld, of soortgelijk werk van dezelfde Van Alkemade over de juridische gebruiken, de begraafgewoonten of het duel, zelf ten dele weer schatplichtig aan bovengenoemde Uytenhage de Mist. 'Veldwerk', dat wil zeggen uit persoonlijke en onmiddellijke observatie verkregen informatie, ontbrak bij deze auteurs wel niet geheel, maar vulde eigenlijk slechts de gaten op. Als het al niet het gevolg van het toeval was, zoals bij de ontdekking van de resten van het heiligdom van de godin Nehalennia bij Domburg, in 1646-47, en van een grafkelder in Drenthe door Mr. Joannes van Lier, die daarop prompt een verhandeling over de oud-Germaanse manier van begraven schreef (1760).⁷⁰

Le Francq ging een stap verder. Hij herordende zijn losse gegevens en zijn historische anekdotes tot een samenvattend beeld, waarin aan de ruimtelijke en sociale verscheidenheid recht werd gedaan. Niet alleen de gewoonten en gebruiken uit de levenscyclus en uit het dagelijks leven van de Hollanders kregen daarin een plaats maar ook hun sagen en legenden, hun fysieke gestalte en fysionomie, hun kleding, hun gemoedsneigingen (driften) en hun getemperdheid (affecten). Daartoe waren de gebruikelijke schriftelijke bronnen en de materiële cultuur ten enenmale ontoereikend. Le Francq gebruikte daarom een netwerk van correspondenten, en aarzelde niet om – als een Nederlands 'kameralist' (zoals Meertens hem niet zonder overdrijving heeft gekenschetst) – bij gelegenheid de beginnende statistiek te gebruiken teneinde heel de samenleving, cultuur zowel als natuur, met behulp van een veelheid van methoden in kaart te brengen.⁷¹ Vooral ging hij letterlijk de boer op, zodat zijn synthese overal sporen van zijn eigen veldwerk draagt. Overtuigd dat onder het vernis van de moderne beschaving de aloude Bataafse identiteit terug te vinden moest zijn, dat die identiteit duidelijker aan de oppervlakte kwam naarmate het vernis dunner was, maar ook dat de boeren dichter bij de oerwaarden van de natuur stonden, beschreef hij uit eigen waarneming gewoonten en gebruiken van het Hollandse platteland. De oud-Germaanse wortels namen de plaats van Romeinse en Griekse autoriteiten in. Tegelijk werd daarmee heel een gecumuleerde eruditie overbodig, en werd schoon schip gemaakt voor een nieuwe benadering, meer gericht op dat wat nu als nationale cultuur werd geïdentificeerd, als het 'volkseigene' (de term is vermoedelijk van Le Francq zelf).

Terwijl oudere auteurs verspreid over de samenleving vooral losse vormen van bijgeloof of volksleven waarnamen en de verklaring daarvan niet of nauwelijks in sociale termen zochten, konden deze elementen nu worden samengebracht, systematisch opgespoord en zowel maatschappelijk (het volk) als ruimtelijk (de eigen regio of de natie) gesitueerd. Reeds Le Francq ging ruimtelijke en sociale verschillen niet uit de weg. Zoals Voskuil heeft opgemerkt, is het een van Le Francqs

belangrijkste verdiensten dat hij daarvoor een verklaringsmodel ontwierp dat zijn onderzoeksresultaten intact liet: de lokale verschillen zouden uit de graad van vermenging tussen de oude Bataafse cultuur en vreemde culturen voortkomen, en in de steden dus groter zijn dan in het groene hart van Holland. In dat opzicht heeft hij duidelijk gebroken met de antiquarische blik, die verschillen reduceerde tot een meer of minder gevorderde staat van neergang van het oude, zonder ze te relateren aan complexere interacties tussen historische factoren of aan een globale ontwikkeling van de samenleving.

Hoewel Le Francq niet echt school heeft gemaakt, konden na zijn synthese ruimtelijke en sociale verschillen in cultuur eigenlijk niet meer worden verwaarloosd. Duidelijk komt dat naar voren in de titel van het baanbrekend artikel dat Staring in april 1828 schreef: “Een paar woorden, over enkele sporen van voorouderlijk heidensch bijgeloof, in het Zutphensche overgebleven”.⁷² Het thema, de sage van de Schelleguurkensbelt bij Vorden, wordt in de titel niet genoemd, wel wordt het gedefinieerd als een relict (‘sporen (...) overgebleven’) dat gesitueerd is in de tijd (‘voorouderlijk’), in de regionale ruimte (‘het Zutphensche’) en in een cultureel geconstrueerde tegenstelling (‘heidensch bijgeloof’), die in de tekst tevens een sociale dimensie blijkt te bevatten aangezien Starings zegsman een (boeren)arbeider is. Volkskunde – voorzover die nog anachronistische term dan al gebruikt mag worden – gaat vanaf dat ogenblik dus in beginsel over de eigen (of een vergelijkbare) regio, in tegenstelling tot de tegelijkertijd uitgebouwde volkenkunde. Deze betrof bij voorkeur andere volken (in etnische zin). Maar de grenzen waren aanvankelijk nog vloeiend. De constructie van wisselende tegenstellingen tussen allerlei vormen van elite- en volkscultuur is zonder enige twijfel een voorwaarde geweest voor het ontstaan van de volkskunde als wetenschap. Anders hadden de verschillen in vorm- of zingeving van objecten, overtuigingen, gedragsvormen en gebruiken binnen de globale samenleving niet het uitgangspunt van een dynamische analyse kunnen worden: waar kwamen die verschillen vandaan? hoe konden ze worden benut? geduid? verholpen? De uitwerking van die vragen zou in de loop van de negentiende eeuw de richting bepalen die de volkskunde als wetenschap al tastend insloeg.

Ethnologists (or folklorists) before the birth of ethnology?

European ethnology (or folklore studies) was first recognised as a formal science in Germany at the end of the eighteenth century, and received university status throughout Europe during the nineteenth century. Yet many authors seem to take for granted that an interest in ethnology already existed in the early modern era. Hence the question arises whether one can speak of ethnologists (or folklorists) before the birth of ethnology as a formal discipline. In this article, some answers to this question are explored, with an emphasis on the Northern Netherlands from the sixteenth to the eighteenth century. It is argued that antiquarianism and ethnology have to be clearly distinguished from each other, and moreover that the transition from the first to the second was more gradual than university ethnologists sometimes claim.

During the early modern era, antiquarians developed methods and instruments which were subsequently adopted by ethnology, such as a certain way of analysing cultural procedures; an interest in sources other than written ones, particularly in field work; a sensibility for social and cultural differences; a tendency toward a more systematic mapping of the features of a given society, wherein the study of morals and manners was sometimes preferred to ancient sites; and the authority of Classical Antiquity was replaced by that of prehistory or early German Antiquity. In the second half of the eighteenth century this whole movement took a scientific turn: the historical, antiquarian approach to the culture of the 'other' received a new dimension. Cultural differences were henceforth mapped on the cultural and social chart of the current society, and received a new meaning. In the Dutch Republic the first manifestation of this new ethnological impetus was the *Natural History of Holland (Natuurlyke historie van Holland)* (1769-1776) written by the Leiden university reader Johannes le Francq van Berkheij.

1. Wilhelm Heinrich Riehl, 'Die Volkskunde als Wissenschaft', in: idem, *Culturstudien aus drei Jahrhunderten* (Stuttgart 1859) 205-229; herdr. in: Gerhard Lutz, *Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme* (Berlijn 1958) 23-37. Vgl. Hans Moser, 'Wilhelm Heinrich Riehl und die Volkskunde. Eine wissenschaftsgeschichtliche Korrektur', *Jahrbuch für Volkskunde* NF 1 (1978) 9-66; voorts 'Wilhelm Riehl und die Volkskunde. Eine Diskussion', *ibid.*, NF 2 (1979) 73-102.
2. Vgl. Claude Blanckaert (ed.), *Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique, XVIe-XVIIIe siècles* (Parijs 1985).
3. Voor de situering hiervan: K. van Berkel, *Renaissance der cultuurwetenschap* (Leiden 1986) 12-31.
4. P.J. Meertens, 'Nederlandse volkskundestudie voor 1888', *Volkskunde* 50 (1949) 22-33, hier 22; J.J. Voskuil, 'Geschiedenis van de volkskunde in Nederland. Portret van een discipline', *Volkskundig Bulletin* 10 (1984) 50-63, begint eerst bij Le Francq van Berkheij.
5. Riehl, 'Die Volkskunde', 25.
6. Marcel Bataillon, 'Érasme conteur: folklore et invention narrative', in: *Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Pierre Le Gentil* (Parijs 1973), 85-104; herdr. in: Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, nouv. éd., III (Genève 1991) 173-192, die de anecdote uit het *Convivium fabulosum* citeert naar de *Opera omnia*. I (Leiden 1703) 759-766. Zie verder: Paul Hermant, 'Le folklore dans les écrits d'Érasme', *Le folklore brabançon* 14, n° 84 (1935) 409-473.
7. Dit boek, reeds rond 1600 door de vroegrijpe De Groot geschreven, werd echter pas in 1801-1803 door Johan Meerman uitgegeven. Vgl. E.O.G. Haitsma Mulier en G.A.C. van der Lem, *Repertorium van geschiedschrijvers in Nederland, 1500-1800* (Den Haag 1990) 160-162, n° 192.
8. Jan Romein, *Beschouwingen over het Nederlandse volkskarakter* (Leiden, 1942) 14; herdr. in: *In opdracht van de tijd. Tien voordrachten over historische thema's* (Amsterdam 1946).
9. Herman Kampinga, *De opvattingen over onze oudere vaderlandsche geschiedenis bij de Hollandse historici der XVIe en XVIIe eeuw* ('s-Gravenhage 1917; repr. Utrecht 1980) 173-207, hier 197.
10. Vgl. ook Florike Egmond en Peter Mason, 'De walvis en de poelomp. De kosmologie van een zestiende-eeuwse strandvonder', *Volkskundig Bulletin* 18 (1992) 170-223, hier 186-196.
11. Aldus in [J. Uytendage de Mist], *Begin, voortgang ende eind der vrye, ende der gewaande erfgravelike bedieninge, in Holland ende West-Vriesland* (Amsterdam 1683). Zie over hem: Haitsma Mulier, *Repertorium*, 409-410, n° 475; Kampinga, *De opvattingen*, vooral 206-207, waar hij zelfs "de eerste cultuurhistoricus" wordt genoemd.
12. W. Frijhoff, 'Het zelfbeeld van de Nederlander in de achttiende eeuw: een inleiding', *Documentatieblad Werkgroep Achttiende Eeuw* 24 (1992) 5-28, hier 12.
13. Sir William Temple, *Observations upon the United Provinces of the Netherlands* [1673], ed. by Sir George Clark (Oxford 1972) XIV-XV, 146-147; vgl. G.J. Hoogewerff (ed.), *De twee reizen van Cosimo de' Medici Prins van Toscane door de Nederlanden (1667-1669). Journalen en documenten* (Amsterdam 1919) 222, 248, 268-269, 310.
14. E.O.G. Haitsma Mulier, 'De eerste Hollandse stadsbeschrijvingen uit de zeventiende eeuw', *De zeventiende eeuw* 9 (1993) 97-116.
15. Aldus de hoofdstelling van Rudolf Stichweh, *Zur Entstehung des modernen Systems wissenschaftlicher Disziplinen. Physik in Deutschland 1740-1890* (Frankfurt am Main 1984), breder gesitueerd in: idem, *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität* (Frankfurt am Main 1991).
16. Johann Petrus Schmidt, *Geschichtsmäßige Untersuchung der Fastel-Abends-Gebräuche in Deutschland* (2. Aufl.; Rostock 1752) 14-17; geciteerd door Christoph Daxelmüller, *Disputationes curiosae. Zum 'volkskundlichen' Polyhistorismus an den Universitäten des 17. und 18. Jahrhunderts* (Würzburg 1979) 190-191.
17. Richard M. Dorson, *The British Folklorists. A History* (Chicago 1968) 26-28; vgl. ook Alexander Fenton, 'Institutionengeschichte der Europäischen Ethnologie in Schottland', *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 47 (1993) 17-25, hier 18.
18. Erich L. Schmidt, 'Von der taciteischen zur humanistischen Germania', *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 1 (1955) 11-40; E.-L. Etter, *Tacitus in der Geistesgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts* (Bazel/Stuttgart 1966); vgl. Hermann Bausinger, *Volkskunde. Von der Altertumforschung zur Kulturanalyse* (Berlijn/Darmstadt 1971) 12-13.

19. W. Sprey, *Tacitus over de opstand der Bataven* (Groningen 1953); Kampinga, *De opvattingen*; I. Schöffner, 'The Batavian myth during the sixteenth and seventeenth centuries', in: J.S. Bromley en E.H. Kossmann (ed.), *Britain and the Netherlands. V: Some political mythologies* ('s-Gravenhage 1975) 78-101; Karin Tilmans, *Aurelius en de divistiekroniek van 1517. Historiografie en humanisme in Holland in de tijd van Erasmus* (Hilversum 1988); M.E.H.N. Mout, 'Het Bataafse oor'. *De lotgevallen van Erasmus 'adagium' 'Auris Batava' in de Nederlandse geschiedschrijving* (= Mededelingen KNAW, afd. Letterkunde, NR 56, 2; Amsterdam enz. 1993).
20. Geciteerd naar Dorson, *The British Folklorists, 2*.
21. Jean-Baptiste Thiers, *Traité des superstitions selon l'Écriture Sainte, les décrets des Conciles et les sentiments des Saints Pères et des Théologiens* (Parijs 1679). Diverse herdrukken met aanvullingen; laatstelijk met inl. van Jean-Marie Goulemot (Parijs 1984).
22. François Lebrun, 'Le "Traité des superstitions" de Jean-Baptiste Thiers. Contribution à l'ethnographie de la France du XVIIe siècle', *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 83 (1976) 443-465. Voorts L. Merlet, *Bibliothèque chartraine* (Orléans 1882) 423-433; *Dictionnaire de théologie catholique*, XV (Parijs 1946) 617-618.
23. Vgl. W. Frijhoff, *Cultuur, mentaliteit: illusies van elites?* (Nijmegen 1984) 23-24.
24. Dit tractaatje is gebruikt door Herman Roodenburg, 'Splendeur et magnificence'. Processions et autres célébrations à Amsterdam au XVIIe siècle', *Revue du Nord* 69, n° 274 (1987) 515-533.
25. Geanalyseerd door L.F. Groenendijk, *De nadere reformatie van het gezin. De visie van Petrus Wittewrongel op de christelijke huishouding* (Dordrecht 1984).
26. Dat geldt althans voor de École des Hautes Études en Sciences Sociales te Parijs, waar geschiedenis en de andere cultuurwetenschappen als sociale wetenschappen worden beschouwd, niet als vakgebieden uit de letterensector. Zie meer in het algemeen voor het verschil tussen de Duitse en de Franse volkskunde: I. Chiva en U. Jeggle (ed.), *Deutsche Volkskunde – Französische Ethnologie. Zwei Standortbestimmungen* (Frankfurt am Main/New York 1987).
27. Vgl. bijvoorbeeld exemplarisch Alain Schnapp, 'Archéologie et tradition académique en Europe aux XVIIIe et XIXe siècles', *Annales ESC* 37 (1982) 760-777, waarin ook aandacht voor de keltische mythe; en over de breuk tussen geleerde cultuur en volkscultuur in de 17e en 18e eeuw: Jean-Marie Goulemot, 'Démons, merveilles et philosophie à l'âge classique', *Annales ESC* 35 (1980) 1223-1250.
28. Zie hiervoor de bijdrage van P.G.J. Post aan dit themanummer.
29. Christoph Daxelmüller, 'Jüdische Volkskunde in Deutschland vor 1933', in: Wolfgang Brückner, i.s.m. Klaus Beitzl (ed.), *Volkskunde als akademische Disziplin. Studien zur Institutionenausbildung* (=Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Bd 414; Wenen 1983), 117-142, hier 117.
30. Aldus Jurjen van der Kooi, 'Folklore – Volkskunde – Folklorisme', *Volkscultuur* 7 (1990) 69-96, hier 76.
31. Rolf Wilhelm Brednich, 'Die volkskundliche Forschung an der Universität Göttingen 1782-1982', in: Brückner, *Volkskunde*, 77-94, hier 78; voor een andere vindplaats van 'Volks-Kunde', namelijk in het Hamburgse weekblad *Der Reisende* van 1782, zie Ingeborg Weber-Kellermann en Andreas C. Bimmer, *Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie. Eine Wissenschaftsgeschichte* (2e uitg.; Stuttgart 1985) 7-8. Zie verder M. de Meyer, 'De woorden Folklore en Volkskunde en hun geschiedenis', *Volkskunde* 46 (1944/45) 265-271.
32. G.J.H. Krosenbrink, 'Staring als volkskundige' in: J.C. Boogman e.a. (ed.), *A.C.W. Staring, dichter en landman, regionalist en nationalist* (Zutphen 1990), 135-169.
33. J.A. Bakker, 'De opgraving in het Grote Hunnebed te Borger door Titia Brongersma op 11 juni 1865 [sic voor 1685]', *Nieuwe Drentse Volksalmanak* (1984) 103-116; Titia Brongersma, *De Bron-Swaan, of Mengeldigten* (Groningen 1686) 8-9: "Loff op 't Hunne-Bed (...) tot Borger, in Drenthe".
34. Over de romantische opvatting van 'volk', waarvoor vooral Herder zich sterk heeft gemaakt, zie: Hugo Moser, 'Volk, Volksgeist, Volkskultur. Die Auffassungen J.G. Herders in heutiger Sicht', *Zeitschrift für Volkskunde* 53 (1956/57) 127-140. Breder: Geneviève Bollème, *Le peuple par écrit* (Parijs 1986).
35. Hermann Bausinger, 'Aufklärung und Aberglaube', *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 37 (1963) 345-362; Rudolf Schenda, 'Die deutschen Prodigiensammlungen des 16. und 17. Jahrhunderts', *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 4 (1963) 695-698; Jean Céard, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVIIe siècle* (Genève 1977); Katharine Park en Lorraine J. Daston, 'Unnatural conceptions. The study of monsters in sixteenth- en and seventeenth-century France and England', *Past and Present* 92 (1981) 20-54; Egmond en Mason, 'De walvis en de poelomp'.

36. Lorraine Daston, 'Marvelous facts and miraculous evidence in early modern Europe', *Critical inquiry* 18 (1991) 93-124.
37. Emilie Brouwers, 'Een wonderlijk schatboek uit 1592', *Literatuur* 8 (1991) 82-90.
38. Christoph Daxelmüller, *Disputationes curiosae*, 187-190.
39. Vgl. Harry Senn, 'Folklore beginnings in France: the Académie celtique, 1804-1813', *Journal of the Folklore Institute* 18 (1981) 23-33; Mona Ozouf, 'L'invention de l'ethnographie française: le questionnaire de l'Académie celtique', *Annales ESC* 36 (1981) 210-230.
40. Johan Picardt, *Korte Beschryvinge van eenige Vergetene en Verborgene Antiquiteten der Provintien en Landen Gelegen tusschen de Noord-Zee, de Yssel, Emse en Lippe* (Amsterdam 1660). Over hem: Haitsma Mulier, *Repertorium*, 331-332, n° 385.
41. Frijhoff, *Cultuur*, 24-25.
42. Heel duidelijk komt dat naar voren in een voor zijn methode onthullend artikel van P.J. Meertens, 'Vorreformatische Relikte in den reformatischen Nederlanden', in: E. Ennen en G. Wiegelmann (ed.), *Festschrift Matthias Zender. Studien zu Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte*, I (Bonn 1972) 395-411. De voorreformatische periode worden er nauwkeurig en systematisch in opgesomd, maar aan processen van betekenisgeving en -verandering wordt nauwelijks of geen aandacht besteed; zo worden (naar de vorm neutrale) gebruiken van vóór de Reformatie alleen al omdat ze in die tijd bestonden retrospectief automatisch gekoppeld aan een katholieke of vóór-katholieke herkomst.
43. Zie over die verzameling: Hans Bots, 'Het kabinet Smetius, een illustere Nijmeegse bezienswaardigheid, ook tijdens het vredescongres', *Numaga* 25 (1978) 170-184. Over de beide Smetii: Haitsma Mulier, *Repertorium*, 385-386, n° 446.
44. Vgl. Sandra Langereis, 'De oudste Nederlandse stad: Antiquarische geschiedbeoefening in de Nederlanden in de 17e eeuw', *Skript* 15 (1993) 151-159.
45. Johannes Smetius, *Oppidum Batavorum, seu Noviomagum, liber singularis* (Amsterdam 1644).
46. Johannes Smetius, *Chronijk van de Stad der Batavieren* (Nijmegen z.j. [1785]) 24.
47. Vgl. over hem: Haitsma Mulier, *Repertorium*, 129-131, n° 156. Over Suffridus Petrus: *ibid.*, 330-331, n° 383.
48. E.H. Waterbolk, 'Zeventiende-eeuwers in de Republiek over de grondslagen van het geschiedverhaal: mondelinge of schriftelijke overlevering', *Bijdragen voor de geschiedenis der Nederlanden* 12 (1957) 27-43; herdr. in J.A.L. Lancée (ed.), *Mythe en werkelijkheid* (Utrecht 1979) 9-24. Voor Scaligers opinie: A. Grafton, 'Civic humanism and scientific scholarship at Leiden', in: Thomas Bender (ed.), *The university and the city from medieval origins to the present* (New York/Oxford 1988) 59-78, hier 73-74.
49. Dorson, *The British Folklorists*, 4.
50. E.H. Waterbolk, 'Reacties op het historisch pyrronisme', *Bijdragen voor de geschiedenis der Nederlanden* 15 (1960) 81-102; herdr. in: Lancée (ed.), *Mythe en werkelijkheid*, 68-85. Perizonius: Haitsma Mulier, *Repertorium*, 326-327, n° 379. Vgl. voor de ontwikkelingen in Frankrijk: Nicole Belmont, *Paroles paiennes: mythe et folklore* (Parijs 1986).
51. Wolfgang Brückner (ed.), *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus* (Berlijn 1974).
52. Bausinger, *Volkskunde*, 16 (zijn cursivering).
53. Zie het themanummer *Beschikken en beschaven. Katholieke en protestantse beschavingsoffensieven in de zestiende en zeventiende eeuw* (= *Volkskundig Bulletin* 11,2; Amsterdam 1985); Winfried Schulze, 'Gerhard Oestreichs Begriff "Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit"', *Zeitschrift für historische Forschung* 14 (1987) 265-302; voorts de synthese van R. Po-chia Hsia, *Social discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750* (Londen/New York 1989); Michael Prinz, 'Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung. Neuere Fragestellungen in der Sozialgeschichte der frühen Neuzeit', *Westfälische Forschungen* 42 (1992) 1-25; Otto S. Knottnerus, 'Moral economy behind the dykes: Class relations along the Frisian and German North Sea Coast during the early modern age', *Tijdschrift voor sociale geschiedenis* 18 (1992) 333-352; A. Angenendt, 'Volksreligiosität-Elitenkultur. Stimmen aus der deutschen Forschung zur Frühen Neuzeit', *Theoretische geschiedenis* 20 (1993) 414-423.
54. Benjamin Kilborne, 'Anthropological thought in the wake of the French Revolution: la Société des observateurs de l'homme', *Archives européennes de sociologie* 23 (1982) 73-91; Gérard Leclerc, *L'observation de l'homme: une histoire des enquêtes sociales* (Parijs 1979).
55. ARA, Binnenlandse Zaken 1796-1813, inv. n° 1231-1233, gedeeltelijk gepubliceerd als F.J.B. d'Alphonse, *Eenige hoofdstukken uit het Aperçu sur la Hollande (1813)* ('s-Gravenhage 1900). De antwoorden op de stroom enquêtes in *ibid.*, inv. n° 1010-1214. Het Instituut voor Nederlandse Geschie-

denis ('s-Gravenhage) heeft onlangs onder leiding van P.M.M. Klep een systematische inventarisatie van dit statistisch bronnenmateriaal ter hand genomen.

56. Zo bijv. in Westfalen, waar de hoge ambtenaar Justus Möser (1720-1794) bij zijn hervormingsplannen welbewust terugrijpt op de veronderstelde eenvoud van de productieve standen in de stad en op het platteland. Vgl. zijn *Patriotische Phantasien* (heruitg. Berlijn 1778), en Dietmar Sauermann, *Volkskundliche Forschung in Westfalen 1770-1970. Geschichte der Volkskundlichen Kommission und ihrer Vorläufer* (2 dln; Münster 1986).

57. Vgl. ook Lène Dresen-Coenders, 'Een boerencultuur onder pastoraal vuur. Pleidooi voor een 'beter' of voor een anders geregelde huishouding?', *Jeugd en samenleving* 19 (1989) 628-643, voor een katholiek initiatief uit 1801 in dezelfde zin.

58. H.W. van der Ploeg, *Het belang der waare Volksverlichting* (Amsterdam 1800) 116. Zie voor Duitsland: Jürgen Voss, 'Der gemeine Mann und die Volksaufklärung im späten 18. Jahrhundert', in: H. Mommsen en W. Schulze (ed.), *Vom Elend der Handarbeit* (Stuttgart 1981) 258-283; Karl Detlev Sievers, 'Aberglaube in der Sicht der protestantischen Orthodoxie und der Aufklärung', *Kieler Blätter zur Volkskunde* 13 (1981) 27-54; Martin Pott, *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenkritik* (Tübingen 1992).

59. Hellmut Thomke, 'Das Leben ist ein Bauerntanz', in: Brückner, *Literatur und Volk*, I, 207-225.

60. Het is niet nodig hier een keus te maken uit de overvloedige bibliografie over begrip en werkelijkheid van volkscultuur. Ik moge verwijzen naar mijn 'Literatuurwijzer. Religieuze volkscultuur: begrippen, theorie, stand van het onderzoek', in: Gerard Rooijackers en Theo van der Zee (ed.), *Religieuze volkscultuur. De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk* (Nijmegen 1986) 137-171, en naar mijn recentere bijdrage 'The Dutch Enlightenment and the creation of popular culture', in: Margaret C. Jacob en Wijnand W. Mijnhardt (ed.), *The Dutch Republic in the eighteenth century: Decline, Enlightenment, and Revolution* (Ithaca/Londen 1992) 292-307. Zie ook Wolfgang Brückner, 'Begriff und Theorie von Volkskultur für das 17. Jahrhundert', in: Wolfgang Brückner, Peter Blickle en Dieter Breuer (ed.), *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland*. I (= Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 13; Wiesbaden 1985) 3-21. Sedertdien is nog wel het een en ander verschenen, maar heeft het begrip 'volkscultuur' duidelijk aan heuristisch vermogen ingeboet, dank zij een systematische reflectie over de grenzen van gebruik en geldigheid. Groeiend inzicht in het geconstrueerd karakter van elke vorm van 'volkscultuur' heeft het begrip voor een groot deel van zijn werkelijkheidsweerspiegelend karakter ontdaan, en teruggebracht waar het thuishoort: in de gereedschapskist van de wetenschapper. Vgl. bijvoorbeeld de skeptische overwegingen van Gerald Strauss, 'The dilemma of popular history', *Past and Present* 132 (August 1991) 130-149. Voorts Wolfgang Kaschuba, *Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft. Zur Geschichte eines Begriffs und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit* (Frankfurt/New York 1988); Bob Scribner, 'Is a history of popular culture possible?', *History of European Ideas* 10 (1989) 175-191; Morag Shiach, *Discourse on popular culture: Class, gender and history in cultural analysis, 1730 to the present* (Cambridge 1989).

61. Jacques Revel, 'Forms of expertise: intellectuals and 'popular' culture in France (1650-1800)', in: Steven L. Kaplan (ed.), *Understanding popular culture. Europe from the Middle Ages to the nineteenth century* (Berlijn/New York/Amsterdam 1984) 255-273.

62. Peter Burke, *Popular culture in early modern Europe* (Londen 1978) 3-22, 234-243, 287-288.

63. Rudolf Schenda, 'Orale und literarische Kommunikationsformen im Bereich von Analphabeten und Gebildeten im 17. Jahrhundert', in: Brückner e.a., *Literatur und Volk*, II, 447-463, hier 455; Roger Zuber, 'Les éléments populaires de la culture savante: les humanistes et le comique', in: *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou* (Parijs 1985) 283-290; D.R. Woolf, 'The 'common voice': history, folklore and oral tradition in early modern England', *Past and Present* 120 (August 1988) 26-52. Zie verder de nog ongepubliceerde dissertatie van Johan Verberckmoes, *Schertsen, schimpen, schaterlachen. Het komische in de cultuur van de Spaanse Nederlanden (16de-17de eeuw)* (KU Leuven 1993), waarvan een enigszins verkorte versie zal verschijnen bij de SUN (Nijmegen 1995).

64. P. Camper, 'Redevoering over den oorsprong en de kleur der zwarten', *De Rhapsodist* 2 (1772) 373-394.

65. Hierover: H.F.J.M. van den Eerenbeemt, *Arts en sociaal besef in Nederland in historisch perspectief* (Tilburg 1969) 4-6.

66. Vgl. echter de aanmerkingen van Wolf-Dieter Könenkamp, 'Volkskunde und Statistik. Eine wissenschaftsrechtsgeschichtliche Korrektur', *Zeitschrift für Volkskunde* 84 (1988) 1-25.

67. [R.P.L. Arpots en W. Otterspeer], *Johannes le Francq van Berkheij (1729-1813). Catalogus van de tentoonstelling gehouden in het Academisch Historisch Museum te Leiden van 22 oktober tot 11 decem-*

ber 1987 (Leiden 1987); R.P.L. Arpots, *Vrank en Vrij. Johannes le Francq van Berkheij (1729-1812)* (diss. Nijmegen 1990).

68. P.J. Meertens, 'Joannes le Francq van Berkheij, ein holländischer Volkskundler aus der Zeit der Aufklärung', in: *In memoriam António Jorge Dias. II* (Lissabon 1974) 309-317; Voskuil, 'Geschiedenis van de volkskunde', 53-55.

69. Zie voor deze context: Auke van der Woud, *De Bataafse hut. Verschuivingen in het beeld van de geschiedenis (1750-1850)* (Amsterdam 1990); en voor de lange termijn: W. Frijhoff, 'L'évidence républicaine: les Bataves au passé, au présent et au futur', *Annales historiques de la Révolution française* 66 (1994) 179-194.

70. Vgl. Meertens, 'Nederlandse volkskundestudie voor 1888', 23.

71. Meertens, 'Nederlandse volkskundestudie voor 1888', 23.

72. In: H.W. Tydeman, e.a. (ed.), *Mnemosyne. Mengelingen voor geschied- en letterkunde*, 3e reeks, 1ste deel (1829) 315-325.