

Discussiedossier:

Sociale controle en rituele repertoires

*met bijdragen van Ton Zwaan, Tiny Romme, Pieter Spierenburg,
Leo Lucassen, Vincent Sleebe en Gerard Rooijackers*

De Werkgroep Strafrechtsgeschiedenis organiseerde op vrijdagochtend 16 juni 1995 in het Algemeen Rijksarchief te 's-Gravenhage een discussiebijeenkomst waar het proefschrift van Gerard Rooijackers, *Rituele repertoires. Volkscultuur in oostelijk Noord-Brabant 1559-1853* (Nijmegen: SUN Memoria-reeks, 1994) centraal stond. Onder voorzitterschap van Herman Diederiks – zijn laatste optreden in die hoedanigheid; hij overleed in augustus na een tragische val in de Franse Ardèche – hielden de cultureel-antropoloog Ton Zwaan en de historicus Tiny Romme een referaat dat hieronder is afgedrukt. Op dezelfde dag had het onderzoekszwaartepunt 'Groeps culturen en levensstijl' van het N.W. Posthumus-Instituut onder het voorzitterschap van coördinator Anton Schuurman een workshop-middag belegd aan de Rijksuniversiteit Utrecht rondom de dissertaties van Gerard Rooijackers (KUN, 2-11-1994; promotor M.G. Spiertz) en Vincent Sleebe (RUG, 22-9-1994, promotores P. Kooij en M. Buist) wiens boek *In termen van fatsoen. Sociale controle in het Groningse kleigebied, 1770-1914* in 1994 verscheen als deel elf in de *Groninger Historische Reeks* (Assen: Van Gorcum). Beide auteurs gingen in op elkaars werk, waarna referaten volgden van Leo Lucassen en Pieter Spierenburg. De neerslag van de kritische inleidingen en discussies treft u hieronder in de vermelde volgorde aan. In de recensierubriek is tevens een al eerder geregelde bespreking van het boek van Rooijackers opgenomen. De redactie van het *Volkskundig Bulletin* hoopt ook in de toekomst meer plaats in te ruimen voor discussie en debat.

Ton Zwaan (Amsterdam)

Kunst is moeilijker dan kritiek. Daarom wil ik deze beknopte discussiebijdrage, die een fundamenteel kritische strekking heeft, beginnen met het uitspreken van mijn bewondering voor Gerard Rooijackers' *Rituele repertoires. Volkscultuur in oostelijk Noord-Brabant 1559-1853* (Nijmegen, 1994). Het boek, dat een kleine zevenhonderd pagina's telt, is goeddeels gebaseerd op diepgaand en zorgvuldig onderzoek van een forse hoeveelheid uiteenlopende bronnen over een periode van ruim drie eeuwen. Het biedt in de centrale hoofdstukken (3 tot en met 8), het eigenlijke *pièce de resistance* van het boek, een boeiende en gedegen beschrijving, tjokvol interessante empirische gegevens, van een aantal belang-

rijke facetten van de Brabantse volkscultuur in het verleden. Het is goed geschreven – en dus een plezier om te lezen – en bovendien verlucht met vele goed gekozen illustraties. Kortom: de auteur heeft een zeer respectabele prestatie geleverd en *Rituele repertoires* zal ongetwijfeld lange tijd gaan gelden als een voorbeeldig en monumentaal standaardwerk op het onderhavige gebied.

Niettegenstaande deze positieve waardering is er bij mij gaandeweg, al lezend, echter ook enige kritiek gerezen. Omdat elke kritiek nu eenmaal voortkomt uit de criteria die men hanteert bij een beoordeling, zal ik daar eerst op ingaan en vervolgens terugkeren naar *Rituele repertoires*. In professioneel opzicht zijn historici en sociale wetenschapsbeoefenaars, ondanks alle verscheidenheid tussen en onder hen, *au fond* voor dezelfde opdracht gesteld. Waar het steeds weer om gaat, is het verwerven en onder woorden brengen van meer kennis van en beter inzicht in (aspecten van) samenlevingen en culturen in het verleden en het heden, alsmede om het beschrijven en verklaren van de dynamiek van die samenlevingen en culturen. Nemen we deze opdracht serieus, dan zullen we ons in elk geval moeten bekommeren om een sterke gerichtheid op inhoudelijke problemen, om empirische precisie en om theoretische systematiek.¹ De oriëntatie op inhoudelijke problemen kan zich – welk onderwerp of thema van nader onderzoek het ook betreft – onder andere tonen in heldere probleemstellingen en in een consequent streven naar problematisering van het schijnbaar vanzelfsprekende in cultuur en samenleving. De preoccupatie met precisie in ruime zin is uiteraard van vitaal belang voor elke empirische wetenschap: kennis en inzicht dienen te berusten op nauwkeurig te verantwoorden feitelijke gegevens. Maar feiten alleen zijn niet genoeg, het is ook nodig met behulp van algemene termen en uitspraken al interpreterend ordening aan te brengen in de in principe eindeloze verzamelingen van feiten. Juist het blootleggen van samenhangen in de historische en actuele sociale werkelijkheid, door middel van zo sluitend mogelijke argumenten, kan onze kennis en ons inzicht vergroten. En daarvoor is theorie onmisbaar: voor het verkrijgen van een omvattend, overzichtelijk en daardoor begrijpend, begrijpelijk én verklarend beeld. Theorie verschaft dan inzicht in samenhangen, biedt verklaringen van die samenhangen en fungeert als richtsnoer voor verder onderzoek. Zo eenvoudig als deze criteria te formuleren zijn, zo moeilijk is het om er in de praktijk steeds rekening mee te houden en te blijven streven naar een evenwichtige verhouding tussen de criteria. Vooral tussen de vereisten van empirische precisie en theoretische systematiek kan een aanzienlijke spanning bestaan die ertoe kan leiden dat in specifiek werk het accent of op het ene of op het andere criterium komt te liggen. Daarin schuilt dan zowel de zwakte als de sterkte van de betrokken studie. Dat geldt bij nader inzien ook voor *Rituele repertoires*.

¹ Andere criteria, zoals 'reikwijdte' en 'relevantie', blijven hier vanwege de beperkte ruimte buiten beschouwing. Cf. Johan Goudsblom, *Balans van de sociologie* (Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum, 1983 (1974)); Ton Zwaan, 'Historische maatschappijwetenschap, staatsvorming en kapitalisme', *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 7, nr. 2 (1980) 117-169.

In het eerste hoofdstuk van zijn boek gaat Rooijackers onder andere in op een viertal 'onderzoekstradities' die hem naar eigen zeggen bij zijn onderzoek geïnspireerd hebben (19-40). De vier onderscheiden 'tradities' zijn: de mentaliteitsgeschiedenis en ethnohistorie, de historische gedragswetenschappen (waar de auteur de historische sociologie, de figuratiesociologie en de culturele en historiserende antropologie toe rekent), de volkskunde en de religiegeschiedenis. Uiteraard zou ook een andere indeling gemaakt kunnen worden en een enigszins ingevoerde lezer hoeft evenmin in te stemmen met alle wendingen van het betoog, maar de auteur weet steeds met grote kennis van zaken in kort bestek een helder beeld te geven van de ontwikkeling van deze tradities – internationaal en, voorzover relevant, ook nationaal. Het zijn fraaie korte overzichten geworden: vakkundig, kritisch, genuanceerd op voor- en nadelen. Bij herlezing viel me echter op dat de auteur zelf op de achtergrond blijft. Hij zegt wel dat hij zijn eigen studie wil 'positioneren' ten opzichte van de vier tradities (20) en dat er 'keuzen gemaakt (zijn) en standpunten ingenomen' (40), maar bespreking van de vier tradities leidt na het veelbelovende begin niet duidelijk tot het bepalen van een eigen positie of theoretisch perspectief – eclectisch, synthetisch of anderszins. De elk op zichzelf mooi afgeronde besprekingen blijven op zichzelf staan, ze spelen verder in het boek nauwelijks merkbaar een rol – al wordt er soms terugverwezen – en keren ook in de slotparagraaf (621-627) in het geheel niet meer terug. Voorzover er theoretisch geïnspireerde en geïnformeerde passages zijn in *Rituele repertoires* – en dat zijn er niet veel – grijpen die voornamelijk terug op enkele concepten en inzichten uit de zogeheten symbolische antropologie waaraan onder meer de namen van Arnold van Gennep, Mary Douglas, Victor Turner en Clifford Geertz verbonden zijn. Over het geheel genomen is *Rituele repertoires* echter arm aan theorie.

Dat blijkt ook uit het ontbreken van een in theoretische termen geformuleerde probleemstelling voor het boek als geheel. Weliswaar wordt de focus aangeduid – 'de houding van de overheden tegenover de volkscultuur' – en worden enige begrippen bepaald, zoals 'volkscultuur', 'culturele circuits', 'repertoires' en 'rituelen', maar daarna worden slechts enkele zeer algemene vragen opgeworpen: 'Op welke wijze eigenen mensen zich in het dagelijks leven bepaalde culturele vormen toe? In hoeverre beschikken zij over het maatschappelijk vermogen om aan culturele gedragsvormen een dominante, soms zelfs de eigen groeps-cultuur overstijgende, tekenwaarde te hechten?' (10). Het boek bevat vele illustraties van het een en ander maar deze vragen zijn niet geschikt als overkoepelende probleemstelling – ze worden in het boek overigens ook nergens in algemene termen beantwoord – en een geheel van adequaat toegespitste vragen over de aard en ontwikkeling van de Brabantse plattelandse cultuur en samenleving over de gekozen periode ontbreekt. Dat heeft onvermijdelijk een aantal verstrekkende gevolgen. Zo is het boek gekenmerkt gebleven door een tamelijk losse structuur, de zes centrale hoofdstukken, elk rondom een thema, staan ieder op zichzelf. Het betekent ook dat een voortgezette argumentatie door het gehele boek heen, afwezig is: waar niet gewerkt wordt aan de beantwoording van een centrale vraagstelling of een samenhangende serie vragen is ook geen systema-

tisch volgehouden betoog te verwachten. Wat voor het boek als geheel geldt, geldt ook voor de afzonderlijke hoofdstukken: bij ontstentenis van geschikte structurerende vragen vervaagt de lijn van argumentatie en komt het niet tot samenvattende interpretaties en conclusies omtrent de voornaamste bevindingen, niet per hoofdstuk en uiteindelijk ook niet voor het boek als geheel. Een ander verstrekkend gevolg ligt voor de hand: in de centrale hoofdstukken is het beschrijven sterk gaan domineren ten koste van het inzichtelijk maken en verklaren. Rooijackers heeft ongetwijfeld een grote liefde – dit is het juiste woord, geloof ik – voor het onderwerp, of beter: de vele onderwerpen, waar hij over schrijft. Hij kan ruim uitweiden over personen en gebeurtenissen maar bijvoorbeeld ook over de drukgeschiedenis van prenten of andere uitgaven en de technische details van materiële voorwerpen, van dagelijkse gebruiksartikelen tot dodenlantaarns en lijkstrootjes. Zo valt veel wetenswaardigs op te steken, en het enthousiasme van de auteur kan heel bevredigend zijn: ook het naadje van de kous wordt getoond. Maar zoals wel vaker bij de liefde het geval is, kan deze ook resulteren in een zekere oeverloosheid in de beschrijving, een onvoldoende onderscheid tussen hoofd- en bijzaken en een zich vergaand verliezen in details. Al lezend door de vele honderden pagina's groeit er wel een beeld maar dat blijft sterk kaleidoscopisch en fragmentarisch, de auteur geeft er weinig structuur aan en laat de lezer in dezen veelal in het ongewisse. Kortom: er is heel veel en dat wordt vaak mooi getoond, maar *waarom* de lezer dat allemaal te lezen en te zien krijgt, hoe het past binnen een verklarend argument of betoog, dat blijft meestal vergaand impliciet. De balans tussen beschrijven en verklaren is uiteindelijk verdoorgeslagen naar de eerstgenoemde kant. Te ver, naar mijn smaak.

Ook andere mogelijkheden om meer systematiek of structuur aan te brengen, worden door de auteur niet benut. Het valt op dat in een historische studie als deze nauwelijks gebruik is gemaakt van de mogelijkheid om periodisering of fasering in de klassieke historiografische zin aan te brengen. Al naar gelang de thema's in de hoofdstukken worden voorbeelden ontleend aan de gehele periode van ruim driehonderd jaar maar een helder beeld van de voornaamste relevante ontwikkelingen in die periode wordt vrijwel niet gegeven. Ook is het opvallend dat er weinig vergeleken wordt, niet door de tijd heen, niet tussen gelijksoortige verschijnselen in dezelfde periode, nauwelijks tussen platteland en steden in Brabant en al helemaal niet met andere regio's binnen en buiten Nederland. Vergelijkingen met min of meer verwante studies van anderen, zoals bijvoorbeeld Peter Burke, Pieter Spierenburg, Keith Thomas of A.J. Wichers, zijn uiterst schaars of geheel afwezig.

Wellicht heeft dit allemaal te maken met Rooijackers' vergaand idealistische opvatting van wetenschap. Zo schrijft hij ergens dat historici geen ontwikkelingen 'reconstrueren', laat staan 'ontdekken', maar ze 'bedenken' (66). Ook meent hij dat ontwikkelingen en processen 'als zodanig in het verleden niet bestaan' en uit hij zijn vrees – deels terecht – voor ethnocentrisme en voor sjabloonachtige verklaringen zoals die binnen een bepaald type moderniseringsdenken wel voorkomen (11, 621). Wie zo denkt, loopt het risico dat hij vervalt in misplaatste academische koudwatervrees, vrijwel elke verklarende theoretisering gaat schu-

wen en het veilige door de bronnen gedicteerde pad der beschrijving blijft volgen. Ik vind dat dat in *Rituele repertoires* teveel gebeurd is en ik ben als lezer achtergebleven met vele door gebrek aan problematisering onbeantwoord gebleven vragen. Bijvoorbeeld: waarom de plaatselijke pre-industriële jongeren-cultuur, de jonkheid, zo lang zo relatief sterk en autonoom was; wat de drijfveren waren van de eeuwen durende inspanning van overheden tot normering en regulering; wat de conjunctuur is geweest van de religiositeit en de variërende volgzzaamheid van de bevolking; waarom van bijna alles wat zo lang bestaan heeft het meeste er nu niet meer is. En nog vele vragen meer.

Als cultuurhistorische studie is *Rituele repertoires* waarschijnlijk het maximaal haalbare binnen het genre van de historische volkskunde. Dat is geen geringe prestatie. Rooijakkers is voor ons de mijn van de archieven ingegaan, 'de diepte' zoals hij zelf schrijft, en hij heeft zonder meer veel waardevols boven de grond gebracht. Het goud heeft hij echter goeddeels beneden gelaten. Hoe goed ik zijn boek ook vind, dat vind ik jammer. Maar, wie weet, daalt hij nog wel eens af om dat te halen.

Tiny Romme (Oss)

Tot voor kort was mijn vader, inmiddels een gepensioneerd landbouwer in het Oostbrabantse Geffen, gewoon om in de kerstnacht een baal hooi buiten voor de staldeur te plaatsen. Naar eigen zeggen verrichtte hij deze handeling, die we in Rooijakkers visie als element van een ritueel repertoire mogen beschouwen, voor het welzijn van de koeien in het daaropvolgend jaar. Welzijn moet in dit verband opgevat worden als goede vruchtbaarheid, resulterend in mooie, sterke kalveren, en hoge melkproductie. Immers, de magische krachten van de heilige nacht werden geacht door te werken in de baal hooi. Dit hooi werd vervolgens op kerstochtend aan de koeien gevoerd, zodat zij de magische krachten binnengingen in hun magenstelsel en het krachtige goedje nog eens goed konden herkauwen. Zijn kinderen vonden deze handelwijze maar grote flauwekul en maakten daarover schampere opmerkingen: voor hen was dit ouderwets bijgeloof. Er vallen nog wel andere rituele aspecten aan deze handeling te ontwaren, zoals het plaatsen van de baal hooi bij de deur, een grens, een overgangsgebied, waar zowel het kwade als het goede naar binnen kan komen. Op de drempel moet het voorwerp, in dit geval de baal hooi geplaatst worden. Alleen zo kunnen magische krachten hetzij als 'Abwehrzauber', hetzij om de fertiliteit, opgeroepen worden.

Ieder die van het platteland afkomstig is, zal zich soortgelijke voorbeelden voor de geest kunnen halen. Het bewijst maar weer eens de taaheid van de oude rurale cultuur, die nog niet helemaal verdwenen is en als residu een bijzondere, zij het een marginale plek heeft in de hedendaagse plattelands(volks)cultuur. Ook het proefschrift van Rooijakkers opent met een handeling als het vast-

spijkeren van een reegait tegen een kerkdeur in de Kempen. Hiermee stuiten we op een voor historici wel zeer interessant wetenschappelijk probleem, namelijk de kwestie van continuïteit en verandering. Op dit probleem kom ik later terug.

Als geboren verteller neemt Rooijackers de lezer mee naar de schrale Oostbrabantse zandgronden en beschrijft in een uitvoerige *narratio* de rijke volkscultuur. Het is verbazingwekkend hoeveel de auteur uit de Meierijse schatkamers (visitatieverslagen, acta van classes en kerkeraden, resoluties van wereldlijke overheden, rapporten van volksmissies, materiële cultuur, literaire bronnen en populair drukwerk) weet op te delven. In zijn zoektocht naar sporen van ritueel menselijk handelen komt Rooijackers op door historici nog nauwelijks ontgonnen terreinen van groepsculturen (culturele circuits), gedragsrepertoires en rituelen (vorm en betekenis) en wederzijdse gedragsbeïnvloeding (acculturatie) van dominante wereldlijke en kerkelijke (katholiek en gereformeerd) overheden en de overwegend katholieke, niet dominante, maar wel eigengereide bevolking van oostelijk Noord-Brabant. De religieuze volkscultuur loopt als een rode draad door het hele boek heen. Zodoende krijgen we een boeiende uiteenzetting over de vormgeving en beleving van 'het heilige' voorgeschoteld. Opvallend is, dat heiligenverering vooral een instrumenteel karakter had. Deed een heilige zijn werk niet goed, dan werd hij vernederd en gekastijd. Pastoors en predikanten vervulden als voorgangers en bemiddelaars een cruciale rol tussen hun kudde en het hogere (gezag). Vooral predikanten kwamen soms in een delicate positie terecht, als de wereldlijke overheid (vaak op hun instigatie) tot strafmaatregelen tegen de katholieke bevolking overging, bijvoorbeeld door de schuurkerk te sluiten. Dan stond de predikant ritueel geweld in de vorm van een charivari (vernielen van hekwerk, deuren, ruiten, schillen van fruitbomen, een kreng in de put werpen of aan de deur slaan, besmeuren van deurposten of ramen met menselijke uitwerpselen etcetera, etcetera) te wachten.

De Meierijse bevolking beleefde heilige plaatsen als kerk en kerkhof vaak heel anders dan de post-tridentijnse clerus graag zag. Het kerkhof was een speelterrein voor jong en oud, waar gedanst, gegeten, gedronken en geürineerd werd. De geestelijkheid hanteerde een strenge scheiding tussen het sacrale en profane, een strengheid overigens die veel verder ging dan de voorschriften van de gereformeerden. Veel moeilijker te verteren voor de katholieke bevolking was de inbezitname van de parochiekerken door de gereformeerden na 1648. Anderhalve eeuw later werd er een hevige strijd om het bezit van de vaak bouwvallige parochiekerken gevoerd. In een aantal gevallen ging de katholieke naasting gepaard met ritueel geweld in de vorm van grafschennis. Immers het stoffelijk overschot van gereformeerden die in de genaaste kerken begraven lagen (soms nog zeer recent begraven) werden geacht de katholieke kerk als heiligdom te bezoedelen. Elk spoor hiervan moest uitgewist worden. De kritiek van de kerk-historicus Theo Clemens, vooral op dit gedeelte van de studie van Rooijackers, kan ik geenszins delen.¹

¹ Th. Clemens, 'De terugdringing van de rooms-katholieken uit de verlicht protestantse natie', *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 110 (1995) 34-39.

In het begin van de negentiende eeuw klaagden Brabantse bestuurders dat de katholieke bevolking de heilige dagen van een derderangs heilige met veel meer luister vierden dan bijvoorbeeld de verjaardag van de vorst. De zondagsheiliging was eeuwenlang een strijdpunt tussen enerzijds de overheid en de gereformeerde classes en anderzijds de katholieke bevolking. Het strakke keurslijf van de katholieke vastenperiode zat de bevolking evenmin gegoten. De jongerencultuur, tot nog toe serieuzer bestudeerd in de volkskunde dan in de geschiedwetenschap, komt bij Rooijackers uitvoerig in beeld. Spinningen, labbayen, dansen, het waren alle 'dartele' bijeenkomsten, waar volgens pastoors en predikanten voorhuwelijkse seksualiteit zijn climat kende. Ook kwanselbierpraktijken en meitakplantingen konden steeds minder genade in de ogen van de overheid vinden. Hetzelfde gold voor kalenderfeesten en rites de passage (doop, ondertrouw en huwelijk, begrafenis), waaraan gereformeerden evenzeer als katholieken deelnamen. Aan het schieten op de vogel binnen het verband van schuttersgilden, die toch vooral gezien werden als bolwerken van catholicisme, onttrokken de protestanten zich evenmin. De jonkheid was vaak de uitvoerder van charivari's zoals toffelen, in de ploeg spannen of beerjagen tegen overspelige of twistende echtelieden en jongemannen, maar vooral tegen jonge vrouwen die de verkering of verloving verbraken. De fixatie op het anale in de Brabantse volkscultuur komt vooral in deze strafrituelen penetrant tot uitdrukking.

Het geheel wordt afgesloten met een hoofdstuk over taal- en beeldzuivering. De volksmissies van de paters redemptoristen zijn vooral met betrekking tot het vloeken zeer heilzaam geweest.

De studie van Rooijackers biedt voor het eerst een samenhangend beeld van de Oostbrabantse volkscultuur in een lange-termijnperspectief, waarin de anekdotische benadering definitief heeft plaats gemaakt voor een wetenschappelijke. Dit is voorwaar geen geringe verdienste voor de auteur. Desondanks heb ik het idee, dat het boek, hoe lijk ook, nog niet voltooid is. Duidelijke conclusies, het terugrijpen op de vraagstelling, het plaatsen van het thema in een bredere context, het terugkomen op de betekenis van de studie voor een meer algemene geschiedenis en de historiografie, het zijn allemaal elementen, die in een studie, die af is, niet ontbreken, maar hier node gemist worden. De lezer duizelt soms van de vele interpretaties en interessante zienswijzen die hem op bijna elke bladzijde toegeworpen worden. Nooit wordt een keer iets samengevat en gerecapituleerd. De auteur draaft maar door. Ontwikkelingen, grote krachtlijnen worden niet geschetst, terwijl ik weet dat Rooijackers met zijn grote kennis van zaken en al zijn belezenheid heel wel in staat is deze aan te geven. Naar mijn mening heeft deze omissie te maken met de theoretische uitgangspunten van zijn werk.

Na een te uitvoerige schets van de ontwikkelingen in het vakgebied komt de auteur pas vanaf bladzijde 66 met zijn theoretische uitgangspunten en vraagstelling op de proppen. Het komt mij voor, dat Rooijackers op dit terrein niet op zijn sterkst is. De kritiek op het door Van den Eerenbeemt c.s. gehanteerde concept van modernisering is uiteraard terecht, maar ook gemakkelijk. Het gaat mij bovendien te ver het gedachtengoed van Tönnies op één lijn met dat van

Van den Eerenbeemt te stellen. Verder verliest de auteur de (historische) realiteit uit het oog met de opmerking, dat processen als urbanisatie, industrialisatie e.d. louter mentale constructies van historici zijn, zich daarbij verlatend op het extreem idealistisch standpunt van een Nijmeegs geschiedfilosoof. Welke termen zou men dan moeten gebruiken om bepaalde verschijnselen uit het verleden te beschrijven, als begrippen als 'evolutie', 'genese', 'ontwikkeling', 'proces', 'transformatie' uit den boze zijn? Wat te denken van 'sporen' en 'trajecten', 'dynamiek', 'acculturatie', 'appropriatie' en 'negotiatie', de door Rooijackers gehanteerde termen, hebben deze niet precies hetzelfde nadeel, namelijk dat ze bedacht zijn door de historicus en evengoed een constructie? Bovendien duiden 'trajecten' en 'acculturatie' onmiskenbaar op maatschappelijke ontwikkelingen in tijd en ruimte. En waarom hanteert de auteur dan in godsnaam het lange-termijnperspectief: om ontwikkelingen en veranderingen of om continuïteit op het spoor te komen? En is het laatste niet evengoed een constructie, een kwaal, waar de volkskunde lange tijd aan geleden heeft? In ieder geval laadt de auteur nu de verdenking op zich, dat hij een nieuwe continuïteits-these aan het fabriceren is. Weliswaar geeft hij maximaal ruimte aan de interne dynamiek van de volkscultuur op het platteland, maar die vat hij op in synchrone zin. Het diachronisch perspectief is amper bespeurbaar. Moeten we alles opvatten, alsof de tijd geen vat op rituele repertoires heeft gekregen. En gaat van het geheel niet de suggestie van tijdloosheid uit?

Mijns inziens had Rooijackers zijn kritiek beter kunnen richten op de etiketten 'modernisering' en 'traditie', welke door aanhangers van de moderniseringstheorie als a priori-begrippen gehanteerd worden. In die opvatting wordt het historisch proces gereduceerd tot een economisch, sociaal, demografisch, politiek en cultureel program, dat door sommige samenlevingen met succes afgewikkeld is en door andere niet. Op dit soort geschiedschrijving, dat nog steeds in vele gedaanten tot ons komt, zitten we eigenlijk (al enige tijd) niet meer te wachten.

Het culturele roos-model, een theoretisch nouveauté van de auteur, lijkt in eerste aanleg beter bruikbaar dan de culturele driehoeksverhouding (beide schematisch weergegeven op bladzijde 82) omdat in het roos-model de wederzijdse gedragsbeïnvloeding meer tot zijn recht komt. In een hiërarchisch model is het vooral eenrichtingsverkeer waar de aandacht naar uitgaat. Mij lijkt een mengvorm van deze modellen beter geschikt te zijn voor de analyse. Het culturele roos-model is naar mijn smaak te voluntaristisch. Elk individu kan naar harte-lust in elk cultureel circuit participeren en vervolgens ontsnappen naar het volgende circuit. In de historische werkelijkheid ging de individualisering lang niet zover. Wanneer de culturele circuits in de Brabantse situatie concreet benoemd worden, zoals familie, huishouden, werk, buurtschap, (hoek, wijk, herdgang, blok), leeftijdsgroep, (schutters)gilde, broederschap, sociëteit, parochie, gemeijnt, dorp, gericht, waterschap, dan valt het op, dat individuen daar meestal niet vrijblijvend lid van waren. Naast beperkte rechten had men ook allerlei verplichtingen aan de lokale gemeenschap. Wenste men zich daaraan niet te houden, dan viel hen ostracisme in de vorm van een volksgericht ten

deel. Binnen een dorpsgemeenschap moesten de meesten zich conformeren aan de door de dorpselite voorgeschreven regels. In concreto betekende dit, dat voor het huttenvolk, dat vaak illegaal een moeizaam bestaan bevocht in de periferie van de gemeijnt, de drempel tot verschillende circuits in het dorp vele malen hoger lag dan voor een buik- of buurvaste eigengeërfde boer, herbergier, moleenaar en lokaal bestuurder. Met andere woorden, machtsrelaties en culturele hegemonie (elitecultuur) blijven in dit model onderbelicht. In een combinatie van driehoeksverhouding en roosmodel komt de positie van bemiddelaar, tussenpersoon, of makelaar ook beter tot zijn recht en heeft meer verklarende werking dan in een puur roos-model, waar ieder individu een cultureel intermediair van zichzelf kan zijn door te switchen van het ene naar het andere circuit. Overigens heeft de auteur de theorie van culturele bemiddelaars nog te weinig uitgewerkt. Bijvoorbeeld tijdens het Ancien Régime had de pastoor formeel geen belangrijke rol in de dorpsgemeenschap. Het katholiek geloof werd alleen maar gedoogd en de katholieke kerk was binnen het Republikeins staatsbestel gemarginaliseerd. Informeel was hij echter een persoon van grote betekenis binnen de dorpsgemeenschap, omdat nagenoeg de totale bevolking katholiek was. Voor de predikant gold precies het omgekeerde. De filopapistische drossaard lag beter in de markt bij de lokale bevolking dan een scherpstijpende, fel anti-papistische predikant. Laatstgenoemde was ook voor de hogere autoriteiten een risicofactor als het ging om de handhaving van goede harmonieuze verhoudingen met de plattelandsbevolking. Sommige bemiddelaars voelden zich meer verwant met de dorpingen, andere associeerden zich meer met het landsheerlijk gezag. Makelaars of culturele bemiddelaars bekleedden een formele positie met de daaraan verbonden rechten en plichten (vooral loyaliteit aan hogere echelons in de kerk en bij de overheid) en gaven daaraan een praktische invulling met hun persoonlijk charisma of bleke uitstraling.

Hoewel de staatkundige ontwikkelingen door Rooijackers correct beschreven zijn, mis ik toch staatsvormingstheorieën in zijn werk. Verklaarbaar is dit gemis wel, zeker als Tilly's werken in ogenschouw worden genomen. Religie, kerk en mentaliteit zijn de zwakke plekken in zijn staatsvormingstheorie. Echter zonder een (rudimentaire) staatsvormingstheorie kan het proces van wederzijdse gedragsbeïnvloeding volgens mij niet goed geanalyseerd worden. In de studie van Rooijackers komen de vele belangrijke staatkundige en kerkelijke hervormingen van de Habsburgers er bekaaid vanaf. Te denken valt aan het verdwijnen van seendgerichten in de zestiende en van zoenrecht der families begin zeventiende eeuw, de ontwikkeling van rechtspraak en bestuur in het algemeen en openbaar strafrecht in het bijzonder. Op kerkelijk gebied moet gedacht worden aan de oprichting van nieuwe bisdommen, de oprichting van armen-tafels op parochieniveau, initiatieven op het gebied van onderwijs. In zekere zin bouwden de Staten-Generaal op deze hervormingen voort met allerlei nieuwe maatregelen op het terrein van de fiscaliteit, de religie en bestuur (Politieke Reformatie). In hoeverre penetreerden centrale organen tot op het niveau van dorpsgemeenschappen? In hoeverre behield de dorpsgemeenschap een gedeelte van zijn eigen autonomie? In hoeverre werd de dorpsgemeenschap onderge-

schikt gemaakt? Met andere woorden, hoeveel daadwerkelijk effect had gedragsbeïnvloeding van bovenaf (katholieke en gereformeerde kerk en overheid) op het dagelijks leven van de Meierijenaar? Blijkens de geschriften van predikant Stephanus Hanewinkel moet die invloed tot eind achttiende eeuw niet zo groot zijn geweest, ook niet de invloed van de post-tridentijnse katholieke kerk. De staat verstevigde in het Brabantse geval niet de positie van de katholieke kerk. Waarom zouden de katholieke kerkleiders in de negentiende eeuw anders hebben teruggegrepen op het post-tridentijnse ideaal? Hoogstwaarschijnlijk, omdat alle eerdere pogingen van katholieke zijde om de bevolking te bekeren en te beschaven weinig vruchtbaar waren gebleken.

Ook over de effecten van beschavings- en kersteningsoffensieven is de auteur weinig mededeelzaam. Volgens mij is er een sterke relatie tussen staats- en kerkvormingsprocessen en het welslagen van deze offensieven. In het Ancien Régime is er sprake van relatief zwakke staatsvorming (en relatief sterke dorpen met een redelijke mate van autonomie, overigens getemperd door opkomend kameralisme in de achttiende eeuw) en dito zwakke beschavingsoffensieven, terwijl de eenheidsstaat in de negentiende eeuw het particularisme tenietdoet en steeds strenger het gedrag van plattelanders en stedelingen reguleert. Ook de positie van de katholieke kerk wordt ondanks allerlei argwaan van de overheid steeds sterker. En het zijn juist de pastoors en de marechaussee als sterke vuist van de overheid die de plattelandsbevolking, uiteindelijk weten te temmen, beschaven, ontwikkelen tot volgzaam, puriteinse burgers. Dit gebeurde niet zonder strijd. Het opbouwen van het kerkelijk gezag was vooral in de eerste periode na 1795 een moeizame arbeid.

Alle kritiek ten spijt is het duidelijk, dat Rooijackers een meesterwerk heeft geschreven. Het boek daagt uit tot discussie en het biedt nieuwe perspectieven voor een historische volkskunde of historische antropologie. Alleen al daarom verdient het een bijzondere plaats in de boekenkast.

Pieter Spierenburg (Erasmus Universiteit Rotterdam)

Een goede gewoonte getrouw, stip ik eerst de verdiensten aan van Rooijackers' boek. Het brengt Nederland een stuk verder op de kaart van het internationale onderzoek. We komen veel te weten over onderwerpen als de jongerencultuur, charivari, de doodsbeleving, volksdevotie, het nachtvrijen, vermaken met dieren en kerkelijke beschavingsoffensieven. Weliswaar hadden Nederlandse historici deze thematiek niet geheel verwaarloosd, maar van een bloeiende traditie kon tot dusver ook niet worden gesproken. Een van de interessante aspecten is de nadruk op culturele middelaars: deze bevinden zich op het snijpunt van twee 'culturele circuits.' Meer dan eens is zo'n middelaar de lokale vertegenwoordiger van een overkoepelend sociaal netwerk, waardoor hij extra speelruimte heeft maar tevens meer risico draagt. Om het in meer sociologische termen te zeggen

(hier loop ik vooruit op mijn hoofdthema): binnen de figuratie als geheel bevinden de culturele middelaars zich tussen twee maatschappelijke integratieniveaus in. Voorts is het te prijzen dat Rooijakkers een redelijk lange termijn bestrijkt. Vanaf de tweede helft van de zeventiende eeuw was er een continuïteit van geestelijke pogingen om het leven te versoberen; pogingen die tegen het eind van de behandelde periode succesvol waren. Dat roept de vraag op of er in de twintigste eeuw een nieuw omslagpunt is geweest. Tijdens de laatste decennia immers is het zelfs priesters weer geoorloofd om zich op gepaste wijze aan de 'Bourgondische' jool van het carnaval over te geven, zoals uit een recente studie blijkt.¹ Tenslotte vormen de variëteit van de gebruikte bronnen en de uitputtende behandeling een verdienste.

Mijn kritische kanttekeningen betreffen enerzijds enkele ondergeschikte punten en anderzijds het methodisch of theoretisch uitgangspunt van het boek. Om met het eerste te beginnen: bij zo'n brede thematiek komt de lezer altijd wel een bewering tegen waarvan hij zegt "klopt dat nu wel?" Zo stelt Rooijakkers dat het priesterconcupinaat in de vijftiende en zestiende eeuw door de meeste gelovigen werd geduld.² Hoe komt het dan dat in dezelfde periode in diverse Europese landen 'priesterhoer' een favoriet scheldwoord was?³ Als hij de gewoonte van het nachtvrijen behandelt, praat Rooijakkers, net als Shorter vóór hem, negentiende-eeuwse volkskundigen na: de jongen lag bij het meisje op bed maar er gebeurde verder niets.⁴ Rooijakkers had beter te rade kunnen gaan bij de historici Flandrin en Gillis. Uit hun studies van het voorechtelijk sexueel gedrag van jongeren in preïndustrieel Europa blijkt dat er een niet-coïtaal model van seksualiteit bestond. Wel vrijen dus, maar geen conceptie.⁵

Een derde punt betreft het motief van de omgekeerde wereld. De "verkeerde wereld" moet ik van Rooijakkers zeggen, maar daar gaat het juist om. Volgens hem had genoemd motief een sterk normatief karakter: "door het tegengestelde te schetsen, bevestigde men in feite de gewenste complementaire orde (...); het betreft niet alleen tegendraads maar ook in moreel opzicht afkeurenswaardig gedrag."⁶ Deze stelling slaat kennelijk zowel op prenten, waarop bijvoorbeeld de os de slager slacht, als op de laat-middeleeuwse zottenfeesten en kinderbisschoppen. In feite maakt Rooijakkers een onberedeneerde keuze uit meerdere bestaande theorieën: de omgekeerde wereld fungeerde als een bevestiging van de bestaande hiërarchie. Onder meer Bakhtin en Heers hebben het tegenovergestelde beweerd: in het motief van de omgekeerde wereld lag een revolu-

¹ Wijers 1995.

² Rooijakkers 1994, 154.

³ Davis 1987, 97-98; Houlbrooke 1979, 81; Roper 1989, 19.

⁴ Rooijakkers 1994, 360. Vgl. Shorter 1975, hoofdstuk 3.

⁵ Flandrin, 1981 (Rooijakkers heeft wel twee andere werken van Flandrin maar niet deze in zijn bibliografie); Gillis 1985.

⁶ Rooijakkers 1994, 166.

tionair potentieel besloten.⁷ Het past dus niet om aan dit motief a priori een afkeurende connotatie toe te kennen.⁸ Vooralsnog is een beschrijvende term, als overkoepelende aanduiding voor alle uitingen van het motief, te prefereren. Conform het moderne Nederlandse spraakgebruik is dat “omgekeerde wereld.”

Het begrip charivari speelt een belangrijke rol in Rooijackers' werk. Mijn kanttekeningen daarbij leiden dan ook naar grotere kwesties. Wat is charivari volgens de auteur? Een definitie heb ik niet kunnen vinden. Charivari valt te omschrijven als een bespottingsritueel waarmee een groep buren een lid van de dorps- of buurtgemeenschap te kijk zet wegens het overtreden van een informele regel. Essentieel is voorts dat de betreffende informele regels bijna altijd iets met het huwelijk te maken hebben.⁹ Rooijackers verbindt charivari in eerste instantie met de jongerencultuur: het ritueel zou altijd door een groep vrijgezellen zijn uitgevoerd. Toch wordt in de literatuur meer dan eens gerapporteerd dat mannen van alle leeftijdsgroepen tot de uitvoerders behoorden, bijvoorbeeld in Beieren.¹⁰ Op dit punt is Rooijackers dus restrictief, maar op het punt van de slachtoffers is het omgekeerde het geval. Over het algemeen geldt dat, vanwege de centrale rol van het huwelijk, òf een echtpaar het slachtoffer van charivari is òf de man alleen als 'baas' en dus verantwoordelijke. Daarom intrigeert het dat Rooijackers stelt dat ook een vrouw alleen het slachtoffer kon zijn. Hij baseert die mening onder meer, in navolging van Romme, op een bewering van een Brabantse advocaat-fiscaal op het eind van de achttiende eeuw.¹¹ Men kan zich afvragen of deze commentator uit de elite voldoende kennis van het ritueel had.¹² Dan komt Rooijackers met, naar hij zegt, twee voorbeelden van vrouwelijke slachtoffers: een “vrouw van lichte zeden” werd door niet nader genoemde lieden door het slijk gehaald en in mensendrek gedoopt en een “bejaarde dochter” met sympathie voor het protestantisme werd in een waterpoel gegooid.¹³

Hier komt de aap uit de mouw. Op die manier kunnen we alles wel charivari noemen. Rooijackers rekt het begrip danig op; hij noemt elke vorm van afkeu-

⁷ Vgl. de weergave in Spierenburg 1987, waar ik een poging ondernam om de theorievorming over de omgekeerde wereld op een hoger plan te tillen. Zie ook Burke, 185-204.

⁸ Het is zelfs de vraag of die afkeurende connotatie aanwezig is op Nederlandse zeventiende-eeuwse volksprenten waarboven *de verkeerde wereld* staat. Het WNT geeft weliswaar passages bij zestiende en zeventiende eeuwse schrijvers waarin “verkeerd” reeds de betekenis van 'fout' heeft, maar dat wil niet per se zeggen dat die betekenis voor ogen stond aan de liefhebbers van genoemde prenten.

⁹ Spierenburg 1987, 702-704; Spierenburg 1990, 44, 81. In deze publicaties verkondigde ik tevens de stelling, bij mijn weten als eerste, dat charivari niet zomaar voor het eerst werd vermeld aan het begin van de 14e eeuw maar ook kort tevoren was ontstaan.

¹⁰ Zie Spierenburg 1990, 82, met verwijzing naar o.m. Ettenhuber 1983.

¹¹ Rooijackers 1994, 428. Vgl. Romme 1989, 343.

¹² De advocaat-fiscaal sprak met name over hun man mishandelende vrouwen als mogelijke slachtoffers van charivari. Ongetwijfeld had hij de klok horen luiden maar wist niet waar de klepel hing. Het feitelijke slachtoffer in zulke situaties is natuurlijk de man, die zich *laat* domineren.

¹³ Rooijackers 1994, 429.

rend ritueel een charivari.¹⁴ De aangehaalde gevallen zijn twee incidenten uit duizenden waarmee mensen in preïndustrieel Europa hun afkeer van iemand vorm konden geven. Een willekeurig ander voorbeeld betreft het 'decoifferen' in zeventiende-eeuws Bourgondië: vrouwen die als eerloos golden werden nogal eens door andere vrouwen van hun hoofddekseel beroofd.¹⁵ Dergelijke rituelen waren doorgaans een onderdeel van de 'erehandel.' Als we ze alle het predikaat 'charivari' zouden verlenen, verliest dat woord zijn betekenis voor het historisch onderzoek. Om die betekenis te behouden, lijken mij elementen als regels rond het huwelijk, uitvoerders die het gemeenschapsgevoel vertolken en bespottend essentieel. Het opduiken van charivareske vormen in uitingen van sociaal protest kan vervolgens, in navolging van Bercé en Burke, als 'politisering van de volkscultuur' worden geduid.¹⁶

Met het begrip 'volkscultuur' overigens gaat Rooijackers ook losjes om. Zijn boek bevat drie definities ervan en nog twee omschrijvingen met het karakter van een definitie. Alle vijf verschillen ze van elkaar.¹⁷ Dat is curieus voor een begrip dat blijkens de titel het hoofdonderwerp is. Deze verwarring lijkt nauwelijks toevallig. Afzonderlijke gedragingen, liefst rituele, vormen Rooijackers' uitgangspunt. Hoe die gedragingen samenhangen en ingebed zijn in een dynamiek van relaties tussen groepen is secundair voor hem. Zijn doel is de duiding van rituelen, eerder dan een analyse van hun sociale functies. Hij poneert, met andere woorden, het primaat van de vormen (de 'repertoires') boven de sociale context. Dat verklaart mede zijn oprekking van het begrip charivari.

Als duiding minder voorop had gestaan, zou Rooijackers voor een comparatieve werkwijze hebben kunnen kiezen. Die keuze was zinvol geweest: over de betreffende thematiek is al zoveel bekend voor andere streken, in heel Europa; dat roept de vraag op naar overeenkomsten en verschillen in Brabant en het waarom daarvan. Was Brabant bijvoorbeeld, door zijn specifieke omstandigheden, een streek waar de politisering van de volkscultuur al vroeg inzette en extra geprononceerd was? Op dergelijke vragen krijgen we geen antwoord. Rooijackers maakt een bewuste keuze voor een symbolische analyse, voor duiding, in plaats van een analyse van overeenkomsten en verschillen. Het blijft dan ook raden naar zijn theoretisch perspectief. In het eerste hoofdstuk somt hij een aantal 'onderzoekstradities' op, die tevens theoretische invalshoeken zijn, maar daaruit wordt geen keuze gemaakt. Er is alleen een passage van zes regels die ons inlicht over wat de auteur niet wil, nl. een moderniseringstheorie.

In dit verband is het relevant om het slotwoord van de serie-redacteuren aan te halen. Volgens hen hebben in de huidige geschiedbeoefening het narrativisme en de anthropologie de historische sociologie op een zijspoor gezet.¹⁸ Natuurlijk

¹⁴ Vgl. Rooijackers 1994, 448-449, waar hij het toepast op het verzet tegen het beleid van een schoolmeester.

¹⁵ Zie Farr 1991.

¹⁶ Bercé 1976, passim; Burke 1978, 259-70.

¹⁷ Rooijackers 1994, 10, 13, 78, 81, 621.

¹⁸ Rooijackers 1994, 699.

draagt Rooijackers geen verantwoordelijkheid voor dit slotwoord, maar zijn werk is wel symptomatisch voor de gesignaleerde tendens. Het lijkt me hoog tijd voor een pleidooi: niet voor een nieuwe boekserie "zijsporen" maar voor een trendbreuk. Misschien moeten we weer wat terug naar een sociologische benadering van de geschiedenis; naar een analyse niet alleen van wat mensen ervaren dat er gebeurt maar ook van hetgeen er gebeurt zonder dat mensen het (zo) ervaren. In een sociologische benadering past in ieder geval niet het schema onder op pag. 82, waar "het individu" in het middelste rondje staat en zaken als "gezin" en "kerk" eromheen cirkelen. De geoefende lezer herkent hierin onmiddellijk een variant op het homo-clausus model van de menselijke samenleving, waarvan de ondeugdelijkheid door Elias afdoende is aangetoond. Ter complettering van dit onrealistische model kunnen we als buitenste ring, niet door Rooijackers getekend, "samenleving" of "cultuur" denken.

Het hanteren van een homo-clausus model houdt waarschijnlijk verband met het gebruik van het begrip toeëigening. Dat woord komen we steeds vaker in historische publicaties tegen, soms zonder dat duidelijk is wie zich wat toeëigent. Ik vind het tijd voor een kritische reflectie op dit begrip. In deze korte beschouwing kan ik uiteraard slechts een aanzet geven. Rooijackers gebruikt "toeëigening" voornamelijk in de inleidende hoofdstukken en op het eind; bij concrete beschrijvingen was het begrip kennelijk minder nuttig.¹⁹ Het loont de moeite zich in te denken in welke situaties concreet van "toeëigening" sprake zou kunnen zijn. In een nog steeds baanbrekend artikel stelde Douglas Hay voor om het niveau der werkelijk gepleegde diefstallen, oplichterijen, etc. te onderscheiden van de vervolgte vermogenscriminaliteit middels het begrip *appropriation*.²⁰ In dat geval slaat het zeker op iets concreets: als de een zich een object toeëigent, is de ander het kwijt. Hoe zit dat met de toeëigening van cultuurvormen? Die kun je niet van een ander afpakken. De impliciete veronderstelling is dat je ze plukt uit de buitenste cirkel van het homo-clausus-model. Met andere woorden: het begrip toeëigening impliceert een zienswijze waarbij de cultuur als het ware in de lucht hangt, los van (groepen) mensen. "Toeëigening" bevordert de reïficering of zelfs de personificering van culturen. Zo ook in Rooijackers' slotbeschouwing: culturen maken een selectie uit menselijke mogelijkheden en hebben macht over "de mens."²¹ Nee; culturen "kunnen" zelf niets. Tegenover dit woordgebruik wil ik een sociologische benadering stellen: cultuur is de naam voor het gegeven dat groepen mensen een aantal globale denkwijzen, gevoelens, belevingen, gewoonten en gebruiken gemeen hebben. Dan staan mensen en hun onderlinge verwevenheid centraal.

¹⁹ Zie met name pp. 88-93. Aan het begin van deze passage introduceert de auteur de begrippen "acculturatie" en "toeëigening." Het eerste krijgt een uitgebreide bespreking; het tweede diende kennelijk voor zichzelf te spreken.

²⁰ Hay 1982.

²¹ Rooijackers 1994, 621. Rooijackers haalt een andere auteur aan, maar instemmend.

- Bercé, Yves-Marie, *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècle* (Parijs 1976).
- Burke, Peter, *Popular culture in early modern Europe* (New York etc. 1978).
- Davis, Natalie Zemon, *Fiction in the archives. Pardon tales and their tellers in 16th-century France* (Stanford 1987).
- Ettenhuber, Helga, 'Charivari in Bayern. Das Miesbacher Haberfeldtreiben von 1893', in: Dülmen, Richard van (ed.), *Kultur der einfachen Leute. Bayerisches Volksleben vom 16. bis zum 19. Jahrhundert* (München 1983) 180-207.
- Farr, James R., 'The pure and the disciplined body. Hierarchy, morality and symbolism in France during the catholic Reformation', *Journal of Interdisciplinary History* 21,3 (1991) 391-414.
- Flandrin, Jean-Louis, *Le sexe et l'Occident. Evolution des attitudes et des comportements* (Parijs 1981).
- Gillis, John R., *For better, for worse. British marriages, 1600 to the present* (New York, Oxford 1985).
- Hay, Douglas, 'War, dearth and theft in the 18th century. The record of the English courts', *Past and Present* 95 (1982) 117-60.
- Houlbrooke, Ralph, *Church courts and the people during the English Reformation, 1520-1570* (Oxford 1979).
- Romme, Tiny, 'Charivari-rituelen in de Meierij. De zaak Jan van Es te Oss', in: Rooijackers, Gerard & Tiny Romme (eds.), *Charivari in de Nederlanden. Rituele sancties op deviant gedrag* (= Themanummer *Volkskundig Bulletin* 15,3; Amsterdam 1989) 335-50.
- Rooijackers, Gerard, *Rituele repertoires. Volkscultuur in oostelijk Noord-Brabant, 1559-1853* (Nijmegen 1994).
- Roper, Lyndal, *The holy household. Women and morals in Reformation Augsburg* (Oxford 1989).
- Shorter, Edward, *The making of the modern family* (New York 1975).
- Spierenburg, Pieter, 'De omgekeerde wereld. Over volkscultuur en hiërarchie in preïndustrieel Europa', *De Gids* 150 (1987) 696-708.
- Spierenburg, Pieter, *De verbroken betovering. Mentaliteitsgeschiedenis van preïndustrieel Europa. Tweede druk* (Hilversum 1990).
- Wijers, Clara Leonarda Johanna, *Prinsen en clowns in het Limburgse narrenrijk. Het carnaval in Simpelveld en Roermond, 1945-1992* (Amsterdam 1995).

Leo Lucassen (Rijksuniversiteit Leiden, vakgroep geschiedenis)

De Britse historicus Gatrell noemde reeds in 1980 'sociale controle' "the most overworked piece of jargon in the critical historian's vocabulary".¹ Toen ik

¹ V.A.C. Gatrell, 'The decline of theft and violence in Victorian and Edwardian England', in: Bruce Lenman en Geoffrey Parker (eds.), *Crime and the law. The social history of crime in Western Europe since 1500* (London 1980) 238-338, daar 256.

Vincent Sleebe's proefschrift in handen kreeg, maakte enige scepsis zich dan ook onmiddellijk van mij meester. Na lezing van de inleiding moest ik mijn vooroordeel echter snel bijstellen. Sleebe zet daarin namelijk niet alleen op heldere en inzichtelijke wijze uiteen hoe hij zijn studie heeft opgezet en wat de lezer te wachten staat, maar demonstreert tevens zijn brede belezenheid op de terreinen die relevant zijn voor zijn thema. Bovendien is hij zich bewust van de vele voetangels en klemmen waarmee onderscheiden terreinen als 'volkscultuur', 'sociale controle' en 'staatsvorming' bezaaid zijn.

Om zijn materiaal te ordenen, heeft de auteur gekozen voor een Eliaans schema en hier schuilt zowel de sterkte als de zwakte van het boek. Sterk, omdat het lijn brengt in de onafzienbare berg gegevens die Sleebe moest analyseren; zwak, omdat het soms als een knellend keurslijf functioneert. Een paar voorbeelden: een van de centrale lijnen in het boek is de formalisering en verzakelijking van de sociale controle en het verdwijnen van de verbindende volkscultuur op het Groningse platteland. Deze redenering veronderstelt een min of meer sociaal homogene samenleving die bovendien in economische zin nog niet sterk was gepolariseerd. Er waren aan het einde van de achttiende eeuw wel verschillen tussen boeren en knechten, maar het gezamenlijke, en daarmee de sociale controle, domineerde.

Nu zegt Sleebe op diverse plaatsen in zijn boek dat hij niet gelooft in een romantisch idyllisch beeld, maar niettemin gaat hij er min of meer van uit dat er zoiets als een gedeelde volkscultuur bestond, die pas in de loop van de negentiende eeuw als samenbindend element is verdwenen. Zijn bewijzen voor deze stelling zijn evenwel niet erg overtuigend. Zo zet hij zelf op pp. 38-42 belangrijke kanttekeningen bij de waarde van de erg normerende *schoolmeestersrapporten* uit het begin van de negentiende eeuw en draagt hij expliciet allerlei, in mijn ogen alleszins valabele, argumenten aan die de eenheidsmythe ondergraven. Aan het einde gekomen van deze paragraaf, stelt hij niettemin dat er toch zoiets als een door alle standen gedeelde volkscultuur moet zijn geweest. Nu geeft de auteur tal van interessante voorbeelden die erop wijzen dat de afstand tussen boeren en arbeiders in de loop van de negentiende eeuw groter is geworden, maar het is de vraag of we hier niet met een voortzetting van een reeds veel eerder ingezet proces te maken hebben. Bovendien bewijst het feit dat arbeiders en dienstboden aanvankelijk nog inwoonden en aan dezelfde tafel meeten nog niet dat er geen fundamentele tegenstellingen waren. Het beeld van de *volkscultuur* als toedekkende deken overtuigt naar mijn smaak niet erg.

Dat brengt mij op een fundamentele punt, namelijk de neiging bij wetenschappers die zich met de volkscultuur bezighouden om altijd en overal haar ondergang te bespeuren. Als we Peter Burke moeten geloven, dan begint het al aan het einde van de middeleeuwen af te brokkelen, Muchembled plaatst het definitieve uiteengroeien tussen volk en elite enkele eeuwen later ten tijde van Lodewijk XIV en met Sleebe zitten we dus in de negentiende eeuw.² Kortom,

² P. Burke, *Volkscultuur in Europa 1500-1800* (Amsterdam 1990); R. Muchembled, *De uitvinding van de moderne mens* (Amsterdam 1990).

heeft er wel ooit een min of meer homogene volkscultuur met bijbehorende morele economie bestaan? Ik betwijfel het en zie veel meer in het door Sleebe uitgewerkte concept van verschillende naast elkaar bestaande groeps culturen, maar dan niet beperkt tot de negentiende en twintigste eeuw.

Nauw met die *volkscultuur* verbonden is het begrip *morele economie*. Het wordt sterk geplaatst tegenover 'zakelijkheid', waarmee wordt gesuggereerd dat de plattelandssamenleving in de achttiende eeuw minder zakelijk en harmonieuzer was dan in de negentiende. Morele economie is dan een soort regelsysteem dat de bestaande klasseverschillen overstijgt. De meest tastbare bewijzen die Sleebe aanvoert (pp. 347-348), zijn de emolumenten voor de arbeiders tijdens het oogstseizoen, wanneer er een grote vraag naar arbeid bestond. De boer was dan niet zuinig met de jenever en verzorgde maaltijden. Net als bij het begrip volkscultuur vraag ik me hier opnieuw af of de gesuggereerde tegenstelling verhelderend is en of we de 'verzakelijking' in de negentiende eeuw niet gewoon moeten interpreteren als een verslechtering van de onderhandelingspositie van de loonafhankelijke landarbeiders. Periodes met een sterke morele economie zijn in dat licht synoniem aan een sterkere onderhandelingspositie. Anders gezegd, het heeft niet zozeer met volkscultuur te maken, maar met de stand van de arbeidsmarkt. Hoe schaarser de arbeid, des te inschikkelijker de werkgever.

Als rode draad bij de analyse van volkscultuur en morele economie fungeert het begrip *sociale controle*. Sleebe wijdt hier in de inleiding een intelligent en interessant betoog aan en laat zien goed op de hoogte te zijn van de moeilijkheden die de toepassing ervan oplevert. Vervolgens stelt hij voor sociale controle op te vatten als een glijdende schaal: van informeel (volkscultuur), via semi-formeel (kerken) naar formeel (de staat). Dat klinkt logisch, maar in feite hanteert hij op z'n minst twee zeer verschillende definities van het begrip sociale controle:

- 1) sociale controle als samenbindend element in de volkscultuur, gericht op het instandhouden van de morele economie en fungerend als een stootkussen tegen polarisatie;
- 2) sociale controle zoals uitgeoefend door de kerk, de overheid, middengroepen en de elites, gericht op het beschaven van bovenaf van de in hun ogen onbeschaafde en gevaarlijke lagere klassen.

Bijgevolg verwordt sociale controle tot een een paraplubegrip dat zowel de morele economie kenmerkt als het beschavingsoffensief, terwijl dat laatste zich juist tegen die morele economie richt.

Dat beschavingsoffensief brengt mij tot slot op het in het boek gebruikte Eliaanse schema, dat uitgaat van een steeds verder voortschrijdende fatsoenering van de samenleving. Sleebe is zich heel wel bewust van de vele valkuilen die het gevolg zijn van een te unilineaire en uniforme interpretatie van Elias' ideeën. Hij maakt terecht een onderscheid tussen verschillende groepen, waarschuwt tegen complottheorieën en maakt op tal van plaatsen duidelijk dat veel beschavingspogingen tot ver in de negentiende eeuw weinig effect hadden. Dat leidt bij hem echter niet tot de conclusie dat het Elias-schema van weinig waarde is. Integendeel, net als bij zijn waarschuwing voor een te romantische interpreta-

tie van het begrip volkscultuur, lijkt hij uiteindelijk vast te houden aan de beschavingsthese. Bijgevolg worden de door hem verzamelde en gerangschikte gegevens in dit kader geïnterpreteerd. Soms is dat heel overtuigend, maar vaak ook niet en gaat hij voorbij aan andere minstens zo plausibele verklaringen.

Een van de denkfouten die hij hierbij volgens mij maakt is het op een hoop gooien van beschavingsoffensief en het proces van formalisering. We zien dit vooral bij zijn behandeling van de armenzorg en andere vormen van, aanvanke-lijk, informeel hulpbetoon. Ik heb op zich geen moeite met het begrip formalisering – Sleebe's boek biedt allerlei illustraties –, maar wel wanneer dit proces alleen maar wordt beschouwd als een tegenhanger van een meer communale en door moreel economische elementen samengehouden samenleving. Denk bijvoorbeeld aan de vele onderlinge verzekeringen die in de loop van de negentiende eeuw ontstonden. Zeker, het gaat hier om formeler verbanden, maar om nu te zeggen dat het daarmee ook onpersoonlijker en meer *Gesellschaft* werd?

Een ander voorbeeld is zijn interpretatie van de anti-kermisbeweging. Hier wordt het voorgesteld alsof in de loop der tijd overheden en elites een steeds grotere hekel kregen aan dit volksvermaak, er in toenemende mate in slaagden om dit te onderdrukken en daarmee de kermisreizigers, maar hetzelfde geldt voor ambulante kunstenaars en muzikanten, te criminaliseren. Een dergelijke interpretatie is echter te simplistisch. Om te beginnen is het wantrouwen van overheden (inclusief de kerk) tegen volksvermaken van alle tijden. Of het nu gaat om de reactie op jaarmarkten in de zestiende eeuw (zie p. 309) of om de huidige morele paniek om houseparties; in de praktijk zien we dat de overheid weliswaar meer regulerend gaat optreden, maar van afschaffing is geen sprake. We kunnen dat vooral goed illustreren aan de hand van de ontwikkeling van de groep kermisreizigers in Nederland.³ In tegenstelling tot wat Sleebe suggereert (zie p. 312), was er op langere termijn geen sprake van een criminalisering van kermisreizigers. Integendeel, vanaf het einde van de negentiende eeuw gingen deze zich organiseren en wisten zij een bevoorrechte behandeling te krijgen boven andere woonwagenbewoners; een proces dat zich in de twintigste eeuw heeft voortgezet. Sleebe lijkt hier teveel gevaren te hebben op het kompas van de anti-kermisbeweging in de laatste decennia van de negentiende eeuw. Die was weliswaar sterk, maar heeft haar zin nooit door kunnen zetten. De kermis is niet verdwenen en bleef het toneel van volksvermaak, uitpattingen en soms geweld.

Naast het Eliaanse keurslijf speelt in dit geval ook het project *Integrale Geschiedenis*, waarin het project is ingebed, de auteur parten. Door de behandeling van zeer uiteenlopende thema's en het soms eenzijdige brongebruik (bij kermisreizigers bijvoorbeeld alleen gerechtelijke stukken)⁴ blijft de analyse noodgedwongen oppervlakkig en soms weinig bevredigend. Gezien de gemeenschap-

³ A. Cottaar, L. Lucassen & W. Willems, *Mensen van de reis. Woonwagenbewoners en zigeuners in Nederland 1868-1995* (Zwolle 1995) 138-144.

⁴ Zie hierover meer algemeen L. Lucassen, 'A blind spot: migratory and travelling groups in Western European historiography', *International Review of Social History* 2 (August 1993) 209-235.

pelijke noemer van deze discussiebijdrage, wil ik in dit verband één thema in het bijzonder noemen: het idee van een 'culture of poverty' onder bepaalde lagen van de arbeiders. Hoewel een van de waardevolle bijdragen van Sleebe's boek ligt in het systematische onderscheid tussen verschillende groeps culturen en subculturen, kleven er in dit geval twee problemen aan: enerzijds de associatie die de term oproept met Amerikaanse getto's, waarin de bevolking gevangen zit in een uitzichtloze tredmolen van geweld, criminaliteit en drugs. Maar ook als de auteur het in een afgezwakte betekenis hanteert, blijf ik zitten met het wel erg magere bewijs voor het bestaan van zo'n cultuur en met de vraag wat die cultuur nu precies inhoudt. Ik wil best aannemen dat er buurten waren waarvan de inwoners slecht bekend stonden en die weinig kans op sociale stijging hadden. Willen we daar echt iets over weten (met name over de reproductie van zo'n cultuur), dan is systematisch onderzoek naar sociale mobiliteit noodzakelijk. Tot dan lijkt mij de term 'culture of poverty' voorbarig. De voorbeelden die Sleebe aandraagt zijn in ieder geval te impressionistisch.

Dit alles neemt overigens mijn bewondering niet weg voor de geleverde prestatie. Alleen al het feit dat het discussie losmaakt over centrale thema's in de historiografie is een prestatie op zich. Maar ook het vele interessante materiaal dat uit allerlei hoeken en gaten bijeen is gebracht, vormt een goed uitgangspunt voor verder onderzoek.

Vincent Sleebe (Amsterdam)

Papier is geduldig. Het blijkt niet alleen uit de omvang van de boeken van Gerard Rooijackers en (in iets mindere mate) mijzelf, het blijkt ook uit de manier waarop we allebei zijn omgesprongen met in wezen soortgelijk bronnenmateriaal. Verslagen van kerkelijke organen en regelgeving van overheden vormen in beide boeken de grondslag voor een analyse die – op het eerste oog – weliswaar veel overeenkomsten vertoont, maar in wezen toch ook een heel andere wijze van benadering verraad.

Laat ik dit illustreren met een voorbeeld. Zowel in Groningen als in Brabant werd met enige regelmaat gegooid met menselijke of dierlijke uitwerpselen, meestal als een onderdeel van charivaresk optreden. Hoewel Rooijackers absoluut niet de taak uit de weg gaat om aandacht te besteden aan de context waaronder dit werpen met drek plaatsvindt, gaat het hem toch vooral om de symbolische betekenis van een dergelijk gebruik, namelijk in dit geval het opheffen van de bezoedeling van een gewijde plaats door profaan of niet-katholiek (gereformeerd) gebruik ervan. In mijn boek wordt er praktisch voorbij gegaan aan een rituele betekenis en wordt alleen de context belicht, zoals het geval van een bakker die zijn klanten afzette en een lading stront voor zijn deur gekieperd kreeg. Om het wat overdreven te stellen, in mijn visie hadden dit evengoed

eieren of stenen kunnen zijn en zouden we deze gebeurtenis toch in de eerste plaats moeten zien als een vorm van semi-sociaal protest.

Zoals al van diverse kanten naar voren is gebracht, bestaan er veel overeenkomsten tussen *Rituele repertoires* en *In termen van fatsoen*. Ze gaan allebei in op het spanningsveld tussen een volkscultuur en de diverse kerkelijke en wereldlijke autoriteiten. Dat daarbij oostelijk Noord-Brabant tegenover Noord-Groningen en de zeventiende en achttiende tegenover de negentiende eeuw staan, doet in dit verband niet zo heel veel ter zake.

In mijn boek heb ik volkscultuur vooral opgevat als een geheel van specifieke vormen van sociale controle met een voornamelijk informeel karakter: roddel, spot, en geweld. Dat laatste kan voorkomen in een charivareske vorm, maar dat hoeft niet per se zo te zijn. Maar ook de socialisatie van specifieke normen en waarden binnen een orale traditie, bijvoorbeeld het zogenaamde bijgeloof, behoort ertoe. Een veel gehoord bezwaar tegen de term volkscultuur is de statische en monolithische connotatie die eraan verbonden is. Zeker voor het Groningse kleigebied dient de term daarom met de nodige scepsis benaderd te worden. Al aan het eind van de achttiende eeuw waren er tendensen zichtbaar die zich in de daarop volgende periode zouden versterken. In sociaal-economisch opzicht was er een toenemende polarisatie totdat aan het eind van de negentiende eeuw het bekende beeld van een afgesloten boerenkaste tegenover een steeds onrustiger arbeidersproletariaat overheersend zou worden.

Maar het was niet alleen de sociaal-economische ontwikkeling die aan de basis stond van een verwaaiing van de volkscultuur in steeds meer afgesloten groeps culturen. Er speelden ook culturele factoren een rol. Een andere ontwikkeling namelijk was een religieuze polarisatie die rond het midden van de negentiende eeuw om zich heen begon te grijpen. Deze was gedeeltelijk een gevolg van de sociale ontwikkelingen: in zekere zin kan de Afscheiding van 1834, die het sein gaf tot het ontstaan van de diverse gereformeerde kerkgenootschappen, opgevat worden als een reactie op de overheersende verlichte ideeën onder de heersende groepen in de hervormde kerk en het teloor gaan van een gemeenschapsideaal. Tegelijkertijd versterkte de Afscheiding die teloorgang weer door het aanwakkeren van een religieuze verdeeldheid.

Zo was er dus een complex van in elkaar grijpende en elkaar beïnvloedende factoren die er uiteindelijk toe leidde dat de volkscultuur versnipperd raakte in talloze groeps culturen die elkaar in sommige opzichten wel en in andere opzichten niet overlaptten.

In *Rituele repertoires* vinden we een dergelijke ontwikkeling veel minder. Dit hangt samen met Gerard Rooijakkers' werkwijze die een integrale behandeling van 'de' volkscultuur heeft vervangen door een benadering van diverse culturele circuits, d.w.z. de verschillende kringen waarmee een individu banden onderhoudt: de familie, de kerk, de buurt, het werk. Op zich is dit uitgangspunt zeker aan te bevelen, aangezien het monolithische beeld van een volkscultuur, waar ikzelf toch wat mee heb geworsteld, kan worden vermeden. Bovendien wijst hij terecht op de soms veranderende betekenissen achter gelijke rituele repertoires.

Een ander fenomeen dat in beide boeken uitgebreid aandacht krijgt, wordt gevormd door de kerken. Daarbij doet zich de omstandigheid voor dat de gemiddelde Brabander vooral met de katholieke kerk te maken had en de gemiddelde Groninger met de gereformeerde kerk of één van de vele afsplitsingen die daarvan in de negentiende eeuw ontstonden. Maar in beide gevallen bleken de kerken actieve bemoeienis met het dagelijkse leven van de bevolking na te streven, met dien verstande dat de protestantse minderheid in de Meierij tot de Franse tijd wel de overheid achter zich had, terwijl de hervormde kerk in het negentiende-eeuwse Groningen enigszins in haar schulp kroop, en de diverse stromingen van orthodoxe snit die in haar voetsporen traden, slechts een minderheid van de bevolking bereikten.

Wat naar mijn mening in dit verband het meeste frappeert is dat wat de Brabantse predikanten mede neigden te zien als uitingen van 'paapse stoutheden' – zondagsschennis, kermissen, kwanselbieren – ook in het protestantse Groningen tot ver in de negentiende eeuw grote populariteit genoten. Bovendien betoonde ook de katholieke kerk zich al vanaf de zestiende eeuw een fervente bestrijder van dit patroon van vermaak. Wat dat betreft is het beeld van het calvinistische, ingetogen noorden tegenover het katholieke, vrolijke zuiden dringend aan herziening toe.

Tenslotte is er nog de overheid die in beide boeken een rol speelt. Maar waar die in Brabant toch een redelijk ondergeschikte rol lijkt te spelen en de politieke machthebbers vooral worden opgevoerd als degenen die de kerkelijke autoriteiten al of niet de nodige ruggesteun geven, wordt aan de diverse overheden in Groningen een steeds grotere rol toegekend. Dit lijkt mij zowel een gevolg van het gebruikte bronnenmateriaal als van een wezenlijk verschil. Weliswaar had de (centrale) overheid in de loop van de negentiende eeuw uiteraard een fermere greep op de samenleving gekregen, maar op lokaal niveau speelden de lokale Groningse machthebbers al eerder een belangrijke rol als het ging om de uitoefening van sociale controle. In Staats-Brabant kan dat natuurlijk anders geweest zijn.

In het tweede deel van mijn boek komen drie facetten van de alledaagse praktijk aan de orde, en de wijze waarop die in de loop van de door mij bestudeerde periode zijn geëvolueerd, namelijk openbare feesten en vermaken, de manier waarop mensen binnen de samenleving met elkaar omgingen en tenslotte wat wij nu onder de privésfeer verstaan. Vooral wat het eerste en het laatste thema betreft, komt *In termen van fatsoen* aardig overeen met *Rituele repertoires*. Niet alleen de aard van deze fenomenen maar ook de wijze waarop de omgeving dan wel buitenstaanders (de kerken) daar invloed op uit trachtten te oefenen vertonen grote overeenstemming. De nauwe verwevenheid tussen de openbare sfeer en het zogenaamde privéleven blijkt in beide gebieden een belangrijk fenomeen. Voor wat Groningen betreft: seksuele relaties werden aangegaan op jaarmarkten en openbare verkopeningen die tevens dienden als uitgaanstoppers. Wel wordt die verwevenheid in mijn periode in Groningen aanzienlijk kleiner, als gevolg van de veranderingen in sociale controle.

In dit tweede deel formuleer ik drie processen die ik op het Groningse platteland in de loop van de negentiende eeuw heb geconstateerd: fatsoenering, verzakelijking en privatisering. Daarbij heb ik getracht te laten zien dat die drie processen aan elkaar gerelateerd zijn: juist doordat de culturele, sociale, economische en seksuele sfeer zo nauw met elkaar verbonden waren grepen deze ontwikkelingen op elkaar in.

Wat in mijn boek nauwelijks aan de orde komt, maar door Gerard Rooijackers zeer terecht benadrukt wordt, zijn de jongerengroepen die in deze sferen een belangrijke rol speelden. Daarentegen ben ik in mijn boek geneigd een sociale dimensie toe te voegen, met name in het kader van de toenemende sociale tegenstellingen. Vandaar wellicht dat ik relatief veel aandacht besteed aan sociale relaties en arbeidsverhoudingen. Juist de toenemende sociale differentiatie wordt als één van de oorzaken en tegelijk als één van de gevolgen gezien van de verwaaiing van de volkscultuur.

Zoals ik in mijn boek heb geprobeerd aan te tonen, kan het laat-negentiende eeuwse beschavingsoffensief niet los worden gezien van enerzijds de toenemende rol van de overheid en de opkomende verzuiling en anderzijds de groeiende sociale en religieuze tegenstellingen. Die hadden het voortbestaan van een quasi monolithische volkscultuur – overigens al in de achttiende eeuw aan versnippering onderhevig – steeds sterker onder druk gezet. Groepsstructuren raakten steeds meer van elkaar verwijderd.

Dit is een element dat ik mis in *Rituele repertoires*. Kan Rooijackers met recht vraagtekens zetten bij het geijkte beeld van Staats-Brabant als een onderdrukt en uitgezogen wingewest in de zeventiende en achttiende eeuw, een ander stereotype van de Oostbrabantse samenleving wordt bij hem nauwelijks ter discussie gesteld, maar integendeel impliciet bevestigd. Ik heb het over het – ook bij antropologen – inmiddels achterhaalde beeld van een peasant-samenleving als een oase van gelijkheid en harmonie. Afgezien van de diverse categorieën middelaars die een sleutelfunctie blijken te spelen tussen de diverse culturele circuits, komt de Brabantse bevolking wel erg uniform en monolithisch over. Zou het niet zinvoller geweest zijn om de relatie tussen de volkscultuur en een veranderende sociale samenstelling van de bevolking beter te onderzoeken? Zoals in *In termen van fatsoen* uitentreuren wordt benadrukt, had de sociale structuur wel degelijk invloed op vorm en inhoud van de volkscultuur, en trouwens ook vice versa.

Een tweede aspect waarin *Rituele repertoires* en *In termen van fatsoen* zich onderscheiden is de mate waarin het procesmatige benadrukt wordt. Hoewel Gerard Rooijackers het tijdselement niet uit het oog verliest, ademt zijn boek toch een wat statisch waas. Dit betreft vooral waar het gaat over het voortbestaan van allerlei gebruiken die door de katholieke of protestantse kerk worden bestreden. Terwijl de ontwikkelingen binnen die kerken wel degelijk zeer minutieus worden beschreven, is het wat minder helder hoe de volkscultuur, de rituele repertoires, zich onder die ontwikkelingen verhielden. Aan de ene kant wordt her en der gesuggereerd dat met name de katholieke kerk aanmerkelijke successen boekte in de bestrijding van ongewenste gedragingen, maar aan de

andere kant blijken in laat achttiende-eeuwse en negentiende-eeuwse bronnen diezelfde gebruiken nog zeer populair te zijn. Dat geldt bijvoorbeeld voor de spinningen en labbayen, en de bijna feestelijke begrafenismalen.

De vraag is dan ook of aan de successen van de vroeg-moderne kerk niet teveel gewicht wordt toegekend. Bovendien worden de veranderingen in de volkscultuur vooral afgemeten aan de ontwikkelingen in de kerk zelf, zonder dat veel aandacht wordt besteed aan de 'aanhang' onder de bevolking. Moet het enorme succes van de volksmissies halverwege de negentiende eeuw ook niet verklaard worden vanuit een grotere ontvankelijkheid onder delen van de bevolking? In dit opzicht lijkt *Rituele repertoires* uit te gaan van een wat te maakbare samenleving. Dit kan een gevolg zijn van de gehanteerde methode, die immers weinig aandacht besteedt aan de vraag, of er ook veranderingen waren in de beleving van de betrokken bevolkingsgroepen zelf.

Ondanks deze punten van kritiek geloof ik niet dat de discrepanties tussen de twee boeken alleen een kwestie van verschil in uitgangspunten zijn. Ikzelf kan volmondig toegeven dat, als ik meer bronnen had gehad over met name het informele regelsysteem (dat van de volkscultuur) en het niet had moeten doen met vaak cryptische verwijzingen naar allerlei gebruiken, meer in de richting zou zijn gekomen van een aanpak à la Rooijackers.

Aan de andere kant geloof ik dat de wat magere sociale en procesmatige inkadering van het boek van Gerard Rooijackers steviger was geweest, als hij de beschikking had gehad over andere bronnen (waarvan ik niet weet of ze wel bestaan). Het toont eens te meer aan dat sociale geschiedschrijving c.q. historische antropologie in de vroeg-moderne tijd toch wezenlijk verschilt van die van de negentiende eeuw. Bovendien hebben we te maken met twee gebieden die in ieder geval aan het eind van de achttiende eeuw (de enige periode die in de twee boeken echt overlapt) de nodige sociale, economische, politieke, culturele en mentale verschillen vertoonden. In hoeverre die verschillen door de verschillen in onze aanpak versterkt dan wel gerelativeerd zijn, zal vandaag moeten blijken.

Gerard Rooijackers (P.J. Meertens-Instituut, Amsterdam)

Het is een goede gewoonte in het wetenschapsbedrijf om nieuwe studies aan een groepsgebonden vorm van sociale controle te onderwerpen. Ik doel hiermee op de cultuur van het recenseren en beoordelen hetgeen in zekere zin een neerslag is van de relaties tussen wetenschapsbeoefenaren onderling; de recensie vormt het geweldloze en algemeen geaccepteerde machtsmiddel om de ander te corrigeren – indien nodig. De recensent controleert of de spelregels van het vak juist zijn toegepast en doet verslag van zijn bevindingen waarin zowel positieve als eventuele negatieve elementen, beloningen en/of afkeuringen, zijn vervat.

Nu gaat deze, in het kader van het te bespreken boek wel toepasselijke, metafoor natuurlijk enigszins mank: het is hier geenszins de bedoeling om

vanuit een negatieve instelling – een connotatie die toch onvermijdelijk aan het begrip ‘sociale controle’ kleeft, een boek te benaderen. Anderzijds geven recensies in de loop der tijd wel heel helder historiografisch weer hoe in circuits van wetenschapsbeoefenaren over het vak en de specifieke stellingname van de auteur hierin, wordt gedacht. Op deze wijze bezien is sociale controle een welhaast universeel maar tevens bijzonder perspectiefgebonden begrip. Sleebe is zich er goed van bewust dat het universele voordeel van dit concept steeds sterk wordt vertekend door de gekleurde interpretaties ervan. Juist deze spanning geeft aan zijn boek een interessante dimensie die de auteur goed uitbuit waarbij de normstelsels van overheid, kerk en ‘volkscultuur’ centraal staan. Helder en zonder veel omhaal van woorden weet hij dit centrale begrip te operationaliseren in zijn onderzoek naar deviantie op allerlei levensterreinen in het Groninger kleigebied, met aandacht voor groeps culturen en vooral sociale verschillen. Hij heeft het aangedurfd om de aloude sociale controle weer uit de kast te halen, het theoretisch op te poetsen (te ‘neutraliseren’) en het te combineren met ontwikkelingen als formalisering of verzakelijking, privatisering en fatsoenering; kernbegrippen in het welbekende civilisatieproces. Alhoewel ik vind dat Sleebe geslaagd en overtuigend werk heeft afgeleverd dat voor andere regio’s navolging verdient, plaats ik bij zijn benadering zonder te willen vervallen in detailkritiek in het kader van een constructief bedoelde discussie enkele kanttekeningen. Deze betreffen niet zozeer zijn gebruik van het begrip sociale controle als wel zijn schematische benadering van ‘de’ volkscultuur als een gesloten stelsel, het onvoldoende ontmantelen van de interne consistentie van zijn normatieve bronnen alsmede de wat mechanische dynamiek die zijn boek kenmerkt.

Sleebe gaat in zijn boek onder meer uit van ‘het regelsysteem van de volkscultuur’ (p. 13) waarmee hij de onofficiële regels en handhavingsmechanismen aanduidt die in de archieven slechts indirect sporen hebben achter gelaten. Het stelsel van sociale controle binnen de volkscultuur kent een waaier aan positieve en negatieve sancties, variërend van relatief onschuldige roddel tot meer gewelddadige charivari’s. Alhoewel de auteur goed op de hoogte is van de theoretische stand van zaken op dit gebied van de volkscultuur heb ik moeite met de wat al te schematische onderverdeling van vigerende normen en waarden in relatief gesloten regelsystemen. Deze systemen van volkscultuur, kerk en overheid worden door hem terecht niet statisch opgevat maar staan in de loop der tijd in wisselende verhoudingen tot elkaar.

De auteur stelt dat “de ‘traditionele’ volkscultuur al aan het eind van de achttiende eeuw in West-Europa in een staat van verzwakking” verkeerde en er diverse groeps culturen te onderscheiden waren. De suggestie van een collectief gedeeld coherent normen- en waardenpatroon met daarbijbehorende regelsystemen (p. 32) lijkt me echter niet houdbaar. Ook tijdens het Ancien Régime, waarop de auteur met het voorvoegsel ‘traditioneel’ doelt, was er geen sprake van één collectieve volkscultuur, laat staan van een ‘systeem’, maar van een complex samenstel van groeps culturen met specifieke gedragsrepertoires. In zijn studie staat ‘de volkscultuur’ voortdurend onder druk; een pressie door kerk en staat die het regelsysteem uiteen doet vallen en de weliswaar betrekkelijke een-

heid in toenemende mate in verschillende groepen segmenteert. De 'volks-cultuur' als een soort 'loser' dus, die wordt ondermijnd door interne maar vooral externe krachten en uiteindelijk het onderspit delft.

Dit is mijns inziens wel een heel mechanische wijze van omgaan met dit begrip. Zo zouden onderwijs en alfabetisering uiteindelijk het verdwijnen van de dialecten tot gevolg hebben (p. 29). In theorie zou men dit wellicht verwachten, de culturele praktijk is echter heel anders: het dialect heeft zich juist, al dan niet als tegenbeweging, weten te handhaven en is in de twintigste eeuw juist versterkt en gecultiveerd. Het proces kent hier een heel ander, ongestuurd of onbedoeld, verloop. De sturing door kerk en overheid (om de stelsels van de auteur even over te nemen) heeft dan ook niet zelden onverwachte effecten in de maatschappelijke praxis. De notie van een volkscultuur is vanzelfsprekend niets meer dan een constructie van de onderzoeker en in dit geval ziet Sleebe vooral de informele sociale controle en het systeem van de morele economie als centrale kenmerken. Het gaat mij echter te ver dit te zien als een stelsel, een afzonderlijk naast kerk en overheid bestaand regelsysteem. Daarmee wordt het samenstel van groepsculturen dat te zamen aangeduid kan worden met een paraplubegrip als volkscultuur wel erg los van andere circuits gesteld. Het manoeuvreert de cultuur van de 'onderdanen' tevens in een soort 'slachtofferpositie', zij zijn of worden in toenemende mate ondergeschikt aan de machtsfiguraties van de steeds dominanter wordende regelsystemen van kerk en vooral overheid.

In dat verband is het jammer dat Sleebe relatief weinig aandacht besteedt aan receptie-theorieën: op welke wijze hanteerden Groningers normen en waarden uit andere stelsels? Op menige pagina van het boek is een cultuurconflict te bespeuren dat echter niet altijd vanuit culturele categorieën wordt geanalyseerd. De auteur wijst hier, niet ten onrechte, op manco's in zijn bronnenmateriaal. Het is dan ook moeilijk om de belevingswereld van mensen die zich bedienden van vooral de informele sociale-controlemechanismen uit de volkscultuur in beeld te brengen. Juist goed gedocumenteerde case-studies hadden hem hier in kwesties van toeëigening en acculturatie uitkomst kunnen bieden. De auteur heeft echter als uitgangspunt gekozen voor een meer kwantitatieve benadering waarbij het aantal overtredingen en devianties per categorie over de onderzoeksperiode is gepresenteerd in tabellen. Het betreft weliswaar interessante informatie die nu voor het eerst toegankelijk is, en ik heb respect voor het vele werk dat hierachter schuilgaat, maar die anderzijds tevens wat onbevredigend is voor de cultuurhistoricus. Het voorkomen van delicten toont in de eerste plaats de (ontwikkeling van de) houding en perceptie van de overheid; het geeft dus – de auteur ontkent dit overigens geenszins – vooral informatie over de criminalisering van 'de ander' en zegt niet zozeer iets over gedrag(sveranderingen) van laatstgenoemde. De wijze waarop men met dit stigma omging en in hoeverre het deviante gedrag voor de overtreder andere betekenissen had wordt in veel gevallen helaas niet duidelijk.

Ook aan de culturele vormgeving van dit deviante gedrag wordt mijns inziens enigszins voorbij gegaan. Juist door naast het kwantitatieve materiaal meer contextueel gedocumenteerde case-studies te nemen als min of meer exemplari-

sche voorbeelden om dieper op de culturele categorieën van de Noordgroningse samenleving in te kunnen gaan zou een minder schematisch en sjabloonachtig beeld van de volkscultuur zijn ontstaan. We zouden dan wellicht meer inzicht gekregen hebben in aspecten als bijvoorbeeld gender, familie-, buurt en jongerencultuur. Ik kan me, de rijkdom van het Brabantse materiaal gewend zijnde, nauwelijks voorstellen dat dergelijke gevallen in het bronnencorpus voor zijn onderzoeksgebied niet voorhanden zijn. Het zou een andere, minder seriële en meer combinerende bronnenaanpak geïmpliceerd hebben. Door op deze wijze een aantal gevallen te ontleden zou de interne differentiatie van 'de' volkscultuur kortom scherper aan het licht gekomen zijn. Tevens zou dan zijn gebleken dat de circuits van kerk en overheid met alle intermediairs en elkaar overlappende groepsculturen en gedragsrepertoires vaak veel subtieler met elkaar interfereren dan nu in het boek het geval is.

Een nadeel is weer wel dat het verhaal er niet helderder en eenduidiger van zou zijn geworden. Nu kan de auteur relatief gemakkelijk een betoog opbouwen rond drie min of meer gesloten stelsels waarbij de diachrone dynamiek vooral bestaat uit wisseling van machtsbalansen in de richting van een steeds meer formeel, geprivatiseerd en gefatsoeneerd, regelstelsel van de overheid. Het is echter maar de vraag of onderdanen minder 'macht' kregen om zich 'deviant' te gedragen. In de praktijk zien we toch vaak allerlei modificaties en accommodaties; aanpassingen en compromissen. Ook de overheid had zich aan te passen en diende strategisch op te treden; een zeker politiek pragmatisme van bestuurlijke ambtenaren met belangenconflicten en wisselende loyaliteiten moet toch ook op het Groningse land hebben bestaan. Het is juist deze synchrone culturele dynamiek die ik in het boek mis. De auteur heeft terecht veel aandacht voor sociale verschillen binnen de Noordgroningse plattelandssamenleving maar de communicatieve vormgeving van deze sociale verschillen in gedrag en levenswijze wordt minder voor het voetlicht gebracht.

Daarnaast wreekt zich wellicht hier ook de gedachte achter het project 'integrale geschiedenis' waarvan dit proefschrift een resultaat is. Hierbij staat immers de spanning tussen perceptie en satisfactie centraal die bepalend wordt geacht voor de 'kwaliteit van het bestaan'. Perceptie wordt hier niet zozeer opgevat als 'beleving', zoals een historisch-antropoloog dat zou doen, maar als hetgeen men wenselijk en nastrevenswaardig acht (de opvattingen en voorstellingen). De satisfactie is de mate waarin de reële leefsituatie hieraan voldoet. Maar misschien, het lijkt me niet onwaarschijnlijk, vormde juist het overtreden van de door kerk en overheid gestelde regels voor sommige onderdanen een bron van satisfactie en betekent dit niet per definitie een 'lagere' kwaliteit van het bestaan. De overtredingen zeggen dus niet perse iets over een veronderstelde kloof tussen perceptie en satisfactie. Het zijn typische *etic*-begrippen, die van buitenaf op het gedrag worden geprojecteerd: normen en betekenis-kaders die voorbijgaan aan de betekenissen voor de betrokkenen in de samenhang van hun levenssituatie. dat is op zich geen bezwaar, maar juist over die individuele betrokkenen krijgen we te weinig te horen, en wanneer ze aan het woord komen dan is het vooral in algemene, illustratieve zin. Op deze manier ontkomt het boek niet aan een zeke-

re oppervlakkigheid. Door meer systematisch (ook) met culturele categorieën te werken zouden de tabellen meer zeggingskracht en verklarende waarde hebben gekregen. De precisie in kwantiteit wordt met andere woorden niet aangevuld met een gelijkwaardige ethnohistorische precisie in contextuele kwaliteit.

Op deze wijze is een toch wel wat schematische diachronische dynamiek ontstaan die het boek soms weinig verrassend – zelfs wat schools en verslaggevend van aard – maakt. De notie van functionalisme en zelfs finalisme ligt op de loer en slaat hier en daar in het boek ook toe aangezien de auteur teveel, zo niet alles, in het licht van een toenemende fatsoenering van de samenleving wil stellen, zonder voor de dynamiek van tegenbewegingen of andere receptiestrategieën veel plaats in te ruimen. De motor van de dynamiek is telkens het streven de kloof tussen perceptie en satisfactie te dichten, om beide elementen op één lijn te krijgen. Achter deze categorieën kunnen echter zeer uiteenlopende betekenisdimensies schuilgaan. Uit de aard der gebruikte bronnen krijgen we vooral de percepties en satisfacties van de juristen, bestuurders, kerkelijke functionarissen en schoolmeesters in beeld. Het betreft aldus meer de kwaliteit van het bestaan van deze groepen 'machthebbers' dan die van de niet-dominante circuits in de Noordgroningse samenleving. Om daar meer inzicht in te krijgen had de auteur zijn bronnen meer met elkaar moeten confronteren om zodoende de inherente interne consistentie ervan te ontmantelen. Mede door de relatief gesloten behandeling van de stelsels is deze werkwijze als het ware de pas afgesneden.

Anderzijds ben ik direct bereid deze (betrekkelijke) manco's als een luxe-probleem te aanvaarden. Het is ons immers nooit genoeg, we willen als onderzoekers altijd weer meer, wanneer is het ooit voldoende? Wie bereid is met de auteur mee te denken en hem te volgen in zijn wat functionalistische constructie wordt beloond met waardevolle inzichten. Ook hier geldt: wat de een beschouwt als een ontsierende sjabloonmatige ontwikkelingsdynamiek zal de ander juist waarderen als een schematisch houvast in de goede zin van het woord: een hanteerbare vereenvoudiging van de werkelijkheid. Persoonlijk zou ik een meer chaotische dynamiek, zowel dia- als synchroon, hebben voorgestaan met aandacht voor tegenkrachten en onverwachte receptiestrategieën in de verschillende groepsculturen; spanningen die het concept van de kwaliteit van het bestaan, dat immers gericht is op het steeds weer in harmonie brengen van percepties en satisfacties, enigszins toedekt. Daarnaast kunnen ook binnen bepaalde opvattingen en voorstellingen (percepties) en daaraan tegemoet komende leefwerelden (satisfacties) spanningen en opties bestaan (bijvoorbeeld sekse- of generatiespecifiek) waarbij al naar gelang de contextueel bepaalde situatie keuzen gemaakt worden. Het is echter niet moeilijk om de zaak complexer te maken. De kunst is evenwel om met behoud van nuance de zaak helderder en toegankelijker te maken. Hierin is Vincent Sleebe uitstekend geslaagd met een stimulerend boek, rijk aan materiaal en inzicht.

Bij wijze van repliek ga ik hieronder in op enkele punten van kritiek die tijdens beide bijeenkomsten werd geleverd op *Rituele repertoires*. Ton Zwaan vindt mijn boek te veel beschrijvend en relatief arm aan theorie. Vanuit zijn sociaal-wetenschappelijk perspectief heeft hij ongetwijfeld gelijk. Het was niet mijn bedoeling in de geschiedenis van de Oostbrabantse volkscultuur een soort 'masterplan' te ontdekken of dit via een alomvattende theorie te duiden. Ik beschouw theorie als noodzakelijk voor een onderzoek, maar dan louter als hulpmiddel en niet als doel. De theoretische concepten die ik hanteer, zoals die uit de symbolische antropologie en cultuurgeschiedenis, hebben voor mij eerst en vooral een attenderende functie. In dat opzicht ben ik ook niet orthodox of, zo men wil, puriteins: wat dat betreft positioneer ik me in theoretisch opzicht als uitgesproken eclectisch.

Mijn terughoudendheid daar waar het moderniserings- of beschavings-theorieën betreft is dat ik het voor mijn gevoel altijd een reductie van de 'werkelijkheid' vind. Nu weet ik ook wel dat die historische werkelijkheid door mij wordt geconstrueerd door het interpreteren van gegevens uit de bronnen. In die zin is de opmerking van Romme dat veel van de door mij gebruikte begrippen evenzeer constructies zijn wat gratuite: acculturatie, appropriatie en negotiatie, om maar een trits te noemen, impliceren geen vaste ontwikkelingsgangen in de tijd zoals dat bij het moderniseringsconcept het geval is. Tevens is het onnauwkeurig te stellen dat ik Van den Eerenbeemt en Tönnies op één lijn stel; ik constateer juist dat het gedachtengoed van laatstgenoemde via versimpelde sjablonen door de Tilburgse hoogleraar vertekend wordt gereproduceerd. Het betreft dus veeleer een bepaalde Tönnies-receptie waarbij het oorspronkelijke werk niet meer ter hand wordt genomen maar met enkele steekwoorden sjabloonmatig wordt toegepast. Wat Romme stelt naar aanleiding van begrippen als 'modernisering' en 'traditie' komt in feite heel dicht bij mijn bezwaar tegen de impliciete (a-priori) toepassing ervan in reductionistische zin. Het argument zou zeker verder ontwikkeld kunnen worden waarbij, zoals Schuurman heeft bepleit, 'traditie' niet per definitie als iets ouds maar juist ook in een gewijzigde context als iets nieuws en 'moderns' kan worden gezien.

In plaats van het 'vertellen' van één verhaal – we hebben het hier toch voornamelijk over de door Peer Vries c.s. vermaledijde narratieve geschiedenis – vanuit een eenduidig theoretisch concept heb ik ervoor gekozen om juist de gelaagdheid van 'verhalen', perspectieven en benaderingen als uitgangspunt te nemen. In die zin is het door Zwaan genoemde kaleidoscopische karakter bewust nagestreefd. Deze handelwijze is wellicht idealistisch en voor de theoreticus wat onbevredigend, die immers zo verstoken blijft van een systeem dat alles op zijn plaats doet vallen. Ik heb de Oostbrabantse volkscultuur in al zijn nuances en variëteit niet willen zien als een *black box* om een theoretisch verhaal mee te illustreren, maar er juist gestalte aan willen geven door heel methodisch

bronnen te analyseren en te combineren. Hier gaat een historische theoretische *toolbox* achter schuil die de antropoloog wellicht als te diffuus en vrijblijvend beschouwt. Anderzijds, en daarmee kom ik tegemoet aan Zwaans opmerking, zou het wel degelijk ook heel interessant en legitiem zijn om een puur theoretisch verhaal op het bijeengebrachte materiaal te baseren. Maar dat zou een heel ander boek worden waarvoor men het theoretische 'goud' niet, zoals Zwaan stelt, in de diepe mijnschachten moet zoeken maar juist hoog boven de grond, in de distantie van de uitkijkpost.

Wat betreft de periodisering is Zwaan getroffen door het feit dat een 'fasering in de klassieke historiografische zin' ontbreekt. Nu maak ik doorheen het boek weliswaar systematisch gebruik van een fasering die is gebaseerd op de politiek-religieuze wisselingen van de machtbalansen in de regio (in grote lijnen betreft het de perioden 1559-1629-1648-1672-1730-1795-1853), maar Zwaan doelt blijkbaar op het ontbreken van opeenvolgende maatschappijtypen of fasen met karakteristieke kenmerken. Juist het hanteren van een gedifferentieerd cultuurbegrip met verschillende culturele circuits en gedragsrepertoires op uiteenlopende levensgebieden fragmenteert het beeld zodanig dat een bepaalde fasering al snel een reductionistisch sjabloon of schema impliceert. Niettemin onderken ik wel degelijk verschillende fasen in het acculturatieproces, zoals de gedifferentieerde doorvoering van de contrareformatie bij eerst clerus en vervolgens kerkvolk, het proces van calvinisering en toenemende accommodatie met een specifieke omgangsoecumene, alsmede de paradox van pastorale vernieuwing en restauratiestreven in de eerste helft van de negentiende eeuw. De politiek-religieuze en sociaal-culturele complexiteit van de Meierij werkt juist een interessante dynamiek in de hand die steeds weer – al dan niet paradoxale – tegenbewegingen toont: de monopolisering van het geweld door de overheid versus de volksgerichten, sociaal-religieuze accommodatie versus hevige confrontaties, een onder druk staand katholicisme dat zelf sterk intern verdeeld is (jansenisme versus laxisme, regulier versus seculier) in een confessioneel vijandige omgeving enzovoort. Hierop een eenduidige en unilineaire, min of meer algemeen geldige typologische fasering toe te passen is het verleden in een vertekend keurslijf persen. Zo zou ik bijvoorbeeld ook niet zo stellig durven spreken van een 'onttovering' van de wereld in de achttiende en negentiende eeuw, evenmin als ik dat voor onze tijd zou willen doen met wijdverspreide fenomenen als horoscopen, ufo's en Jomanda's. Dit wil echter niet zeggen dat de opvattingen over het bovennatuurlijke ongewijzigd zijn gebleven.

Het eigenaardige doet zich voor dat als mijn boek een korte(re) periode zou hebben behandeld, het waarschijnlijk als minder statisch zou zijn beschouwd dan velen het, mijns inziens ten onrechte, willen zien. Als ik me bijvoorbeeld had beperkt tot de periode 1559-1629/1648 of de periode 1770-1853 zouden de veranderingen in drie generaties meer in het oog zijn gelopen dan nu, wonderlijk genoeg, over een periode van drie eeuwen en twaalf generaties op het eerste gezicht lijkt. Wanneer we echter vanuit een lange-termijn-perspectief kijken naar bijvoorbeeld de lotgevallen van de schuttersgilden, dan zien we een heel karakteristieke en sterke dynamiek.

Anderzijds wordt het element van continuïteit, bijvoorbeeld door Romme, veelal miskend: de historicus is immers dermate gespist op verandering en ontwikkeling dat hij continuïteiten in vormen en/of betekenissen wel eens uit het oog wil verliezen. Continuïteit lijkt op het eerste gezicht voor de historicus niet zo interessant; het is geen innoverende indicator van 'nieuwe tijden'. Anderzijds wordt ten onrechte vaak vergeten dat continuïteit niet iets vanzelfsprekends is dat als 'vanzelf' blijft voortbestaan. Wil een cultuurverschijnsel blijven bestaan, dan vergt dat voortdurende aandacht en energie van de betrokkenen; het is met andere woorden een voortdurende, ononderbroken reproductie van betekenissen en/of vormen. Als zodanig is de continuïteit van gebruiken en opvattingen voor de historicus heel interessant. Daarnaast is ook de *beleving* van continuïteit een thema dat meer aandacht verdient. Het is niet voor niets dat er in heden en verleden zoveel tradities zijn 'uitgevonden': het illustreert een menselijke behoefte van omgang met tijd en verleden waaraan op een culturele manier vorm wordt gegeven. Elke generatie doet dat op zijn manier; de opeenvolging daarvan vormt als het ware een culturele biografie van toegeëigende vormen en betekenissen.

Verschillende auteurs verbazen zich over het geringe comparatieve karakter van mijn boek. Ik geef graag toe dat een vergelijkende benadering heel interessant zou zijn geweest, maar gezien de thematische breedte van mijn studie zou dit niet alleen in omvang, maar ook in werk en analyse de omvang van een promotieproject ver te buiten zijn gegaan. Opmerkelijk is overigens dat in de fase voorafgaand aan een promotie iedereen aandringt op afbakenen en inperken van het onderzoek. Na verschijning van de onderzoeksresultaten is deze 'goede raad', waaraan ik me overigens maar zeer ten dele heb gehouden, blijkbaar niet meer relevant. Afgezien van dit praktische argument dient de methodische vraag zich aan in hoeverre zaken met elkaar vergelijkbaar zijn. Wat is de reikwijdte van case-studies, in welke mate kun je in de geschiedwetenschap uitgaan van *ceteris-paribus*-situaties? Heel interessante vragen, maar dan liefst wel te stellen naar aanleiding van in plaats van in mijn boek. Een bewuste keuze dus, gebaseerd op lijfsbehoud en een zekere methodische terughoudendheid. Met mijn boek, zo kun je het ook zien, heb ik een interessant corpus aan vergelijkingsmateriaal aangeleverd waarover verder – al dan niet in vergelijkende zin – kan worden nagedacht. Overigens, al kan dit nauwelijks als excuus gelden, kunnen we constateren dat dit internationale vergelijkende perspectief ook in vele buitenlandse regionale studies 'ontbreekt'. Wellicht is de tijd rijp om het 'Europa van de regio's' eens in historische zin comparatief onder de loupe te nemen op basis van goed gedocumenteerde lange-termijnbeschrijvingen van gebieden.

Een punt waarop ik met Romme kan instemmen is de aandacht die hij vraagt voor de relatie tussen staatsvormingsprocessen (met de Tilly's als inspirerende voorbeelden) en beschavingsoffensieven. Hier ligt zeker een terrein waarop we de komende jaren als (cultuur)historici progressie kunnen verwachten. Voor oostelijk Noord-Brabant zie ik dan ook uit naar het werk van Tiny Romme over de politisering van het platteland in de overgangperiode van Ancien Régime

naar Koninkrijk. Zoals ik in mijn boek stel is het succes van een clericaal of wereldlijk beschavingsoffensief niet uit zichzelf te verklaren, maar dient het effect altijd contextueel geduid te worden. Het is dan ook niet toevallig dat bijvoorbeeld aan de spinningen in de tijd van de Belgische Opstand een genadeslag wordt toegediend: de toenmalige militair-morele omstandigheden speelden de kerkelijke critici in de kaart, temeer daar ook de huisnijverheid met de opkomst van de textielindustrie snel aan belang afnam. Doorheen *Rituele repertoires* speelt het belang van de factor politiek, tot uiting komend in het pragmatisme van de overheid dat geen olie op het katholieke vuur wil gooien alsmede blijkend uit de creatieve manipulatie van administratieve kaders en intermediairs door de lokale onderdanen die daartoe vele, vooral ook nonverbale rituele, communicatievormen tot hun beschikking hadden.

Een ander punt betreft het culturele roosmodel. Dit is niet bedoeld als een weergave van de samenleving als geheel, zoals Spierenburg het interpreteert onder verwijzing naar het 'homo-clausus-model' van Elias. De buitenste cirkel ontbreekt niet voor niets. Het individu zit juist niet opgesloten of ingemetseld in zijn of haar *condition humaine*. Het is juist de weergave van de culturele circuits van één persoon; de samenleving als geheel kunnen we dan ook beschouwen als bestaande uit een veelheid van dergelijke individuele 'rozen' waarbij slechts het in beeld brengen van een synchrone dynamiek, bij wijze van momentopname, beoogd is. Elk individu kent zijn eigen samenstelling van de roos, al naar gelang de circuits waarin hij participeert. Van voluntarisme zoals Romme het stelt is derhalve geen sprake: drop-outs en marginalen kennen met andere woorden een geheel ander roospatroon dan de invloedrijke molenaar en brouwer. Dat participatie in de verschillende circuits niet vrijblijvend is of hoeft te zijn is in mijn boek overdadig geïllustreerd aan de hand van het systeem der giften: de reciprociteit was immers alom aanwezig, uiterst verplichtend en zwaar gesanctioneerd.

Wat dat laatste betreft heeft Pieter Spierenburg moeite met mijn opvatting van charivari. Ondanks alle waardering die ik voor zijn reactie heb heeft het als geheel iets potsierlijks. Echt goed heeft hij mijn boek niet gelezen en gezien de omvang zij het hem ook vergeven. De gezochte definitie van charivari staat op p. 80 alwaar het omschreven wordt als een rituele sanctie op deviant gedrag. Een ruime en neutrale omschrijving die alle manco's van zijn definitie ontbeert en daardoor juist bruikbaar blijft voor historisch onderzoek. Het gaat immers bij charivari's lang niet altijd om burens (sic) die een lid (sic) van de dorps- of buurtgemeenschap (sic) bestraft wegens het overtreden van een (sic) informele regel met betrekking tot de huwelijksmoraal (sic). Op al deze punten is zijn omschrijving volstrekt inadequaat. Zo is de aanleiding tot een gericht zelden monocausaal, iets wat alleen naar voren komt uit de contextuele analyse van het geval (vgl. Oisterwijk 1728, p. 201-204). Dat 'het ritueel' altijd door een groep vrijgezellen zou zijn uitgevoerd volgt geenszins uit mijn boek, wel dat jonkheid doorgaans een prominente rol in de rituelen vervult waarbij ik, blijkbaar meer dan Spierenburg, hecht aan de nuance. Wel heel curieus is de stellige overtuiging dat gerichten tegen vrouwen uitzonderlijk zouden zijn. Op verzoek kan ik

hem tientallen gevallen ter hand stellen waarin een vrouwspersoon het slachtoffer is. Opmerkelijk is het te vernemen dat hij eerder een contemporaine zegsman in twijfel trekt dan de wetenschappelijke literatuur die zijn 'ijzeren' referentiekader bepaalt. Zo is het komisch om in het boek van Flandrin dat ik volgens Spierenburg niet heb gebruikt op de voor mijn studie relevante passages telkens verwijzingen tegen te komen naar het wel geciteerde werk over *Les amours paysannes*. Het is opmerkelijk hoe Spierenburg keer op keer het pleit niet op basis van bronnen maar door het aanhalen van klassiekers, die bij hem het laatste woord hebben, denkt te beslechten.

Het door Spierenburg aangehaalde voorbeeld over het 'decoifferen' in Bourgondië past inderdaad uitstekend in de erehandel, die daarmee geenszins op gespannen voet staat met sanctionerende charivari-rituelen. Dit heeft niets te maken met een oprekking van dit begrip, laat staan met een primaat van de vormen. De suggestie dat ik charivari-rituelen los zou zien van 'de politisering van de volkscultuur' is gezien de aandacht die ik heb besteed aan het charivareske religieus-politieke geweld rond heilige plaatsen eigenaardig. En in welk opzicht zou het scheldwoord 'priesterhoer' de duldigheid van het priesterconcubinaat ontcrachten? Het is in de eerste plaats niet tot de priester gericht en kan evengoed ter bevestiging van de praktijk worden aangehaald. Opmerkelijk is de mechanische opvatting van toeëigening, die Spierenburg als rechtgeaard strafrechtshistoricus in wederrechtelijke zin opvat. In navolging van Chartier, die blijkbaar niet in zijn referentiehORIZONT voorkomt, versta ik hieronder het dynamische proces van betekenisgeving: bepaalde culturele vormen zoals processies kunnen, los van de religieuze intentie van de clerus, door gelovigen in vele elkaar overlappende betekenisdimensies toegeëigend worden (bijvoorbeeld als uiting van identiteit, status, *communitas* en/of vorm van vermaak). In tegenstelling tot wat Pieter Spierenburg beweert impliceert dit begrip geen 'zienswijze waarbij de cultuur als het ware in de lucht' hangt, het staat geheel los van de reïficatie of personifiëring van culturen. In dat opzicht getuigt zijn slotpassage van een, gezien de context van het boek, onwelwillende lezing. Anderzijds biedt een dergelijke reactie wel de gelegenheid om de standpunten in het debat toe te spitsen en te verfijnen. Zowel onderzoeker als discipline kunnen daar, mijns inziens, uiteindelijk alleen maar bij gebaat zijn.