

Herinneringen aan feesten in Gelderland

Toespraak bij de presentatie van de tentoonstelling *Gelderse verhalen op reis*
Arnhem, Nederlands Openluchtmuseum 4.12.2010

John Helsloot
Meertens Instituut (KNAW)

Begin dit jaar ontmoette ik Charlotte Reijngoudt in Nieuwegein op een bijeenkomst georganiseerd door het Nederlands Centrum voor Volkscultuur. De aanwezigen konden daar leren hoe ze een ‘succesvol volkscultuurproject’ konden opzetten. Ik denk niet dat Charlotte, als medewerker van Gelders Erfgoed, daar nog zoveel hoefde te leren. Hoe dan ook, dát ze in staat is gebleken een erfgoedproject tot een goed einde te brengen bewijst ons samenzijn hier vanmorgen, bij de presentatie van de tentoonstelling *Gelderse verhalen op reis*.

Ik moet bekennen dat ik, als een van de onderzoekers van het Meertens Instituut in Amsterdam op het gebied van de feestcultuur, wel meteen mijn oren spitste toen ze vertelde dat ze bezig was dialectsprekers te interviewen over hun beleving in het verleden van feesten en rituelen in Gelderland. ‘Dat is vast mooi materiaal’, dacht ik, ‘dat ik later bij mijn eigen onderzoek goed kan gebruiken’. Ik onderdrukte toen mijn nieuwsgierigheid en – professionele – hebberigheid en besloot met verder contact te wachten tot haar project voltooid was. Die deugdzame beheersing van mijn eerste impuls werd onverwacht beloond, toen Charlotte me zeer onlangs vast inzage bood in haar geluidsmateriaal, en de transcripties daarvan, en vroeg om vandaag een paar woorden te zeggen bij de opening van haar tentoonstelling.

Ik doe dat wel met een handicap, want ik ben alleen maar volkskundige, of etnoloog zoals we ons tegenwoordig noemen, om het afscheid te markeren van bepaalde ideologische veren die ons vak hebben ontsierd. Van dialecten, laat staan Gelderse, weet ik niets en daarom spreek in het aparte etnologische blokje van het programma. Ik ervaar die ontbrekende kennis wel als een tekortkoming. Het tegenwoordige Meertens Instituut werd in de jaren dertig van de vorige eeuw juist opgericht om tegelijkertijd de niet-elitaire taal en cultuur, zowel de dialecten als de zogenoemde volkscultuur, te bestuderen, om daarmee het ‘volkseigen’ te documenteren en helder te krijgen. Van de toenmalige gedachte dat dat ‘volkseigen’ een statische, homogene

grootheid zou zijn, is inmiddels in wetenschappelijk opzicht al decennia afscheid genomen: zo werkt het niet, daarvoor zijn taal en cultuur aantoonbaar veel te complex en dynamisch. Tegelijkertijd, zo ongeveer vanaf de jaren 1960-1970, de periode waarin uiterlijke tekenen van toebehoren tot een bepaald geloof of sociale klasse hun betekenis verloren als middel om iemand een plaats te geven in het maatschappelijk verkeer, werd dat idee van het 'eigene' gretig omarmd buiten de wetenschap. En werden en worden dialecten en regionale of lokale feesten of producten ingezet om dat, verondersteld uniforme, 'eigene', om die – zoals dat in een wetenschappelijk jasje heet – identiteit, te markeren. De publicatie van het Nederlands Centrum voor Volkscultuur over het afgesloten 'Jaar van de tradities' heet dan ook veelzeggend: *Dit zijn wij*. En ik denk de meesten van u hier vanochtend zijn omdat u iets hebt met 'Gelderland', als een facet van uw identiteit.

Kunnen de fragmenten die u straks kunt beluisteren u daarin bevestigen? Anders gezegd, hoe Gelders, of hoe Achterhoeks of Veluws, of bijvoorbeeld hoe Didams, enzovoorts zijn die? Nogmaals, wat het dialect betreft zal dat punt ongetwijfeld straks door Charlotte gemaakt worden. Maar bij de feesten en rituelen waarover de informanten vertellen – ik realiseer me dat ik de geluidsfragmenten wat oneigenlijk gebruik – ligt dat wat ingewikkelder.

Zo zijn er herinneringen aan de viering, ik schat zo in de jaren 1930-1950, van Sinterklaas en Kerstmis. In Ulft 'zette je op sinterklaasavond op 5 december als kind de klomp met daarin een wortel of wat brood voor de schimmel. En er werden sinterklaasliedjes gezongen bij de kachel. Want de Sint op het dak kon het dan goed horen door de schoorsteen.' Voorzover u het al niet gehoord had, benadrukt iemand uit Ingen: 'je ging geen schoen zetten, maar de klomp zetten'. En ze vervolgt: 'dat mocht je ook bij opa en oma doen, en ook thuis. Ja, en dat deed je ook al dagen van te voren wel eens, maar dan kreeg je d'r niks in. Een heel enkel keertje dat je d'r dan een suikerbeestje in kreeg, maar op 6 december kon je de klomp uit gaan halen en zat d'r meestal wel wat in.' Dat zijn aandoenlijke sinterklaas-herinneringen – die evenwel vrijwel identiek ook in andere provincies opgenomen hadden kunnen worden.

Kerstmis was, aldus een mevrouw uit Didam, 'natuurlijk een feest van rondom de kerstboom en de kerststal – en de kerststal was vroeger heel belangrijk'. Die laatste toevoeging is interessant

en u snapt wel waarom: in katholieke gezinnen hoopte de kerk dat al te wereldse dimensies van het Kerstfeest op de achtergrond bleven en dat de devotionele aandacht zich richtte op waar het met Kerstmis eigenlijk om hoorde te gaan: de geboorte van Christus, zoals verbeeld in de kerststal. Omdat de katholieke kerk daar nogal op hamerde, was een kerststal thuis een herkenningspunt, voor in- en outsiders, van een katholieke identiteit– en dat werd dus ook, zoniet helemaal begrepen, dan toch zo aangevoeld. Met de kerstboom was ook zoiets aan de hand. ‘Nou ja, kerstbomen in Opheusden lag altijd een beetje gevoelig’, kunt u iemand horen zeggen. Vrijwel zeker omdat daaraan, voor katholieken, iets vagelijks protestants kleefde, of voor meer orthodoxe protestanten, iets ‘heidens’. En de informant uit Ulft wijst op nog een ander aspect als hij vertelt dat ‘in sommige huishoudens’, behalve een kerststal, ‘ook een kerstboom’ stond, ‘maar dat was geen algemeen gebruik, (...) voor de oorlog’. De eigen portemonnee, statusoverwegingen, en ook de persoonlijke bereidheid om wel of niet in te haken op een nieuwe ontwikkeling speelden naast godsdienstige gevoelens eveneens een rol in de houding tegenover zoiets als de kerstboom. Daarmee kon je laten zien wie je was, waar je stond.

Is dat, opnieuw, ook wel bekend van streken elders in Nederland, op meer regionaal-lokaal gebied komen we als we luisteren naar de fragmenten over koninginnedag. ‘Koninginnedag, daar wordt in Didam niet veel aan gedaan, tenminste in mijn beleving.’ Ja, er was een optocht van kinderen met versierde fietsen en de harmonie trok door het dorp, maar ‘verder merkte je daar vrij weinig van’. Een andere verteller legt uit waarom: ‘Omdat ’s Heerenberg enorm katholiek is’ werd ‘Koninginnedag hier helemaal niet veel gevierd’. Ook in Gendingen werd koninginnedag, ik citeer de informant, ‘bij mijn weten haast niet gevierd, laat staan dat er veel aandacht aan werd besteed. Het kan best zijn dat vanuit de school er wat dingen gedaan werden, maar dat kan ik me niet meer goed herinneren. (...) Dit gebruik van koninginnedag hoorde meer thuis in Protestants Christelijke streken zoals bij ons Aalten dan wel Varsseveld.’ Of bijvoorbeeld in Wapenveld. ‘’t Was d’r altijd hartstikke druk, voor je idee, op zo’n wei. Dat daar zo veel volk liep, dat had je nog nooit bijelkaar gezien. Maar op Koninginnedag in Wapenveld wel. Iedereen liep d’r ook, van de dokter tot de dominee en van de fabrieksarbeider tot de boer. Iedereen was daar koninginnedag aan het vieren.’ Bij zo’n gelegenheid fragmenteerde dus het Gelderse landschap, hele gemeenschappen markeerden hun positie ten opzichte van elkaar.

Het totale karakter van de aanspraak die godsdienstig toebehoren in die tijd kon maken valt op: je deed, zo lijkt het, allemaal wèl of niet mee. Al valt ook te beluisteren dat men wel op een of andere manier meedeed aan koninginedag, en dus toch ook meevierde, maar dat dat, zeker in de beleving achteraf, tegelijkertijd min of meer weggemoffeld werd. Want er was toch ook een zekere speel- of onderhandelingsruimte in de beleving van de eigen identiteit – opgevat niet als een vaste grootheid, maar als een, selectief, proces van identificatie. ‘Wij hebben het altijd wel gehad, een kerstboom’, zegt de verteller uit Opheusden. Dezelfde informant was zich, eveneens als kind, ook letterlijk bewust van die onderhandelingsruimte. Want hij herinnerde zich dat bij de aubade van de kinderen op koninginnedag ‘de gereformeerde school niet meer mee wou doen omdat de muziek voorop liep. En toen heeft de gemeente net zo lang gepraat tot ze toch wel meededen. Maar ze wilden eigenlijk niet meedoen, als het muziekcorps voorop liep.’ Want muziek was werelds, en opwindend, en dat kon de gereformeerde kinderziel maar op het verkeerde, zondige pad brengen. Het gemeentebestuur vond dat je op zo’n dag nu juist de eenheid van het land, dus van het dorp als pars pro toto, moest verbeelden, terwijl de gereformeerden, en zeker niet alleen in Opheusden, even wilden doen uitkomen dat zij hun eigen opvatting hadden over wat ‘feestvreugde’ zou moeten zijn. Maar het leven was ook elders en bij andere feesten sterker dan de leer. De verteller voor Herwijnen ging in Gorinchem ‘naar de kermis toe, maar dat mocht ook weer niet want zondags werd je verteld dat de kermis iets heidens was en je kreeg mee dat je dat niet te veel moest doen. Maar ja, je ging toch een keer in de draaimolen of in die steile wand of in de slang waar die kap zo overheen ging.’ Ook in Oldebroek viel het woord kermis ‘niet zo goed en daarom hebben ze het maar schapenmarkt genoemd. Dat was niet zo gek, want ‘er werden op die dag ook vele schapen en andere dieren verhandeld.’

Deze verhalen zijn zo interessant, niet zozeer om dat het nou zo uitzonderlijk of typisch Gelders was wat hier gebeurde, maar omdat ze laten horen hoe mensen in Gelderland zelf hun houding bepaalden tegenover wat van buiten op hun afkwam. Daarmee laten ze iets zien van hun eigen identiteit en in die zin gaat het hier volkomen terecht over ‘Gelderse verhalen’.

Dat is nog in een ander opzicht zo. De meeste geluidsfragmenten die Charlotte heeft opgenomen zou je ook kunnen typeren als gesprekken in het kader van de beoefening van de monderlinge

geschiedenis, als oral history interviews. Als respondenten een verhaal vertellen over een gebeurtenis of over een ervaring, schrijft de Engelse hoogleraar Lynn Abrams in haar dit jaar verschenen boek *Oral History Theory* (Londen: Routledge), dan moet je er inderdaad van uitgaan dat ze misschien nog wel meer iets over zichzelf willen vertellen en over hoe zij hun plaats zien in de sociale wereld. Van de luisteraar vergt dat dat hij of zij niet alleen moet proberen te begrijpen wat er gezegd wordt, maar ook hoe, en waarom, dat gebeurt, en bovenal wat dat gesprokene betekent. Het is doorgaans niet zo dat de interviewer, als een soort vroedvrouw, al gevormde herinneringen geboren laat worden en op de band opneemt. Herinneringen zijn kneedbaar, contingent, ontstaan vaak pas in de interviewsituatie. In de interactie met de interviewer, schrijft Lynn Abrams, speelt het interview zich af als een proces waarin de respondent actief vorm geeft aan de eigen identiteit. Dat vereist dus ook een heel andere opstelling van de onderzoeker tegenover wat hij te horen krijgt. Hij moet niet zozeer, zoals ik eerder deed, erop uit zijn om nieuwe ‘feiten’ boven tafel te krijgen, die vervolgens ingepast worden in het grotere verhaal of betoog van de onderzoeker zelf, als wel nagaan hoe en waarom die herinneringen op dat moment worden geproduceerd, geconstrueerd. Dat is een wat ander soort etnologie of cultuurgeschiedenis dan waarmee ik begon. In de gesprekken lijkt het verleden centraal te staan, maar dat is maar ten dele het geval. Uit het veelvormige verleden wordt geput, krijgen verhalen een vorm, door de bril van het heden, want daarop zijn vertellers gericht. Bovendien hebben vertellers nog een bril op – al is dat niet helemaal het goede woord. Als ze hun herinneringen vertellen, maken ze, vaak onbewust, gebruik van bepaalde narratieve conventies, dat wil zeggen cultureel bepaalde manieren, codes, structuren van vertellen. Daar komen taalkundige manieren van formuleren – het spreken in dialect! – nog bij. Vanuit dit perspectief wil een onderzoeker als Lynn Abrams nagaan hoe vertellers die conventies en culturele kaders inzetten om een beeld van zichzelf te geven.

Zo’n, ingewikkelde, analyse van de *Gelderse verhalen* heb ik niet kunnen maken; de tijd ontbrak me daarvoor. Ik wil u deze andere manier om naar de opnames te luisteren alleen meegeven. Maar om het voorgaande, toch wat abstracte betoog te illustreren wil ik u, tot slot, wijzen op twee van die narratieve codes die mij zo snel opvielen. Dat zijn bijvoorbeeld zinnestjes als: ‘Dat was vroeger allemaal helemaal niet’ (Didam), ‘Dat is tegenwoordig niet meer’ (Herwijnen), ‘Dat verschil was duidelijk aanwezig’ (Gaanderen). Daarmee vertellen de informanten ogenschijnlijk

neutraal over vroeger, maar zeggen ze tegelijk en impliciet wat ze vinden van het heden: het is in hun ogen tegenwoordig soms allemaal wel ver doorgesloten met de viering van feesten of momenten uit de levensloop. Vroeger ontbraken daarvoor ook vaak de financiële middelen. En een andere categorie wordt gevormd door zinnen als: ‘Dus dat was eigenlijk al bijzonder’ (Herwijnen), of: ‘Ik vond het een hele vreemde gewaarwording’ (Didam). In hun pracht en praal, maar ook door hun geheimzinnigheid en wonderlijkheid maken tradities en rituelen grote indruk. Ze komen ‘van buiten’, net als de soms onbegrepen houding die tegenover ze moest worden aangenomen. Daarom hanteren de vertellers ook vaak de lijdende vorm. Misschien klinkt in woorden als ‘bijzonder’ en ‘vreemd’ ook een gevoel van verlies door, in de zin dat zo’n ervaring op de huidige leeftijd niet in die mate meer na te voelen valt.

Zo kúnt u naar de fragmenten luisteren. Maar ik roep u toch vooral op om oor te hebben voor de vele grappige, ontroerende en interessante herinneringen en anedotes die in deze *Gelderse verhalen*, dat wil zeggen verhalen van een aantal mensen in Gelderland, alleen al vanuit etnologisch gezichtspunt verteld worden.