



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Bloed Kruipt!

Over de Culturele Hemoglobine van de Samenleving

Margry, P.J.

Publication date

2014

Document Version

Final published version

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Margry, P. J. (2014). *Bloed Kruipt! Over de Culturele Hemoglobine van de Samenleving*. (Oratiereeks; No. 506). Universiteit van Amsterdam.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Bloed Kruipt!

Bloed Kruipt!

Over de Culturele Hemoglobine van de Samenleving

Rede

uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van
Hoogleraar Europese Etnologie
aan de Faculteit der Geesteswetenschappen
van de Universiteit van Amsterdam
op donderdag 3 april 2014

door

Peter Jan Margry

Dit is oratie 506, verschenen in de oratiereeks van de Universiteit van Amsterdam.

Opmaak: JAPES, Amsterdam
Foto auteur: Jeroen Oerlemans

© Universiteit van Amsterdam, 2014

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voorzover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j° het Besluit van 20 juni 1974, St.b. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, St.b. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 882, 1180 AW Amstelveen). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Mevrouw de rector magnificus¹
Mijnheer de decaan,
Collega's en studenten,
Familie en vrienden, dames en heren

Bloed kruipt, en in gedachten heeft u mij vast al aangevuld, inderdaad, het bloed kruipt waar het niet gaan kan. Het is een intrigerend gezegde, waarvan men zich misschien afvraagt waar dit Nederlandse spreekwoord eigenlijk voor staat? Wel, in engere zin slaat het op de onderlinge band tussen bloedverwanten, een die zich nooit heet te verloochenen. In ruimere zin wijst het op de geneigdheid van de mens om – soms tegen alle logica in – te doen wat nu eenmaal in zijn aard ligt. Deze archaische Nederlandse zegswijze wil ik als metafoor gebruiken bij wat ik hier vandaag aan de orde wil stellen, in het bijzonder bij het onderzoeksobject van de Europese Etnologie, de discipline die nu aan deze universiteit is gevestigd.

Hemoglobine is het eiwit dat aan bloed zijn omineuze dieprode kleur verschaft en ervoor zorgt dat het lichaam van zuurstof wordt voorzien. Daarmee maakt dit eiwit op een verborgen wijze menselijk leven mogelijk. En om daarmee nog even binnen de beeldspraak te blijven: de etnologie onderzoekt waarom in een samenleving bloed kruipt waar het eigenlijk niet gaan kan. Welke 'hemoglobines', welke bepalende, maar vaak niet goed zichtbare culturele *agents* en componenten, spelen bij het menselijk handelen een rol? In andere woorden, volgens een gangbare definitie: de etnologie onderzoekt met behulp van een historisch of ontwikkelingsperspectief, individu en samenleving op cultuurverschijnselen die het dagelijks leven vorm geven.² Het gaat dan om niet-institutionele en soms ook ogenschijnlijk triviale cultuuruitingen, die van belang zijn of bepalend zijn in het kabbelende én festieve leven van alledag van personen en groepen. De etnologische cultuuranalyse vraagt naar de betekenisvelden die achter deze cultuuruitingen schuilen: waarom die dingen gebeuren en waarom ze eigenlijk zó gebeuren. Waarom geven mensen, vaak tegen alle schijnbare redelijkheid of logica in, praktijken en gedragingen op een bepaalde wijze vorm, al naar gelang tijd, regio en sociale ruimte? Wat doen en beleven ze? Waarom zijn bijvoorbeeld vandaag de dag alternatieve geneeswijzen zo populair terwijl wij toch deel uitmaken van een

wereld waarin de medische wetenschap nog nooit zo succesvol is geweest? En wat is de culturele hemoglobine³ waardoor een discussie over de figuur van Zwarte Piet een ogenschijnlijk nuchtere en tolerante samenleving op tilt doet slaan? Ik kom daar nog op terug.

Vandaag wil ik u enkele theoretische noties en kwesties presenteren uit het brede onderzoeksveld dat de Europese Etnologie bestrijkt; kwesties, zoals rond religie, *healing*, cultuurpolitiek, tradities en onderzoeksmethoden, waarbij het kruipend bloed van de *condition humaine* op verschillende niveaus een rol speelt. In afwijking van de gebruikelijke etnologische focus op het collectieve, zal ik mede vanwege de moderne sociaal-culturele veranderingen in de samenleving ook het individu, nadrukkelijk in het onderzoek betrekken. Een historische casus zal de titelmetafoor van deze oratie nader doen uitkomen. Het zal soms misschien wat bloederig zijn, met – omwille van het oog – bijpassende plaatjes. Dan weet u in ieder geval waar u aan toe bent.

Bloed is buiten zijn biologische betekenis allerminst een neutraal begrip.⁴ Het woord bloed is op zichzelf al enigszins onheilspellend, ook in metaforische en symbolische zin. Rood als cultureel bepaalde signaalkleur van gevaar is niet voor niets op het 'bloedrood' terug te voeren. Zichtbaar bloed impliceert verlies van bloed en is daarmee een verwijzing naar onheil. Een groot verlies van bloed doet leven uiteindelijk verdwijnen. Bloed heeft daaraan zijn lugubere en *unheimische* connotaties te danken.

Niettegenstaande deze mentale projecties, werden en worden aan bloed ook andere kwaliteiten toegekend. Bezien vanuit de oude humorale pathologie, de ziekteleer van de vier menselijke levenssappen, is bloed lang gezien als factor bij het ontstaan van ziekten en tegelijkertijd ook voor de genezing daarvan.⁵ Vanuit de gedachte van een overdaad die schaadt, is bijvoorbeeld het verminderen van vuil bloed door middel van aderlating eeuwenlang als een zinvolle geneeswijze gezien om het lichaam weer in balans te brengen.⁶ Daarnaast wordt bloed ook gezien als de drager van persoonlijke gemoedstoestanden. Iets kan in koelen bloede of juist met kokend bloed worden gedaan, of er kan bij iemand kwaad bloed worden 'gezet'. Bloed heet ook de zintuigen te beïnvloeden: de krijger die de smaak van bloed heeft leren kennen, is niet meer te stuiten. Het woord bloed is ook effectief als voorvoegsel om bepaalde typering te versterken, zoals in bloedheet, -link, -geil of -mooi. Al deze connotaties horen bij de symbolische en soms bovennatuurlijke betekenissen die nog altijd aan bloed worden toegekend.⁷

De vrees inboezemende en magische gevoelens rond bloed slaan een brug naar de Duitse religiewetenschapper Rudolf Otto (1869-1937), pakweg een eeuw geleden. Door zijn onderzoek naar het fenomeen van sacraliteit zijn drie suggestieve begrippen van hem in het wetenschappelijke geheugen opge-

nomen, namelijk: *tremendum* en *fascinans*, ervaringen die de mens ondergaat wanneer hij of zij wordt geconfronteerd met het *numineuze*, het bovennatuurlijke. Deze termen gebruikte Otto in zijn klassieke studie over *Das Heilige* (1917).⁸ Otto wil daarin onder woorden brengen hoe de mens zich tot het sacrale verhoudt en hoe hij dat ervaart: het sacrale als iets fascinerends, dat zowel aantrekt als afschrikt (het *tremendum*), omdat het zo aangrijpend is. Hoezeer Otto in een aantal opzichten is verouderd, deze twee conceptuele noemers zijn nog steeds relevant om de religieuze gevoelens en ideeën van mensen te typeren. Nieuw aan Otto's fenomenologische benadering was dat hij de mens en zijn gedragingen centraal plaatste en niet de georganiseerde religies. Op basis van eigen observaties in zijn omgeving was hem aan het begin van de 20e eeuw een gedragsverandering opgevallen. Hij zag dat de westerse mens naast zijn traditionele religieuze wereldbeeld zich in toenemende mate nieuwe mysterieuze of bovennatuurlijke vormen probeerde eigen te maken, enerzijds door een persoonlijk magisch-cultisch handelen en anderzijds door de methode van inbezitneming en zelfvervulling, onder meer door extase en exaltatie.⁹ Hij constateerde dat 'Door een menigte vreemde gedragingen en fantasie-rijke bemiddelingen de religieuze mensch zich van het mysterieuze probeert machtig te maken (...), ja zich er mee te vereenzelvigen'.¹⁰ Het was een tijd waarin dankzij de Blavatsky's en de Kardec's, een bonte variëteit aan mediums, spiritisten en gezeters met hun rituelen en praktijken de burgerlijke huiskamer veroverde.¹¹

Otto beschouwde het religieuze niet als een mentaal persoonlijke constructie maar nog als een autonoom fenomeen buiten de mens om. Hij had dan ook geen oog voor de ideeën die zijn Amerikaanse collega William James (1842-1910) eerder had geventileerd. James beleed, kort gezegd, een soort postmodernisme *avant la lettre*, waarin hij afrekende met autonome, objectieve waarden en universele geloofswaarheden. (Met zijn moderne visie richtte hij zich op de *experience* van religie, op individueel beleefde en geleefde religie en verbond hij die individuele ervaringen met groepen in de samenleving.¹² Een dergelijk onderzoeksperspectief sluit nog steeds aan bij het kader van waaruit de etnologie nu religie- en ander onderzoek verricht.¹³ Hoewel religiositeit in Nederland lang buiten de etnologische onderzoeksfocus is gebleven, is daar in de afgelopen jaren verandering in gekomen, een ontwikkeling die, gezien het belang van het thema, via deze leerstoel wordt doorgezet.

Van beide deels nog vitale oudjes maak ik daarom een sprong naar het belangrijke hedendaagse religieonderzoek van Paul Heelas en Linda Woodhead. Zij hebben een subjectiveringstheorie – de *subjectivization thesis* – opgesteld over de omgang van de westerse mens met, en zijn houding ten aanzien van religie en zingeving in de moderne samenleving.¹⁴ Beide sociologen maken

Figuur 1 Buste van Allan Kardec op zijn graf in Parijs



duidelijk dat religieuze vormen die op het zelf zijn toegesneden, juist zo populair konden worden in een cultuur die steeds sterker op het individu georiënteerd raakt. Waar eerder de traditionele kerken een catechetisch en generiek vangnet rond leven en dood boden, inclusief de morele en psychische ankerpunten, daar moet nu de mens zijn positie zelf definiëren. Michael York noemde dat de ‘self-conscious spiritualization of the human potential’.¹⁵ Iets dat Otto dus ook al had opgemerkt.

Subjectivering zie ik niet beperkt tot het holistisch milieu, maar geldt evenzeer voor institutionele religies, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het concept van ‘spiritualiteit van beneden’, dat de populaire Duitse monnik Anselm Grün profeteert.¹⁶ De gemaakte sprong tussen Otto/James en Heelas/Woodhead

roept wel de vraag op in hoeverre subjectivering een nieuw fenomeen is. Immers, is religiositeit, de menselijke ‘hemoglobijnische’ geneigdheid tot het numineuze, het bovennatuurlijke, niet altijd veel individueler geweest dan men pleegt te veronderstellen?

Omgaan met onheil: het existentiële zelf en de samenleving

Terwijl samenlevingen en gemeenschappen sociale structuren krijgen door eeuwenoude genealogieën en biologische of kunstmatige¹⁷ bloedbanden, door sociale en professionele netwerken, en via de constructie van *imagined communities*, staat ieder mens er per saldo toch alleen voor in het leven.¹⁸ Dit blote gegeven wordt in het dagelijks leven slechts gedeeltelijk gecompenseerd door een inbedding in familiale, sociale, maatschappelijke en moreel-religieuze gemeenschappen. Dit op zichzelf aangewezen zijn geldt des te meer omdat in het hedendaagse Europa religiositeit juist is losgezongen van zijn kerkelijke kaders. Hoewel dus geen nieuw fenomeen, wordt religiositeit nog meer dan voorheen bepaald door persoonlijke ervaringen en gevoelens. Velen zoeken nu bij de verwerking van tegenslag steun in minder zichtbare vormen van religiositeit, alternatieve religies of bij verschillende rolmodellen. Deze veranderingen hebben geleid tot een brede schakering aan nieuwe religieuze expressies om ons heen, voorzien van nieuwe symbolen, rituelen en gebruiken. Joep de Hart (en anderen) heeft al op die verscheidenheid gewezen: van ZaZenners, zinzoekers, NLP'ers, devotees, Transformanten, ietsisten tot *mindfulness*'ers en nog veel meer.¹⁹ We weten ervan, maar weten er nog eigenlijk weinig van af.

Hoewel dergelijke individuele praktijken ook zelf weer tot een cultureel ‘systeem’ kunnen uitgroeien, maakt onderzoek naar hedendaagse religieuze praktijken duidelijk dat het religieus motief daarin juist persoonlijk is en in de basis niet-sociaal.²⁰ Religiositeit is dan niet meer dan een culturele constructie waarin het individu centraal staat. Dat idee bestrijdt het uitgangspunt van onderzoekers als Durkheim of Turner die betogen dat religie of religiositeit ‘an eminently collective thing’ is, dan wel *communautaire* kan zijn en door innerlijke verdieping het individualisme overstijgt en mensen samenbindt.²¹

Het ‘zelf-paradigma laat er overigens wel ruimte voor dat de uitvoeringspraktijk ook in collectiviteit kan worden beleden, en dat religiositeit diverse sociale functies vervult en cultureel verder kan worden georganiseerd en uitgedragen, zoals dat nadrukkelijk in geïnstitutionaliseerde religies zichtbaar is. Binnen mijn leeropdracht wil ik mij echter daarbij vooral richten op de impli-

Figuur 2 'Mindfulness'



ciete, onzichtbare of schijnbaar triviale vormen van religiositeit en zingeving in het dagelijks leven. Ik gaf al aan dat, waar eerder de traditionele kerken een catechetisch en haast holistisch vangnet rond leven en dood boden, inclusief morele en psychische ankerpunten, de mens daar nu zijn positie zelf moet definiëren. De subjectivering van de levensparadigma's heeft die positie verandert. De mens zoekt nu bij de verwerking van en bij de omgang met het onheil steun in uiteenlopende vormen van impliciete religiositeit, alternatieve religies, irreguliere geneeswijzen, de cultus van het rolmodel of in nieuwe gepersonaliseerde vormen van rouw en memorialisering of herinnering van onderaf.

Het 'zelf'-perspectief hangt nadrukkelijk samen met de *condition humaine* en de onzekerheden, het onheil en de angsten die het menselijk bestaan met zich meebrengen. Dat gaat terug op wat de Deense filosoof Kierkegaard stelde over de menselijke angst: als een enigszins getroebleerde geestelijke staat, zijnde 'the pivot upon which everything turns'. Hij was tot de conclusie gekomen dat de menselijke angsten de spil vormen die het leven in hoge mate bepaalt en stuurt.²² In die toestand wordt het zelf zich echt bewust van de mogelijkheden en vooral de beperkingen van het leven. In zijn tractaat *Begrebet Angst* – het begrip angst – uit 1844 werkte Kierkegaard dit thema uit. Hij schetste de

mens als gevangen in uiteenlopende gradaties en gedaanten van angst en wanhoop. Daardoor wordt de mens zich bewust van het eindige en oneindige van het menselijk bestaan, hetgeen – als ware het een ‘ziekte tot de dood’ – het leven onbewust blijft beïnvloeden. Kierkegaard maakt duidelijk dat de mens telkens tegen die achtergrond de keuzes maakt voor zijn of haar handelen en de wijze waarop.²³ De Duits-Amerikaanse filosoof Paul Tillich bouwde dit theoretisch raamwerk verder uit en beschouwt de mens in zijn onderzoek als ‘being grasped by an ultimate concern’, een staat waarin men in voortdurende zorg verkeert over de betekenis van het leven en de betekenis van het ‘zijn’ als zodanig (MacKenzie Brown 1965).²⁴ Ook historici kwamen tot een vergelijkbare conclusie. Jean Delumeau bracht in zijn boek over de angst in het Westen naar voren dat ‘le peur’ het basale motief in het menselijk bestaan is.²⁵

Binnen de hedendaagse populaire cultuur heeft de Amerikaanse regisseur David Lynch dit thema nadrukkelijk weten te visualiseren. Als geen ander brengt hij de chaos, de nietsontziendheid en het absurdisme van het dagelijks leven in beeld en verweeft die met de preoccupaties, obsessies, angsten en nachtmerries van de mens, overigens zonder die met specifieke religieuze expressies te verbinden. Lynch baseerde zich op zijn persoonlijke angsten en op etnografisch veldwerk, waaronder zijn *Interview Project*, waarin hij, als een ware etnoloog, ‘gewone’ mensen over hun leven ondervroeg.²⁶

Etnologisch is het angstmotief te vertalen of, beter, te verbreden tot de omgang van mensen met ‘onheil’ en twijfel.²⁷ Wat doen mensen wanneer ze worden geconfronteerd met onzekerheden, vertwijfeling, misère, ziekte of noodlot? En op welke wijzen krijgen deze gevoelens een culturele weerspiegeling in de vorm van alledaagse religieuze of zingevingspraktijken? De universalistische aanspraak die Kierkegaard naar voren bracht, maakt dit thema ook voor onze moderne samenleving, en dus ook voor de etnologie, relevant. Al eerder heb ik onderzocht hoe het gebruik en de betekenissen van sacrale plaatsen of de functies van nieuwe religieuze rituelen veranderen.²⁸ Wat willen mensen daarbij eigenlijk uitdragen, of wat trachten ze te bezweren als zij deelnemen aan publieke rituelen?²⁹ En waarom is de private memorialiseringspraktijk na een traumatische of ‘zinloze’ dood, zo publiek geworden en is de respons uit de samenleving daarop dan weer zo sterk?³⁰ Teneinde de private en collectieve gedragingen van mensen beter te begrijpen, is de invalshoek van het existentiële, van de existentiële angsten en onzekerheden dan ook breed inzetbaar.³¹ De zichtbare uitdrukkingen van religiositeit, empirisch onderzocht op de plekken waar het door mensen zintuiglijk, emotioneel, psychisch wordt beleefd en ervaren staan daarmee centraal.

Individualisering en subjectivering maken duidelijk dat de scheiding tussen het profane, banale dagelijkse leven en het domein van het sacrale, nog diffu-

Figuur 3 Harry Potter-bricolage met religieuze elementen op kinderkamer



ser is dan het al leek. Het ontslaat de wetenschapper er overigens niet van die categorieën zo precies mogelijk te blijven identificeren.³² Het is nog niet eens zo lang geleden dat er een wetenschappelijk veld voor die verborgen vormen van religiositeit is ontstaan. Dit onderzoeksterrein werd in 1969 door de Engelse religieonderzoeker Edward Bailey als *implicit religion* gemunt.³³ Een veld dat toen ook met *secular religion* of in Thomas Luckmanns terminologie met *invisible religion* en later door Meerten ter Borg, als niet-institutionele religie werd aangeduid.³⁴ Een belangrijk gevolg van het weghalen van traditionele begrenzingen is dat het bepaalde institutionele kaders achter zich laat, waar-

onder het onderscheid tussen religiositeit en spiritualiteit.³⁵ De etnologie, met zijn *grassroots* perspectief op religiositeit, tracht zo nieuwe inzichten te bieden over de gedragingen van mensen, over hun omgang met het transcendente of nog neutraler, zoals Martin Stringer voorstelde, hun omgang met het niet-empirische.³⁶ Hieronder schaar ik ook nieuwe publieke ritueel-religieuze expressies die zich manifesteren als *civil religion*, als een impliciete vorm van samenlevingsbrede zin- en betekenisgeving.³⁷ Daarnaast moet er meer aandacht komen voor de jongere generaties die veelal buiten de kaders van religieonderzoek vallen.³⁸ Zij lijken zich niet of minder bewust van een 'hiaten-god' zoals volwassenen die inzetten in tijden van tegenspoed,³⁹ maar verschaffen zich gedurende hun volwassenwording veelal sequentieel telkens nieuwe religieuze kaders.

Met de specifieke invalshoek van het alledaagse en impliciete hoop ik binnen mijn departement KRC en vanuit Cultuurwetenschappen een complementaire inbreng te realiseren op het gerenommeerde onderzoek naar religie en westerse esoterie dat hier door collega's reeds is gerealiseerd.

Een collectief fantasma

Ondanks de zojuist geschetste veranderingen en innovaties worden vele religieuze praktijken en culturele verschijnselen in de Europese samenleving nog altijd gevoed vanuit hun oude wortels, veelal vanuit de christelijke cultuur, die eens dominant was. Binnen die christelijke cultuur neemt bloed nog altijd een centrale plaats in. Het Christendom leert immers dat via de kruisdood de persoon van Christus zijn bloed heeft 'vergoten' ter verzoening van de mensheid met God.⁴⁰ Al vroeg in de geschiedenis kwam dit thema in kunst, cultuur en devotie centraal te staan en heeft het mede daardoor voortdurend invloed uitgeoefend op de culturele praktijken in het dagelijks leven. Niet alleen waren er duizenden martelaren, zeloten en strijders die door de eeuwen heen in navolging van Christus 'hun bloed voor God hebben gegeven', ook de miljoenen gewone gelovigen aanvaardden de kerkelijke veranderingsleer van de transsubstantiatie, volgens welke tijdens de mis wijn verandert in het bloed van Christus, maar zonder de fysieke eigenschappen van bloed aan te nemen (zoals samenstelling, reuk en smaak). Eucharistische bloedwonderen en aan Christus toegeschreven bloedreliëken stonden daarom het hoogst in aanzien.⁴¹ Het verbaast dan ook niet dat er af en toe individuen opstonden die, in bloedige *imitatio realis*, op een messianistische wijze de wereld van een andere uitleg wilden voorzien dan die van de kerk. Vanuit de eigen situatie

probeerden zij – met bloed als ‘bewijs’ – hun eigenzinnige duiding en zinging als een persoonlijke missionaire boodschap naar voren te brengen.⁴²

Vanuit een dergelijke *imitatio*-gedachte wil ik u als vertegenwoordiger van een vergelijkende en historiserende cultuurwetenschap een casus uit het verleden voorleggen. Hoewel de etnologie Europa of algemener gezegd de westerse cultuur als onderzoeksregio neemt,⁴³ legt de leerstoelomschrijving ook een bijzondere nadruk op Nederland. En daarom neem ik u voor deze historische casus vandaag mee naar het Brabantse plaatsje Welberg, zo’n tien kilometer boven Bergen op Zoom. Hier vestigden zich gedurende het Interbellum vanuit het nabij gelegen stadje Steenberghe loonwerkers en arbeiders. Het bisdom Breda stelde er een bouwheer aan, pastoor Adrianus Ermen, om de kudde van directe geestelijke zorg te voorzien en hen in de katholieke vaart der volkeren op te stuwen. Met de bouw van een fiere kerk met pastorie, patronaat, klooster en school, maar vooral door zijn eigen optreden, zou deze pastoor ruimschoots in die missie slagen. Overigens is in dit verhaal niet hij de protagonist, maar komt die rol de in 1906 geboren landarbeidersdochter Janske Gorrisen (1906-1960) toe.

Figuur 4 Janske Gorissen op haar ziekbed, geflankeerd door pastoor Ad Ermen



Op negentienjarige leeftijd had deze Janske tbc opgelopen en was zij bedlegerig geraakt.⁴⁴ Toen in 1929 haar ziektebeeld verergerde en zij in stervensnood leek te verkeren, begon de pastoor haar van morele en geestelijke steun en sturing te voorzien. De klerikale behandeling bestond uit een klassieke com-

binatie van het geven van bemoediging, het opwekken van berouw en berusting en het doen van boete. Daartoe werd Janske ruim voorzien van heiligenlectuur, toegesneden rolmodellen uit het welvoorziene pantheon van de katholieke kerk. De haar aangereikte teksten bleken reconstrueerbaar, zodat we inzicht hebben in het haar toegediende doctrinaire geestelijk voedsel. Deze teksten verschaften Janske een mystiek lijdensformat dat aansloot bij een onder katholieken heersende honger naar bovennatuurlijke fenomenen gedurende het woelige Interbellum. De Russische revolutie en de daarmee samenhangende Mariaverschijningen van Fatima, hadden de ideologische strijd én aanwezige eindtijd ideeën sterk aangezet. Vooral in Italië, Duitsland en het naburige België⁴⁵ leidde dat tot een kettingreactie van ‘hemelse’ interventies: verschijningen, boodschappen en mystieke fenomenen.⁴⁶

Figuur 5 Omslag van het boek over Marietje Filippetto



Pastoor Ad Ermen gaf zijn zieke parochiane een boek over het Italiaanse 'Kruistochtertje' Marietje Filipetto (1912-1927).⁴⁷ De inhoud toont de invloed aan van wat wel de *doctrine of vicarious suffering* ofwel plaatsvervangend lijden wordt genoemd.⁴⁸ Op vijftienjarige leeftijd was dit bedlegerige meisje namelijk aan een met veel bloedingen gepaard gaande lijdensweg begonnen. Door haar vereenzelviging met Christus werd ze 'de kleine minnares van Jezus' genoemd en zag ze zichzelf als 'een kleine druiventros die net zoals Jezus uitgeperst dient te worden' – u weet het: wijn als het Christelijke symbool voor bloed. 'Ik wil graag lijden en in Jezus doodstrijd delen', zo zei ze tegen pater G. Rosi, haar geestelijk leidsman. Waarop de pater repliceerde 'en als Hij je vroeg nog meer bloed te vergieten voor de redding der zielen?' Ze antwoordde: 'ja, ja, graag'.⁴⁹

Op deze wijze kreeg Janske, liggend in haar halfopen tbc-huisje, niet alleen Marietje als spiritueel infuus toegediend, maar bovendien het nog intenser lijdens- en opofferingsmodel van haar gestigmatiseerde landgenote Gemma Galgani (1878-1903)⁵⁰ die evenals Marietje 'de kleine weg' van Treesje van Liesieux (1873-1897) volgde. Rolmodellen die juist ook vanwege de trivialiteit en de banaliteit van hun leven inspiratie van onderaf konden bieden. Dat zij alle drie – Thérèse, Gemma en Marietje – als jonge vrouwen zijn gestorven aan de tering, is een relevant gegeven voor deze casus, aangezien deze ziekte Janske, vanaf 1925, ook in bezit had genomen. Zodoende begonnen lot en rolmodel samen te vallen.

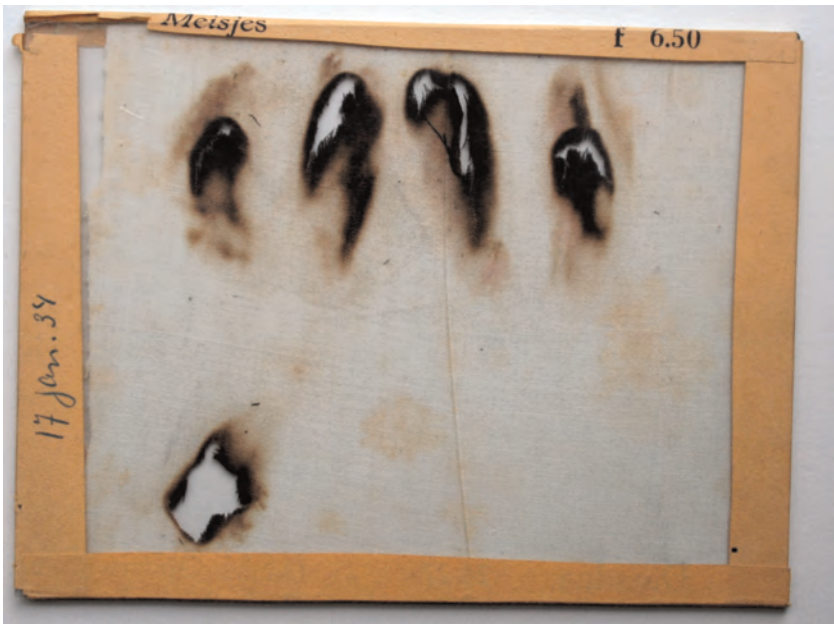
Via de aangereikte lectuur kon Janske zich een 'mystic mind' eigen maken, inclusief het bijbehorende discours en gedrag. Haar beleden 'heroïsch ascetisme' zou de voorwaarden scheppen om haar bewustzijn in mystieke conditionering te brengen.⁵¹ Wat derden als visuele en verbale hallucinaties typeren, blijkt dan vaak niet door een psychische aandoening veroorzaakt, maar door middel van impulsieve herhalingen van bekende of bestaande ideeën of teksten geïmplementeerd.⁵² De voorgeschotelde teksten stelden de jonge vrouwen de hermetische wereld van zogenoemd 'heerlijk lijden' ten voorbeeld. Bloed was daarbij de dubieuze inzet: enerzijds als het wenkend symbolisch bloed van verlossing en sublimatie, en anderzijds als een kerkelijk situeren en manipuleren van haar persoonlijk lijden.

Dergelijke pastorale praktijken pasten nog tot op zekere hoogte binnen de verzorgende rol die de kerk als sociale verzuilingsinstutie op zich had genomen, zeker in een tijd dat ziektes als de tering in de regel uitzichtloos waren. Daarbij hield de kerk ook een scherp oog op de kweekvijver voor heiligheid en nationaal aansprekende voorbeelden. Maar in Welberg was er, zoals we zullen zien, tegelijk sprake van een perfide klerikale manipulatie waarmee voor Janske een nieuw kerkelijk zingevingskader werd geconstrueerd en op-

gelegd. Zij werd namelijk bestempeld als een gezondene, een dochter van Maria met een opgedragen lijdenstaak, ter verheffing en redding van de bedreigde en ondermijnde gemeenschap.⁵³ Daarbij werd het bedreigde zelf – de zieke Janske – geïnstrumentaliseerd ten behoeve van de katholieke zaak.

Wat had het door de pastoor aangebrachte mystieke infuus tot gevolg? Op 29 oktober 1929 katalyseerde een schijnbare doodstrijd Janske's heroïsch ascetisme en bracht een stroom van visioenen bij haar op gang. De hemelse verschijningen wisselden zich af met bezoeken van een klauwende duivel.

Figuur 6 Duivelspootafdruk in het beddenlaken van Janske Gorissen



Bovendien kreeg zij een jaar lang een geestelijke stoomcursus van een aan haar verschijnende Jezus, daarin geassisteerd door zijn moeder, Maria.⁵⁴ Beiden bevalen Janske blindelings haar pastoor te volgen.

Dit was voor Ermen hét moment om alles wat hij zag en wat zij zei nauwkeurig op te tekenen. Hij was maar al te goed bekend met de Europa-brede fascinatie voor de Duitse zieneres Therese Neumann (1898-1962), wier stigmatisatie en bloedingen een beklemmend maar geliefd onderwerp in de internationale media vormden en daardoor velen mobiliseerden en inspireerden.

Figuur 7 Stigmatisatie bij Therese Neumann



Haar lijdensweg, zo zou blijken, vertoonde zowel parallellen als verschillen met Janske.⁵⁵ Hoe dan ook, Ermen meende de visioenen en boodschappen van Welberg nu reeds te kunnen interpreteren als staande in een eigenstandig continuüm met de 17e-eeuwse mystica Margaretha-Maria Alacoque en de recente verschijningen in Fatima!⁵⁶ Lijnen uit de Europese cultuurgeschiedenis leken nu richting Welberg, als voorpost voor katholiek Nederland, te kunnen worden doorgetrokken. Ermen begon zich voor te bereiden op wat hij dacht dat er zou kunnen gebeuren en vooral op wat er zijn inziens zou moeten gebeuren.

In mei 1937 was het eindelijk zover en liet hij, *out of the blue*, een persbericht uitgaan over wat er in zijn parochie speelde. Hij had zich goed voorbereid: een deel van de parochiekerk had hij ondertussen toegewijd aan de verschijning van Maria van Welberg en op basis van Janske's beschrijving was in de kerk alvast een levensgrote schildering van de verschijning aangebracht.

Het bericht sloeg in als een bom binnen de Nederlandse Catholica die zich vervolgens massaal op het dorp stortte. Het doet denken, om een parallel met de moderne mediacultuur te trekken, aan de Mariaverschijning in Fellini's film *La dolce vita* (1960), waarin het wonder in een massale theatrale performance door de media – onder wie Marcello Mastroianni en zijn fotograaf Papparazzo – word gecreëerd en bevestigd. In Welberg was dat niet veel an-

Figuur 8 Schilderij van de verschijning van Moederke van Welberg



ders; de berichtgeving bracht een stoet van honderden geestelijken, bisschoppen, abten, pastoors, paters, zusters en nog veel meer *devotees* op de been naar Welberg, teneinde daar via strikt gedoseerde audiënties Neerlands intermediair met de hemel te mogen aanschouwen.

Het was voor Nederland een volslagen verrassing aangezien er in geen eeuwen verschijningen van Jezus en Maria bekend waren geworden. Daar waren de Nederlandse katholieken eigenlijk te protestants voor. Dát men daadwerkelijk massaal naar Welberg trok had echter minder met de verschijningen van doen, die werden immers alleen door de visionaire waargenomen. Janske bleek echter tegelijk een geval van stigmatisatie, een zeker zo zeldzaam verschijnsel in de Nederlandse cultuurgeschiedenis.⁵⁷ In de Welbergse setting was karmeliet Titus Brandsma († 1942), de journalistieke *paparazzo* die de gestigmatiseerde bij het grote publiek introduceerde. Hij was toentertijd dé spe-

cialist op het terrein van spiritualiteit en mystiek en liet de kans om dit klassieke mystieke verschijnsel zelf in ogenschouw te nemen niet aan zich voorbijgaan.⁵⁸ Brandsma positioneerde Janske daarop in de krant in diep historisch perspectief, in directe lijn met Neerlands beroemdste mystica, de middeleeuwse Liduina van Schiedam († 1433), die zo'n veertig jaar zwaar lijden had ondergaan.⁵⁹ Bij Janske trof Brandsma de gebruikelijke aspecten aan die zich ook bij Liduina, Galgani en Neumann hadden voorgedaan: een persoonlijke engelbewaarder, nabijheid van het Goddelijke, bijstand van Maria, visioenen, extase, inedia (voedselderving) en natuurlijk de stigmata, waaronder de doornwonden op het voorhoofd. Het bracht de rudimentaire en archaïsche denkbeelden over bloed als vanzelf naar boven. Niet alleen toonde Janske een fysieke manifestatie van het Goddelijke, ook vormde zij voor bezoekers een intermediair met het sacrale en hetgeen via aanschouwing en aanraking van Janske genezing zou kunnen opleveren.

Figuur 9 Stigmatisatie bij Janske Gorissen



Op het persoonlijke vlak laat Janske's stigmatisatie zich verklaren als een symbolisch auto-curatief 'aderlatingsmechanisme' van 'overtollig' bloed ter genezing van haar gekwelde zelf. Daarnaast was er de publieke dimensie van dit fenomeen. Niet alleen moest de katholieken in het spanningsveld van verzuijing en Interbellum morele steun worden geboden, tegelijk eigenden de bezoekers vanwege haar numineuze en charismatische karakter Janske als genezend medium toe.

Omdat verschijningen alleen de ziener bereiken, gaat de waarde ervan gelijk op met de geloofwaardigheid van de ziener. Dat kan bijvoorbeeld door de overtuigingskracht van de boodschappen die wijzen op een hoger inzicht dat door de verschijningen wordt uitgedragen. Omdat in Welberg de boodschappen in eerste instantie niet in de pastorale mediacampagne voorkwamen, werden de uiterlijke fysieke verschijnselen – heftige emoties en zware bloedingen – als authentifieringsmiddel ingezet. De fysieke *imitatio christi* was de bevestiging van de bovennatuurlijke interventie met Janske als *go-between*.

De vereenzelviging met Christus was er bij Janske immers door haar begeleiders in de voorafgaande jaren ingestampt. Haar lijden had zich gesublimeerd in een fysieke lijdensnavolging waarbij Zijn wonden zich in herhaling bij Janske manifesteerden. Daarmee vormde zij de belichaming van een tweeledig 'kanaal van genade': enerzijds als assistente van Jezus op aarde om de antikerkelijke en atheïstische ideologieën te helpen keren, anderzijds als steun bij de heiliging van de als moreel ondermijnd veronderstelde Nederlandse priesters. Hoe anders zou dat uitpakken.

Terwijl Janske werd voorbereid om ceremonieel als bruidje het *geestelijk* huwelijk aan te gaan met Jezus als bruidegom, maakte de pastoor zich, plat gezegd, gereed om de vervulling van de *lichamelijke* echtelijke plicht persoonlijk op zich te nemen. Deze handelwijze zou uiteindelijk, enkele jaren na de oorlog, leiden tot wat de grootinquisiteur van het Heilig Officie in Rome met *peccata obiective gravia*, zware zonden, zou kwalificeren, zonden die het verschijningsbedrog, dat en passant werd vastgesteld, in zwaarte evenaarden.⁶⁰

Toen kardinaal De Jong uiteindelijk in 1951 de conclusies over het Welberg-onderzoek van het Heilig Officie onder ogen had gekregen, droeg hij katholiek Nederland direct op het collectieve geheugen in deze zaak totaal te wissen.⁶¹ Hij gelastte de Nederlandse bisdommen alle materialen die op de cultus betrekking hadden te vernietigen. Slechts de officiële papieren en de egodocumenten van Janske bleven behouden, diep weggeborgen in de dubbele kluis van het geheime archief van het bisdom Breda. Ze zijn, tot nu toe, nooit openbaar gemaakt.⁶² Het defecte katholieke collectieve geheugen kreeg er een langdurig trauma voor in de plaats. Op het menselijk vlak werd de kwestie klassiek-eenvoudig opgelost door de heren te sauveren en de ontredderde Janske,

Figuur 10 Tête-à-tête van Janske en Ermen



onteerd en psychisch gebroken, uit haar luxe boudoir-heiligdom van de pastorie te zetten en haar te verbannen naar Wouw.

Hoe dan ook, de casus Welberg⁶³ staat symbool voor een fatale clash van individuele en institutionele existentiële problemen, mystieke indoctrinatie, getroebleerde bloedbanden, misbruik en machtspolitiek, een geheel dat zinnen en emoties heftig deed beroeren. En inderdaad, in menig opzicht ging hier het bloed waar het niet gaan kon, zowel letterlijk als figuurlijk, en zeker tegen de vigerende culturele praxis van het Nederlands 'accommodatie'-katholicisme in. Ook een vergeten en schijnbaar traditionalistische Brabantse uithoek stond niet buiten internationale trends en ontwikkelingen. Een gecontextualiseerde analyse van de ogenschijnlijk obscure en impliciete 'wereld om hen heen' verschaft verklaringen voor zowel Janske's gedrag als voor het collectieve handelen als gevolg daarvan. Deze invulling van een sluimerende hoop op hemelse interventie vloeide voort uit het culturele patroon van de rigide verzuiling en de gelijktijdige cerebraal-barokke uitbouw van het katholieke leven. Het realiseerde een collectief fantasma waarin een belangrijk deel van katholiek Nederland zich heeft laten meeslepen.

Het koffertje van Anna Terruwe

De verschijningscasus kreeg overigens nog een pikant vervolg. De fascinerende Welbergse mix van bloed en lust kwam namelijk ook de internationaal beroemde en omstreden Nijmeegse zenuwarts Anna Terruwe (1911-2004) ter ore. Zij had zich in 1945 zelfstandig in het Oost-Brabantse Deurne gevestigd en leerde daar pastoor Antoon Witlox kennen, een Welbergpropagandist die Janske wel eens meenam naar Deurne. Zij had bij hoogleraar-psychiater Hendrik C. Rümke gestudeerd met bijzondere aandacht voor de seksualiteitstheorie van Sigmund Freud en de kerkelijke geneespraktijken. Door deze bijzondere invalshoek zou Terruwe met de door haar ontwikkelde therapieën tot een van de meest vooraanstaande zogenaamde ‘geestelijke bevrijders’ van de Nederlandse katholieken uitgroeien. Ze raakte gefascineerd door de Welbergcasus en het fenomeen van de stigmata bij Janske en schreef daar haar eerste artikel over.⁶⁴

Toen ik op 22 mei 2006 in het archief over de Welbergse stigmatisatiecasus aan het werk was in het Bredase bisschoppelijk paleis, zette mijn vriend Tiny Muskens die eerder de zware bisschoppelijke en onverbiddelijk gesloten archiefkluisdeuren voor mij had doen openen,⁶⁵ een geel kalfsleren koffertje op de werktafel in zijn bibliotheek.

Figuur 11 Het koffertje van Anna Terruwe



Hij vroeg me er snel een blik in te werpen.⁶⁶ Het koffertje, uit het legaat van Anna Terruwe, moest namelijk via hem direct worden doorgestuurd naar de Belgische kardinaal Godfried Danneels (*1933).⁶⁷ Er zaten zes mapjes met aantekeningen in, voorzien van gele *post-it* briefjes met de woorden 'strikt geheim'. Het koffertje – tenminste als het nu nog bestaat, het kerkelijk archiefbeheer, zo bracht het recente katholieke misbruikonderzoek ook naar boven, is aan meer machinaties onderhevig dan de *Codex* toestaat⁶⁸ – zet de betekenis van de persoon Terruwe en haar coterie, in een opmerkelijk ander daglicht. Ook het bloed van zenuwarts Terruwe bleek te kruipen. De teksten in het koffertje maken duidelijk dat zij, in navolging van Janske, zelf zieneres was geworden. De mappen bevatten de uitgetypte boodschappen die Jezus en Maria op zijn minst tussen 1959 en 1962 aan de psychiater kenbaar maakten.⁶⁹ De boodschappen vormen een hemelse steunbetuiging aan Terruwe's standpunt in haar langlopende conflict met de kerk over het toestaan van seksualiteit aan hen die zich aan het celibaat dienden te houden.⁷⁰ Het was een setting waarin behalve zichzelf ook de naar Rome verbannen Nijmeegse moraaltheoloog Willem Duynstee en kardinaal Bernardus Alfrink actief waren betrokken.⁷¹

De inhoud van de boodschappen weerspiegelt een opmerkelijke vorm van moderne zelfactualisatie. Jezus en Maria benadrukten namelijk in hun boodschappen dat ook kardinaal Alfrink aan de goede kant in hun kerkelijk conflict stond en dus vertrouwd mocht worden en dat Terruwe aan hem al haar geheimen moest doorgeven. Anna werd genoemd de 'losprijs voor het Rijk van de vreugde van de liefde'. Waar dat voor stond, kwam in de verschijning van 10 september 1960 naar voren: 'Jezus zeide: Anneke, Ik zend je naar het hart van Mgr. Alfrink; bloei voor hem open in gedachten en gevoelens; hij zal het ontvangen.' Vier dagen later voegde de maagd Maria aan Terruwe toe: 'ik maak het hart van Mgr. Alfrink zo wijd als het zand aan het strand van de zee, [zo-]dat hij alles kan bevatten.'⁷² Met deze curieuze metafoer moest duidelijk worden gemaakt dat Anna conform haar eigen therapie Alfrink diende te bevestigen in de liefde en in de liefde voor haar in het bijzonder.⁷³ Op 30 maart 1961, Witte Donderdag, zei Jezus aan Anna: 'Ik zend je naar het hart van Kard. Alfrink, om hem de vreugde van de liefde te reiken'. Waar die metafoer van de 'vreugde van de liefde bij Terruwe voor staat, komt ook in haar eigen boeken duidelijk naar voren. Het gaat dan om zowel de geestelijke als ook de lichamelijke liefde, waarbij in haar therapie de lichamelijke liefde een noodzakelijk vervolg op de geestelijke liefde was.⁷⁴ Deze Christus-boodschappen geven Terruwe de opdracht ook Alfrink de geestelijke en lichamelijke liefde te laten leren kennen. Terruwe zag zichzelf als een uitverkoren openbaarster die uiteindelijk ook de paus trachtte te bewegen tot een nieuwe houding voor

de gehele kerk. Hoe dan ook, het bestaan van een dergelijke intieme relatie zou de rehabilitatie door Alfrink van Terruwe en ook van Duynstee in een ander daglicht plaatsen.

Figuur 12 a en b Anna Terruwe – Bernard Alfrink



Haar opvattingen over bevestiging en seksualiteit zou zij in 1993 nog verder uitwerken in de publicatie *Liefde gaf haar duizend namen*. De opmerkelijke ondertitel *Antropologische visies op de band tussen Jezus en Maria* verwijst naar de menselijke samenlevingspraktijk die ze hen beiden toeschrijft. Deze publicatie moet gezien worden als de apotheose in haar bevestigingsleer en laat het bloed kruipen waar het vanuit kerkelijk perspectief niet gaan kan: Maria en Jezus worden in hun aards bestaan door haar in een incestueuze verhouding tot elkaar geplaatst en Terruwe komt tot de conclusie dat Maria de bijzit van Jezus is geweest.⁷⁵ Ook al was het ondertussen 1993, dit gegeven heeft het Vaticaan niet meer kunnen schokken. Een nieuw ingrijpen van het Heilig Officie bleef uit. Mogelijk is haar goede verstandhouding met paus Paulus VI daar debet aan geweest. Terruwe's presentatie van Maria als 'gezellin' van 'Jezus-verlosser' brengt nog een ander heikel punt in beeld. Als gevolg van deze opvatting noemt zij hen een gezamenlijke 'levende grond van eenheid', een eigenstandige twee-eenheid suggererend, en daarmee brengt zij de omstreden cultus rond de Amsterdamse Vrouwe van Alle Volkeren in beeld en bevestigt het omstreden medeverlosserschap van Maria naast Jezus.⁷⁶ Dit verbindt de Amsterdamse Vrouwe met het Welbergse 'Moederke'. De 'inspiratie' – in ieder geval de visualisatie van de verschijning – voor de Vrouwe van Alle Volkeren is op die van Welberg terug te voeren.⁷⁷ Deze si-

tuatie wijst op een samenhang in het ontstaan van een naar zijn aard wezensvreemde *visionary culture* in het katholieke Nederland van rond de Tweede Wereldoorlog.

Met dit modern-historische excurs heb ik u meer en detail willen laten zien hoe lokaal persoonlijke en collectieve religiebelevingen en zoektochten naar heil en genezing – fysiek, psychisch en metafysisch – samenhangen met spanningen en sociale en culturele veranderingen in een lokale en globale samenleving.

Heil en heling

Niettegenstaande Terruwe's academische achtergrond veranderde haar behandelwijze deels in een *alternatieve* healingspraktijk, met name nadat een visionaire component aan haar inzichten en therapie werd toegevoegd.

De bredere betekenis van de bijzondere Welberg/Terruwe-casus voor de samenleving is ook gelegen in zijn verhouding tot de menselijke fascinatie voor irreguliere geneeswijzen. Dit is een fenomeen waarmee de medische wetenschap nog niet heeft afgerekend en dat ook niet zal kunnen. Nog altijd bestaat er een scherpe scheiding tussen de medische wereld en de alternatieve geneespraxis. Sterker nog: medici, overheid en in zekere zin ook de media binden vaak daadwerkelijk de strijd aan met wat als 'kwakzalverij', 'zweverigheid' of van binnenuit eufemistisch als *complementary medicine* wordt gezien.⁷⁸ Voor de Vereniging tegen de kwakzalverij is het zelfs een kruistocht.⁷⁹

In de praktijk blijken echter de argumenten en toegekende kwalificaties niet of nauwelijks van invloed te zijn op hen die zich binnen die alternatieve circuits bewegen. Is het de getechnologiseerde en geanonimiseerde medicalisering die deze weg naar alternatieve domeinen zo aantrekkelijk maakt, of houdt het verband met ander onbehagen in de wereld?⁸⁰ Hoe het ook zij, meditatie, chakra balancing, channelling, feng shui, tai chi, boeddhapresenties, om enige basale vormen te noemen, behoren nu tot de gebruikelijke remedies binnen het strak geregisseerde moderne bestaan. In menig huis heeft de vertrouwde medische encyclopedie dan ook plaatsgemaakt voor de *Moodiez*, de *Happinez* en vele andere mindstyle magazines, die met helende zingeving en verdieping de balans in het leven moet helpen herstellen. Dit alles gewoonlijk vanuit een holistische benadering van geest en lichaam.

Het bewustzijn over het fysieke lichaam, het lichaam als zelf en het sociale lichaam is daardoor in onze samenleving sterk gegroeid. Medisch antropoloog Thomas Csordas heeft met zijn vernieuwende onderzoek naar de betekenissen van religie, healing en lichamelijkheid daaraan een belangrijke bijdrage

geleverd.⁸¹ Zelf zie ik religie, zingeving en healingpraktijken als brede maatschappelijke verschijnselen steeds dichterbij elkaar toe kruipen en verstrengelen.⁸² Omdat populaire, sterk geïndividualiseerde healingpraktijken nog nauwelijks zijn onderzocht, vraagt dit dan ook om een nieuwe, integrale benadering. Een studieobject dus voor deze leerstoel, mede in relatie tot de nieuwe onderzoeksgroep Medicine and Society.⁸³

Dergelijke ontwikkelingen staan in een globale beïnvloedingscontext, die reikt van Verre-Oostentoeerisme tot aan de brede zelfrealisatie beweging, die zich vooral vanuit de Verenigde Staten aandient.

Zoals hiervoor gezegd wil ik naast religie en healing, nog twee ‘globaliserings’-thema’s aanstippen die op mijn leerstoelagenda staan, namelijk tradities/cultuurpolitiek en methodologie.

De heruitvinding van de Etnologie

Aan enige historiografie rond de etnologie kan ik bij deze gelegenheid niet voorbij gaan. In tegenstelling tot andere Europese landen zijn Nederlandse universiteiten nooit echt warm gelopen voor de Europese Etnologie. Menig- een verbaasde zich er over dat, terwijl buitenlandse universiteiten etnologische instituten herbergen, deze discipline in Nederland nimmer tot meer dan één tijdelijke én deeltijdaanstelling heeft geleid.⁸⁴ Zou dat te maken kunnen hebben met onze vroege verstedelijking en een sterke oriëntatie op de Gouden Eeuw en het gewest Holland – later de Randstad – waardoor er voor de rurale tradities en volkscultuur in de andere gewesten maar beperkte interesse was? Er is waarschijnlijk ook sprake geweest van een zekere remmende voor- sprong omdat de interesse voor ‘Hollandse’ cultuureigenschappen hier al eerder dan elders in Europa ontstond.⁸⁵ Het was echter het ontstaan van een ‘exotisch’ wereldwijd koloniaal rijk dat een succesvolle opkomst van de niet- westerse antropologie tot stand bracht en een brede etnologische onderzoeks- focus op Nederland afhiel.⁸⁶

Enigszins in tegenspraak met wat er in het persbericht over deze leerstoel staat, is dat deze stoel niet helemaal nieuw is aan de Universiteit van Amsterdam. Als vergelijkbare disciplinaire voorloper werd hier namelijk reeds in 1969 een bijzondere leerstoel Volkskunde ingesteld, die tot 1978 door August J. Bernet Kempers werd bekleed.⁸⁷ Tweeëntwintig jaar later kwam daar een vervolg op, vanuit het toen nieuw gepositioneerde vakgebied van de Nederlandse Etnologie, een leerstoel die tot 2010 door Gerard Rooijakkers werd bekleed. De omineuze titel van zijn oratie – *Van de kaart* – werd gelukkig voor het vak niet bewaarheid.⁸⁸ En nu, in een zinvolle doorontwikkeling, heeft de

Universiteit van Amsterdam besloten dit vak een verbreding te geven tot Europese Ethnologie, waarmee niet alleen het geografisch onderzoeksgebied nauwkeuriger wordt aangegeven, maar ook de specifieke 'Europese' benaderingswijze, mede gevoed vanuit een geglobaliseerd en intercultureel perspectief. Daarmee vindt de stoel een logischer aansluiting met het vak zoals dat elders in Europa wordt beoefend, in samenhang en complementair met de Sociale Antropologie van Europa en aanverwante vakgebieden. Bovendien verwerft de ethnologie in Nederland hierdoor ook een stevige inbedding in het internationale onderzoeksnetwerk.⁸⁹

De verbreding tot *Europese Ethnologie* is een juist besluit omdat er op dit moment een groeiende terughoudendheid ten opzichte van het project Europa als ook een hernieuwde koestering van natiestaat, regio's en hun onderlinge cultuurverschillen in Europa is ontstaan. Hiermee worden de politieke dimensies van etniciteit en identiteit opnieuw uitvergroot en ingezet en geven de overheden zich nadrukkelijk rekenschap van de cultuurpolitieke betekenis van thema's als hedendaags folklorisme en cultureel erfgoed.⁹⁰

Dat is op zich niet iets nieuws. Die relatie tussen cultuur en politiek was er al in de achttiende eeuw rond ideeën over volksaard of etnische afstamming en in de negentiende eeuw met de legitimatie van de toen opkomende natiestaten. In de twintigste eeuw functioneerde folklore aanvankelijk als een opvoedingsinstrument, om vervolgens misbruikt te worden voor zieke ideologische doeleinden. Nog maar enkele decennia geleden werd volkscultuur korte tijd beschouwd als weermiddel tegen de zogenaamde 'asfaltcultuur' van de moderniteit.

Nog steeds, of beter gezegd, opnieuw geniet de ethnologie een zeker nationaal getint engagement. Misschien is deze verbinding nog een van de meest karakteristieke verschillen met van andere academische disciplines. Dit soort engagement kan de discipline echter kwetsbaar maken. Enerzijds omdat ideologisch bevlogenen, regionalistische diletanten en politici het vak zich zouden kunnen toe-eigenen, anderzijds omdat de intra-nationale focus met de specifieke aandacht voor wat 'tradities' heten, de discipline wel eens een conservatief, onkritisch en niet-comparatief aura heeft bezorgd. Vanuit die achtergrond heeft het vak Volkskunde zich in de jaren tachtig en negentig van de vorige eeuw succesvol heruitgevonden als Nederlandse c.q. Europese Ethnologie.⁹¹ Vanuit de vernieuwing kunnen we het engagement ook als kracht benutten en de betekenis van het vak versterken.

Die situatie dient zich in feite al aan omdat er een nieuwe variant op de oude natie/stam-ideologie is ontsproten die de ethnologie direct aangaat. Ik doel dan op UNESCO's conventie over het immaterieel of levende erfgoed. Hiermee tracht UNESCO een mondiaal erfgoedregime te bewerkstelligen

waarin immateriële cultuur voldoet aan wat volgens ‘universele’ opvattingen politiek correct is en matcht met mensen- en dierenrechten, milieu-eisen en alle mogelijke internationale wet- en regelgeving die dat met zich meebrengt. Dit beleid heeft echter ook tot gevolg dat de dagelijkse cultuur van samenlevingen centraal en van buitenaf sturing krijgt. De achtergrond hiervan is een ideëel geloof in de maakbaarheid en controleerbaarheid van dynamische cultuur én een wens voor actieve cultuurpolitiek, die zowel de UNESCO als de Nederlandse overheid nastreven. Zo wordt *levende* cultuur gedwongen zich te verhouden tot de sjablonen en keurslijven van de internationale en nationale erfgoedstructuren en instituties. Ook Nederland heeft zich in 2012 daaraan gecommitteerd. Onze overheid is met haar nationale inventaris een problematisch pad ingeslagen waarmee onbedoeld etnische connotaties en constructies van cultuur worden versterkt of gecreëerd.⁹²

Waar is nu de geest van Thorbecke gebleven, zo vraag ik mij daarbij af? Wat deze staatsman betreft, kan de overheid geen oordelaar van wetenschap en kunst zijn. A fortiori kan die overheid evenmin oordelen over levende cultuuruitingen van de samenleving.⁹³ Het huidige beleid, dat diversiteit en het levend houden van cultuur beoogt, realiseert in de praktijk echter veelal het tegenovergestelde. De tegenstrijdige effecten van de doelstellingen van de UNESCO-conventie zijn veel ingrijpender dan men zou vermoeden.⁹⁴ De conventie suggereert dat het aan immateriële cultuur een vrij bestaan verschaft, maar in werkelijkheid draagt ze ertoe bij dat die cultuur wordt gekortwiek. Nationaal en mondiaal worden cultuuruitingen daarmee eerder gelijkvormiger.⁹⁵ Dat is verlies. Men kan die bemoeienis allemaal op zijn beloop laten, maar er blijft iets wringen. Het is immers evengoed onze persoonlijke cultuur die wordt gestuurd. Alleen al daarom moet het beleid worden heroverwogen. En het is dus van belang dat de etnologie kritisch blijft reflecteren op dergelijke (re-) constructies en reïficaties van cultuur en de (politieke) toepassing daarvan.

‘Nederlandsheid’ en ‘oikofobie’

De gewaarwording dat de wereld om ons heen steeds homogener wordt prikkelt gemeenschappen. De in verschillende landen oplevende ‘irrationele’ anti-Europese sentimenten, vaak neo-nationalistisch van aard en met veel aandacht voor het eigen verleden en de nationale (of regionale) identiteit, getuigen daarvan.⁹⁶ De Amerikaanse antropoloog Michael Herzfeld duidt deze vormen van nationalisme aan als de *cultural intimacy* van een natie: dat zijn

die culturele praktijken die de samenleving breed en diep aangrijpen, met zowel directe private als publiek-politieke dimensies.⁹⁷

De recente debatten in Nederland over de eigen identiteit en identificatieprocessen, over het erfgoed en de zelfdefiniëeringsmechanismen van ‘Nederlandsheid’ vloeien uit gelijksoortige gevoelens voort. In nauwe samenhang daarmee staat de actuele discussie over het al dan niet bestaan van een Nederlandse oikofobie – een angst voor het eigene; iets dat inzake de Nederlandse volkscultuur wel degelijk van toepassing blijkt te zijn.⁹⁸

Terwijl traditie uiteraard een belangrijk begrip is, is het ook een van die notoir problematische begrippen, dat zowel schijnbare onveranderlijkheid, continuïteit of juist verandering in zich draagt. In dat licht bezien is het frappant dat terwijl Nederland decennialang vanuit een robuust vooruitgangsgeloof en een meedogenloze vernieuwingsdrift van zijn tradities leek af te willen, het nu – als ‘gidsland in ruste’ – krampachtige op zoek lijkt te zijn naar houvast, kaders en canons, kortom naar het ‘ware Nederlandse zelf’. Strijken-zet is er een samenlevingsbrede en nadrukkelijk politieke behoefte om die grootste gemene deler in kaart te brengen, om het Neerlands bloed dat ons koud, warm of kokend door de aderen heet te stromen, te identificeren en te canoniseren. In het verleden zijn zulke kwesties over identiteit en nationale cultuur en eigenheid al deels in kaart gebracht door collega Rob van Ginkel, of door de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) over het identificatieperspectief, vanuit het immaterieel erfgoedbeleid of via de culturele canons.⁹⁹ Maar, teneinde beter zicht te krijgen op wat ‘Nederlandsheid’ nu representeert, is het Meertens Instituut een gelijknamig project gestart dat vraagstukken rond identiteit, nationale cultuur en eigenheid opnieuw thematiseert en analyseert.¹⁰⁰ Ook aan dat thema zal ik een bijdrage leveren.

Sprekende over UNESCO-beleid, ‘Nederlandsheid’ en zelfidentificatie, en met ritueel en feestcultuur als een kernthema’s binnen de etnologie, kan ik er ook niet omheen hier kort in te gaan op wat Nederland een half jaar geleden overkwam. De Piet-revolte van najaar 2013 deed me denken aan de Pim-revolte van ruim een decennium eerder. In beide gevallen ging het om Nederland als gemeenschap en de daaraan toegekende eigenschappen en eigenaardigheden, en tegelijk om de bedreigingen ervan. Beide keren werden Nederland en zijn inwoners geconfronteerd met een kwetsbaarheid op het vlak van identiteit en moraal, en met de bedreiging van ‘eigen’ sociale structuren en familiale banden. Hoe triviaal of hyperig de sociale-mediarevolte van de Pietitie misschien ook leek, culturele factoren doen er meer toe dan we denken. Als een uiting van nationale *cultural intimacy* moet het Sinterklaasfeest serieus genomen. Omdat Nederlanders dit zogeheten ‘grootste geheim van Nederland’ altijd zelf zijn blijven bewaken, zijn de meesten van hen via een cul-

tureel-familiair gestuurde overdracht als met de navelstreng verbonden met dit feest. Het heet dat als er één feest in de Nederlandse genen zit – zo u wilt: in het bloed zit – dat het Sinterklaasfeest is, dat immers sinds de middeleeuwen onafgebroken als familiefeest wordt gevierd.¹⁰¹

Figuur 13 a en b Facebookpagina's 'Piet is Racisme' en 'Pietitie'



In de Piet-kwestie toonde het ‘open’ Nederland zich op zijn behoudendst in zijn ‘Nederlandsheid’. Het grootste deel van de samenleving ervaart het duo Sint en Piet als een klein maar onlosmakelijk, ‘eigen’ deel van Nederland. Het naïeve dreigement van de VN om het hele feest af te schaffen en voortaan alleen de Kerstman te huldigen, bracht dan ook niet het beste in de samenleving boven; het had zelfs een tegengesteld effect. Het bevestigde nog eens hoezeer de kwestie de samenleving raakt.¹⁰²

De wetenschap dat er in een geglobaliseerde, multiculturele samenleving ook serieus te nemen andere percepties over dit feest en andere identificaties met deze uiting van ‘Nederlandsheid’ kunnen bestaan, kwam onverwacht hard aan. Het was ‘eigenlijk’ nooit zo ervaren en niet zo bedoeld.¹⁰³ De discussie onttaarde in een welles-nietes spel, waarbij de vanuit de etnologie beschikbare historische feiten over het feest al snel irrelevant waren. Evenmin kwam men tot een oplossing over de achterliggende kernvraag: is de huidige zwarte pietfiguur – en dat kan inderdaad zo worden gezien – te beschouwen als een symbolische representatie van slavernij of een uiting van racisme en, zo ja, moet dit dan leiden tot een aanpassing van de Sinterklaasviering of is deze culturele hemoglobine vooralsnog te krachtig?

Hoe het ook zij, in de Zwarte Pietdiscussie verweten en verwijten voor- en tegenstanders elkaar een gebrek aan begrip vóór en inzicht in elkaars situatie. Deze etnisch gekleurde *culture clash* van twee *moral tribes* heeft een patstelling opgeleverd. In de afweging van het één tegenover het ander, zal niet een voor de partijen bevredigende oplossing worden gevonden.¹⁰⁴ Temeer daar, door UNESCO’s immaterieel-erfgoedconventie en de overheid daartoe politiek geprest, er nu overhaastig via geïmproviseerde *social* en *cultural engineering* getracht wordt de angelen uit de vieringspraktijk weg te nemen.¹⁰⁵ Diepgewortelde culturele fenomenen laten zich nu eenmaal niet zonder problemen van de ene op de andere dag veranderen.

De praktijk van het gevoerde mediadebat legde en passant een methodisch probleem bloot voor de bronnen en de analyse daarvan, namelijk de omvorming van kennis door toedoen van de sociale media en internet. Publieke discussies werden vaak gevoerd op basis van niet als zodanig te achterhalen ‘historische feiten’ en van ongefundeerde interpretaties die via de digitale media, ook op serieuze fora, breed werden verspreid, objectieve autoriteit suggereerden en daarmee het debat nog meer verlamden. Als inhoudelijke kanttekening is het relevant te vermelden wat de politie vaststelt over het merendeel van de hatemail-schrijvers en bedreigers. Als die eenmaal van achter hun computer zijn weggehaald, kunnen ze zich in het geheel niet meer voorstellen dat ze ooit zoiets hebben geschreven, ze herkennen zich er al niet meer in en ze willen al helemaal nooit uitvoeren wat ze op het net zetten. De uitgedragen

intentionaliteit, zeker via de sociale media, is vaak een (heel) andere dan die in de persoonlijk-fysieke interactie. Een verklaring voor het denken en daadwerkelijk handelen van de mens kan maar ten dele worden geanalyseerd op basis van wat hij of zij daarover digitaal ventileert. De *social media*, maar ook de daarvan afgeleide grote databestanden laten niets zien van de afstand die er bestaat tussen virtuele representaties en de fysiek-menselijke werkelijkheid.

Big-data-ideologie

Tegen deze achtergrond wil ik daarom nog eens de centrale betekenis benadrukken van de binnen de etnologie gebruikte empirisch-etnografische methode, op basis waarvan gegevens op een kwalitatief hoogwaardige wijze zijn te verkrijgen en te analyseren. Ik zeg dit mede omdat zich binnen de mondiale en zeker nationale academia een andere ernstige vorm van digitale besmetting heeft voorgedaan. Afgezien van de op zichzelf grote toegevoegde waarde van digitalisering en grote databanken – geen misverstand daarover – is er tegelijk een noodzaak het nu verabsoluteerde heil van de nieuwe big data-ideologie ook kritisch te bekijken.¹⁰⁶ Met name de academisch-bestuurlijke missionaire belijdenis van de massa-data-drift resulteert tegelijk in een stilzwijgende afzwering van de reguliere disciplinaire benadering en bronnen en de financiering daarvan.¹⁰⁷ De aanhangers van de big-data-ideologie beseffen vaak onvoldoende dat in hun materiaal slechts een beperkt deel van het gewone leven, van de dagelijkse werkelijkheid zo u wilt, te vinden is. Dit beleid dreigt de researchpraktijk met daarin het directe contact met ons primaire object, de mens, te verdringen. Daarnaast wordt veldwerk vandaag de dag te vaak gelijkgesteld met digitaal zoeken op de computer. De mens van vlees en bloed is toch echt een andere dan de digitale representatie van hem of haar. Onderzoeksgegevens en -resultaten lopen tussenbeide uiteen. Dat kan gemakkelijk leiden tot wetenschappelijke bias. U begrijpt: in mijn onderwijs neemt de etnografie een centrale plaats in.

De etnologische sensatie

De etnologie, u heeft het nu gemerkt, is dus een discipline die over mensen en vooral met mensen en hun handelen gaat. Zij moeten daartoe, in de eerste plaats via kwalitatief onderzoek, gezien, gelezen, gesproken en gehoord worden. Deze publieke performance hier in de aula maakt in feite ook deel uit van dat proces, en biedt tegelijk een podium om persoonlijk te zijn. Ik moet, da-

Figuur 14 Rocamadour



mes en heren, namelijk gaan afronden en wil, ook met enkele persoonlijke woorden, nog enige getuigenissen doen.

Joost en Loet – vader en moeder – dat jullie hier op jullie leeftijd aanwezig zijn is een fraai staaltje van levenskracht die jullie diep in het bloed zit. In de context van deze leerstoel is het echter relevant jullie beslissing aan te halen – nu bijna 40 jaar geleden – om mij als beginnend studentje van een auto te voorzien. Als voorwendsel voor dit toen ongewone presentje, argumenteerden jullie dat ik het beslist niet als luxe moest zien, maar als een functioneel instrument voor mijn culturele ontwikkeling. Met dat vehikel zou ik Europa-breed de uiteenlopende culturen van stad en platteland beter kunnen ontdekken. Dat liet ik me niet twee keer zeggen. Als Den Doolaards alter ego, ben ik gelijk op pad gegaan. En nu, achteraf kan ik vaststellen dat deze investering zich heeft uitbetaald en er mede toe heeft geleid dat ik hier door jullie steun achter dit kathedraal sta. Tijdens een van mijn eerste omzwervingen met die Citroën Dyane, op weg naar Santiago de Compostela, belandde ik namelijk bij toeval in het heiligdom van de zwarte Madonna van Rocamadour.

Aldaar, de steile trap langs de Rots van Amador beklimmend en tussen de rituelen praktiserende devotees, had ik – Johan Huizinga parafraserend – mijn etnologische sensatie en kwam ik tot de ontdekking dat ik de directe

ervaring met de contemporaine pelgrimscultuur en de sacrale dimensies van het hier en nu fascinerender vond dan de indirecte ervaring via mijn studie middeleeuwse geschiedenis, met papier en perkament als intermediair.

Het fenomeen pelgrimage had mij direct in de greep. Het bracht mij in 1980 naar de Erasmus Universiteit waar ik van peregrinoloog Jan van Herwaarden het noodzakelijke duwtje in de rug kreeg om mijn fotoproject over pelgrimscultuur tot een toen enigszins opzienbarend boek uit te werken.¹⁰⁸ Jan, ik ben je daar nog altijd dankbaar voor. Weer jaren later, midden jaren negentig, was het aan diezelfde universiteit dat Willem Frijhoff mij als buitenpromovendus aannam en motiveerde tot een cultuurhistorisch proefschrift. Willem, jij bent voor de cultuurgeschiedenis én de etnologie nog altijd een groot vernieuwer, inspirator en voorspreker. Dank daarvoor alsook voor je onnavolgbare leermeesterschap. Paul Post, in die jaren hoofd bij het Meertens Instituut, wist vervolgens met zijn visionaire krachtlijnen mij uit mijn toenmalige werkkring naar de academische wereld te lokken. Uiteindelijk mocht ik bij jou in Tilburg in 2000 promoveren.¹⁰⁹ Paul ik ben je ook nog altijd erkentelijk dat jij mij toen in contact heb gebracht met Charles Caspers met wie ik even zoveel boeiende academische als gemakkelijke tournees heb gemaakt en nog zal maken.

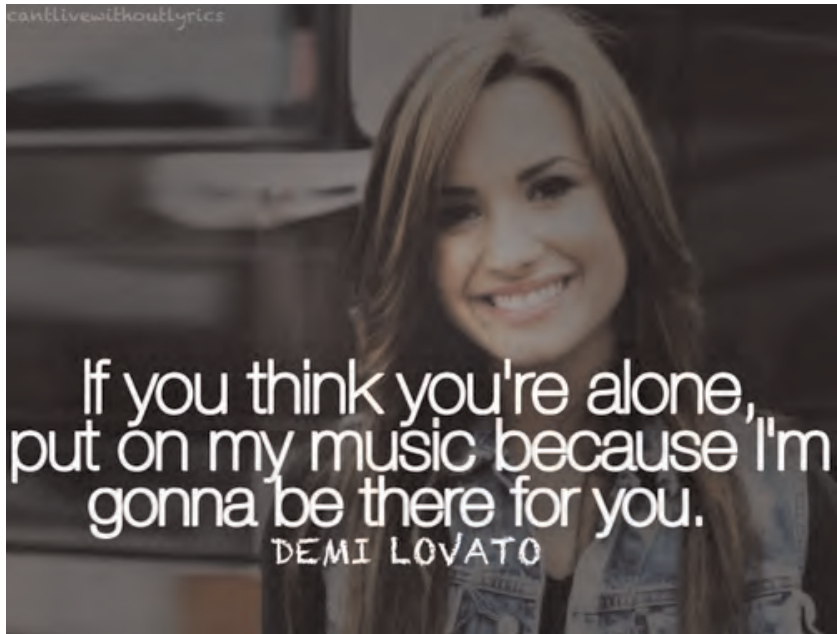
Na deze omzwervingen buiten de hoofdstedelijke *academia* voelt het goed om als alumnus van deze universiteit daar uiteindelijk ook weer terug te keren. Dat dit via deze leerstoel mogelijk werd gemaakt, is vooral te danken aan de betrokkenheid bij het vak van Frans Grijzenhout en decaan Frank van Vree, die de complementaire waarde van de etnologie voor de Universiteit van Amsterdam onderkenden, alsook door het in mij gestelde vertrouwen van het College van Bestuur.

Deze leerstoel zal overigens niet louter vanuit de Universiteit van Amsterdam – in het bijzonder Cultuurwetenschappen – worden gevoed, maar staat evenzeer in verbinding met het Meertens Instituut, mijn andere werkgever. Met de collega's van beide instellingen en met mijn studenten, zal ik het brede taakveld van de Europese Etnologie zo goed mogelijk trachten te vertegenwoordigen, verder te ontwikkelen en een kritische reflectie over de samenleving tot stand te brengen.

Tot slot

Tot slot, ik weet, Sam en Nomy, lieve dochters, dat jullie mijn werk extreem saai vinden. Daarom heb ik vandaag voor een onderwerp gekozen dat jullie aandacht misschien toch zou kunnen prikkelen. Immers ik ken jullie fascina-

Figuur 15 Demi Lovato



tie én vrees voor bloed. Toen ik jou, Sam, een aantal jaar geleden in de crèche moest ophalen, was daar tot mijn ontsteltenis voor de nog bleue vijfjarigen een morbidesque Halloween party ingezet, gepaard gaande met wat mij als heavy metal muziek in de oren dreunde. Ter plekke zag ik hoe een Amerikaans exportfestijn door een generationele bottom-up invlechting langzaam in de Nederlandse cultuur een afspiegeling verwierf. De kinderen leken het allemaal wel best en spannend te vinden. Ook jij. Dit kijkje in het dagelijks crècheleven bood mij inzicht in de dynamiek van de hedendaagse feestcultuur en de wijze waarop processen van festivalisering in Europa gestalte krijgen. Tegelijk merkte ik zelf ook hoe leuk en fascinerend dit feest met al dat nepbloed kan zijn.

Dat ondertussen uit christelijke hoek protesten klonken vanwege veronderstelde duivelse effecten op de kinderziel, is logisch, het bedreigt immers hun institutionele core business. Want inderdaad, ook in het moderne Halloweenfeest gaat het *au fond* om het spelen met duivelse en donkere connotaties, teneinde vrees en onzekerheid te helpen bezweren.

Op deze wijze maken ook mijn eigen bloedjes deel uit van mijn onderzoek en heb ik de bijzondere betekenis van de levensbeschouwelijke wereldbeelden en religieuze dimensies van succesievelijk Sinterklaas, Harry Potter en singer-songwriter Demi Lovato voor jullie generaties kunnen ontdekken. Tezamen met Cathy, geniet en leer ik volop van jullie cultuur-dynamische inbreng. Jou, Cathy wil ik ook bedanken voor je steun bij alle *stressy* momenten.

En zó, dames en heren, komen het eigen bestaan en het wetenschappelijk onderzoek bij elkaar en maken ze voor een persoonlijke leerstoel als deze, de cirkel fysiek én intellectueel rond. Wat dat gaat opleveren zal de toekomst leren. Bloed kruipt. U hoort nog van mij!

Ik heb gezegd.

Noten

1. Dit is de volledige tekst van mijn oratie, die in verkorte vorm is uitgesproken op 3 april 2014. Met dank aan Charles Caspers, Hester Dibbits en Willem Hendriks voor hun kritische lezing van deze tekst en hun suggesties ter verbetering. Tekst inhoudelijk afgesloten op 20 maart 2014.
2. Enkele recente disciplineomschrijvingen zijn te vinden in: Jonas Frykman, A Tale of Two Disciplines: European Ethnology and the Anthropology of Europe, in: Ullrich Kockel, Jonas Frykman and Máiréad Nic Craith (eds), *A Companion to the Anthropology of Europe* (Malden/Oxford: Blackwell Wiley, 2012) 572-589; Peter Jan Margry, *Volkskunde in verandering. Reflecties bij een disciplinaire status quo*, in: *Volkskunde. Tijdschrift over de cultuur van het dagelijkse leven* 113 (2012) 13-19; Máiréad Nic Craith, From National to Transnational. A Discipline en Route to Europe, in: Máiréad Nic Craith, Ullrich Kockel, Reinhard Johler (eds), *Everyday culture in Europe: Approaches and methodologies* (Aldershot: Ashgate. 2008) 1-17; Wolfgang Kaschuba, *Einführung in die Europäische Ethnologie* (München: C.H. Beck, 2003); Gerard Rooijackers, *Volkskunde. De rituelen van het dagelijks leven* (Utrecht: NCV, 2001); Günter Wiegmann, *Theoretische Konzepte der europäischen Ethnologie. Diskussionen um Regeln und Modelle* (Münster: LIT Verlag, 1995).
3. De hemoglobine-beeldspraak wordt alleen aangewend als verwijzing naar de taaiheid van bepaalde culturele praktijken en niet naar een 'biologische' determinering of onmisbaarheid.
4. Er bestaat nog geen brede cultuurgeschiedenis over bloed. De studie Douglas Starr, *Blood. An Epic History of Medicine and Commerce* (New York: Alfred A. Knopf, 1999) is sterk medisch gericht; het boek Frans Matthieu, *Biografie van het bloed. Mythologie, legenden, rituelen, mensenoffers en andere bloederige praktijken* (Leuven: Van Halewyck, 2003) meer een populaire aanzet tot een cultuurgeschiedenis is; zie voor een specifiek Christelijke context: Caroline Walker Bynum, *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond* (Philadelphia: Penn Press, 2007) en Catrien G. Santing en Jetze J. Touber (eds), *Blood – Symbol – Liquid* (Leuven: Peeters, 2012); Gil Anidjar, *Blood: A Critique of Christianity* (New York: Columbia University Press, 2014).
5. Menstruatiebloed werd vaak als 'vuil' bloed beschouwd dat diende uitgescheiden, vgl. Matthieu, *Biografie van het bloed*, p. 139-141; Chris Knight, *Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture* (New Haven: Yale University Press, 1991)
6. Starr, *Blood*, 3-30.
7. Inzake bijvoorbeeld bloedvermenging en occultisme werden deze aspecten al eens op dubieuze wijze uitgewerkt door Rudolf Steiner, *Blut ist ein ganz besonderer Saft. Eine esoterische Betrachtung; abgedruckt nach der Nachschrift eines Vortrages* (Berlin: Philosophisch-Anthroposophischer Verlag, 1922).
8. Hier is de eerste Nederlandse vertaling gebruikt: Rudolf Otto, *Het Heilige. Over het irrationele in de idee van het Goddelijke en de verhouding ervan tot het rationele* (Amsterdam: Seyffardt, 1928; vertaling J.W. Dippel, m.m.v. G. van der Leeuw). Otto gebruikt overigens de termen 'tremendum ac fascinsum'. Fasci-

nans et tremendum is foutief Latijn en daarmee een slordige overname uit Otto, vooral voorkomend in de Angelsaksische literatuur.

9. Otto, *Het Heilige*, 65-66.
10. Otto, *Het Heilige*, 65.
11. Gijswijt-Hofstra, *Vragen*, p. 16; vgl. Allan Kardec, *The Book on Mediums or Guide for Mediums and Invocators* (1874); Helena P. Blavatsky, *The Secret Doctrine. The synthesis of science, religion and philosophy* (London/New York: Theosophical Pub. cp., 1888).
12. William James, *Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Centenary Edition. London: Routledge, ([1902]/2002); Charles Taylor, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2002).
13. Zie bijvoorbeeld Nils-Arvid Bringéus (ed.), *Religion in everyday life* (Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, 1994); Peter Jan Margry (ed.), *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008).
14. Paul Heelas en Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality* (Oxford: Blackwell, 2005); vgl. Paul Heelas, *The New Age movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity* (Oxford: Blackwell, 1999).
15. Michael York, *The A to Z of New Age Movements* (Lanham MD: Scarecrow, 2009) 95.
16. Anselm Grün & Meinrad Dufner, *Spiritualität von unten* (Münsterschwarzach: Vier Türme, 2004).
17. Bedoeld is het opzettelijk vermengen of drinken van bloed van betrokkenen ten einde een (niet-biologische) bloedbroederschap te realiseren als onuitwisbare, levenslange eed van trouw, vgl. Matthieu, *Biografie van het bloed*, 134-136.
18. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (revised edition) (London: Verso, 2006); Vered Amit (ed), *Realizing Community. Concepts, Social Relationships and Sentiments* (London: Routledge, 2002).
19. Joep de Hart, *Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit* (Amsterdam: Bert Bakker, 2011).
20. Margry, *Shrines and Pilgrimage*; Peter Jan Margry, To be or not to be... a Pilgrim. Spiritual Pluralism along the Camino Finisterre and the Urge for the End, in: Helmut Groschwitz and Anja Schöne (eds), *Religiosität und Spiritualität. Fragen, Kompetenzen, Ergebnisse* (Münster: Waxmann, 2014) 145-174.
21. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (London: Allen & Unwin, 1954) 47; Victor and Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives* (Oxford: Blackwell, 1978) 250-255. Vgl. Ook de theoloog Theo Sundermeier, *Was ist Religion?* (Gütersloh: Kaiser, 1999) 27, 'Religion ist die gemeinschaftliche Antwort des Menschen auf Transzendenzerfahrung'.
22. Vgl. over de relatie tussen dit thema en de etnologie: Regina Bendix, *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies* (Madison: University of Wisconsin Press, 1997) 21, waar ze de kracht en geschiktheid van de etnologie beschrijft

- inzake dat wat 'human beings, through their expressive culture, crave or fear most deeply'.
23. Soren Kierkegaard (1980; or. 1844), *The Concept of Anxiety. A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*. Transl. Reidar Thomte (Princeton NJ: Princeton University Press) 41-46; vgl. J.C.A. Fetter, *Inleiding tot het denken van Kierkegaard* (Assen: Born, 1953) 24-29.
 24. Donald MacKenzie Brown, *Ultimate Concern: Tillich In Dialogue* (New York: Harper Colophon Books, 1965).
 25. Jean Delumeau, *La peur en Occident: XVIe-XVIIIe siècles* (Paris: Hachette, 1970); vgl. ook de studie van Joanna Bourke, *Fear. A Cultural History* (Londen: Virago Press, 2005).
 26. Zie <http://interviewproject.davidlynch.com/www/>
 27. Zie ook voor meer 'klassieke' 'Realms of Anxiety', Bourke, *Fear*, 291-351.
 28. Zie Margry, *Shrines and Pilgrimage*.
 29. Zie Peter Jan Margry, Civil Religion in Europe: Silent Marches, Pilgrim Treks and Processes of Mediatization, in: *Ethnologia Europaea* 41, 2 (2011) 5-23; Peter Jan Margry, 'The Silent March: A Ritual of Healing and Protest for an Afflicted Society', in: Paul Post Arie L. Molendijk & Justin E.A. Kroesen (eds.), *Sacred Places in Modern Western Culture* (Leuven: Peeters, 2011) 235-240.
 30. Zie Peter Jan Margry and Cristina Sánchez-Carretero (eds.), *Grassroots Memorials: The Politics of Memorializing Traumatic Death* (New York: Berghahn, 2011).
 31. Vgl. Anton van Harskamp, Existential insecurity and new religiosity. An essay on some religion-making characteristics of modernity. *Social Compass* 55(1) (2008) 9-19.
 32. Margry, *Shrines and Pilgrimage*, p. 13-46; Peter Jan Margry, Whiskey and Pilgrimage: Clearing up Commonalities, in: *Tourist Research Review*, 39, 2 (2014) 243-247.
 33. Edward I. Bailey, *Implicit Religion in Contemporary Society* (Leuven: Peeters, 1997); Edward Bailey, 'Implicit Religion?' What Might That Be?, in: *Implicit Religion* 15, 2 (2012) 195-207.
 34. Dit was het object van de in 2012 opgeheven Leidse leerstoel 'Niet-institutionele religie in de hedendaagse samenleving' welke door Meerten ter Borg werd bekleed: Meerten B. ter Borg, *Niet-institutionele religie in de moderne samenleving* (Leiden: Universiteit Leiden, 2007), vgl. Markus Altena Davidsen, Future Directions in the Sociology of Non-Institutional Religion, in: *Implicit Religion*, 15, 4 (2012) 553-570.
 35. Religie heb ik eerder open gedefinieerd als: All notions and ideas that human beings have regarding their experience of the sacred or the supernatural, in order to give meaning to life and to gain access to transformative powers that may influence their existential condition.
 36. Martin D. Stringer, *Contemporary Western Ethnography and the Definition of Religion* (New York: Continuum, 2008) presenteert een nieuwe 'situational theory of belief' waarin hij de 'non-empirical' als categorie opvoert teneinde het religie-onderzoek te ontkoppelen van de begrippen en concepten die vaak inhoudelijk gevormd zijn vanuit een Christelijke context en verleden.

37. Margry, *Civil Religion in Europe*: 5-23; zie voor andere nieuwe religieuze expressies het werk van de sociologen De Hart, *Zwevende gelovigen en bijvoorbeeld Herman Vuijsje, Tot hier heeft de Heer ons geholpen. Over godsbeelden en goed gedrag* (Amsterdam: Contact, 2007).
38. <http://www.forum.nl/Portals/o/pdf/Rapportage%20Jongeren%20oen%20hun%20geloof.pdf>
39. De Hart, *Zwevende gelovigen*, p. 240-241.
40. Charles Caspers, Joy and Sorrow. The Meaning of the Blood of Christ in the Late Middle Ages, in: Catrien Santing & Jetze Touber (eds.), *Blood, Symbol Liquid. Representations and Interpretations of Blood in the Late Middle Ages and Early Modern Period* (Leuven: Peeters, 2012) 37-60.
41. Vgl. Walker Bynum, *Wonderful Blood*.
42. Voor een overzicht van gestigmatiseerden: Franz L. Schleyer, *Die Stigmatisation mit den Blutmalen. Biographische Auszüge und medizinische Analyse* (Hannover: Schmorl & Von Seefeld Nachf., 1948). Over het fenomeen: Herbert Thurston, *Physical Phenomena of Mysticism* (London: Burns & Oates, 1952) 32-129 en Gerd Overbeck & Ulrich Niemann, *Stigmata: Geschichte und Psychosomatik eines religiösen Phänomens* (Darmstadt: WBG, 2012).
43. In 1951 werd reeds voorgesteld als benaming 'Westerse' of 'Regionale' etnologie te gebruiken, zie Sigurd Erixon, *European Ethnology as social science*, in: *Actes du congrès international d'ethnologie régionale* (Arnhem: NOM, 1955) 56; de term 'ethnologie régionale' (in dit geval de regio Europa) werd verkozen op een door de KNAW georganiseerd symposium op 27 september 1955 te Amsterdam.
44. Haar leven is beschreven in de nooit uitgegeven 'hagiografie': *Haar wonderschoone leven, zoals dat al bij leven te boek werd gesteld*, zie Bisdom Breda, Archief casus Welberg, inv.nr. 10.
45. Tine van Osselaer, 'Mystics of a modern time? Public mystical experiences in Belgium in the 1930s', in: *Revue Belge de Philologie et d'histoire*, 88 (2010) 4, 1171-1188; Tine van Osselaer, 'Sensitive but sane. Male visionaries and their emotional display in Belgium in the 1930s', in: *BMGN Low Countries Historical Review*, 127 (2012) 127-149.
46. Thurston, *The Physical Phenomena of Mysticism*.
47. Maria Filipetto werd als vereerder en navolger van Kleine Treesje van Lisieux ook wel Klein Marietje genoemd.
48. Richard D.E. Burton, *Holy Tears, Holy Blood. Women, Catholicism, and the Culture of Suffering in France, 1840-1970* (Ithaca: Cornell UP, 2004) xvi-xx.
49. Ben. Williamson, *Een dapper Kruistochtertje. Marietje Filipetto 1912-1927* (Kaatsheuvel: Missiehuis, 1931) 11, 78, 87, 109.
50. Rudolph M. Bell en Cristina Mazzoni, *The Voices of Gemma Galgani: The Life and Afterlife of a Modern Saint* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).
51. Jerome Kroll en Bernard Bachrach, *The Mystic Mind. The Psychology of Medieval Mystics and Ascetics* (New York: Routledge, 2005) de geanalyseerde gevallen door de eeuwen heen geven voor beide auteurs weinig reden om vrouwen met dergelijke verschijnselen als geestesziek (bijv. schizofrenie) te kwalificeren.
52. Ivan Leudar en Philip Thomas, *Voices of Reason, Voices of insanity. Studies of Verbal Hallucinations* (London: Routledge, 2000) p. 209.

53. Anoniem document [w.s. Hyacinth Meyer o.p.] 'Leve Jezus! Ave Maria!', archief casus Welberg nr. 2, Bisdom Breda, 7.
54. Anoniem document [w.s. Hyacinth Meyer o.p.] 'Leve Jezus! Ave Maria!', archief casus Welberg nr. 2, Bisdom Breda, 7-10.
55. Joachim Seeger, *Resl von Konnersreuth (1898-1962). Eine wissenschaftliche Untersuchung zum Werdegang, zur Wirkung und Verehrung einer Volksheiligen* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004).
56. Brief Lemmens aan Hopmans, dd 22 juli 1944, Bisdom Breda, Welberg-Archief inv.nr. 34.
57. De stigmatisatie van Dora Visser (1891-1876) uit Gendringen is de enige andere casus die bekend is van na de middeleeuwen; Visser's stigmatisatie was slechts in beperkte kring bekend; zie Peter Nissen, Het zalig lijden van Dora Visser (1819-1876), in: Charles Caspers, Peter Nissen en Peter Raedts, *Heiligen en hun wonderen. Uit de marge van ons erfgoed van de late middeleeuwen tot heden* (Budel: Damon, 2007) 103-117; vgl. Peter Delpout, *Het vergeten seizoen* (Amsterdam: Augustus, 2007).
58. Brandsma publiceerde tevoren verschillende malen over Konnersreuth: *Jaarboek van de St. Radboudstichting 1931* (Nijmegen, St. Radboudstichting, 1931) p. 52-56, met de door Brandsma uitgesproken tekst over Teresia van Konnersreuth en Lidwina van Schiedam, dat jaar door de K.R.O. uitgezonden; Teresia Neumann van Konnersreuth; waarde der verschijnselen, in: *Het Schild*, 13 (1931) 5-17, 49-58; Teresia Neumann, in: *De Residentiebode* 13 februari 1933; 'Wondtekenen en lijdensvooenen; van Konnersreuth naar Hohemark', in: *De Maasbode*, 6 mei en 2 en 23 juni, 7 en 21 juli 1935.
59. Zonder naamsvermelding: 'Het Steenbergsche geval. Indruk ter plaatse', in: *De Tijd. Godsdiensig-staatkundig dagblad*, 2 juni 1937, avondblad.
60. Bisdom Breda, Welberg-Archief, inv. nr. 35: Rapportage aan Paus c.q. Heilig Officie, p. 21 [w.s. 30 december 1951]; deze zaak is niet eerder aan het licht gekomen. Voor het rapport van de Commissie Deetman had dat geen verschil gemaakt, omdat die commissie niet verder terug is gegaan dan 1945.
61. Bisdom Breda, Welberg-Archief, inv. nr. 35: Brief van kardinaal De Jong aan de Nederlandse bisschoppen, 2 januari 1951
62. In de moderne studie van J.Y.H.A. Jacobs (red.), *Gaandeweg aaneengesmeed. Geschiedenis van het bisdom Breda* (Nijmegen: Valk Pers, 2003) p. 92, wordt slechts één onbeduidend zinnetje aan de kwestie gewijd.
63. De casus zal in extenso worden uitgewerkt in mijn boek *Bloedige liefde. Het Bruidje des Bloeds en het Collectief Fantasma van Katholiek Nederland*, waarvan de uitgave voor 2015 staat gepland.
64. A.A.A. Terruwe, Kan Stigmatisatie natuurlijk worden verklaard?, in: *Katholiek Cultureel Tijdschrift* 1, 2 (1945-1946) 347-349.
65. Peter Jan Margry, De archieffervaring, in: *Archievenblad* 112 (2008) p. 3; vgl. http://m.gahetna.nl/sites/default/files/bijlagen/interview_muskens_web.pdf
66. Door de tijdsdruk heb ik slechts een klein deel van de stukken goed kunnen bekijken.
67. Waarom het koffertje naar Danneels moest is niet bekend. Hij was volgens Muskens een vertrouweling van Terruwe en is ook in behandeling bij haar geweest.

68. *Codex Iuris Canonici* (Vaticaanstad: Libreria Editrice Vaticana, 1983) canones 486-491.
69. Collectie P.J. Margry: kopieën van de teksten ‘Mededelingen’ van Jezus en Maria aan Anna Terruwe.
70. Zie over haar benadering en de gevolgen daarvan: Hanneke Westhoff, *Geestelijke bevrijders. Nederlandse katholieken en hun beweging voor geestelijke volksgezondheid in de twintigste eeuw* (Nijmegen: Valkhof Pers, 1996); Herman Vekeman (ed.), *Bevestiging – erfdeel en opdracht. Anna Terruwe – bevinding en perspectief* (Budel: Damon, 2004).
71. Mede in het licht van de aangehaalde kerkelijke veroordeling, is het interessant dat Terruwe, in variatie, de door haar ontwikkelde therapie van zelfbevestiging ook op haarzelf toepaste.
72. Citaten uit: ‘Mededelingen’ van Jezus en Maria aan Anna Terruwe (in kopie, collectie P.J. Margry).
73. Het is een bevestiging van al oudere geruchten over de liefdesverhouding die beiden zouden hebben gekoesterd; vgl. ook Ton H.M. van Schaik, *Alfrink, een biografie* (Amsterdam: Anthos, 1997) p. 528, met een passage over zijn ‘celibataire’ levenswijze.
74. Vekeman, *Bevestiging – erfdeel en opdracht, passim*; Anna Terruwe, *Liefde gaf haar duizend namen. Antropologische visies op de band tussen Jezus en Maria*. Baarn: Arbor, 1993)
75. Terruwe, *Liefde gaf haar duizend namen*, 40-43.
76. Terruwe, *Liefde gaf haar duizend namen*, 43, zie ook 41: paus Paulus VI vertrouwt haar de ‘titel’ toe ‘Maria, Compagne de Jésus-Rédempteur’; vgl. over de Vrouwe van Alle Volkeren en over het medeverlosserschap: Peter Jan Margry, *Paradoxes of Marian Apparitional Contestation: Networks, Ideology, Gender, and The Lady of All Nations*, in: Anna-Karina Hermkens, Willy Jansen & Catrien Notermans (eds.), *Moved by Mary: The Power of Pilgrimage in the Modern World* (Aldershot: Ashgate, 2009) 182-199.
77. De afbeelding van Moederke van Welberg (1937) werd veertien jaar eerder geschilderd dan de afbeelding van de Amsterdamse Vrouwe (1951). Een iconografische analyse toont onmiskenbare overeenkomsten in de uitbeelding en positionering van Maria.
78. Candy G. Brown, *The Healing Gods. Complementary and Alternative Medicine in Christian America* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
79. Zie: www.kwakzalverij.nl/
80. Gijswijt-Hofstra, *Vragen*, 19 (zie noot 83); vgl. Arthur Kleinman, *The Illness Narratives. Suffering, Healing, and the Human Condition* (New York: Basic Books 1988).
81. Thomas J. Csordas, *Body/Meaning/Healing* (Basingstoke: Palgrave 2002); Thomas J. Csordas, *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing* (Berkeley: University of California Press, 1994); Thomas J. Csordas (ed.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
82. Vgl. Brown, *The Healing Gods*.

83. Het belang van dit vraagstuk en de uitwerking daarvan is hier aan de Universiteit van Amsterdam vanuit een historisch perspectief eerder ook door Marijke Gijs-wijt-Hofstra onderkend en op de kaart gezet: *Vragen bij een onttoverde wereld. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Sociale en Culturele Geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam op 27 oktober 1997* (Amsterdam: Stichting Amsterdamse Historische Reeks, 1997); Amanda Kluvelde e.a. (red.), *Genezen. Opstellen bij het afscheid van Marijke Gijs-wijt-Hofstra* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2005) .
84. A.J. Bernet Kempers, Volkskunde und Universität in den Niederlanden, in: *Ethnologia Europaea* 1 (1967) 278-279; Bjarne Rogan, The Institutionalization of Folklore, in: Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem (eds.), *A Companion to Folklore* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012) p. 613.
85. Het begrip volkskunde in zijn disciplinaire betekenis werd als eerste in Europa, hier in 1773 gebruikt, zie: Ton Dekker, *De Nederlandse volkskunde. De verwetenschappelijking van een emotionele belangstelling* (Amsterdam: Aksant, 2002) 6.
86. Over die focusverlegging zie Bernet Kempers, Volkskunde und Universität, 279: de aandacht voor Europa kwam meer van sociologen en sociaal-geografen, hetgeen volkskundigen overbodig maakte en het terrein aan 'dilettanten en schwärmerischen' overliet. Er ontstond later aandacht voor Nederland bij de Europeanen onder Nederlandse cultureel antropologen, zie Rob van Ginkel, *Volkscultuur als valkuil. Over antropologie, volkskunde en cultuurpolitiek* (Amsterdam: Het Spinhuis, 2000) 121-137.
87. August J. Bernet Kempers, *Volkscunde en 'bijzondere vormgeving'* (Arnhem: Ver. Vrienden van het Nederlands Openluchtmuseum, 1970) (in verkorte vorm uitgesproken als rede bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de Volkskunde aan de Universiteit van Amsterdam op maandag 5 oktober 1970).
88. Gerard Rooijackers, *Van de kaart. Cultureel erfgoed als confrontatie: etnologische reflecties op bewaren en vergeten*, onuitgegeven inaugurale rede gehouden op 21 september 2001.
89. Het belangrijkste overkoepelende etnologische netwerk is de Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore, gevestigd te Amsterdam op het Meertens Instituut.
90. Zie over deze concepten: Frans Grijzenhout (red.), *Erfgoed. De geschiedenis van een begrip* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007); Hester Dibbits, Sophie Elpers, Peter Jan Margry, Albert van der Zeijden, *Immaterieel erfgoed en Volkscultuur. Almanak bij een actueel debat* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011).
91. Willem Frijhoff, *Volkscunde en cultuurwetenschap. De ups en downs van een dia-log* (Amsterdam: KNAW, 1997); specifiek over het begripdiscours: Gábor Kozijn, Van volkscultuur naar immaterieel erfgoed. Een geschiedenis van de begrippen in de periode 1987 tot 2007 in Nederland, in: *Volkscunde. Tijdschrift over de cultuur van het dagelijks leven* 114 (2013) 129-152.
92. Peter Jan Margry, UNESCO en de paradox van bescherming. Nederland en zijn immaterieel erfgoed, in: *Ons Erfdeel* 1 (2014) 56-66.

93. Vgl. Frijhoff, *Dynamisch erfgoed* (Amsterdam: Sun, 2007) 68, die pleit voor een actieve rol van de geesteswetenschappen in kwesties van cultuur, erfgoed en identiteit.
94. Zie over een aantal van die effecten: Peter Jan Margry, UNESCO en de paradox van bescherming, 56-66.
95. Margry, UNESCO en de paradox van bescherming; vgl. Willem Frijhoff, *Dynamisch erfgoed*.
96. Reeds in 1993 schreef Michael Ignatieff, *Blood and Belonging. Journeys into the New Nationalism* (London: Chattus & Windus 1993) over het 'nieuwe' *ethnic* nationalisme dat zich spiegelt aan bloedverwantschap, 6.
97. Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State* (New York: Routledge 2005; 2e dr.) 8.
98. Thierry Baudet, *Oikofobie. De angst voor het eigene* (Amsterdam: Bert Bakker, 2013); vgl. Thierry Baudet op <http://politiek.thepostonline.nl/2013/09/08/oikofobie-de-angst-voor-het-eigene/>; Peter Jan Margry, 'De volkscultuur voorbij, op weg naar immaterieel erfgoed', in: *Volkscultuur Magazine* 5,1 (2010) 16-18.
99. Rob van Ginkel, *Op zoek naar eigenheid. Denkbeelden en discussies over cultuur en identiteit in Nederland* (Den Haag: SDU, 1999); Rob van Ginkel, *Notities over Nederlanders. Antropologische reflecties* (Amsterdam: Boom, 1997); *Identificatie met Nederland. Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007); Maria Grever en Kees Ribbens, *Nationale identiteit en meervoudig verleden* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007); Frits van Oostrom e.a., *Entoen.nu : de canon van Nederland* (Den Haag: Ministerie van OCW, 2006-2007).
100. Herman Roodenburg, De "Nederlandsheid" van Nederland. Een nieuw project aan het Meertens Instituut, in: *Volkskunde. Tijdschrift over de cultuur van het dagelijks leven* 113 (2012) 203-212.
101. Niet alleen het schoenzetten, ook de surprise met plaagdicht bestond al aan het einde van de middeleeuwen in de familiekring. Van voor de Reformatie is er slechts één tekstje overgeleverd. Op een perkamenten strookje bij een cadeau had een toenmalige Sint geschreven: 'Dit Laeken gheeft St. Nicolaus Joest Jacobszoen van Huessen, tot een Mantel ofte Cap, om dat hy cloick leeren sal, ende niet broetdroncken wesen'. Dit wil zoveel zeggen als: Sinterklaas geeft deze lap stof als cadeau aan Joost Jacobsz van Huessen om er een mooie mantel of kap van te maken, maar hij wenst wel dat Joost beter zal gaan leren en niet meer baldadig zal zijn. Isaak Le Long, *Historische beschrijvinge van de Reformatie der stad Amsterdam* (Amsterdam: J. van Septeren, 1729) 516.
102. Toen VN vertegenwoordiger Verene Shepherd, niet gehinderd door enige Sint & Piet-kennis, voorstelde het feest van de Kerstman als alternatief te gebruiken, wist ze niet dat ze nog geen twee maanden later in de VS links zou worden ingehaald door een Amerikaanse beweging die vond dat de Kerstman maar zwart moest worden, nu blanke kinderen in de VS een minderheid aan het worden waren en het voor donkere kinderen anders te verwarrend zou zijn, zie: http://www.slate.com/articles/life/holidays/2013/12/santa_claus_an_old_white_man_not_any_more_meet_santa_the_penguin_a_new_christmas.html

103. Al sinds de jaren zestig werd er bij tijd en wijlen via media geprotesteerd tegen de knechttrol en verbeelding van Zwarte Piet; een van de eerste, die de nationale media haalde, was het protest van een onderwijzer in het Brabantse dorp Wanroij. De witte pietten die hij in 1963 naar school lieten komen, werden door de bevolking met een charivari in de zak afgevoerd en door zwarte vervangen, zie: <http://bhic.nl/index.php?id=11257> en <http://www.geschiedenis24.nl/nieuws/2013/oktober/Pleidooi-uit-1963-schaf-Zwarte-Piet-af.html>
104. In tegenspraak met elkaar is dat zowel de Unesco als cultuurhistorici het primaat van erfgoedvorming bij de betrokken cultuurgemeenschap leggen, vgl. Vgl. Frijhoff, *Dynamisch erfgoed*, 69, terwijl de Nederlandse overheid nu voor een van bovenaf gestuurd poldermodel-oplossing kiest. Voor de term, zie: Joshua Green, *Moral Tribes. Emotion, reason, and the Gap Between Us and Them* (London: Atlantic Books, 2013).
105. Het Nederlands Centrum voor Volkscultuur en Immaterieel Erfgoed (OCW) is voorjaar 2014 begonnen met een rapportage waarin betrokken partijen een soort nationale ‘polderform’ van Sint en Piet moeten neerleggen die tegelijk bestendig voor de toekomst zou moeten zijn; vgl. ‘Zoektocht naar toekomstbestendige Sinterklaas’, in: *de Volkskrant* 29 maart 2014. Voorgestelde compromis-Pieten waarop geforceerde *skin-whitening* wordt toegepast, geeft Piet echter juist een racistische dimensie. Mijns inziens is het constructiever om op basis van de geschiedenis Piet’s uiterlijk terug te brengen naar de oorspronkelijke functionaliteit van zijn kleur: het zwartmaken als maskerade, en daarbij omstrede (blackface) kenmerken van racisme en slavernij achterwege te laten.
106. Bijvoorbeeld: Gary Marcus and Ernest Davis, Eight (No, Nine!) Problems With Big Data, in: *New York Times* April 6, 2014; Tim Harford, Big data: are we making a big mistake?, in *Financial Times Magazine*, March 28, 2014.
107. In *The Guardian* is ‘big data’ als een van de meest relevante nieuwe woorden van 2013 genoemd: zie: <http://www.theguardian.com/lifeandstyle/2013/dec/29/selfies-twerking-words-really-mattered-2013>.
108. Peter Jan Margry, *Bedevaartplaatsen in Noord-Brabant* (Eindhoven: Bura Boeken, 1982).
109. Peter Jan Margry, *Teedere Quaesties: religieuze rituelen in conflict. Confrontaties tussen katholieken en protestanten rond de processiecultuur in 19e-eeuws Nederland* (Hilversum: Verloren, 2000).