

Hoofdstuk 1

Dynamisch erfgoed

Of: Heeft de cultuurgeschiedenis toekomst?¹

Mijnheer de rector, dames en heren,

Het belangrijkste element uit de titel van deze voordracht is het vraagteken. Als u straks begrijpt waarom, is mijn verhaal goed overgekomen. Daarvoor moet ik u eerst uitleggen waar ik als historicus sta. Deze bijeenkomst markeert het eind van een universitaire aanstelling, maar een aantal academische taken gaat gewoon door en geschiedenis is een slokop. Je ontkomt er als historicus geen moment van de dag aan. Omdat je hebt geleerd de tijdsdimensie van de wereld te ontcijferen, zie je geschiedenis altijd en overal, ook daar waar normale mensen er fluitend aan voorbijgaan. De historische blik is een habitus geworden waaraan je als historicus alleen kunt ontkomen door je verstand af en toe bewust op nul te zetten. Nadenken over je positie als historicus in de wereld blijft dus zinvol. Dat is mede de insteek van dit verhaal.

1. Drie typen historici

Maar er zijn historici in soorten en maten. Als ik drie typen mag noemen, kies ik de verteller, de betweter en de vragensteller; oftewel de mooieboekenschrijver, de criticus en de inquisiteur.²

De verteller

De verteller, de eerste variant, is het meest bekend en het meest geliefd bij het brede publiek, maar beroepshistorici zijn licht jaloers op zijn succes en hebben de menselijke neiging de onvolmaaktheden van zijn werk te beklemtonen. De verteller heeft in onze beroepsgroep dus niet altijd een even goede pers. Deze bevestigende soort historicus schrijft weldadige, grootse of meeslepend vertelde geschiedenisboeken voor een groot publiek. Zulke boeken brengen je in een gelukzalige staat van herkenning, zodat je na lezing zegt: ja, zo was het, wat een prachtig verhaal, daar kan ik helemaal in meevoelen, nu begrijp ik het eindelijk. Nu weet elke vakman natuurlijk dat dit alleen maar zo is in het hoofd of hart van de lezer, want het is altijd

¹ In verkorte vorm op 1 juni 2007 uitgesproken rede bij het afscheid als hoogleraar Geschiedenis van de Nieuwe Tijd aan de faculteit der Letteren van de Vrije Universiteit, Amsterdam.

² Die globale typen zijn vergelijkbaar met de praktijken van wetenschapsbeoefening in andere vakgebieden. Zo onderscheidt men in de sociologie 'cognitieve sociologie' (fundamenteel verklarend onderzoek), 'kritische sociologie' (die maatschappelijke verhoudingen aan de kaak stelt), 'beleidssociologie', en 'expressieve sociologie' (die hedendaagse vraagstukken duidt). Zie Raymond Boudon, 'Sociology that really matters', in: *European Sociological Review*, 18:3 (2002) 371-378, en John H. Goldthorpe, 'Sociology as social science and cameral sociology', *ibidem*, 20:2 (2004) 97-105, geciteerd door Godfried Engbersen, 'De verhouding tussen wetenschap en beleid. Over wittebroodsweken en **lat**-relaties', in: Adviescommissie Wetenschap en Ethiek, *Ethiek van empirisch sociaal-wetenschappelijk onderzoek* (Amsterdam 2007), ter perse.

precies zoals je het voelt of begrijpt. Wat je niet begrijpt, heeft geen betekenis. Het bestaat niet voor je, althans niet existentieel. Historische werkelijkheid is nu eenmaal narratief. Zij is een vertelde werkelijkheid die een gevoelswerkelijkheid moet worden om te kunnen worden geassimileerd. Maar zo'n relativering laat de eigen kwaliteit van die boeken onverlet. Prototypen ervan zijn Conrad Busken Huets *Het land van Rembrand* (1882-1884), Johan Huizinga's *Herfsttij der Middeleeuwen* (1919), Hélène Nolthenius' *Duecento* (1951), Emmanuel Le Roy Ladurie's *Montaillou* (1975), Simon Schama's *Overvloed en onbehagen* (1987, vertaald 1988) en Frits van Oostroms *Maerlants wereld* (1996). Maar ook intelligente historische romans zoals Arthur Japins *De zwarte met het witte hart* (1997) en superieure historische *docufiction* zoals de bestsellers van Geert Mak. Om Thea Beckman's *Kruistocht in spijkerbroek* (1973, 78^e druk in 2006...) niet te vergeten – want welke historicus zou niet jaloers zijn op haar vermogen om heden en verleden zo schijnbaar moeiteloos in elkaar te doen overvloeien dat geschiedenis voor jongeren een bijna natuurlijke zin krijgt, zonder de cerebrale speculaties die de beroepshistorici daarvoor nodig hebben.

Wat is het geheim van zulke boeken? Dat ligt in het samengaan van een grondige historische documentatie, dus van vakmanschap, met het persoonlijke vermogen van de schrijver om daarmee een duidelijk en geordend, zij het steeds zeer selectief beeld van het verleden te scheppen. Dat onderscheid tussen 'duidelijk' en 'selectief' is wezenlijk. Selectie en ordening scheppen duidelijkheid. Wie alles tegelijk wil vertellen of de atmosfeer van het verleden integraal wil oproepen, verstrikt zich in het kluwen van onvoltooide verhaallijnen dat het verleden op elk moment toch weer blijkt te zijn. Te veel uit het verleden is immers simpel toeval, onvoorziene ramp of biologische onvermijdelijkheid, of blijft onaf. Dergelijke boeken bewerken bij de lezer dan ook geen fusie met dat verleden, maar scheppen participerende distantie. We herkennen het verleden en blijven desondanks onszelf. Het verleden is nooit identiek met onze tijd. Het krijgt voor ons vorm en diepte doordat verschillen in de tijd of in de ruimte worden aangezet, en doordat de identiteit van mensen of groepen mensen uit het verleden wordt benoemd. Zó waren ze, dát deden ze, daar kunnen wij van genieten en mogelijk iets van leren. Het verleden spuit zo als een fontein van kansen en mogelijkheden uit die boeken omhoog. Tegelijk zien we hoe in het verleden keuzen werden gemaakt en dat die onherroepelijk zijn geweest. Het verleden was ooit heden, en toen dus even contingent, toevallig, ongestuurd en onvolmaakt als onze eigen tijd, maar terugblikkend zien wij het als af, als iets onvermijdelijks, als een structurele ontwikkeling waarvan de historicus de grondlijnen ontdekt. Zo zien wij het verleden vorm geven aan een toekomst die het zelf niet kende. Dat troost ons voor onze onmacht tegenover het heden. Er zal altijd een toekomst zijn die werkt met óns heden als verleden.

Het succes van zulke boeken ligt hierin dat de selectie die ze uit het erfgoed van het verleden maken ons tot optimale herkenning brengt en ons tegelijk geruststelt omdat we zo anders, beter, moderner zijn. Die ervaring wordt fraai verwoord in een van de geestigste historische gedichten die ik ken, namelijk 'De cultuurgeschiedenis, door en voor televisie vereenvoudigd en van uitleg voorzien', van Leo Vroman uit 1984, met tekeningen van hemzelf. Ik citeer het begin van twee passages waarin hij in enkele regels een tijdperk neerzet volgens de clichés van onze historische vorming, in feite een soort proto-canon:

iv. De echte middeleeuwen

Tot ongeveer twaalfhonderd zeven
had men van zitten geen begrip.
Men vrat nog met de monden open

men maakte nog met alles leven,

men smeed met aangebrande kip.
Azijn mocht langs de kinnen lopen.

De vrouwen moesten meestal weven,
de mannen op een hellend schip.
Moois was voor een goud te kopen.³

En even verderop:

v. Vlak voor onze tijd

Nu ontdekte men het scheren
en kregen de konen vaak iets hols.
Wat men voornamelijk bleek te leren
was het bewegen van de pols.

Daardoor kwam de Gouden Eeuw.
De olieverf werd uitgevonden,
en ook het sluiten van de monden,
de handkus en de nette geeuw.
[...]

De rijken werden rijk geboren,
hoogstens komisch van de jicht.
De armsten moesten ongeschoren,
gebocheld en met één oog dicht.

De rijken speelden volksdansen,
de herders hoogstens op een fluit.
Dat was het ergste bij de Fransen.
Daar brak dus revolutie uit.⁴

Beter dan dikke boeken laten zulke rake beelden zien hoe de evocatie van het geschiedverhaal werkt. Het noodzakelijke rouwproces over het verleden is hier verpakt in ironie. Het verleden is nu geen bedreiging meer maar, als u mij de metafoer toestaat die thans ook van de Nederlandse postzegels afstraalt, verwerkt tot een historische Unoxworst. Het is onherroepelijk verleden tijd, voorbij. De goede zowel als de slechte episoden zijn in mootjes gehakt, door elkaar gehusseld en tot een verteerbaar product verwerkt, voorzien van het keurmerk van de historicus. Onschadelijk en toch lekker. We mogen van die wereld genieten zonder er slachtoffer van te worden, we mogen haar kennen en direct weer vergeten. Die wereld komt in een zinvolle verhouding tot de onze te staan doordat ze ons bewust maakt van onze eigen, uitdrukkelijk andere identiteit. We herkennen er dus niet zonder meer onze eigen leefwereld in, maar een voorbije wereld die *kán* hebben bestaan omdat ze voor ons nog goed denkbaar is. We voelen ons verwant en toch anders. De laatmiddeleeuwse leefwereld van Huizinga's *Herfsttij* of die van de vroege renaissance uit Nolthenius' *Duecento* bijvoorbeeld, staan mijlenver van de onze af. Maar ze hebben heldere contouren en ze werken met een vormentaal, een gedragsrepertoire en emotionele codes die, hoewel op onderdelen totaal

³ Leo Vroman, *De cultuurgeschiedenis, door en voor televisie vereenvoudigd en van uitleg voorzien* (Amsterdam 1984) 17.

⁴ *Ibidem*, 21 en 23.

verschillend vormgegeven, als vormentaal, gedragsrepertoire en emotionele codering voor ons herkenbaar zijn. Stukje bij beetje begrijpen we zo dat het verleden op een tijdbalk staat die doorloopt naar onszelf en nog verder, naar de toekomst. En dat niet het beeld zelf, maar juist het instrumentarium waarmee dat beeld in het verleden werd geschapen betekenis kan hebben voor de vormgeving van de toekomst. Want terwijl de cultuur, het erfgoed zelf, veroudert, blijft het proces van cultuurvorming actueel. Herkenning daarvan helpt ons dan ook om nieuwe werelden te schetsen voor de samenleving die na ons komt.

In de kern van de zaak is dát de betekenis die de studie van geschiedenis voor onze samenleving heeft: niet zozeer kennis van het verleden, als wel de vaardigheid om het verleden als iets moois, neutraals dan wel afschuwelijks te benoemen en te herkennen, het daarmee achter ons te laten en er tegelijk van te profiteren voor de vormgeving van onze samenleving nu en straks. Wij zijn per definitie historische wezens. Of we het willen of niet, we slepen een geschiedenis met ons mee: ons eigen verleden, dat van onze familie of ons milieu, onze kerk, ons land of ons werelddeel. De taak van de historicus is niet die geschiedenis op te hemelen, er een winstgevend marketingobject van te maken of een zo hoog mogelijke kijkdichtheid van historische programma's te bewerkstelligen – hoe aangenaam dat soms ook moge zijn –, maar haar de juiste plaats te geven in het bewustzijn en het handelingspatroon van onze samenleving. Dat impliceert soms dat het best een onsje minder mag zijn, soms ook dat er weer eens flink aan getrokken moet worden. Het betekent dat we onze verhouding tot het verleden op orde moeten brengen: weten wat we eraan te danken hebben, afscheid nemen van overbodige historische ballast, openstaan voor alternatieve interpretaties, verwelkomen van nieuwe vormen van historisch bewustzijn, nieuwkomers vragen naar wat hun historische bakens zijn en zien hoe die met de onze in overeenstemming zijn te brengen.

De verhouding tussen boek en actualiteit kan er een van contrast zijn, zoals bij Huizinga's *Herfsttij*, dat misschien wel de ultieme verbeelding is van *the world we have lost* (naar de titel van het befaamde werk van Peter Laslett uit 1965). Of het boek speelt juist assertief in op de verdrongen clichés van het nationale bewustzijn, zoals bij Simon Schama in zijn *Embarrassment of riches* (Overvloed en onbehagen). Maar er is geen misverstand mogelijk: het beeld is steeds glashelder, en eigenlijk is de titel van zo'n boek al voldoende voor een *Aha-Erlebnis*. Het zal u zijn opgevallen dat de genoemde boeken allemaal over cultuurgeschiedenis gaan - dat van Busken Huet mag zelfs als de eerste volwaardige Nederlandse cultuurhistorische studie gelden.⁵ Weliswaar nemen ze verschillende vormen aan, maar cultuur staat in deze boeken steeds centraal, hetzij als product en artefact, hetzij als handelingsrepertoire. En ze gaan vaak over een ver verleden waaraan wij zelf geen herinnering meer hebben, zodat we moeten vertrouwen op de professionaliteit van de auteur en zijn loyale omgang met onze behoefte aan historische diepgang. Velen van ons geven zich graag over aan die zalige zekerheid over het verleden, verzinnebeeld in de canon van de geschiedenis.⁶ Het verleden is hier een geordende wereld, mathematisch verbeeld, alles op zijn plaats. Tien perioden, vijftig vensters. Discussie over de inhoud is mogelijk, maar met die getallen moeten we het doen. Een wereld waarin een zelfverklaarde gemeenschap als een natie, een stad, een gewest of een kerk kan gedijen, en waarin duidelijk is wie er wel en wie er niet bij hoort. Het is de wereld van – laat ik dat irritante woord maar laten vallen – identiteit. Ik kom daar straks op terug.

Maar in die geordende wereld blijft het verleden inderdaad verleden tijd. Het is geschiedenis, het verklaart hoe de samenleving geworden is, niet hoe ze worden móet. Het is

⁵ Zie Olf Praamstra, *Busken Huet. Een biografie* (Amsterdam 2007) 747-783.

⁶ Zie 'Debat over zin of onzin van een nationale canon', in: *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, 121:1 (2006) 76-105, met name de bijdrage van Ed Jonker, 'Op eieren lopen. Canonvorming met een slecht geweten', 76-92; en Maria Grever e.a., *Controverses rond de canon* (Assen 2006).

een voltooid verleden tijd, een verleden zonder spanningsboog naar de toekomst. De spanning ligt in het verleden zelf, in de verzuilde en thans helaas weer herverzuilende strijd om het *bezit* van het verleden. Kan Spinoza door één deur met de Synode van Dordt? Moet de letterkundige Constantijn Huygens vervangen worden door zijn broer Christiaan, de natuurwetenschapper? Moet er een christelijke canon komen om de seculiere trend van de algemene canon te keren? Of de hyperliberale canon van een gestaag voortschrijdende Verlichting, een even groot wangedrocht vanuit mijn perceptie als historicus? Het mag natuurlijk, maar ik vind het onvruchtbare discussies die zich vastklampen aan een op het verleden ingesteld beeld van identiteit en aan een historistische visie op wat onze geschiedenis zou moeten zijn en brengen. Zo'n geblokkeerde, gereïficeerde visie maakt het verleden tot een pretpark waarin we *ad libitum* de lekkerste of vermakelijkste brokjes kunnen kiezen, een Fokke-en-Sukke-achtige kaleidoscoop, amusant maar steriel, en na een minuut weer vergeten, hoogstens op het prikbord op het gezinstoilet geplakt. Begrijp me goed, ik geniet van Fokke en Sukke, en kennis van het verleden is uiterst belangrijk. Maar niet om de kennis zelf. Die is nauwelijks meer dan legitiem genot, gemakkelijk in te ruilen voor andere vormen van genot en zonder zichtbare consequenties voor de wereld van nu.

Zulke geschiedenis is essentialistisch: ze zoekt naar wat het verleden als verleden kenmerkt en blijft daarbij staan. Ze zoekt naar lessen uit het verleden en denkt dat imitatie, *mimicry* ervan ons kan redden. Mijn geschiedenis is daarentegen juist existentieel. Ze zoekt naar waar het verleden mij raakt en mij aanzet tot handelen. Ik bezit het verleden niet en wil het ook niet bezitten door mij een exclusief beeld ervan toe te eigenen. Mijn canon is open en verandert voortdurend. Ze verandert vanuit de relatie met het verleden die ik wezenlijk vind voor de vorming van identiteit: mijn eigen identiteit, die van de groeperingen en milieus waartoe ik behoor, soms ook die van mijn land, en zeker die van Europa en van de wereld in haar geheel. Ik laat mijn keuzes dan ook niet bepalen door wat in het verleden zélf belangrijk werd gevonden, of door een getrouwe reconstructie van dat verleden, hoe wezenlijk die ook is als basis voor de toe-eigening ervan. Integendeel, ik werk vanuit mijn visie op een verleden dat ik als zinvol ervaar voor de toekomst. Ik wil het verleden de baas blijven – de koning van Spanje trouw blijven, maar zijn tirannie verdrijven – en zelf mijn identiteit vormgeven. Mijn identiteit ligt in het hier en nu, en in de toekomst, niet in het verleden. Die spagaat tussen geschiedenis en identiteit zal het komende Nationaal Historisch Museum nog moeten zien te beheersen en te overwinnen. Gelukkig hebben we daarvoor niet alleen ambtenaren en managers maar tevens verstandige historici en andere mensen die met inhoud, kennis en wetenschap weten om te gaan.

De historicus is in mijn definitie dus geen *laudator temporis acti*, iemand die, om het maar met hedendaagse directheid te zeggen, op het verleden geilt. Integendeel, wie zich serieus in de geschiedenis verdiept, kan alleen maar blij zijn dat hij in het heden leeft. Leo Vroman verwoordde dat welsprekend – ik citeer de tafelmanieren in de middeleeuwen weer:

Op iemands beurt mocht niet gewacht
want alles moest gewoon gegrist.
De eetzaal lekte naar de gracht
want in de hoeken werd gepist
[...]
– nee, wij hebben niets gemist.⁷

Hoe flamboyant het verleden door de vertekening van onze bronnen, het evocatieve vermogen van onze schrijvers, de musealisering en monumentalisering van ons erfgoed, de opleuking

⁷ Vroman, *De cultuurgeschiedenis*, 18.

van onze historische binnensteden of het *edutainment* van onze themaparken ook moge lijken, het was geen pretje. Het leven in het verleden was hard, zelfs voor de rijken. Misschien juist wel voor hen omdat ze, veel meer dan in onze al fors geïndividualiseerde samenleving het geval is, opgesloten zaten in onwrikbare netwerken van maatschappelijke verplichtingen en loodzware groepsnormen. In netwerken van wat met een ongewild ironische term ‘vriendschap’ werd genoemd, maar vaak veeleer latente vijandschap en wedijver verborg.⁸ Wie niet aan die normen voldeed, werd onverbiddelijk uitgestoten. De rituele overdaad van feest en vertier leverde het contrapunt dat het leven draaglijk maakte, en natuurlijk wist men niet beter, zomin als het ons mogelijk is de maat van ons eigen geluk af te zetten tegen het toekomstige geluk van onze nakomelingen. Maar de grondtoon van ons beeld van het verleden kan er beter een van respect, interesse en bewondering zijn dan van behoefte aan imitatie en navolging. Het verleden mag fascineren, maar een goede historicus kent zijn grenzen.

De betweter

De kritiek kan echter ook doorslaan. Aan het andere uiterste van het beroepsspectrum vinden we de betweter. De betweter vertelt niet hoe het is, maar hoe het in elk geval níet is, niet kán zijn of niet mág zijn. Die hyperkritische, vaak aanklagende soort historicus is nooit tevreden met het dominante geschiedbeeld, maar streeft naar alternatieve beelden. Hij wil liefst tegen de stroom in de historische waarheid of werkelijkheid achterhalen – al zijn het ook spijkers op laag water. Nu eens vindt hij de geschiedschrijving te elitair, dan weer te populistisch, nu eens te links en dan weer te rechts, nu eens te globaliserend en dan weer te kleinschalig, kleinzielig en *parochial*. Het moet altijd anders. Zijn boeken bereiken zelden of nooit een groot publiek, want laten we wel wezen, het grote publiek heeft geen boodschap aan de professionele gemoedstoestanden van historici. Het wil niet worden doorgezaagd over de keuken van het vak, maar het wil een excellent gerecht, liefst drie Michelinsterren, en een topwijn erbij. En dan, in elk geval in Nederland, ook nog op een koopje. Het publiek wil duidelijkheid, het wil weten waar het aan toe is, en, zoals onze grote voorganger Leopold von Ranke in jeugdige overmoed zei: ‘wie es eigentlich gewesen [ist]’ (1824). Is dat verkeerd? Natuurlijk niet. Ik zou beslist niet zover willen gaan te stellen dat de lezer of de koper altijd gelijk heeft, maar het is wel zo dat de omgang met geschiedenis in onze wereld en de rol van de geschiedschrijving daarbij door de beroepshistorici zelf vaak verkeerd worden beoordeeld.⁹ Op hun vakkennis zit niemand te wachten, wel op hun inzet. Vakkennis is niet meer dan een voorwaarde voor méér, en dat méér ligt in het *commitment* van de historicus met de samenleving zelf.

Nemen we een – natuurlijk denkbeeldige – betweterige historicus die de minister-president tot de orde roept wanneer die op Prinsjesdag (28 september 2006) in een moment

⁸ Zie voor dit begrip Luuc Kooijmans, *Vriendschap en de kunst van het overleven in de zeventiende en achttiende eeuw* (Amsterdam 1997).

⁹ Onnodig te zeggen dat elke beroepshistoricus, ikzelf inclusief, op een bepaald moment in zijn leven en loopbaan met zo'n maatschappelijk louteringsproces wordt geconfronteerd. Hij moet dan weten waar hij staat en moet dienstbaar blijven aan de samenleving zonder de eisen van zijn ambacht en de waarden van zijn professie te verloochenen. De geesteswetenschappen verkeren in dat opzicht trouwens in een lastige spagaat. Zij werken volgens de normen van hun wetenschap en worden daar ook op beoordeeld, terwijl zij wat het bredere publiek betreft in hun publicaties juist de schijn van wetenschap dienen te vermijden. Wat in de natuurwetenschappen als een deugd geldt, wordt door het publiek dat de letteren en de sociale wetenschappen volgt vaak als een gebrek aangemerkt. Die dubbele vertaalslag – van onderzoek naar wetenschap en van wetenschap naar presentatie of communicatie – vormt een van de belangrijkste redenen van de malaise die de geesteswetenschappen thans in het panorama van de wetenschappen kenmerkt.

van irritatie over de klagerige kritiek van de oppositie roept: ‘Laten we zeggen: Nederland kan het weer: die voc-mentaliteit. Over grenzen heen kijken. Dynamiek! Toch?’ Het is waar, de mentaliteit van bewindhebbers en personeel van de Oost- en de West-Indische Compagnie lag vaak verrassend dicht bij de graaicultuur van nu. Die parallel mag en moet worden getrokken. Niet voor niets juicht ondernemend Nederland over de zegeningen van onze ‘eerste multinational’ – overigens een foutief woord voor een weliswaar buiten de landsgrenzen opererend, maar als vennootschap toch puur Nederlands bedrijf. Maar hun normen en waarden stonden tegelijkertijd ver van de onze af: zelfverrijking, overheersing, uitbuiting, bruut geweld, slavernij, ethnocentrisme, ja racisme. Het valt allemaal te bevatten met de normen van toen, maar ook die wereld zijn we kwijt, gelukkig. Dát zal de minister-president, zelf als historicus gevormd, ook niet hebben bedoeld. Het citaat vervolgt immers met een uitleg: ‘Over grenzen heen kijken. Dynamiek!’ En daarin kan ik hem volgen. Wat de handelscompagnieën ook mogen hebben misdaan, in hun eigen tijd waren ze een voorwerp van trots en succes. Wie dat niet kan navoelen, is geen goede historicus.

Er zitten daarom altijd meerdere beelden in het geheugenreservoir van de geschiedenis verborgen. Een slim mens met toekomstvisie en voldoende sociale intelligentie kiest daaruit het beste, namelijk dat wat de toekomst openlegt en grenzen verlegt, niet wat zich op het verleden richt en de toekomst afsluit. Dynamiek, met andere woorden. Cultureel erfgoed is geen onontkoombaar relict uit het verleden dat we maar hebben te accepteren en waaraan wijzelf of de nieuwkomers zich maar hebben te conformeren. Dat wil mijn verhaal vandaag duidelijk maken: dat cultureel erfgoed niet iets van het verleden is, maar cultuur van en voor de toekomst – cultuur die tot stand komt in maatschappelijke dynamiek.

Wij zijn dan ook voortdurend bezig zaken tot onvervreemdbaar erfgoed te benoemen en daar een hiërarchie in aan te brengen. De Batavierenmythe en de middeleeuwenhype hebben hun ups en downs gekend, en de Gouden Eeuw is, zoals we weten, eigenlijk pas in de negentiende eeuw uitgevonden.¹⁰ De furore die de Gouden Eeuw sinds een paar decennia weer in Nederland maakt, heeft alles te maken met de nieuwe accenten die we thans in ons nationaal besef leggen. We zoeken de wortels daarvan in het verleden: ondernemingszin, prestatievermogen, zendingsdrang buiten de grenzen, tolerantie of democratie. In die zin is erfgoed bij uitstek dynamisch. Het is een vlottende notie die, mits goed begrepen, ons helpt prioriteiten te leggen bij onze identiteitsvorming en deze te onderbouwen, en die minstens even sterk wordt bepaald door onze visie op de toekomst als door de erfenis van het verleden. Als cultuurgeschiedenis meer wil zijn dan een hyperspecialisme voor een internationaal geleerdenclubje dat alleen in *peer-reviewed* a-tijdschriften publiceert, dient zij zich dit aan te trekken.

De vragensteller

En zo kom ik bij het derde type historicus, de vragensteller. Dat is de soort waartoe ik mijzelf reken. Dat type staat tussen de verteller en de betweter in. Het kenmerkt zich door vraagtekens. Daarom ziet u er een achter de titel van deze rede staan, zoals – lezers hebben dat al opgemerkt – veel van mijn wetenschappelijk werk in vragende vorm of met een alternatief in de titel wordt aangeboden. Goed historisch werk roept niet uit, maar stelt vragen. Kritische en liefst open vragen. Kritiek is ‘de adem van de wetenschap’, zoals Cees Schuyt dat recent zo mooi zei in een lezing voor de *knav* (21 mei 2007). Goede geschiedschrijving weegt af, beziet alternatieven en test onverwachte of tegendraadse hypothesen. Alleen als je

¹⁰ Louis Swinkels (red.), *De Bataven: verhalen van een verdwenen volk* (Amsterdam/Nijmegen 2004); Frans Grijzenhout en Henk van Veen (red.), *De Gouden Eeuw in perspectief. Het beeld van de Nederlandse zeventiende-eeuwse schilderkunst in later tijd* (Nijmegen/Heerlen 1993²).

vragen stelt – zinvol of zinloos, dat maakt in feite niet uit –, kan je nieuwsgierigheid zich uitleven. En zonder nieuwsgierigheid geen wetenschap. Wie vragen stelt, geeft zich bloot, laat zijn onzekerheid zien en nodigt uit tot debat. Zo komen we in de wetenschap verder. Omdat dit een afscheidsrede is, wilt u mij wel toestaan dat ik vandaag vragen stel over mijn eigen vak, maar u zult merken dat de samenleving dan heel dichtbij komt.

De ultieme vraag voor elke beroepsbeoefenaar, ook voor de vakhistoricus, is natuurlijk die over het hoe en waarom van het eigen werk, het eigen vakgebied en de eigen onderzoekstraditie. Waar moet het heen en wat kan ik daaraan bijdragen? Ook daar gaat het college van hedenmiddag over. Al meer dan dertig jaar, zij het met steeds wisselende termen en over wisselende thema's, betreffen mijn vragen de samenhang tussen begrippen als identiteit, praxis, toe-eigening, *performance* en de erfenis van het verleden, kortweg aangeduid als erfgoed.¹¹ U weet het, voor de omgang met het verleden gebruiken we thans graag de term erfgoed. Erfgoed is een modeterm, zoals we er om de zoveel jaar tegenkomen, en ik heb me in *Spiegel Historiael* zelf wel eens bezondigd aan een smalende column over de voortwoekerende 'vererfgoedisering'.¹² Maar wie zichzelf nooit corrigeert en nooit wijzer weet te worden, is het leven niet waard. Andere termen blijven goed denkbaar, maar alles wel beschouwd heb ik de term erfgoed intussen leren waarderen, omdat hij een actieve connotatie heeft. Cultuur is in mijn ogen immers praxis, *agency*, actieve participatie in de gemeenschappelijke realisatie van menselijke waarden. Ook erfgoed is iets wat je uit het verleden krijgt toebedeeld of aangereikt met de opdracht er iets mee te doen en het door te geven aan de mensen na jou.

Je kunt je een erfenis natuurlijk geheel toe-eigenen en haar verbrassen. De Verloren Zoon deed dat al bij het leven van zijn vader, maar werd daar dan ook flink voor gestraft, zoals de parabel uit het evangelie van Lucas (15:11-32) ondubbelzinnig duidelijk maakt. Erfgoed impliceert daarom een opdracht tot goed beheer, gevoel van verantwoordelijkheid voor de continuïteit van de cultuur, als reservoir en als praxis, en overdracht ervan aan wie na je komen. In dat laatste ligt thans het probleem. In het Oude en het Nieuwe Testament werd erfgoed vooral beschouwd als een erfdeel. Het kwam via een persoonlijke relatie met de erflater tot je, en het gaf je de plicht het door te geven aan degenen die in een even persoonlijke relatie na jou kwamen. Onder het Oude Verbond werd erfgoed vooral als iets materieels gezien, als het beloofde land, in het Nieuwe vooral als iets immaterieels, als de belofte van het hemelse koninkrijk, maar de opdracht was gelijk.¹³ De Romaanse talen, te beginnen met het Franse *patrimoine*, geven de vader-op-zoon gedachte achter de overdracht van erfgoed nog duidelijk weer.¹⁴ In het geseclariseerde spraakgebruik is de term erfgoed echter verzakelijkt, losgekoppeld van persoonlijke betrokkenheid. Het is een containerterm geworden voor alles wat oud dan wel voorbij is en om de een of andere reden bewaard wordt of moet worden. Ik wil de term echter weer een operationele inhoud geven die maakt dat we ons aangesproken voelen zo gauw het woord erfgoed valt, zodat we niet alleen aan het zakelijke behoud van erfgoed denken, maar ook aan de persoonlijke overdracht ervan.

2. Identiteit en alteriteit

¹¹ Ik moge hier bijvoorbeeld verwijzen naar mijn artikelen 'Identiteit en identiteitsbesef. De historicus en de spanning tussen verbeelding, benoeming en herkenning', in: *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, 107:4 (1992) 614-634; 'Toeëigening: van bezitsdrang naar betekenisgeving', in: *Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven in de Nederlanden*, 6:2 (1997) 99-118; 'Toe-eigening als vorm van culturele dynamiek', in: *Volkskunde*, 104:1 (2003) 3-17.

¹² Willem Frijhoff, 'Vererfgoedisering', in: *Spiegel Historiael*, 37:2 (februari 2002) 63.

¹³ Zie de tekst 'Hemels erfgoed: een reflectie', in dit boek, pp. ...-...

¹⁴ Dominique Poulot, *Surveiller et s'instruire: La Révolution française et l'intelligence de l'héritage historique* (Oxford 1996); idem, *Patrimoine et musée: L'institution de la culture* (Parijs 2001).

In mijn reflectie over de staat van de cultuurgeschiedenis kan ik dan ook niet heen om de vraag hoe wij – ieder van ons, ikzelf – omgaan met de gegevens uit onze persoonlijke of collectieve levensweg. Hoe we via een proces van toe-eigening, zingeving en representatie daaruit vormen, waarden en objecten van erfgoed construeren, die op hun beurt weer symbolische bouwstenen zijn voor ons identiteitsbesef.¹⁵ Identiteit is altijd symbolisch: ze is een betekenisvolle, maar aan de in tijd en ruimte beschikbare categorieën gebonden constructie van interacties tussen beelden en realia, die verwijst naar de symbolische waarden van individu, groep, land of mensheid. De Nederlandse leeuw staat bijvoorbeeld symbool voor onze identiteit, omdat we vier eeuwen geleden als leeuwen hebben gevochten om ons van een overheerser te bevrijden.¹⁶ Twee Franse bezettingen en een Wereldoorlog verder zien we de vrijheidsstrijd nog steeds als een centrale waarde van onze gemeenschap en ons collectieve zelfbewustzijn. De leeuw staat voor kracht, macht en vrijheid. Maar onze identiteit had ook anders kunnen uitvallen als we een andere selectie hadden gemaakt of andere beeldtradities hadden gebruikt, en dat geldt zo goed voor het verleden als voor het heden en de toekomst.

Cultuurhistorici weten bijvoorbeeld dat vaderlandgevoel en nationaal besef veel complexere noties zijn dan politici lief is. Getrouw aan mijn fundamentele insteek als historicus stel ik bij zulke begrippen onmiddellijk een aantal vragen. Is ‘vaderland’ gebonden aan bestuurlijke noties als stad of dorp, gewest, regio, natie, of, nog breder, Europa, en hoe verhouden die gelaagde noties zich tot elkaar? Kan identiteitsvorming grenzen overschrijden, of gebeurt dat al zonder dat de politiek dit proces (h)erkent? Hoe taai is de historische component van de lokale en gewestelijke identiteit in Nederland? Zitten we in een lineair proces van schaalvergroting naar een wereldidentiteit, zoals systeemdenkers als Francis Fukuyama en anderen ons graag voorhouden? Of vindt globalisering haar voorspelbare tegenpool in wat thans wel glocalisering wordt genoemd, dat wil zeggen de (ook historische) verankering van de identiteit van individu en groep in een precieze plaats of regio, onder gelijktijdige erkenning van globaliserende identiteitsvormen? Je bent burger van een plek en van de wereld tegelijk, maar op verschillende, elkaar overlappende en ook verschuivende niveaus. Welke nieuwe vormen van collectief identiteitsgevoel komen thans op door het *world wide web*, met zijn webgemeenschappen en internetpraktijken, hoe overlappen zij bestaande, oudere identiteitsgevoelens en hoe ontwikkelt de gelaagdheid tussen al die deelidentiteiten zich?

Hoe stevig is de nationale identiteit? En hoe noodzakelijk is ze eigenlijk? Berust ze op de *staatsnatie* met haar noodzakelijk contingente vormen, feitelijk niet ouder dan een paar eeuwen en dus voorspelbaar gedoemd zich verder te ontwikkelen? Of berust ze juist op de gevoelscategorieën van de *cultuurnatie* die we allemaal hebben geïnternaliseerd en waaraan ook van nieuwkomers participatie wordt verwacht?¹⁷ De cultuurnatie, dat is ons immaterieel erfgoed: het zelfbeeld van de calvinistische soberheid en somberheid, het koopman/dominee-complex, het poldermodel, de Hollandse nuchterheid, de gelijkheidsideologie, de tolerantie-mythe, de gidslandmissie, het Oranjegevoel en nog zo wat elementen die elke

¹⁵ Zie voor de notie ‘identiteit’ de bijdrage ‘Nieuw Nederland: cultuur onder vuur’, in dit boek, pp.

¹⁶ De leeuw is een aloude heraldisch motief, maar is als symbool van de Nederlandse natie (*Leo Belgicus*) gesmeed door een buitenlander, de Oostenrijker Michael von Aitzing (1583), en door kaartenmakers in binnen- en buitenland gepopulariseerd. Zie Jan Roegiers en Bart van der Hertten (red.), *Eenheid op papier. De Nederlanden in kaart van Keizer Karel tot Willem I* (Leuven 1994²) 58-83.

¹⁷ Zie mijn voordracht *Eigenzinnig Nederland: Het verleden in de toekomst van een cultuurnatie* [nwo-okw Voorjaarslezing 1996] (Den Haag 1996); in herziene versie gepubliceerd als ‘Eigenzinnig Nederland. Europa en de toekomst van een cultuurnatie’, in: A. van Staden (red.), *De nationale staat, onhoudbaar maar onmisbaar? Het perspectief van Europese integratie en mondialisering* (Assen/Den Haag 1996) 125-143.

Nederlander tegenover derden als ‘eigen’ proclameert.¹⁸ Het zijn beelden, waarden, gedragswijzen, vormen van *agency* die hij of zij zich symbolisch toe-eigent als constitutief voor zijn identiteit, al opereert hij persoonlijk misschien juist wel als een flamboyante, kosmopolitische, standsbewuste, roomse of republikeinse autocraat.

De cultuurnatie, dat is het gemis dat Nederlandse *expats*, van welke snit en welk cultureel peil ook, als Nederlanders in het buitenland symbolisch samenbindt en waar ze ver van het thuisland collectief een moord voor zouden doen. Net zoals migranten in Nederland van hun kant soms specifieke waarden en objecten die in hun eigen thuisland weinig betekenis hebben tot symbool van hun eigenheid verheffen, omdat ze treffend het verschil met de cultuur van het gastland weten te markeren.¹⁹ De cultuurnatie, dat is het tot imago gestolde groepsgegedrag. Het is de groepsgebonden manier van handelen die in een situatie van contact met andere naties tot eigen beeldmerk wordt aangekweekt. Het is de collectieve symboliek van het kleine nationaal genieten, identiteit verbeeld in hagelslag, pindakaas, katjesdrop, maatjesharing, oranjebitter, Sinterklaas. Vaderlands genot, maar ook nostalgie. Zulke externe imago’s werken echter verstarrend. Je zet je dan schrap in de symboliek van een eigenheid die per se moet afwijken van die van het gastland, terwijl de overeenkomsten tussen inheemsen en gasten vaak vele malen groter zijn. Identiteit gaat dan over de marge, niet over centrale waarden. Vernieuwing van identiteitsgevoel moet dus van binnenuit komen. Laten wij onze geschiedenis en onze identiteit in eigen hand houden, hoe klein of groot de groep van het ‘wij’ ook moge zijn, maar in elk geval niet steeds krampachtig geïdentificeerd met de ‘natie’ van grootpapa.

Dat geldt ook en vooral voor Nederland zelf. Het verhaal over de Nederlandse identiteit wordt – door de overheid zo goed als door vele andere deelnemers aan de maatschappelijke discussie – bijna steeds gebracht als een test van de afwijkingsgraad van de nieuwkomers: ze zijn anders. Hun alteriteit (*otherness*) heet hun eigenheid, hun identiteit ligt in dat waarin ze van ons verschillen. Maar die analyse begint al met een verkeerde veronderstelling, namelijk dat de identiteit van de gevestigden onveranderlijk is, terwijl die in werkelijkheid al niet meer ongerept bestaat, en zelfs niet meer kán bestaan. Zo gauw een gemeenschap nieuwkomers aantrekt, verandert er iets in haar zelfbegrip en haar zelfrealisatie, en daarmee in haar cultuur en identiteit. Contact met anderen verloopt nooit straffeloos. Of je het wil of niet: de cultuur van de nieuwkomers mengt zich in die van de gevestigden. Naarmate die twee cultuurvormen elkaar sterker overlappen, is identificatie met een gezamenlijk identiteitsconcept natuurlijk gemakkelijker. Maar het is een misvatting te stellen dat de identiteit van de nieuwkomers in hun anders-zijn ligt. Dat betreft vaak maar een fractie van hun bestaan, terwijl de gemeenschappelijke culturele kenmerken op het gebied van economisch leven, gezinsleven, onderwijs, maatschappelijke aspiraties, verenigingsleven en vrije tijd veel talrijker zijn.

De alteriteit ligt veelal in de marges van kleding, kalender of voeding, soms ook centraler, in het religieuze bewustzijn of de historische saamhorigheid van een bevolkingsgroep. Maar ook daar zijn altijd twee houdingen mogelijk. In de eerste worden de

¹⁸ Van de vloed aan literatuur noem ik slechts Rob van Ginkel, *Notities over Nederlanders. Antropologische reflecties* (Amsterdam/Meppel 1997), dat een zeer uitgebreid overzicht van de antropologische literatuur bevat (119-223); idem, *Op zoek naar eigenheid. Denkbeelden en discussies over cultuur en eigenheid in Nederland* (Den Haag 1999); en de recente bundel van Wim van Noort en Rob Wiche (red.), *Zelfbeeld ter discussie: Nederland als voorbeeldige natie* (Hilversum 2006). Meer algemeen over nationale beeldvorming: Joep Leerssen, *Nationaal denken in Europa* (Amsterdam 1999), herziene Engelse versie: *National thought in Europe: A cultural history* (Amsterdam 2006).

¹⁹ Zie Maaike Meijer, e.a. (red.), *Cultuur en migratie in Nederland* (5 delen, Den Haag 2003-2005), met name de bijdragen over cultuurvermenging en de problemen die daardoor kunnen worden opgeroepen in: Isabel Hoving, Hester Dibbits en Marlou Schrover (red.), *Cultuur en migratie in Nederland. Deel 5: Veranderingen van het alledaagse 1950-2000* (Den Haag 2005).

verschillen symbolisch geladen en tot *pars pro toto* van de gehele groepsidentiteit gemaakt. De nieuwkomers worden gedwongen hun identiteit af te meten aan het verschil met de gevestigden (hun kleding, hun voeding, hun groepswaarden, hun religieuze cohesie) en hun waardenschaal en gedragsrepertoire daarnaar in te richten. Op den duur leidt dat tot een onhoudbare tweeslachtigheid. De gevestigden, lees de Nederlanders, beroepen zich op hun historische identiteit, hun eigen geschiedenis, de kracht van de canon. De nieuwkomers worden echter teruggeworpen op een verbeelde identiteit die vooral de verschillen met de gevestigden cultiveert, slechts zeer gedeeltelijk in hun eigen geschiedbesef is gefundeerd en soms maar weinig met hun oorspronkelijke zelfbewustzijn van doen heeft.

Haaks daarop staat de andere houding. Die is niet exclusief, maar inclusief. Ze beroept zich niet op een essentialistisch gedachte historische identiteit van het Nederlandse volk, een vanouds vaststaand beeld waaraan de ander zich *nolens volens* maar heeft aan te passen. Ze gaat meer constructivistisch te werk, niet vanuit een analyse van identiteitskenmerken, maar vanuit het proces van identiteitsvorming, dat ook voor de gevestigden zelf evident met horten en stoten is verlopen. Er wordt dan niet gezocht naar afwijkingen, maar naar wat gemeenschappen bindt, waar identiteit overlapt en hoe de selectie van erfgoed uit het verleden de vorming van een gemeenschappelijke identiteit kan ondersteunen. Want dat het verleden altijd door selectie begrijpelijk wordt, hoop ik te hebben laten zien. Zo'n selectie bestaat bijvoorbeeld uit historische waarden, cultuuruitingen, politieke instituties of maatschappelijke gedragspatronen die in alle participerende gemeenschappen worden teruggevonden. Aan de historici de taak na te gaan in hoeverre zulke historische beelden plausibel zijn, op welke punten precies elke gemeenschap legitiem een afwijkend traject kan opeisen en welk gemeenschappelijk aanvaard verleden nodig is om als totale samenleving een gezamenlijk identiteitsbesef uit te dragen. Voor de historici brengt dat de dure plicht met zich mee om eindelijk de achterhaalde begrippen van de negentiende-eeuwse natiestaat en het beroep op een eng-vaderlands verleden te verlaten, en systematisch te streven naar analyses in termen van grensoverschrijding, *cross-culturele* uitwisseling en culturele interactie.

3. Cultureel erfgoed en cultuurgeschiedenis

Daarmee ben ik bij de vraag uit de titel van deze voordracht aangekomen. Wat is in dit veranderende culturele bestel de plaats van de cultuurgeschiedenis? Heeft zij wel toekomst? De vraag kan overbodig, ja stupide lijken, zozeer worden we thans platgebombardeed met cultuurhistorische producten en producties, en zozeer domineert de cultuurgeschiedenis thans het historisch-maatschappelijke vertoog. Maar het is verstandig haar te stellen, en wel met regelmaat. Wie zijn bestaansrecht, werk en levenswijze nooit ter discussie weet te stellen, gaat op kortere of langere termijn zijn ondergang tegemoet. De arrogantie van de macht heeft in de wereld al veel schijnbaar onneembare imperia verkruid en forten slooprijp gemaakt. Met een goed Nederlands spreekwoord: Hoogmoed komt voor de val. Kijk naar het klassieke Rome, naar de pauselijke monarchie van de late middeleeuwen, de Gouden Eeuw van de Amsterdamse grachtengordel, de twintigste-eeuwse wereldrijken van de koloniale machten, de dictators van onverschillig welke natie van de wereld. En – het is nauwelijks een gewaagde voorspelling – naar de grenzeloze zelfoverschatting van de Verenigde Staten van Amerika, niet in staat de wereld anders dan in hun macht te denken, hoe goed dat ook moge zijn bedoeld.²⁰ Maar, nog een spreekwoord: De hel is geplaveid met goede bedoelingen. Aan zulke pretenties willen de cultuurhistorici niet ten onder gaan. Ze kennen hun grenzen.

²⁰ Het in vele talen vertaalde, invloedrijke boek van Paul Kennedy, *The rise and fall of the great powers: Economic change and military conflict* (New York 1987) krijgt thans nieuwe actualiteit.

Cultuurgeschiedenis

Gezien vanuit de academische wereld lijkt er ook niets aan de hand. In het universitaire onderwijs en het wetenschappelijk onderzoek is de cultuurgeschiedenis thans hechter verankerd dan ooit. Die ontwikkeling heeft zich in minder dan een generatie voltrokken. Toen ik in het begin van de jaren tachtig van de vorige eeuw uit Frankrijk terugkeerde, na elf jaar te hebben gewerkt aan de *École des Hautes Études en Sciences Sociales* in Parijs, waar de cultuurgeschiedenis intussen het boegbeeld van de *nouvelle histoire* was geworden, bleek de cultuurgeschiedenis in Nederland als volwaardig leerstoelgebied nog afwezig. Er waren slechts enkele bijzondere leerstoelen voor cultuurhistorische thema's, zoals intellectuele betrekkingen, theater, muziek, boeken en kastelen. De gloednieuwe opleiding Maatschappijgeschiedenis in Rotterdam was de eerste die enkele volwaardige leerstoelen in de 'Culturele en mentale aspecten' van de onderscheiden samenlevingstypen plande. Het concept van die opleiding droeg de overtuiging uit dat cultuur een volwaardige dimensie van de geschiedenis is, op dezelfde hoogte als de politiek, het maatschappelijk bestel en de economie.²¹

Ik heb het voorrecht gehad in 1983 de eerste leerstoel 'Culturele en mentale aspecten' in Rotterdam te mogen bezetten, die van de 'Pre-industriële samenlevingen' – andere zijn daar bij gebrek aan geld trouwens niet gekomen. Daarmee was in feite de cultuurgeschiedenis als academische subdiscipline in Nederland geboren. Al spoedig werden aan andere universiteiten meer gewone leerstoelen in cultuurgeschiedenis opgericht, naast de bestaande in politieke en in sociale en economische geschiedenis. De jongere garde, de studenten, organiseerden cultuur- en mentaliteitshistorische studiedagen, waaronder een groot nationaal congres in Utrecht dat het veld in de volle breedte beschreef.²² In 1994 kwam een interuniversitair Instituut voor Cultuurgeschiedenis (het Huizinga-Instituut) als onderzoeksschool van de grond, en ook andere onderzoekscholen bouwden een cultuurhistorische component in. Politieke geschiedenis werd sluipenderwijs geherdefinieerd als geschiedenis van de politieke cultuur, en thans hebben veel geestes- en gedragswetenschappelijke programma's van de **nwo** een hoog cultuurhistorisch gehalte. De academische institutionalisering van de cultuurgeschiedenis is nu een feit.

De acceptatie door het hoofdbestuur van de **nwo** van het resoluut interdisciplinaire themaprogramma 'Culturele dynamiek' mag beschouwd worden als de definitieve doorbraak van de cultuurwetenschappen in wetenschapsland, met een krachtige insteek in de maatschappelijke actualiteit. Maar nu moet mij iets van het hart. In augustus 2006 werd op basis van het voorwerk van de **nwo**-programma commissie door een consortium van de gezamenlijke Letterenfaculteiten van de Nederlandse universiteiten en bijna alle grote erfgoedinstellingen het programma 'Cultural dynamics: Citizenship, heritage, canons and cultural innovation as building blocks of new identity' bij SenterNovem ingediend voor onderzoeksfinanciering in het raam van de zogenaamde *smart mix*. Het is niet verder gekomen dan de vooraanmelding, evenals trouwens bijna alle andere voorstellen uit de alfa-en gammahoek. Weten de alfa's zich niet te verkopen? Daar is zeker wat van waar, maar iets minder bot onbegrip voor wat er in de samenleving werkelijk toe doet mag van de

²¹ Zie Michiel Baud (red.), *Geschiedenis en maatschappij. Tien jaar historisch onderzoek in Rotterdam* (Rotterdam 1988), waarin mijn bijdrage 'Tien jaar maatschappijgeschiedenis: kritische overwegingen bij een lustrum', 1-15.

²² Met name *Balans en perspectief van de Nederlandse cultuurgeschiedenis* (3 delen, Utrecht 1990), samen met enkele in dat verband geredigeerde bundels, waaronder: Rik Sanders, Bas Mesters, Reinier Kramer en Margriet Windhorst (red.), *De verleiding van de overvloed: reflecties op de eigenheid van de cultuurgeschiedenis* (Amsterdam/Atlanta 1991).

rijksoverheid toch wel worden verwacht. De maatschappelijke ‘waardecreeatie’, die centraal stond in ons programma en die het uitdrukkelijke doel van de *smart mix* was, hadden we naar het oordeel van de adviescommissie namelijk ‘onvoldoende gekwantificeerd’. Dat wil zeggen dat ze onvoldoende vertaald was naar een productgerichte benadering van marktpartijen en te weinig gericht op economisch rendement...

Zo komen we er dus nooit. Zo’n verzakelijkt en instrumenteel cultuurbegrip staat niet alleen haaks op het onze, maar werkt ook contraproductief voor de broodnodige procesmatige benadering. De overheid gelooft kennelijk nog steeds dat de markt alle problemen van onze cultuur zal oplossen. Ze beschouwt cultuur alleen sectoraal en productgericht, als het eigenstandige maatschappelijke veld van ‘de’ cultuur in meetbare zin: lectuurproductie en – consumptie, podiumkunsten, radio- en televisieproducties, musea, archieven en bibliotheken, vormingswerk en educatie, enzovoorts. Maar volwaardige cultuur, culturele dynamiek, is heel wat meer en heel wat anders – zoveel zal straks, hoop ik, duidelijk zijn. Gezien de uitkomst van de *smart mix* is de maatschappelijke betekenis van culturele dynamiek het rijk letterlijk geen cent waard. De innovatiecommissies van het overheidsbeleid zouden ons het liefst buiten bezwaar van ’s rijks schatkist koffietafelboeken laten schrijven die het brede publiek een zelfbevestigend en rijksvriendelijk identiteitsgevoel verschaffen. Een kroontjespen en een kladblok zijn daarvoor kennelijk genoeg. Holland op zijn smalst – nog steeds.²³ Misschien hebben de adviseurs de wetenschappelijke cultuurgeschiedenis verward met de toegepaste cultuurhistorie – ook daarover straks meer.²⁴ Ondanks alles behoort de subdiscipline van de cultuurgeschiedenis nu tot de gevestigde machten van de Republiek der Letteren, want echte wetenschap groeit natuurlijk tegen ambtelijke bekrompenheid in. Zelfs deze faculteit van de Vrije Universiteit, waarin hij formeel nog ontbrak (want mijn leerstoel heette anders), wordt nu van een leerstoel Cultuurgeschiedenis voorzien.²⁵ En dat volkomen terecht.

Cultuurbegrippen

Staat de cultuurgeschiedenis niet alleen academisch, maar ook inhoudelijk en maatschappelijk stevig in haar schoenen? Die vraag verdient discussie. Want wie macht zegt, voorspelt risico en gevaar. Een vraagteken dus. Zonder ingewikkelde oorsprongsverhalen te reconstrueren, mogen we gerust stellen dat de cultuurgeschiedenis in Nederland met Johan Huizinga is geboren – maar aanvankelijk ook bijna weer met hem is gestorven.²⁶ De geesteswetenschappen beroepen zich nu eensgezind op zijn erfenis, maar het beheer van zijn geestelijk erfgoed heeft onmiskenbaar hoogte- en dieptepunten gekend.²⁷ Soms kwamen er

²³ Vgl. Victor de Stuers, *Holland op zijn smalst* (Bussum 1975), herdrukt naar de oorspronkelijke tekst in *De Gids*, november 1873.

²⁴ Op initiatief van het interministerieel projectbureau Belvedere en de provincie Gelderland was in 2005 overigens al een analyse van de economische waarden van cultuurhistorie met de Tieler- en Culemborgerwaard als casestudie vervaardigd, waarin de ‘belevingswaarde’, ‘verervingswaarde’ en ‘woongenotswaarde’ (via de zgn. hedonische prijzenmethode) werden geanalyseerd. Zie het rapport *Cultuurbehoud loont!* op www.belvedere.nu.

²⁵ Kort na het uitspreken van deze voordracht is de leerstoel Cultuurgeschiedenis formeel gevestigd.

²⁶ Een interessante inblik van buiten geeft Christoph Strupp, ‘Der lange Schatten Johan Huizingas. Neue Ansätze der Kulturgeschichtsschreibung in den Niederlanden’, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 23 (1977) 44-69, die alle tot dan verschenen literatuur analyseert. Het academische domein van de cultuurgeschiedenis heeft zich sindsdien exponentieel ontwikkeld.

²⁷ Recente, sterk uiteenlopende benaderingen van Huizinga en zijn werk: Willem Otterspeer, *Orde en trouw: over Johan Huizinga* (Amsterdam 2006); Christoph Strupp, *Johan Huizinga: Geschichtswissenschaft als Kulturgeschichte* (Göttingen 2000); Anton van der Lem, *Het eeuwige verbeeld in een afgehaald bed: Huizinga en de Nederlandse beschaving* (Amsterdam 1997); Léon Hanssen, *Huizinga en de troost van de geschiedenis: verbeelding en rede* (Amsterdam 1996); W.E. Krul, *Historicus tegen de tijd: opstellen over leven en werk van J.*

andere boegbeelden naar voren. Toen ikzelf studeerde, in de jaren zestig, werden onze ogen voor de schittering en de complexiteit van de cultuurhistorische werkelijkheid veeleer geopend door bijvoorbeeld de met het fascinerende woord ‘Metablica’ gedoopte analyses van de psychiater Jan Hendrik van den Berg. Van den Bergs *Het menselijk lichaam* (Nijkerk 1959-1961) is voor een kleine generatie zeker zo stimulerend geweest als *Herfsttij*, al werd ikzelf minstens evenzeer beïnvloed door Huizinga’s *Homo ludens*.²⁸ Misschien wat minder geniaal verwoord, maar even bevlogen geschreven en met een grote aandacht voor de samenhang tussen woord en beeld legden Van den Bergs studies verbanden tussen geheel verschillende dimensies van de wereld en het menselijke bestaan. Ze toonden ons dat culturele analyse kan fungeren als interdiscipline. Ze wezen ons zo de weg naar een breder cultuurbegrip en naar die effectieve interdisciplinariteit die sindsdien een van de grondbeginselen van de cultuurgeschiedenis is gebleven.²⁹ En uitdrukkelijker dan de andere geesteswetenschappelijke studies, in Nederland vanouds sterk literair georiënteerd, hielpen ze ons sociale wetenschappers te ontdekken die ons op een analytischer en indringender manier leerden omgaan met cultuur, zoals bijvoorbeeld de sociologen Norbert Elias en Pierre Bourdieu en antropologen als Claude Lévi-Strauss of, later, Victor Turner, Clifford Geertz en Mary Douglas.

Dat bredere, vooral cultureel-antropologisch aangezette cultuurbegrip omvat niet alleen de esthetische, hoge cultuurvormen waarmee Huizinga zich zo verwant voelde, maar, in de reeds oude, summiere, doch in de kern voldoende definitie van P.J. Bouman, ook ‘de levensstijl van een samenleving’, de alledaagse levensvormen van de mensen en hun gemeenschap.³⁰ Het identificeert cultuur als iets van iedereen. De ontwikkeling naar dit nieuwe cultuurbegrip werd beïnvloed door drie gelijktijdige, maar vrijwel autonome stromingen: de Engelse aandacht voor *history from below* rond de sociaal bewogen History Workshop van Raphael Samuel sedert de jaren zeventig van de vorige eeuw (waarvan Peter Burke in Nederland veruit de bekendste vertegenwoordiger is), de Duitse *Alltagsgeschichte* van de jaren tachtig en tenslotte het baanbrekende werk van Michel de Certeau, met name deel i van *L’invention du quotidien*, getiteld *Arts de faire* (1980), waarin het gewone en alledaagse voor het eerst systematisch als een geconstrueerde, met complexe zingevingsprocessen doortrokken praktijk werden ontleed.³¹

Het dubbele cultuurbegrip – esthetisch en geneigd naar elitaire connotaties tegenover antropologisch met democratiserende implicaties – is sindsdien niet meer uit de cultuurgeschiedenis weg te denken. Naast de klassieke cultuurgeschiedenis van de hoge

Huizinga (Groningen 1990). Zie voorts Christoph Strupp, ‘Kultuurgeschiedenis und Kulturkritik. Neue niederländische Literatur zu Johan Huizinga’, in: *Zentrum für Niederlande-Studien [Münster]. Jahrbuch*, 9 (1998) 95-112.

²⁸ Johan Huizinga, *Homo Ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur* (Haarlem 1938)

²⁹ Ik heb deze ervaring eerder verwoord in ‘Terug naar af? De cultuurwetenschap en het heimwee naar de cultuurgeschiedenis’, in: Ety Mulder (red.), *Terugstrevend naar ginds. De wereld van Helene Nolithenius* (Nijmegen 1990) 215-234.

³⁰ P.J. Bouman, *Cultuurgeschiedenis van de twintigste eeuw* [Prisma, 1000] (Utrecht/Antwerpen 1964) 12. Zie verder mijn ‘Inleiding: historische antropologie’, in: Peter te Boekhorst, Peter Burke en Willem Frijhoff (red.), *Cultuur en maatschappij in Nederland, 1500-1850. Een historisch-antropologisch perspectief* (Amsterdam/Meppel/Heerlen 1992) 11-38.

³¹ Michel de Certeau, *L’invention du quotidien. Deel i, Arts de faire* (Parijs 1980), vertaald als *The practices of everyday life* (Berkeley Cal. 1984). De Certeau is vooral via het Vlaamse circuit in Nederland bekend geworden. Zie over hem Jeremy Ahearne, *Michel de Certeau: Interpretation and its Other* (Oxford 1995); Koenraad Geldof en Rudi Laermans (red.), *Sluipwegen van het denken: over Michel de Certeau* (Nijmegen 1996); en over zijn invloed in binnen- en buitenland de monumentale enquête van François Dosse, *Michel de Certeau: le marcheur blessé* (Parijs 2002). Ik acht mijzelf een leerling van De Certeau (hoewel niet in de strikt universitaire zin van het woord, want ik heb nooit college bij hem gelopen). Naast ander werk is met name mijn studie *Wegen van Evert Willemsz. Een Hollands weeskind op zoek naar zichzelf 1607-1647* (Nijmegen 1995) op cruciale interpretatiemomenten aan De Certeau schatplichtig.

cultuur, op nieuwe leest geschoeid als intellectuele geschiedenis (in de traditie van Quentin Skinner en J.G.A. Pocock, of zoals thans bijvoorbeeld door Jonathan Israel voorgestaan in zijn grote studies over de radicale Verlichting)³², staat nu de geschiedenis van de cultuur van alledag. Ook wel aangeduid met het in feite weinig adequate en nu ook snel verouderende woord ‘mentaliteitsgeschiedenis’, werd zij in Nederland eerst geïnspireerd door de historische psychologie, later steeds meer door de historische antropologie. Denken we daarbij aan een geschiedenis van alledaagse praktijken in de meest brede zin van het woord, zonder vooropgezet waardeoordeel van maatschappelijke of esthetische aard. De geschiedenis van omgangsvormen, denkwijzen, gedragsrepertoires en visuele metaforen, gemeenplaatsen en clichés, lichaamstaal en lichamelijke behoeften, voeding en opvoeding, sekse en *gender*, gemeenschapsvorming in groepen en naties, identiteit en alteriteit, stad en platteland. Die andere cultuurgeschiedenis neemt de vorm aan van mentaliteitsgeschiedenis, volkskunde of Europese etnologie, geschiedenis van alfabetisering, boek en leescultuur, religiegeschiedenis, voedingsgeschiedenis, onderwijsgeschiedenis, sociaal-culturele geschiedenis van de geneeskunde en nog vele andere varianten waarbij niet de intrinsieke kwaliteit van het culturele product, maar het cultureel handelen zelf centraal staat. Hoge cultuur en alledaagse cultuur lopen niet alleen in het dagelijkse leven, maar ook in de wetenschappelijke productie en het vakjargon vaak door elkaar heen. Dat leidt tot veel misverstanden en onduidelijkheden, maar ook tot inhoudelijke rijkdom.

Toch is Huizinga in de jaren tachtig van de vorige eeuw naar de voorgrond teruggekeerd.³³ Die terugkeer stond in het teken van twee andere, relatief autonome ontwikkelingen. Enerzijds was dat de opkomst van de *narrativiteit*, dat wil zeggen het bewustzijn dat alle geschiedenis besloten ligt in een verhaal dat de historicus vertelt en zijn eigen regels, stijlmiddelen en retoriek heeft.³⁴ Anderzijds was dat de *verbeelding* als historische methode, gevolgd door de aandacht voor visuele cultuur als onderzoeksobject. Taal en beeld waren de twee troeven die Huizinga als geen ander in Nederland voor de geschiedschrijving heeft verwoord en ook methodologisch heeft gefundeerd. Die methodologische fundering is later weer door de specialisten teruggevonden, waarna de hele ontwikkeling op Huizinga’s conto werd geschreven. Maar dat lijkt me veeleer de legitimatie achteraf van een mythisch geworden held, en ik geloof niet dat Huizinga daadwerkelijk de vader van alle cultuurgeschiedenis in Nederland is geweest. Daarvoor was veel van zijn werk te persoonlijk, en was zijn visie op samenleving en cultuur te regentesk en soms ook te pessimistisch.

Cultuurhistorie

Dankzij de doorbraak van taal en beeld als centrale noties in de geschiedenis van de hoge zo goed als de alledaagse cultuur, kwam er ruimte voor een derde ontwikkeling. Dat was de snelle opkomst van wat buiten de historische discipline gewoonlijk *cultuurhistorie* wordt genoemd. Dit is niet zomaar een slechte vertaling van *cultuurgeschiedenis*. De component ‘historie’ heeft hier namelijk een bijzondere connotatie. Cultuurhistorie is cultuurgeschiedenis in haar actieve, maatschappelijk participerende vorm. Ze steunt mede op wetenschappelijke

³² Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the making of modernity 1650-1750* (Oxford 2001); *Enlightenment contested: Philosophy, modernity, and the emancipation of man 1670-1752* (New York 2006).

³³ Zie bijvoorbeeld reeds Wiebe Bergsma, *Johan Huizinga en de culturele antropologie. Vagabonderende beschouwingen naar aanleiding van het werk van Johan Huizinga* (Groningen 1981).

³⁴ Die ontwikkeling begon in de Nederlandse geschiedschrijving met het proefschrift van F.R. Ankersmit, *Narrative logic: A semantic analysis of the historian’s language*. Dissertatie Rijksuniversiteit Groningen 1981 (Den Haag 1983).

vormen van cultuurgeschiedenis, maar het zijn maatschappelijke vragen die haar stuwten. Cultuurgeschiedenis ligt ingebed in de ambachtelijke praktijk van de vakhistoricus met zijn inzet op het historische proces, de verticale tijdas en longitudinale ontwikkelingen. Cultuurhistorie daarentegen steunt veeleer op de cultuur- en de sociale wetenschappen en hun toegepaste varianten waarbij horizontale analyses en (opeenvolgingen van) dwarsdoorsneden in de tijd centraal staan: planologie, sociale geografie, ruimtelijke economie, archeologie en monumentenzorg, maar ook welzijnswerk en (volwassenen)educatie.³⁵ Cultuurhistorie profiteert dan ook meer dan cultuurgeschiedenis van de hernieuwde aandacht voor de ruimtelijke component van de sociale en fysieke werkelijkheid.³⁶

Cultuurhistorie verschilt vooral hierin van cultuurgeschiedenis dat ze niet zozeer het verleden of het wordingsproces van de fysieke ruimte en de menselijke samenleving zelf analyseert als wel met behulp van ruimtelijke doorsneden gegroeide situaties beschrijft, vertelt en verbeeldt. Een mooi voorbeeld daarvan is de *Limes Atlas*.³⁷ Buiten die ruimtelijke component bestaat cultuurhistorie eigenlijk niet als zelfstandige discipline. Ze ontleent haar bestaansgrond juist aan de beeldende, narratieve, vormende en daarbij intentioneel steeds democratiserende rol die ze speelt in het concrete behoud, beheer en gebruik van cultuurvormen als historische waarden in de samenleving. Cultuurhistorie manifesteert zich dan ook vooral in de politiek van cultuurbehoud en cultuurspreiding, musea en tentoonstellingen, cultuurtoerisme en educatie, opgravingen en restauraties, stadspromotie en landschapsbeheer, *e tutti quanti*. Ze werkt, om de van oorsprong Duitse term te gebruiken die de cultuurhistoricus Gerard Rooijackers in Nederland heeft geïntroduceerd, als een ‘identiteitsfabriek’.³⁸

De jongste loot aan de stam van de cultuurhistorie, maar een die intussen de stam zelf lijkt te overwoekeren, is het erfgoedbeheer of erfgoedregiem. Als religieus en juridisch begrip is de term *erfgoed* eeuwenoud, maar als maatschappelijk actief cultuurbegrip nog heel jong.³⁹ Eerst vanaf de jaren zeventig van de vorige eeuw kwam ‘cultureel erfgoed’ in Nederland op de publieke agenda te staan, dankzij een toonaangevend boek van F.J. Duparc, getiteld *Een eeuw strijd voor Nederlands cultureel erfgoed* (Den Haag 1975), dat inhoudelijk voortbouwde op de inspanningen van Victor de Stuers voor het cultuurbehoud in Nederland in het laatste kwart van de negentiende eeuw. De term erfgoed staat echter niet op zichzelf. Hij behoort tot een reeks gelijktijdig opgekomen begrippen en benaderingen die allemaal actieve cultuurparticipatie veronderstellen of impliceren.

³⁵ Zie bijvoorbeeld Fred Feddes (red.), *Nota Belvedere. Beleidsnota over de relatie cultuurhistorie en ruimtelijke inrichting* (Den Haag 1999); J.A. Hendriks, *Cultuurhistorie van stad en land: waardering en behoud* (Utrecht 1999). Kenmerkend voor de toegepaste benadering is dat gemeenten en regio's opdracht geven tot de opstelling van een ‘cultuurhistorische waardenkaart’. Intussen is ook de eerste cultuurhistorische provincieatlas verschenen (Utrecht 2005).

³⁶ Vgl. Ward Rennen en Ginette Verstraete, ‘De *spatial turn* in de hedendaagse cultuuranalyse: een literatuuronderzoek’, in: Sophie Levie en Edwin van Meerkerk (red.), *Cultuurwetenschappen in Nederland en België. Een staalkaart voor de toekomst* (Nijmegen 2005) 83-95.

³⁷ Bernard Colenbrander (red.), *Limes atlas* (Rotterdam 2005). Zie voor zo'n ruimtelijke benadering ook Erik A. de Jong, Jan Kolen en Jos Bazelmans, foto's Iwan Baan, *Perspectief: maakbare geschiedenis* (Rotterdam 2007).

³⁸ G.W.J. Rooijackers, ‘Die kulturelle biographie einer Region: Kulturgeschichte zwischen Museum und Landschaft in den Niederlanden’, in: *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde*, 45 (2000) 21-41, hier 32-35 en noot 34.

³⁹ Zie de bijdragen in Frans Grijzenhout (red.), *Erfgoed. De geschiedenis van een begrip* (Amsterdam 2007), waarin ook uitvoerige literatuuropgaven. Voorts Rob van der Laarse (red.), *Bezeten van vroeger. Erfgoed, identiteit en musealisering* (Amsterdam 2005); Pascal Gielen en Rudi Laermans, *Cultureel Goed. Over het (nieuwe) erfgoedregiem* (Tiel 2005); en mijn bijdrage ‘Behoort religie tot ons erfgoed?’, in: Charles Caspers, Frans Korsten en Peter Nissen (red.), *Wegen van kerstening in Europa 1300-1900* (Budel 2005) 16-40. Lees voor het theoretische onderscheid tussen geschiedenis en erfgoedstudies ook de kritische reflecties van Jan Kolen, *De biografie van het landschap. Drie essays over landschap, geschiedenis en erfgoed*. Dissertatie Vrije Universiteit (Amsterdam 2005) 70-82, over het ‘historische axioma’.

- Ik noem er enkele:
- ‘plaatsen van herinnering’ of, in de door Pierre Nora herontdekte term, *lieux de mémoire*, dat wil zeggen plaatsen waar historische gebeurtenissen of waarden cultureel herinnerd worden, of, zoals ik het liever met mijn eigen, op Nederland toegesneden metafoor zeg: geheugenboeien, dat wil zeggen instrumenten waarmee we in de vlottende wereld van onze cultuur het geheugen verankeren en aan het werk zetten;⁴⁰
 - het ‘maatschappelijk geheugen’, dat wil zeggen de collectieve herinnering aan wat voor de gemeenschap belangrijk wordt geacht;⁴¹
 - de ‘cultuurnatie’, dat wil zeggen de natie zoals die door cultureel handelen tot stand komt en wordt gekenmerkt;
 - ‘volkscultuur’ (*popular culture, culture populaire*).⁴² Voortbouwend op theoretici met een politieke agenda zoals Antonio Gramsci werd deze term met name door Peter Burke, Robert Muchembled, Carlo Ginzburg en Keith Thomas in enkele invloedrijke werken uit de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw wetenschappelijk benoemd en omschreven en werd de volkscultuur zelf gerehabiliteerd als ‘echte’ cultuur, al kreeg de religieuze volkscultuur van anderen soms ook alternatieve namen zoals ‘local religion’ (William Christian) of ‘traditional religion’ (Eamon Duffy).⁴³
 - De befaamde bundel opstellen onder redactie van Eric Hobsbawm en Terence Ranger, getiteld *The invention of tradition*, liet vervolgens zien dat overoud geachte tradities vaak heel recente cultuurproducten zijn, door belanghebbenden ontwikkeld of uitgevonden om nieuwe waarden te legitimeren, zoals nationaal besef, religieuze cohesie of groepsbelang.⁴⁴
 - Zo brachten zij het perspectief van politiek en macht binnen, even later gevolgd door de *cultural studies*, met hun politieke geladenheid ten gunste van vergeten minderheden, veronachtzaamde sectoren of misdeelde groepen.

⁴⁰ Ik verwijs hier slechts naar Pierre Nora (red.), *Les lieux de mémoire* (7 delen, Parijs 1984-1992); Pim den Boer en Willem Frijhoff (red.), *Lieux de mémoire et identités nationales* (Amsterdam 1993); Étienne François en Hagen Schulze (red.), *Deutsche Erinnerungsorte* (3 delen, München 2001-2002); H.L. Wesseling e.a. (red.), *Plaatsen van herinnering* (4 delen, Amsterdam 2005-2007); voorts naar mijn eigen interpretatie: ‘Dieu et Orange, l’eau et les digues: la mémoire de la nation néerlandaise avant l’État’, in: *Le Débat. Histoire, politique, société*, nr. 78 (januari-februari 1994) 20-30.

⁴¹ Het fundamentele werk van Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) werd in 1971 in Parijs heruitgegeven en in 1980 met een inleiding van Mary Douglas in het Engels vertaald (*The collective memory*, New York 1980). Daarna nam de belangstelling voor het collectieve of maatschappelijke geheugen exponentieel toe, evenals het gebruik van deze termen voor allerlei vormen van historisch bewaren en behoud van immateriële cultuur (zoals het Nationaal Archief). Zie Paul Connerton, *How societies remember* (Cambridge 1989); James Fentress en Chris Wickham, *Social memory* (Oxford/Cambridge 1992); Patrick H. Hutton, *History as an art of memory* (Hanover, NH/Londen 1993); Aleida Assmann, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (München 1999); Anne Ollilla (red.), *Historical perspectives on memory* (Helsinki 1999).

⁴² Zie voor de eerste, soms felle discussies die zich vooral op de religieuze volkscultuur toespitsten, mijn literatuurwijzer in Gerard Rooijackers en Theo van der Zee (red.), *Religieuze volkscultuur. De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk* (Nijmegen 1986) 137-171; voorts het overzicht van Robert von Friedeburg, *Volkscultuur in der frühen Neuzeit* [Enzyklopädie Deutsche Geschichte] (München 2002); en mijn recente synthese ‘Popular religion’, in: Stewart J. Brown en Timothy Tackett (red.), *The Cambridge History of Christianity. Vol. VII: Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815* (Cambridge 2006) 185-207.

⁴³ Antonio Gramsci, ‘Osservazioni sul folklore’, in: *Letteratura e vita nazionale* (Rome 1977) 267-274; Carlo Ginzburg (red.), ‘Religioni delle classi popolari’, themanummer van *Quaderni storici*, 14 (1979) 393-697; Keith Thomas, *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth-century England* (Londen 1971); Peter Burke, *Popular culture in early modern Europe* (Londen 1978); Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites* (Parijs 1978); William A. Christian Jr., *Local religion in sixteenth-century Spain* (Princeton, NJ 1981); Eamon Duffy, *The stripping of the altars: Traditional religion in England 1400-1580* (New Haven/Londen 1992).

⁴⁴ Eric Hobsbawm en Terence Ranger (red.), *The invention of tradition* (Cambridge 1983).

Net als twee eeuwen geleden, toen de doorbraak van nieuwe politieke handelingsbegrippen de Revolutietijd inluidde, duidt de gelijktijdige opkomst van al die actieve cultuurbegrippen en benaderingen sinds ruim een kwarteeuw op een nieuwe *Sattelzeit*.⁴⁵ Nu gaat het echter om de doorbraak van het bewustzijn dat cultuur een onmisbare waarde in de samenleving is en daadwerkelijk politieke effectiviteit kan hebben. Daarmee is tegelijk een bres geslagen in de wat triomfalistische zelfgenoegzaamheid van eerdere ontwikkelingsmodellen van de samenleving, zowel de marxistische en de kapitalistische als de braudeliaanse, waarin cultuur als niet meer dan een gevolg of resultante van andere, economische en sociale, geografische of politieke ontwikkelingen werd gezien, een bovenbouw of een *afterthought*.

Maar wat veel minder duidelijk blijft, is wat hierbij nu precies onder cultuur wordt verstaan. Cultuur moet telkens weer opnieuw worden gedefinieerd. De wetenschappelijke cultuurgeschiedenis in brede zin ontleent aan de culturele antropologie een procesgericht cultuurbegrip waarin cultuur geen zelfstandig product of autonome actor is of als actor wordt gebruikt, maar in het handelen zelf ontstaat. Cultuur is *agency*, ook als dat handelen immaterieel is, bijvoorbeeld in een proces van benoeming, waardering of zingeving.⁴⁶ Zoals ook in de oorspronkelijke Latijnse betekenis van het woord, is cultuur dan datgene wat men doet, de daad van het handelen en zingeven in de reële of symbolische dimensies van het bestaan. De praktijk van de cultuurhistorie neigt er echter toe cultuur te beschouwen als een artefact dat op zichzelf staat en uit zichzelf, of eventueel in context, een eigen betekenis zou hebben, die door een maatschappelijk betrokken gebruik kan worden blootgelegd en verder ontwikkeld. Educatie van de gebruiker of toeschouwer kan dan helpen die betekenis te ontdekken.⁴⁷ Cultuur wordt zo licht gereduceerd tot een ding, schijnbaar autonoom en met essentialistische trekken. Iets wat is en wat om gebruik of toepassing vraagt. Daarmee maakt de cultuurhistorie zichzelf kwetsbaar, want met een object op afstand kan moeilijk een persoonlijke relatie worden opgebouwd. Voor de cultuurgeschiedenis in wetenschappelijke zin is cultuur echter juist dat wat door gebruik of zingeving wordt en tot stand komt. Objecten worden in die visie niet tot cultuur doordat er een culturele betekenis of dimensie aan wordt toegekend, maar ze zijn cultuur in al hun betekenissen en dimensies. Zo dreigt de cultuurhistorie haaks op de cultuurgeschiedenis te komen staan.

Cultureel erfgoed

In het debat over het culturele erfgoed vinden we die tegenstelling terug. De term erfgoed is in eerste instantie opgekomen als een aanduiding voor materiële objecten uit het verleden die de moeite van het bewaren waard werden geacht. Frans Grijzenhout heeft in het recent verschenen overzichtswerk over het erfgoedbegrip laten zien dat er vanouds twee grote vormen van betekenisgeving en omgang met erfgoed te onderscheiden zijn. Een eerste, positieve betekenis gaat zeker terug op de Romeinse wijsgeer Seneca. In een brief aan Lucilius riep Seneca op om de erfenis die onze voorvaders bijeengezwoegd hebben dankbaar

⁴⁵ Dit woord, ontleend aan de Duitse begripsgeschiedenis, duidt de overgangstijd in de decennia rond 1800 aan waarin oude begrippen zoals democratie en vertegenwoordiging een nieuwe, actieve politieke lading en een mobiliserende werking kregen. Zie voor de begripsgeschiedenis: Iain Hampshire-Monk, Karin Tilmans en Frank van Vree (red.), *History of Concepts: Comparative Perspectives* (Amsterdam 1998).

⁴⁶ Cf. Margaret S. Archer, *Culture and agency: The place of culture in social theory* (Cambridge 1988). Het is hier niet de plaats om ook maar een eerste poging tot definitie van het cultuurbegrip te wagen. Ik heb in een reeks eerdere publicaties mijn standpunt daarover uitvoerig uiteengezet.

⁴⁷ Eventueel met kunstmatige toevoeging van historische diepte die een ervaringsillusie moet geven. Jan Kolen noemt dat de 'geheugenprothese' in zijn essay 'De geheugenprothese en andere verhalen: over historische ervaring in het tijdperk van massaconsumptie', in: *Een cultuur van ruimte maken: Ontwerpen aan geschiedenis* (Rotterdam 2005) 6-13.

te aanvaarden als een traditie die we met onze eigen prestaties moeten vermeerderen en aan onze nakomelingen doorgeven.⁴⁸ Erfgoed is in die zin al datgene wat door cultureel handelen tot stand is gebracht en voor het nageslacht wordt bewaard. Het heeft dus een positieve, offensieve en inclusieve zin, die zowel op materiële als immateriële goederen kan slaan, en het brengt de opdracht met zich mee om zorgvuldig met alle erfgoed om te gaan. Kwaliteitsverschillen spelen daarbij geen rol. Seneca werd echter nog niet geconfronteerd met de twee hoofdproblemen van onze tijd: enerzijds de ontzaglijke, bijna onbeheersbaar geworden accumulatie van objecten en gegevens, die om selectief beheer en behoud vraagt, anderzijds de harde confrontatie van het overgeleverde erfgoed van een samenleving met dat van nieuwkomers en buitenstaanders.

In een tweede, meer strijdbare en defensieve, maar ook meer selectieve betekenis van het erfgoedbegrip staat kwaliteit echter centraal. Erfgoed wordt dan vooral geïdentificeerd als iets zeldzaams en kostbaars dat in zijn bestaan wordt bedreigd maar vanwege zijn waarde voor de groep bewaard moet blijven of levend moet worden gehouden. Aanvankelijk ging het daarbij vooral om monumenten, gebouwen, voorwerpen en andere materiële relictten. Onder invloed van de **unesco**-conventies is het begrip thans uitgebreid tot al dat immateriële erfgoed dat een kwalitatief belangrijke betekenis heeft voor een specifieke gemeenschap, natie, volk of werelddeel. Het gaat dan om de normen en waarden, levenswijzen, symbolen en rituelen, het denkpatroon, de gevoelswereld en de emotionele codes van een gemeenschap, en om al wat veeleer tot de orde van de belichaamde habitus of de geïnternaliseerde denkwereld dan tot die van het verzakelijkt object behoort.

Er is echter nog een derde begripsinhoud van erfgoed mogelijk. Dat is het dynamische erfgoedbegrip dat ik hier voorsta. Hierin is erfgoed niet verzakelijkt en eens voor al vastgelegd als een herkenbaar product dat zichzelf gelijk blijft. Dit erfgoedbegrip is niet statisch, maar dynamisch. Het is niet in de eerste plaats gericht op consumptie, maar op productie van erfgoed. Het speelt met een bredere betekenis van cultuur, niet als een vaste verzameling van objecten, artefacten, realia, ja zelfs immateriële waarden, maar als *agency*. Cultuur is hier modus van handelen, praxis, inclusief de praktijk van zingeving en representatie. Het object van dit handelen is erfgoed, maar dat erfgoed wordt geconstrueerd, geconstitueerd, door de selectie uit het reservoir van relictten uit het verleden. Bij analogie wordt dat relicttenreservoir ook wel erfgoed genoemd, maar in mijn opvatting is dat ten onrechte. Het is immers een louter passief substraat waaruit wordt geselecteerd wat pas *door* de selectie de status van zinvol erfgoed krijgt, iets wat we in het heden met elkaar delen en gezamenlijk de moeite waard vinden om naar de toekomst door te geven.⁴⁹

In die dynamische zin staat erfgoed voor een toekomstgerichte selectie van wat wij als erfgoed *willen* vanuit een gewenste identiteitsvorming. Zo bezien is erfgoed niet eens voor al betekenisvol. Het kan zijn zin verliezen, of juist in betekenis groeien, en steeds weer zullen nieuwe vormen van erfgoed opkomen. Erfgoedbehoud in de gebruikelijke zin blijft daarom eveneens van wezenlijk belang voor de toekomst van elke gemeenschap. Bij een dynamisch erfgoedbegrip is het immers niet meer mogelijk een definitieve hiërarchie of canon onder de erfgoedobjecten aan te brengen of een erfgoedregime te ontwikkelen dat eens voor al duidelijke richtlijnen geeft. In de dynamische betekenis verdwijnt die zalige duidelijkheid. De selectie van dynamisch erfgoed is een onzekere kwestie van tijdelijke prioritering, en niets wordt daarbij zo overbodig dat het gerust vernietigd mag worden. Wie vernietigt, is zijn verleden onherroepelijk kwijt, in welke vorm ook, passief of actief. Massale digitalisering,

⁴⁸ Grijzenhout, *Erfgoed*, 2-5.

⁴⁹ Maaïke Meijer, 'De toekomst van de cultuurwetenschappen', in: L.H.M. Wessels en M.M.F. de Wit (red.), *De toekomst van cultuur en cultuurwetenschappen* (Heerlen 2000) 17-28, pleitte reeds voor een meer toekomstgerichte blik. Hetzelfde geldt voor Sophie Levie en Edwin van Meerkerk (red.), *Cultuurwetenschappen in Nederland en België. Een staalkaart voor de toekomst* (Nijmegen 2005).

zoals die nu in Nederland plaatsvindt, is daarvoor geen oplossing, want de historische ervaring kan het op termijn niet zonder de oorspronkelijke voorwerpen en informatiedragers stellen. Juist een dynamische opvatting van erfgoed verzet zich tegen kortzichtige vernietiging. We weten immers niet hoe onze gemeenschap zich zal ontwikkelen en wat we in de toekomst nodig hebben. Wat nu voor Nederland zonder betekenis lijkt – zoals het zojuist zinloos vernietigde immense buitenlandse archief van de Tweede Kamer – kan in het raam van Europese identiteitsvinding ineens van cruciaal belang blijken.

De toekomstige taak van de cultuurgeschiedenis in onze samenleving zal u nu duidelijk zijn. Die is drievoudig:

- waken over het erfgoed in zijn passieve betekenis, dus erfgoed als *reservoir* van mogelijkheden;
- werken aan de analyse van de vormen van culturele dynamiek waardoor het erfgoed in zijn dynamische betekenis kan worden geactiveerd en nieuw erfgoed kan ontstaan, dus cultuur als *werkplaats*;
- en ten slotte een open, participerend oor lenen aan al datgene wat identiteitsvorming en identiteitsbesef in de wereld raakt, niet alleen binnen de natiestaat, maar ook en vooral daarbuiten, want daar ligt de toekomst.

Nu zult u zeggen: dat is toch het werk van de futuroloog? Kan de historicus daar wel iets zinnigs aan bijdragen? Wel wis en waarachtig. In de eerste plaats door zijn gevoel voor realisme. Hij heeft het allemaal al een keer voorbij zien komen. Bijna alle opties zijn in het verleden al eens uitgeprobeerd, en hij weet wat ze hebben opgeleverd. Belangrijker nog is zijn vermogen om selectie te sturen en de samenleving met wijs beraad te ontlasten van de ballast van het verleden. Ook dat beeld zal u niet onbekend zijn. Simon Schama heeft nu alweer twintig jaar geleden in een spraakmakend boek voor binnen- en buitenland – *The Embarrassment of Riches* (1987, vertaald als *Overvloed en onbehagen*, 1988) – laten zien dat je ook teveel van het goede kunt krijgen als je het niet weet te relativieren of te doseren. Arie van Deursen gaf zijn recente synthese over de Gouden Eeuw de veelzeggende titel *De last van veel geluk* (2004) mee. En zelf definieerde ik de taak van het historisch museum eens als *Ordelijk vergeten*.⁵⁰

De historicus moet de samenleving helpen greep te krijgen op de ongeordende veelheid van indrukken, objecten, gedachten en gevoelens die vanuit het verleden als een mitrailleurvuur op ons afkomen. Daartoe ontwikkelt hij rasters waarin slechts blijft hangen wat op dat specifieke moment collectief waardevol wordt geacht voor de gemeenschap. Dit is geen pleidooi voor een dienstbare geschiedenis: een geschiedenis die naar de pijpen van de politiek, de media of de publieke opinie danst. Ook als wetenschapper – ik zou zelfs zeggen: juist vanuit zijn eigen verantwoordelijkheid als wetenschapper – selecteert, interpreteert en vertelt de historicus ten behoeve van en uit naam van de gemeenschap waarvoor hij werkt en schrijft. Zijn beroep en ambacht beantwoorden aan internationale normen, maar zijn thematiek en doelgroep kunnen heel goed tot een kleiner ruimtelijk kader beperkt blijven. Het is niet beneden de stand van de internationaal opererende historicus, en al helemaal geen schande, om zich in te zetten voor regionale of stadsgeschiedenis, met aandacht voor de vragen van de bewoners, zowel de gevestigden als de buitenstaanders. Daar kunnen cultuurgeschiedenis en cultuurhistorie, geschiedschrijving en erfgoedstudies elkaar weer ontmoeten.⁵¹ De vakhistoricus zal echter minder snel dan de erfgoedsspecialist bereid blijven

⁵⁰ Willem Frijhoff, *Ordelijk vergeten. Het museum als geheugen van de gemeenschap* (Venlo 1992). Zie ook Elena Esposito, *Soziales Vergessen: Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft* (Frankfurt am Main 2002).

⁵¹ Er zijn overigens vele varianten van publieksgerichte geschiedenis (*public history*, met de toegepaste variant *public folklore*) denkbaar. Laten we de toevallige vormen die ze nu aanneemt niet onmiddellijk canoniseren, maar open blijven staan voor voortdurende vernieuwing. Vgl. bijvoorbeeld Ingrid Jacobs en Kees Ribbens, *Geschiedenis is van iedereen. Uitgevonden tradities, hergebruikt verleden* (Utrecht 2001); Kees Ribbens, *Een*

om zijn vakkennis in te zetten voor een actieve en welbewuste revitalisering van de geschiedenis of een transformatie van de tradities en de overgeleverde cultuurvormen. Hij blijft een kritische analyticus die de geschiedenis begeleidt, geen *performer* die geschiedenis maakt. Daar ligt zijn eigen verantwoordelijkheid, die de roep om betrokkenheid hem niet mag afnemen.⁵²

De historicus moet de kritische selectie en benadering van thema's, bronnen en verhaalstructuren dus als zijn primaire taak blijven beschouwen, maar wel steeds gesteund door een vragende houding ten opzichte van zijn doelgroep. Hoe nauwer hij bij de gemeenschap betrokken is, des te nauwkeuriger zal hij daarop inspelen. Maar die selectie geschiedt wel aan de hand van een raster, dat wil zeggen dat er grondig over is nagedacht, dat er lijn en structuur in zit en dat ze de beleving van het verleden en de zingeving ervan door de samenleving ondersteunt. Die lijn en structuur worden bepaald door wat wij op een gegeven moment met de samenleving willen, zoals zoeken naar identiteit, vormen van identificatie, normen om mensen en groepen in onze gemeenschap op te nemen of eenvoudig genot dan wel emotie – maar steeds met het oog op een betere toekomst van de hele samenleving. De maatstaf ligt in de toekomst van ons allen, niet in het verleden van een groep, al is het dan ook de natie.

eigentijds verleden. Alledaagse historische cultuur in Nederland 1945-2000 (Hilversum 2002); Eric Corijn e.a., *Alledaags is niet gewoon. Reflecties over volkscultuur en samenleven* (Brussel 2002); 'Publieksgerichte geschiedenis', themanummer van *Ex Tempore*, 21:3 (2002); Henk Michielse, Eddy Depaepe en Gerrit Schutte (red.), *Lokale geschiedenis tussen lering & vermaak* (Hilversum 2004); Albert van de Zeijden, *Volkscultuur van en voor een breed publiek. Enkele theoretische premissen en conceptuele uitgangspunten* (Utrecht 2004); Kees Ribbens, 'Tussen verleden en geschiedenis: omzien met open vizier', in: Paul Klep, Carla Hoetink en Thijs Emons (red.), *Persoonlijk verleden. Over geschiedenis, individu en identiteit* (Amsterdam 2005) 17-19.

⁵² Dat is precies het verschil tussen de wetenschappelijke benadering van bijvoorbeeld het Meertens Instituut (Amsterdam), dat zijn onderzoeksplan 2006-2010 de programmatische titel 'Dynamische tradities' heeft gegeven, en de instrumentele osmose die het Nederlands Centrum voor Volkscultuur (Utrecht) nastreeft tussen de inzet van de medewerkers en de vragen of initiatieven uit het publiek van dat Centrum dat, als ik de publicaties mag geloven, voor een belangrijk deel revitalisering van tradities, nostalgische terugkeer naar een ongedeeld verleden en gefragmenteerde herinnering van verbeeld geluk lijkt na te streven. Klaarblijkelijk wordt de legitimiteit daarvan binnen een bredere culturele toekomstvisie nauwelijks ter discussie gesteld. Het is heilzaam wanneer wetenschappers, in het bijzonder de historici, systematisch wantrouwig blijven tegenover onkritisch of instrumenteel gebruik van het verleden. Zoals Anton Schuurman terecht heeft gesteld, leidt de instrumentele concentratie op de waarden van het verleden tot een involutie die vernieuwing uitsluit en per saldo een doodlopende weg vormt: Anton Schuurman, 'Vertel, Muze, vertel: Geschiedenis, ruimte en cultureel erfgoed', in: M.A.W. Gerding (red.), *Belvedere en de geschiedenis van de groene ruimte* (Wageningen 2003), 9-47.