

OVERNAME UIT:

*MORES. TIJDSCHRIFT VOOR VOLKSCULTUUR IN VLAANDEREN, 2 (2001) 1*

## Folklore à la carte:

### of hoe 'het volk' omgaat met volkscultuur

Stefaan Top

Al jaren buigen onderzoekers zich kritisch over de exacte inhoud en impact van het woord 'folklore', een neologisme dat op 22 augustus 1846 door de Engelse antiquair-bibliograaf William John Thoms (1803-1885) aan de lezers van *Athenaeum* werd voorgesteld ter vervanging van de toen gangbare woordengroep 'popular antiquities'. In de ogen van Thoms refereerde 'folklore' aan "the Lore of the People ... [comprising] the manners, customs, observances, superstitions, ballads, proverbs, etc. of the olden time."<sup>1</sup>

In de loop der jaren is er onder de wetenschappers min of meer een consensus gegroeid om wat men onder 'folklore' verstaat te linken aan een aantal specifieke externe en interne criteria zoals mondelinge overlevering of informele uiting, traditioneel gegeven qua inhoud en vorm, grote variabiliteit (het bestaan van veel varianten). Bovendien neemt men aan dat uitingen van 'folklore' meestal teruggaan op een anonieme bron en dat zij tijdens het overleveringsproces enigszins geformaliseerd worden. Met andere woorden: in de context van het historische begrip 'folklore' zijn oraliteit en traditie sleutelbegrippen, die meteen authenticiteit en continuïteit impliceren. In de romantische tijdgeest van de 19<sup>e</sup> eeuw betekent dit dat 'het volk' zijn rijke volkscultuur spontaan en ongerept beleeft en doorgeeft, wat bewezen en geïllustreerd werd door succesvolle publicaties als de *Kinder- und Hausmärchen* (1812, 1815) van de gebroeders Jakob (1785-1863) en Wilhelm Grimm (1786-1859).

Minutieus bronnenonderzoek heeft echter aan het licht gebracht dat deze gecanoniseerde sprookjes voor een groot deel het resultaat zijn van eminent knip- en plakwerk, zodat ze als dusdanig moeilijk gelabeld kunnen worden als specimina van authentieke mondelinge overlevering. Strikt genomen bestond in de 19<sup>e</sup> eeuw dus al het probleem van de echtheid. Maar de roes van de romantiek wist dit van tafel te veegen, en zo werden de Grimms en andere creatieve geesten als Johann Gottfried Herder (1744-1803), Clemens Brentano (1778-1842), Achim von Arnim (1781-1831) inzake volksverhaal en volkslied na te volgen voorbeelden. In hun spoor ontstond een internationale massale verzamelactiviteit om dit 'bedreigde volksgoed' niet verloren te laten gaan. Dat verklaart waarom ook overal in Vlaanderen velen de hand aan de ploeg hebben geslagen om vooral orale overleveringen op te tekenen en zo van de ondergang

te redden.<sup>2</sup> Hoe dan ook is dit een belangrijk cultuurhistorisch gegeven, dat tot blijvende dankbaarheid stemt, maar tevens tot waakzaamheid aanspoort.

De problematiek van de authenticiteit kwam in de loop der jaren nog prominenter op de voorgrond en werd zelfs een mondiale aangelegenheid. Niemand minder dan Richard M. Dorson (1916-1981), een leidende Amerikaanse "folklorist", is een halve eeuw geleden in actie getreden tegen publicisten, die met veel succes allerlei boekjes verspreidden onder het label van echte Amerikaanse 'folklore'. In maart 1950 publiceerde hij het fulminerende artikel 'Folklore and Fake Lore' in *American Mercury* (jaargang LXX, p. 335-343). Daarin trekt hij van leer tegen zogenaamde verzamelingen van volkscultuur, die geenszins het resultaat zijn van veldwerk en bovendien niets anders bevatten dan herschreven materiaal afkomstig van dubieuze literaire en journalistieke geschriften: "Fakelore is the presentation of spurious and synthetic writings under the claim that they are genuine folklore."<sup>3</sup> "Fakelore" betekent dus "ersatz folklore". Wanneer Dorson negentien jaar later terugblijkt op zijn heftig protest, stelt hij het als volgt: " "Fakelore" was intended as a rallying cry against distortion of a serious subject. It seems almost incredible that such elementary principles as the necessity for fieldwork and the faithful rendering of texts had to be debated."<sup>4</sup> Deze historische oprisping klinkt zelfs eigentijds...

In ieder geval is het Dorsons verdienste dat hij de kat de bel heeft aangebonden<sup>5</sup>, zodat de tegenstelling echte-valse 'folklore' stof werd van een wetenschappelijk debat, dat tot op vandaag de dag voortduurt. En zo ontstonden in Amerika twee kampen: enerzijds de "purists" en anderzijds de "popularizers"<sup>6</sup>. Het lijkt geen twijfel dat Dorson tot de eerste categorie behoorde.

Bij de analyse van Dorsons verzet noteert Alan Dundes vier zaken. Vooreerst valt het hem op dat Dorson nooit de link heeft gelegd tussen het begrip 'fakelore' en volksliteraire iconen zoals *Poems of Ossian* (1765) van James Macpherson (1736-1796), de *Kinder- und Hausmärchen* (1812, 1815) van de Grimms en de publicatie van *Kalevala* in 1835 door Elias Lönnrot (1802-1884), die volgens Dundes alle onmiskenbare vormen van 'fakelore' zijn. Vervolgens maakt hij mijns inziens een zeer interessante opmerking, namelijk dat, rekening houdend met de geografische context (Schotland, Duitsland, Finland) en de tijdsomstandigheden, deze uitingen van 'fakelore' verband houden met het invullen van een nationale identiteit in tijden van crisis. Of anders gezegd: er bestaat wellicht een causaal verband tussen "feelings of national inferiority and the tendency to produce fakelore."<sup>7</sup> Terloops signaleert hij dat 'fakelore' zich niet beperkt tot literair volkscultureel goed. "Non-verbal materials" zoals "kilts and clan tartans" zijn even pertinente voorbeelden van Schotse "fakelore"<sup>8</sup>. En Dundes concludeert terecht dat 'fakelore' geen 20<sup>e</sup>-eeuws fenomeen is, zoals Dorson opperde, maar al altijd en overal heeft bestaan.<sup>9</sup> Deze vaststelling resulteert bij Dundes dan ook in de thesis dat een principiële verwerping van 'fakelore' geenszins zinvol en zelfs niet opportuun is, want 'fakelore' kan 'folklore' worden, wat gebeurd is met sommige Grimmse sprookjes en met de figuur van Paul Bunyan in de States. Dundes pleit dan ook voor verantwoorde nuancering en alerte reacties tegenover uitingen van 'fakelore', want: "It is far better to accept the fact that fakelore may be an integral element of culture just as folklore is. Rather than reject fakelore on the a priori grounds that it is impure or

bastardized folklore, let us study it as folklorists, using the tools of folkloristics.”<sup>10</sup> Met andere woorden ‘faklore’, ‘folklore’ en ‘folklorismus’ zijn niet langer vieze en te mijden termen, maar begrippen die “seek to legitimize scholarly interest in the commercialization of folklore for mass-marketing and tourism purposes. Links between popular culture and folklore can be explored once the actual province of each had been understood within the discipline of folklore.”<sup>11</sup>

Ook in Europa werd deze discussie – zij het met enige vertraging – gevoerd. Als tegenhanger van het Amerikaanse ‘faklore’ bracht Hans Moser (1903-1990) in 1962 de term ‘folklorismus’ te berde.<sup>12</sup> Een haarscherpe definitie van dit neologisme gaf hij niet, want ‘folklorisme’ is “ein Dachbegriff von grosser Spannweite.”<sup>13</sup> Wel waagde hij zich aan een omschrijving (p. 179) en trachtte hij aan de hand van tientallen voorbeelden uit onder meer Nederland (p. 187), Bretagne (p. 188) en vooral Zuid-Duitsland (p. 186-187) duidelijk te maken waarover hij het had. Het gaat meestal om vermeende tradities, zogenaamde volkscultuur uit tweede hand, die veelal een showkarakter krijgen doordat ze ‘opgevoerd’ worden. Dit ‘cultiveren’ kan zelfs met politieke bedoelingen gebeuren, een duidelijke verwijzing naar wat in de jaren ‘30-‘40 in Duitsland is gebeurd. Feit is dat ‘folklorisme’ welig tiert en zich overal manifesteert, in het bijzonder in circuits van vrijetijdsbesteding, toerisme en marketing. Met andere woorden: met ‘folklorisme’ zijn er zaken te doen en kan men geld verdienen!

Wat er ook van zij, ‘folklorisme’ als massa-fenomeen werd met een scheef oog bekeken en diende men in de gaten te houden. Gelukkig dacht niet iedereen hierover zo negatief en ongenueanceerd. Niemand minder dan Hermann Bausinger uit Tübingen ontdeed het ‘folklorisme’ van zijn simplisme en publiceerde in 1966 zijn revelerende ‘Zur Kritik der Folklorismuskritik’<sup>14</sup>. Zijn fundamentele kritiek is te herleiden tot volgende punten: omdat niet steeds duidelijk is of het gaat om tradities uit eerste of tweede hand, is voorzichtigheid (nader onderzoek) geboden; het is niet legitiem alle uitingen van ‘folklorisme’ onder de ene noemer van commercie te brengen; ‘folklorisme’ gaat meestal gepaard met wisseling van functie(s), wat wetenschappelijk uitgeklaard dient te worden; ‘folklorisme’ degraderen tot show is al te eenvoudig, want feest vieren of het toepassen van gebruiken gebeurde vroeger toch ook onder het oog van kijklustigen. ‘Folklorisme’ lijkt dus een heel complexe zaak te zijn, die bovendien verband houdt met “Rollenerwartungen” (p. 70) en die worden heel verschillend ingevuld naargelang van de achtergrond (sekse, opleiding, beroepsleven, enz.) waarmee cultuur wordt be-leefd.<sup>15</sup> Zijn conclusie is dan ook: ‘folklorisme’ en folklorismekritiek “sind über weite Strecken identisch” (p. 72). Met deze kritische kanttekeningen is Bausinger erin geslaagd het fenomeen ‘foklorisme’ uit zijn negatieve eenzijdigheid te halen en het als nieuw onderzoeksdomein op de wetenschappelijke agenda te plaatsen. Dit gebeurde in 1969, toen hij het project ‘Folklorismus in Europa. Eine Umfrage’ lanceerde.<sup>16</sup>

Ondertussen zijn we ruim dertig jaar later en blijven vormen van ‘folklorisme’ de aandacht van de onderzoekers trekken. We geven een paar Nederlandse voorbeelden ter illustratie.

In 1993 publiceerde Ton Dekker de resultaten van zijn onderzoek naar paasvuren in Nederland.<sup>17</sup> Het zogezegd oud heidens verchristelijkt ritueel groeide in de loop der jaren uit tot een prestigieus toeristisch evenement, waarbij uitgesproken rivaliteit – aldus de casus Holten in Overijssel – evolueerde tot een sociaal bindmiddel dat zelfs een lokaal identiteitsbevorderend effect sorteerde.

Een gelijkaardig sprekend voorbeeld leverde Gerard Rooijackers in verband met de kerststallenboom in de Kempen.<sup>18</sup> Dat met deze Kempense troef “spektakel” gemoeid is, valt niet te ontkennen. Maar tegelijkertijd legt dit eindejaarsfenomeen getuigenis af van een enorme menselijke inzet om de straat, de wijk, de parochie of de gemeente op de toeristische kaart te zetten. Die creatieve krachtenbundeling is mijns inziens een positief gegeven en betekent voor de regio een massa sociaal kapitaal. Tot eenzelfde waarderende conclusie komt Regina Bendix, die voor het gebied van Interlaken in Zwitserland drie markante ontwikkelingen in de feestcultuur heeft geanalyseerd en daarbij terecht allerlei kritische opmerkingen maakt.<sup>19</sup> Haar slotbeschouwingen zijn evenwel bijlange niet negatief, omdat de toeristische innovaties op termijn bijgedragen hebben tot een algemene geografische ontsluiting en economische verbetering van de regio. Een duidelijke les om de impact van ‘folklorisme’ op een langere termijn te bekijken en te evalueren.

Een derde voorbeeld uit Nederland betreft de fameuze ‘Sagensafari’, die door de VVV’s van Overijssel, de Achterhoek en de Duitse grensstreek gepromoot wordt met de steun van de Euregio en de provincies Overijssel en Gelderland. Het gaat hier om een grootschalig project, dat door Willem Frijhoff gerekend wordt tot de “nieuwe risico’s”<sup>20</sup>. Volgens hem vormt deze volksverhalenroute<sup>21</sup>, bewoond door “geesten”, “roofriders”, “edellieden”, “heksen” en “struikrovers”, een voorbeeld van – met verwijzing naar Paul Post – “zo’n compenserende *narrative* over regionale identiteit” (p. 56). Dergelijke tochten kunnen een leuk experiment betekenen voor “de gestresste Randstedeling”, maar voor de vakbeoefening rijst hier een reëel probleem (p. 57). Ook Peter Nissen heeft voor bepaalde vormen van folklorisme uitdrukkelijk gewaarschuwd. Hij heeft zelfs van dit thema het onderwerp van zijn openbare rede gemaakt, die hij op 4 oktober 1994 heeft uitgesproken naar aanleiding van de openbare aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar aan de Katholieke Universiteit Brabant. De titel van zijn oratie was *De folklorisering van het onalledaagse*<sup>22</sup>, waarbij allerlei uitingen van theatraalizing van het dagelijks leven aan bod komen.

Tot zover enkele markante voorbeelden van ‘folklorisme’ bij onze noorderburen, die de laatste jaren in de ban zijn geraakt van de ommegangsreuzen<sup>23</sup>. Dat Vlaanderen ook de druk van het ‘folklorisme’ kent, illustreren we aan de hand van twee hoogtepunten uit de West-Vlaamse feestcultuur, namelijk de Poperingse Hoppefeesten en de Heksenstoet van Nieuwpoort.

## Poperingse Hoppefeesten

Een samenloop van externe factoren heeft geleid naar het ontstaan van de officiële Hoppefeesten in het midden van de jaren ‘50.<sup>24</sup> Aanvankelijk was er de traditie dat ieder jaar in september heel veel mensen uit de omgeving en het binnenland naar Poperinge

trokken om gedurende enkele weken bij de boeren de hop manueel te plukken. Als dit werk geklaard was, vierde men op elke hoeve een soort oogstfeest, dat "hommelpapfeest" werd genoemd. In 1956 richtte het Comité ter Bevordering van Handel en Neringen de Septemberfeesten in, waarbij iedere zondag uitgroeide tot een heuse marktdag met uitgesproken financiële en economische belangen. Maar ondertussen was een probleem gerezen, namelijk de intrede van de plukmachine in 1955. Deze technische innovatie zou – zo vreesde men – op termijn beslist invloed hebben op het aantal vreemde plukkers en op de speciale sfeer die overal op de boerderijen heerste. De handpluk en de "folklore" er rond waren dus bedreigd. Om die unieke subcultuur niet verloren te laten gaan, trad het Poperingse stadsbestuur in actie en wilde het in samenwerking met bovenvermelde middenstandsorganisatie de verspreide feestjes op de hoeven vervangen door één groots hoppefeest, dat een delocatie met zich meebracht van feesten op het veld naar feesten in het stadscentrum.

Waarom de stad Poperinge niet aarzelde om mee te investeren in een groot publiek feest, berust niet op toeval, maar houdt verband met de opkomst van nieuwe feesten zoals de Brueghelstoet in Wingene (1954) en de Kattenstoet in Ieper (1955), sinds mensenheugenis de rivaalstad van Poperinge. Om het toeristisch succes van Ieper te counteren moest Poperinge dus in de tegenaanval gaan en uitpakken met een eigen origineel product. Hoe kon men alerter reageren dan de hopcultuur extra onder de aandacht te brengen en Poperinge tot Vlaamse hoofdstad van de hop te promoveren? De toenmalige burgemeester Walter Desagher liet er geen twijfel over bestaan dat hij daarmee zijn stad opnieuw op de toeristische kaart wou plaatsen, want "Poperinge begint ook met een P zoals Parijs."<sup>26</sup>

De eerste hoppestoeten vonden jaarlijks plaats<sup>27</sup> en wilden de gebruiken rond de handpluk en het oogstfeest in de picture plaatsen. In de loop der jaren wijzigde zich het scenario en ontstond een uitgebreid omkaderingsprogramma met muzikale parades van fanfares en blaaskapellen en met optredens van allerlei vedetten. Het "hommelpapfeest" op zijn beurt evolueerde in 1981 tot een bierfeest, dat later een onderdeel werd van een tweedaags totaalprogramma.

In de loop der jaren heeft het feest dus - en dat kan moeilijk anders – heel wat wijzigingen ondergaan. Wat overeind blijft, is de vaste wil van de stad om de link met het historisch en sociaal-economisch verleden rond de nu nagenoeg volledig verdwenen hopcultuur te handhaven en dit te realiseren door middel van een kleurrijke en zeer levendige stoet, die voor ruim tachtig procent bevolkt wordt door jongeren tot vijftientwintig jaar, gerecruteerd uit de lokale scholen en het verenigingsleven. Al bij al een kindvriendelijk en fris gebeuren rond een merkwaardig natuurproduct, dat economisch nu niet veel meer voorstelt<sup>28</sup>, maar eeuwen lang de identiteit van een streek en haar bevolking in hoge mate heeft bepaald. Deze cultuurhistorische boodschap wordt permanent mede uitgedragen door het Nationaal Hoppemuseum 'De Stadsschaal'<sup>29</sup>, dat door middel van objecten, maquettes, foto's, documenten en filmmateriaal dit verleden onder de aandacht brengt.

## Nieuwpoortse Heksenstoet

De centrale figuur is hier Jeanne de Deyster, in 1593 geboren als jongste dochter van Jan de Deyster en Cathelijne Goossen.<sup>30</sup> Jan de Deyster, haar vader, was één van de rijkste burgers van Nieuwpoort en een man van aanzien: hij was schepen in 1591 en 1597, dismeester in 1592 en 1598, en deken van de lokale Sint-Sebastiaansgilde. Hij leed aan epilepsie, was tolerant tegenover de protestanten en sprak graag en veel over toverij. Deze negatieve facetten stelden hem in een slecht daglicht en brachten hem uiteindelijk als mannelijke tovenaer op de brandstapel. Als tienjarige is Jeanne getuige geweest van de executie van haar vader op 17 januari 1603. Op 15 oktober 1617 trouwde Jeanne met Jan Panne, bakker van beroep. Het echtpaar kreeg elf kinderen. Alleen de jongste, Joorkin (1636), bleef in leven. Na de dood van haar man in 1646 zette ze het bakkersbedrijf voort met de hulp van personeel. Jeanne Panne kon lezen en schrijven, bezat kruidenboeken en hielp de mensen met haar praktische kennis. Deze intelligente vrouw was geen beauty (allerlei geboortevlekken, sporen van ettergezwollen en een ronde rode plek onder haar rechter wenkbrauw) en evenals haar vader was ze epileptica. Het leven van Jeanne als kind, echtgenote en moeder is dan ook geenszins over een bed van rozen gelopen ...

Deze summiere biografische en persoonlijke gegevens laten zien dat we hier met een weliswaar flinke maar triestige figuur te maken hebben, die, evenals haar vader en na de dood van haar man, het slachtoffer werd van allerlei roddels en laster. Op 3 maart 1650 startte een rechtszaak tegen haar, waarbij een veertigtal personen werd gehoord. Twee maanden later, op 9 mei, werd het vooronderzoek afgesloten. Omdat Jeanne Panne alle ten laste gelegde feiten (zogezegde uitgekomen voorspellingen en bizarre gevallen van maleficium) ontkende, verwezen de rechters haar naar de pijnbank. Op 12 mei werd ze urenlang "in de halsband geplaatst." Ze ging uiteindelijk door de knieën en bekende wat de rechtbank wilde horen, namelijk dat ze een pact had gesloten met de duivel, dat ze naar de sabbat was gevlogen en dat ze op een avond geslachtelijk verkeer had gehad met de duivel: "Hij stonk van "vermuftsheyd" en "sijn litmaeten ende sijne nature waren soo coudt als ijs."<sup>31</sup> Op 14 mei bevestigde ze "libre ende buiten torture"<sup>32</sup> haar bekentenissen. Op 15 mei 1650 veroordeelde de rechtbank haar tot de brandstapel. 's Anderendaags werd het vonnis uitgevoerd. Jeanne Panne was één van de zeventien personen (vijftien heksen en twee tovenaars), die tussen 1598 en 1652 in Nieuwpoort werden verbrand ... Een zoveelste slachtoffer van de heksenwaan!

Dit intriestig, hallucinant, schokkend en dramatisch eindigend historisch verhaal geraakte in de loop der eeuwen enigszins op de achtergrond. Maar in 1958 verrees Jeanne Panne uit haar as en verscheen ze als hoofdfiguur in een stuk collectief amusement, dat aanvankelijk een carnavaleske invulling kreeg.<sup>33</sup> De eerste heksenstoet vond plaats op de eerste zondag na Aswoensdag in 1958, zijnde het jaar van de wereldtentoonstelling in Brussel. Voorloper van deze stoet waren de Nieuwpoortse Bonte Avonden, waarop de lokale politiek werd gehegeld. Jeanne Panne speelde daarin de rol van zwart schaap ...<sup>34</sup> Tegen de 'carnavalisering' van Jeanne Panne protesteerde de historicus Godgaf Dalle, die opmerkte dat Jeanne geen "folklore" was, maar een echte Nieuwpoortse figuur. Deze reactie leidde naar onderzoek omtrent de historische achtergronden van de vermeende heks. Deze gegevens werden verwerkt in een toneelstuk, dat aanvankelijk opgevoerd werd in openlucht op de markt juist voor de verbranding.

De eerste dertien stoeten (1958-1970) vonden jaarlijks plaats op de eerste zondag na Aswoensdag en vormden de "carnavalsfase". Daarop volgde de "legendefase" (1972-1985) met een tweejaarlijkse stoet op de derde zondag van mei. Sagenmotieven en dito figuren, ontleend aan de rijke wereld van de visserij, domineerden de stoet. Na "de schamele verbranding van Jeanne in de editie van 1985"<sup>35</sup> werd het roer resoluut omgegooid en startte de "cultuurhistorische fase" (1988-heden): voortaan opteerde de organisatie (lees Erwin Pelgrim) voor "een geschiedkundig en wetenschappelijk onderbouwde cultuurhistorische stoet", opdat "de humanitaire, sociale en educatieve meerwaarde van Jeannes levensverhaal" beter tot haar recht zou komen.<sup>36</sup> E. Pelgrim heeft eveneens het toneelstuk herwerkt "tot een harde historische reconstructie." Hij is nog verder gegaan: "Met dezelfde minutieuze gedrevenheid werd haar brandstapel gereconstrueerd alsook de nodige rituelen en bindtechnieken die toen in zwang waren. Nieuwpoort beleefde een 17<sup>e</sup> eeuwse dag in de 20<sup>e</sup> en 21<sup>e</sup> eeuw. De meerwaarde van deze confrontatie tussen ons huidig mensbeeld en die van toen doet de essentiële vraag stellen: "Zijn we méér mens geworden in de loop van die drie eeuwen of is het juist maar onze buitenkant die veranderd is?"<sup>37</sup>

Deze citaten bewijzen mijns inziens dat achter de stoet en alles wat erom draait oprechte bedoelingen schuilgaan, die aan het treurige levensverhaal van Jeanne Panne een actuele boodschap van bezinning vast willen knopen. Het is alleen de vraag of deze nobele doelstelling gerealiseerd wordt door middel van een anderhalf uur durende stoet<sup>38</sup>, die wordt gevolgd door een heus avondprogramma<sup>39</sup> met volgende ingrediënten en timing:

20.15u	luiden van de jubelklokken en vertrek van de geestelijkheid uit de Onze-Lieve-Vrouwekerk naar het commissariaat om Jeanne op te halen voor haar terechtstelling
20.30u	luiden van de doodsklok
20.45u	vertrek Jeanne in de schandwagen naar de brandstapel (naar oorspronkelijk model) op de markt
21.00u	17 <sup>e</sup> -eeuws authentiek verbrandingsritueel van Jeanne Panne
21.30u	heksenworp vanaf de pui van het stadhuis
22.00u	einde officiële programmatie."

De heksenworp, bedoeld als apotheose van het feest, is een strategisch middel van merchandising en bestaat reeds sedert 1979<sup>40</sup> naast bierpotten, bierviltjes, plaketten, originele heksenmenu's, Jeannes "cruydecoucken"<sup>41</sup>, ridders van de heksenorde (met gouden, zilveren en bronzen rang). Het zijn allemaal probate middelen van toe-eigening. Verder op de binnenkant van de achterflap van het programma 2000 lezen we de advertentie: "Proef vandaag nog eens van de Jeanne Pannekoeken of van het Cruydenbier. Het Jeanne Panne-menu is eveneens niet te versmaden. LEKKER!" We vrezden dat deze goedkope promotietechnieken de serieuze boodschap achter Jeanne

Panne en haar droevig verhaal compleet onderuit halen. De mensen gaan trouwens niet de tweede zondag van juli naar Nieuwpoort om te reflecteren, maar om in het kader van een dagje uit zich te amuseren. Ruim driehonderd jaar na de tragische feiten organiseert Nieuwpoort om de drie jaar een stuk volksvermaak, waarbij E. Pelgrim, “algemeen regisseur heksenfeesten 2000”, in de programmabrochure de vraag stelt: “Hebben wij als mens al iets geleerd sinds die tijd? We kunnen misschien een van Jeanne Panne laatste uitspraken indachtig zijn: “ ‘Ben ic suyver, ic sal suyver blyfen; ben ic vuyl, ic sal vuyl blyfen’.” Is dit geen retorische vraag rekening houdend met de context van deze happening? En aanvullend nog deze bedenking: kunnen en durven we ons voorstellen dat over pakweg honderd jaar rond een of ander slachtoffer van de holocaust een dergelijk feestje gebouwd wordt? Hiermee raken we de ethische kant van wat we gemakshalve feestcultuur noemen.

\*

\* \*

Zonder discussie zijn de Poperingse Hoppefeesten en de Nieuwpoortse Heksenstoet twee eigentijdse voorbeelden van ‘folklorisme’, die een heel verschillende oorsprong hebben en een totaal andere uitwerking beogen. Terwijl Poperinge om de drie jaar een stuk verloren gegane volkscultuur van eigen bodem wil visualiseren, poogt Nieuwpoort eveneens om de drie jaar het drama van de zogenaamde heks Jeanne Panne te actualiseren. De uitvergroting van deze diepmenselijke tragedie door middel van een stoet, een imitatieverbranding en allerlei consumptie bevorderende technieken draagt mijns inziens niet bij tot de sereniteit en de schroom die een dergelijk pijnlijk geval zou moeten oproepen. Integendeel, Jeanne Panne’s dramatisch lot wordt gebagatelliseerd, terwijl het lokaal toerisme daar wel bij vaart. Dat kan en mag toch de bedoeling niet zijn?! Is Poperinge daarom een voorbeeld van positief en Nieuwpoort een voorbeeld van negatief ‘folklorisme’? Zo simpel is het antwoord dan weer ook niet, omdat het fenomeen toerisme-folklorisme een zeer complexe materie inhoudt, waarbij allerlei (cultuurhistorische, economische, maatschappelijke, politieke...) overwegingen een rol moeten spelen. Casus per casus dient dan ook grondig onderzocht te worden op zijn “Oekotypik”, zoals H. Bausinger dat in 1969 al heeft geponeerd.<sup>42</sup>

## NOTEN

1. J.H. Brunvand, Folklore, in J.H. Brunvand (red.), *American Folklore. An Encyclopedia*, New York-London 1996, p. 285-286.
2. S. Top, Van “Grootmoederken” tot e-mail: Anderhalve eeuw volksagenstudie in Vlaanderen, *Volkskundige Kroniek* 8 (2000) 3, p. 5-22.
3. A. Dundes, The Fabrication of Fakelore, in: A. Dundes, *Folklore Matters*, Knoxville, s.n., 1989, p. 40.
4. R. Dorson, Fakelore, *Zeitschrift für Volkskunde* 66 (1969) 1, p. 64.
5. Zie hieromtrent het hoofdstuk ‘Richard Dorson and the Great Debates’, in: S.J. Bronner, *Following Tradition. Folklore in the Discourse of American Culture*, Logan 1998, p. 349-412.



6. R. Dorson, *Fakelore*, p. 62.
7. A. Dundes, *Fabrication*, p. 51.
8. *Idem*, p. 50.
9. Ook in Vlaanderen. Een mooi voorbeeld hiervan levert Pol De Mont met het openingsartikel 'De "Folklore" op de Kinder- en Volksscholen', *Volkskunde* 1 (1888) p. 1-6. Daarin lanceert hij een oproep aan de leerkrachten van het basisonderwijs om volksgoed zoals liederen en verhalen opnieuw onder de aandacht van de leerlingen te brengen in plaats van vreemde (Franse) versjes en rijmen. Volgens De Mont mag men geen poging onaangewend laten "om van het vele, wat reeds mocht vergeten zijn, althans het degelijkste en fraaiste wederom tot het eigendom van allen te maken" (p. 2). Een prachtig staaltje van een didactisch offensief ten bate van de 'folklore'.
10. A. Dundes, *Fabrication*, p. 53.
11. R. Sweterlitsch, in: J.H. Brunvand, *American Folklore*, p. 242. In Amerika woedt het debat nog steeds voort en is een zeer kritische reflectie ontstaan rond het begrip echtheid. Immers vanaf het ogenblik dat een onderzoeker besluit zich niet langer blind te staren op teksten en objecten an sich, maar zich vragen begint te stellen omtrent de mens als creatief wezen dat opereert met bijzondere intenties, manifesteert zich het probleem van de authenticiteit in zijn volheid. Zie R. Bendix, *Authenticity*, in: Thomas A. Green (red.), *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, Santa Barbara-Denver-Oxford, 1997, p. 72-75. Zie ook haar bijdragen hierin over "Fakelore" (p. 275-277) en "Folklorismus / Folklorism" (p. 337-339) en vooral haar recente boek *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*, Madison-London, 1997. Zie verder E. Hobsbawm en T. Ranger (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983; M. E. Brown, Introduction, in: M.E. Brown en B.A. Rosenberg (red.), *Encyclopedia of Folklore and Literature*, Santa Barbara-Denver-Oxford 1998, p. XXXIX, en L. Haring, 'Folklorism', in: *idem*, p. 217-219. Op het einde van zijn artikel stelt hij de vraag of "folklorism" een equivalent is van "inauthenticity". Volgens Haring is deze vraag niet zo maar te beantwoorden, omdat bij voorbeeld bij het uitgeven van teksten er van alles gebeurt. Door hun publicatie evolueren teksten en worden zij een "inevitable part of the constant recontextualizing of cultural products, both folklorism and folklorization are dynamic, unceasing cultural processes" (p. 219).
12. H. Moser, *Vom Folklorismus in unserer Zeit*, *Zeitschrift für Volkskunde* 58 (1962), p. 177-209.
13. *Ibidem*, p. 179.
14. Dit artikel verscheen in *Populus revisus: Beiträge zur Erforschung der Gegenwart*, Tübingen 1966, p. 61-75 [Volksleben, 14].
15. In dit verband vermeldt Bausinger het resultaat van een prijsvraag die een Frans tijdschrift aan zijn lezers had gesteld, namelijk wat zij van een reis verwachtten. De winnares had kort en bondig geantwoord: "le différent". Een schitterende reactie waarover veel na te denken valt. Dat doet H. Bausinger dan ook in *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*, Tübingen, 1992, p. 162-164.

16. Deze enquête verscheen in *Zeitschrift für Volkskunde* 65 (1969) 1, p. 1-8 en stond onder leiding van H. Bausinger, die met deze bevraging “die Oekotypik des Folklorismus” (p. 1) wou onderzoeken. Wie meer informatie wil over het gegeven ‘folklorisme’ in Europa verwijzen we onder meer naar H. Bausinger in: *Enzyklopädie des Märchens*, Berlijn, 1984, volume 4/aflevering 4-5, kol. 1405-1410; R. Bendix, Folklorism: The Challenge of a Concept, *International Folklore Review* 6 (1988) p. 5-15; U. Bodemann, Folklorismus – Ein Modellentwurf, *Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 28 (1983), p. 101-110; H. Moser, Der Folklorismus als Forschungsproblem der Volkskunde, *Hessische Blätter für Volkskunde* 55 (1964), p. 9-57; V.J. Newall, The Adaptation of Folklore and Tradition (Folklorismus), *Folklore* 98 (1987) 2, p. 131-151; A. Niederer, Le folklore manipulé, *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 79 (1983) 3-4, p. 175-186. Misleidend is de titel van het artikel van A. Marinus, Le neo-folklorisme, in: *Isidoor Teirlinck Album*. Verzamelde opstellen opgedragen aan Isidoor Teirlinck ter gelegenheid van zijn tachtigste verjaardag 2 januari 1931, Leuven 1931, p. 231-237. Marinus pleit hier voor een meer sociologische aanpak van de “folklore”.
17. T. Dekker, Paasvuren: een veranderlijke traditie tussen toerisme en lokale identiteit, in *Volkskundig Bulletin* 19 (1993)1, p.78-104.
18. G. Rooijackers, ‘Ho,ho, kom naar de kerst-show’. Spektakelstallen tussen communitas en competitie in de Kempen, *Volkskundig Bulletin* 22 (1996) 3, p. 330-350.
19. R. Bendix, Tourism and Cultural Displays: *Inventing Traditions for Whom?*, *Journal of American Folklore* 102 (1989) no. 404, p.131-146.
20. W. Frijhoff, *Volkskunde en cultuurwetenschap: de ups en downs van een dialoog*, Amsterdam, 1997, p. 56-59 [Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 60 nr. 3]
21. In Vlaanderen kennen we eveneens gelijkaardige tochten, die meestal in het najaar onder het label “heksenwandeling” georganiseerd worden. Verwijzingen hiernaar vindt de lezer onder meer in *Ethnologia Flandrica* 6 (1990) p. 29-30; *idem* 13 (1997), p. 101-113; en *LVV-Kroniek* 5 (1988), p. 69-74.
22. De integrale tekst werd uitgegeven door Tilburg University Press in 1994 en telt 37 p.
23. Vooral in Noord-Brabant. Zie: P. Spapens, *De reuzen van Oisterwijk, Moergestel en Heukelom. Drie Brabantse dorpen blazen eeuwenoude reuzencultuur nieuw leven in*, s.l., s.n., 1999.
24. Wat de oorsprong en evolutie van dit publiek feest betreft, baseren we ons op F. Debergh, *De Poperingse Hoppefeesten. Een volkskundige analyse*, Leuven, onuitgegeven licentiaatsverhandeling, 1984. Zie *Volkskunde* 86 (1985) 2, p.114-115.
25. Dat Aalst ook in 1956 zijn eerste hoppestoet beleefde, heeft Poperinge uiteraard geprikkeld om beter te doen.
26. F. Debergh, Poperingse Hoppefeesten, p. 10.

27. Vanaf 1963 driejaarlijks.
28. De hopperscheuten als streekgastronomische delicatessen hebben wel een toekomst en verdienen hier een speciale vermelding.
29. Het museum is ondergebracht in oude hopmagazijnen en bevindt zich in de Gasthuisstraat 71 te Poperinge.
30. De info in verband met deze zielige figuur is ontleend aan G. Dalle, Jeanne Panne, de heks van Nieuwpoort, *De Gidsenkring* 22 (1984) 3 en als zelfstandige publicatie op de markt gebracht in 1985. In september 1989 verscheen een gekopieerde "heruitgave". Druk en lay-out: Dienst Toerisme & Cultuur; verantwoordelijke uitgever: Culturele Raad Nieuwpoort.
31. G. Dalle, Jeanne Panne (editie 1989), p. 19.
32. Idem, p. 20.
33. Voor de evolutie van dit stuk feestcultuur verwijzen we naar E. Pelgrim, *Inleiding tot de hekserij en de Nieuwpoortse heksen (1580-1660)*. Deze geïllustreerde brochure werd "geschreven naar aanleiding van de 25<sup>ste</sup> Cultuurhistorische Heksenfeesten, rond de heks Jeanne Panne (1593-1650), van Nieuwpoort: 9 juli 2000" en telt 52 p.
34. Vermeldenswaard is dat Jeanne Panne ook de volksnaam was/is voor de noodklok, die in het torentje hangt van het vroegere Nieuwpoorts stadhuis, het huidige commissariaat. Als de noodklok klepte, zei men vroeger: "Hoort er is malheur op komst, Jeanne roept!" Zie E. Pelgrim, *Inleiding*, p. 17. Met andere woorden: in de Nieuwpoortse volkscultuur werd Jeanne Panne spontaan geassocieerd met onheil, tegenslag, pech ... Ze was/is dus een ongeluksbrengher.
35. E. Pelgrim, *Inleiding*, p. 30.
36. Ibidem.
37. Ibidem.
38. De 25<sup>e</sup> Heksenstoet van zondag 9 juli 2000 bestond uit vijf delen: Nieuwpoort heet u welkom (onder meer Nieuwpoortse reuzen en reclamekaravaan), opening van de stoet volgens een 17<sup>e</sup>-eeuws processiemodel, Nieuwpoort in de 17<sup>e</sup> eeuw, bijgeloof, Jeanne Panne (haar leven, daden, proces). Eenenveertig groepen namen eraan deel.
39. We verwijzen hiervoor naar de laatste kaftbladzijde van de programmabrochure 2000.
40. De Vlaamse feestcultuur munt inderdaad uit doordat er op het einde van heel wat feesten met alles en nog wat naar de menigte wordt gegooid. Zie onder meer M. Broeckhove, W. Giraldo, R. van der Linden, Het worp motief in Oost-Vlaanderen. Aspecten van een eigentijdse feestcultuur, *Oostvlaamse Zanten* 66 (1991), p. 135-164.
41. In het programmaboekje van 1991 lezen we daaromtrent: "De cruydecoucken werden gebruikt om velerlei redenen: de liefdesprestaties van de heren (?) te verhogen of in eer te herstellen; mensen met hartklachten te helpen en spijsverteringsstoornissen en menstruatiepijnen te verlichten. Deze

cruydecoucken worden bereid op basis van de 17<sup>de</sup> eeuwse recepten en zijn als borrelkoekje een ideale aanvulling bij een glaasje Nieuwpoortse graanjenever!”

42. Zie noot 16.