



O.L.V. VAN RUST

Van rozen voor Rita tot 'Eco Joe'

Reflecties over onderzoek naar hedendaagse religieuze volkscultuur

Liesbet Depauw

In tegenstelling tot wat vaak wordt gedacht, is volksreligie niet dood. De laatste decennia zien veel processies (opnieuw) het levenslicht, zitten Sint-Antonius- en Sint-Hubertusvieringen in de lift en worden heiligen ingezet om heel eigentijdse problemen te bestrijden. Zo is de heilige Jozef de hardst werkende heilige in de immobiënssector en brengen gewijde Sint-Ritarozen hoop in eenzame dagen. Sinds de jaren 1960 is de manier waarop mensen met religie omgaan veranderd. Volgens sommigen speelt religie nauwelijks nog een rol in onze seculiere samenleving. Maar is dat wel zo? In hoeverre voelen Belgen zich nog religieus? In welke mate houden ze volksreligieuze praktijken in stand en waarom? Niet alleen onze houding ten opzichte van religie is veranderd, ook de academische wereld zat niet stil. De manier waarop vandaag onderzoek wordt gedaan naar de complexe rol die religieuze volkscultuur speelt in het alledaagse leven, lijkt in niks meer op de onderzoeken van de negentiende, begin twintigste eeuw. In wat volgt geven we een aantal aandachtspunten voor hedendaags onderzoek die ook voor lokale heemkundigen interessant kunnen zijn. Heemkundigen kunnen immers een belangrijke rol spelen in het onderzoek naar volksreligieuze praktijken van vroeger en nu.

(Volks)Religie in het dagelijks leven

Een aantal decennia geleden waren veel wetenschappers overtuigd van de zogeheten secularisatiethese. Ze namen aan dat het belang van religie in het Westen verwaarloosbaar zou worden, zowel in haar geïnstitutionaliseerde vorm als op vlak van individuele beleving. Vandaag moeten we vaststellen dat dat niet zo is. Nog steeds speelt religie een rol in allerlei maatschappelijke dynamieken en conflicten.¹ Anders dan verwacht is religie dus niet dood, alleen heeft er zich een duidelijke trendbreuk voorgedaan vanaf het einde van de jaren 1960. Van een institutionele godsdienst evolueerde het katholicisme steeds meer naar een individuele belevingsvorm, waarbij mensen rituelen en gebruiken kiezen die een antwoord lijken te bieden op hun dagdagelijkse problemen. Dat is een belangrijke nuance op de statistieken. Vooral het kerkbezoek lijkt te suggereren dat de rol van de katholieke kerk in België is uitgespeeld. Tussen 1967 en 1973 daalde het regelmatig kerkbezoek abrupt van 43 naar 32 procent.² Ook daarna bleven de kerken leeglopen. In 1999 lag het percentage Belgen dat minstens een maal per week een godsdienstige viering bijwoonde op 21 procent, in 2008 was dat percentage gezakt tot 15 procent.³ Als Belgen echter wordt gevraagd of ze zichzelf als christelijk beschouwen, antwoordt de overgrote

- 1 Zie o.a. N.T. Ammerman (red.), *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives* (Oxford 2007); R.A. Orsi, *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them* (Princeton 2005) en P. Heelas (red.), *Religion, Modernity and Postmodernity* (Oxford 1998).
- 2 K. Dobbelaere, 'Secularization, pillarization, and religious change in the Low Countries', in: T.M. Gannon (red.), *World Catholicism in Transition* (New York 1988) 80–115.
- 3 Cijfers van European Value Systems Study Group, volledig online te raadplegen via <http://www.atlasofeuropeanvalues.eu/>.

Foto links: in heel wat kapellen voeren mensen rituele handelingen uit die nauwelijks zijn gedocumenteerd. © LECA vzw

meerderheid nog steeds van wel. In 1999 was dat bijvoorbeeld nog 64 procent, iets wat de aanhangers van de secularisatiethese nooit zouden hebben verwacht. Christelijk valt daarbij niet helemaal samen met katholiek: 1,2 procent noemt zich protestants, en 15,3 procent christelijk maar niet protestants of katholiek. Dat laatste wijst wederom op een loskomen van de kerk als instituut. Bij grote levensgebeurtenissen grijpen mensen wel vaker terug naar kerkelijke rituelen: 49,2 procent van de huwelijken en 76,6 procent van de begrafenissen hebben in de kerk plaats.⁴

Hoe valt te verklaren dat mensen die nauwelijks een voet in een kerk zetten zichzelf nog steeds als christelijk bestempelen? Volgens socioloog Enzo Pace speelt identiteit daarin een belangrijke rol. Hij stelt vast dat in veel Europese landen het katholiek geloof functioneert als een soort van bewaker van de collectieve identiteit en het collectieve geheugen, zelfs wanneer die samenlevingen steeds meer multireligieus worden. In Europa leeft het romantische, nostalgische idee van vervlogen eenheid en verbondenheid gebaseerd op christelijke waarden, een eenheid die historisch gezien weinig steek houdt.⁵ Ook in België zien we een dergelijke reflex. De laatste drie decennia steeg het aantal Belgen van de tweede of derde generatie met een migratieachtergrond. Tegelijkertijd kwamen er veel nieuwkomers bij, vanuit een grote waaier aan landen. Om die veranderingen te beschrijven gebruiken steeds meer auteurs de term 'superdiversiteit'. In een halve eeuw tijd evolueerde België van een relatief homogene samenleving met een klein aantal mensen met een migratieachtergrond, naar een bijzonder cultureel-diverse samenleving. Het resultaat is een groeiende pluriformiteit in de achtergronden van migranten op etnisch, taalkundig, cultureel, economisch en religieus vlak.⁶ In het licht van die superdiversiteit en de spanningen die dat met zich meebrengt, komt het argument 'België is een katholiek land' vaak naar boven. In die zin is het katholicisme in België naast een religie ook een cultureel referentiepunt. In de publieke ruimte, in het dagelijkse leven en in onze feestcultuur zijn ontelbaar veel katholieke referenties te vinden. Het katholicisme vormt een vaag kader voor het dagelijkse leven dat nog steeds door een grote groep mensen als betekenisvol wordt ervaren, los van het dwingend normatieve karakter van de katholieke leer.⁷

Op lokaal vlak tenslotte kan de heropleving van bepaalde volksreligieuze gebruiken deels verklaard worden door een nood aan regionale profilering en een versterking van de sociale cohesie

Identiteiten zijn geen vaststaande constructen, ze vormen zich naargelang de context en het kader van waaruit men kijkt. In die zin is het interessant om te zien hoe het katholicisme aan de ene kant een rol speelt in de nationale identiteit, maar tegelijkertijd ook ingezet wordt om de regionale verschillen binnen België in de verf te zetten. In communautaire kwesties bijvoorbeeld is het katholicisme eerder een verdelende dan een verbindende factor: katholiek Vlaanderen wordt er uitgespeeld tegenover socialistisch Wallonië. Op lokaal vlak tenslotte kan de heropleving van bepaalde volksreligieuze gebruiken deels

4 K. Dobbelaere en L. Voyé, 'Religie en kerkbetrokkenheid: ambivalentie en vervreemding', in: K. Dobbelaere e.a. (reds.), *Verloren Zekerheid* (Tielt 2000) 117–152.

5 E. Pace, 'Religion as Communication: The Changing Shape of Catholicism in Europe', in: A.T. Ammerman (red.) *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives* (Oxford 2007) 37–50.

6 Voor meer informatie over het concept superdiversiteit zie D. Geldof, 'Superdiversiteit als de realiteit van de 21^{ste} eeuw', *Oikos*, 67: 4 (2013) 5–15.

7 J.E. Chartier, F. Moens en S. Nahon, 'Appropriation des pratiques religieuses: le cas des rituels catholique dans une ville belge', *Social Compass*, 48:4 (2001) 491–503.

verklaard worden door een nood aan regionale profilering en een versterking van de sociale cohesie.⁸

Religieuze volkscultuur

Zonet schetsten we hoe de individuele beleving van geloof steeds meer op de voorgrond is gekomen, ten nadele van de officiële kerkelijke instanties. Dat betekent niet dat mensen er vroeger geen buitenkerkelijke religieuze praktijken op nahielden. Integendeel. Tal van historische studies tonen aan hoe er tijdens de hoogdagen van het katholicisme in Europa een bloeiend religieus leven bestond buiten de muren van de impressionante kathedralen. Alleen is de manier waarop mensen zich verhouden tot de officiële leer veel complexer geworden. Steeds meer mensen distantiëren zich van een bepaalde religieuze traditie: 'Ik ben katholiek, maar...'; 'Ik ben niet religieus, maar ik ben wel spiritueel...'; 'Ik ben toevallig joods...'. Dat expliciet afstand nemen van een traditionele religie is nieuw, net als het 'shoppen' van rituelen en gebruiken.⁹ Mensen gaan niet meer voor een religieus totaalpakket. Los van religieuze voorschriften kiezen steeds meer mensen om enkel die rituelen uit te voeren die ze zinvol vinden. Die keuze is niet stabiel en beperkt zich niet noodzakelijk tot de eigen religie. De stijgende populariteit van de kabbala bij niet-joden is daar een mooi voorbeeld van. Onder impuls van Madonna en een hele rij Hollywoodsterren, omarmden veel mensen tijdens de jaren 1990 elementen uit deze joodse mystieke leer, zonder zich te verdiepen in de complexiteit ervan. Veel mensen droegen rode armbandjes om de linker pols om kwade machten te weren. Madonna zelf beschreef zich niet als jood, maar als 'Israëliet', om na enkele jaren de kabbala volledig af te zweren en zich een nieuwe identiteit aan te meten.¹⁰

In die context wordt het begrip religieuze volkscultuur brandend actueel. Religieuze volkscultuur is een synoniem voor meer ingeburgerde begrippen als volksvroomheid en bijgeloof. In wetenschappelijke kringen wordt echter steeds vaker gekozen om enkel te werken met de term religieuze volkscultuur, vanwege de neutralere lading. Zowel volksvroomheid en bijgeloof kunnen immers enkel verklaard worden in verhouding tot een 'officieel, kerkelijk geloof' dat als norm geldt. Ten opzichte van dat officiële geloof heeft de term bijgeloof een negatieve bijklank: het hoort 'bij' iets anders. Het is een overdreven, verkeerd of vals begrepen gelovige overtuiging of handeling. Volksdevotie of -vroomheid heeft dan weer een positieve connotatie: het verwijst naar handelingen die gebeuren vanuit een 'diepe godsdienstzin'. Zeker door onderzoekers uit de rooms-katholieke traditie is die term gereserveerd geraakt voor uitingen van volksreligiositeit die in overeenstemming zijn met het kerkelijk geloof. Dat maakt een neutrale benadering van volksreligieuze fenomenen moeilijk. Vandaar dat de Nederlandse etnoloog Peter Nissen begin eenentwintigste eeuw een pleidooi hield om voortaan de term religieuze volkscultuur te hanteren. Daarmee bedoelt hij: 'het geheel van collectieve opvattingen en voorstellingen en daaruit voortvloeiende handelingen en uitdrukkingsvormen die verband houden met de perceptie van het sacrale of numineuze dimensie van de werkelijkheid.'¹¹

De vooropgestelde definitie laat in het midden wat de verhouding is tussen het officiële christendom en de manier waarop mensen die toepassen in hun dagelijkse leven. De scheidingslijn tussen beide is immers bijzonder moeilijk te trekken, temeer omdat er grote regionale verschillen bestaan in de manier waarop de kerk omging met volksreligieuze praktijken. Zo zijn er duidelijke verschillen tussen de Noordelijke Nederlanden en Vlaanderen. In Nederland groeide het verzet tegen volksreligie vanaf de tweede helft van de zestiende eeuw. Kerkelijke en burgerlijke elites distantiëerden zich steeds nadrukkelijker



Hedendaags onderzoek focust vooral op de rol die volksreligie speelt binnen het dagelijks leven. Huisaltaren zijn daar een mooi voorbeeld van. © LECA vzw

- 8 Voor een meer uitvoerige uiteenzetting over identiteitsformatie en regionalisme zie L. Cornips en I. Stengs, 'Regionale identiteit: lokale beleving van wie we zijn', *Idee*, 31:5 (2010) 10.
- 9 P.L. Berger, 'Foreword', in: N.T. Ammerman (red.), *Everyday Religion* (Oxford 2007) v-viii.
- 10 Voor een boeiend inzicht over de manier waarop de kabbala vandaag de dag wordt beleefd zie B. Huss, M. Pasi en K. Stuckrad, *Kabbalah and Modernity* (Leiden 2010).
- 11 P. Nissen, 'Percepties van sacraliteit', in: T. Dekker, H. Roodenburg en G. Rooijackers (reds.), *Volkscultuur, Een inleiding in de Nederlandse etnologie* (Nijmegen 2000) 231–281. De relevante pagina's over de definiëring van religieuze volkscultuur lopen van p. 126–237, citaat op p. 237.

van de 'cultuur van het volk' en zetten een 'beschavingsoffensief' in. Het spanningsveld tussen het officiële christendom en de religieuze cultuur verscherpte. Tot diep in de middeleeuwen was er van een dergelijk spanningsveld nauwelijks iets te merken: er bestond een hoge tolerantie ten opzichte van allerlei onofficiële elementen in de religieuze praktijk.¹² In Vlaanderen bleef die tolerantie veel langer gehandhaafd, zeker op het platteland. Dat komt doordat lokale geestelijken een vrij grote autonomie hadden tijdens de achttiende en negentiende eeuw. Hoe er in een bepaalde plaats met volksreligie werd omgesprongen, was voor een groot deel afhankelijk van de persoonlijke overtuigingen van de plaatselijke clerus. Op het Vlaamse platteland trokken de lokale geestelijken vaak de kaart van de lokale gebruiken en tradities, tegen de richtlijnen van de bisschop in. De Vlaamse kerk probeerde de volksgebruiken wel te kanaliseren, maar roeide ze niet uit. Dat zou ze trouwens niet gekund hebben. Met uitzondering van een aantal korte periodes (zoals het bewind van Jozef II of het begin van de negentiende eeuw) stelde de clerus zich welwillend op ten opzichte van de vele volksreligieuze gebruiken. De scheidingslijn tussen het elitaire normatieve geloof van de clerus en de volkse gebruiken van de leken is hier dus minder strak te trekken.¹³

12 G. Roojakkers, 'Ten geleide. Van volksgeloof naar religieuze volkscultuur', in: G. Roojakkers en T. Van der Zee (reds.), *Religieuze volkscultuur, De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk* (Nijmegen 1986) 7–15.

13 J. Art, 'Clerus en volksreligie in Vlaanderen sinds de nieuwste tijd: ne peius adveniat', in: G. Roojakkers en T. Van der Zee (reds.), *Religieuze volkscultuur, De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk* (Nijmegen 1986) 99–118.



De Lourdesgrot van Oostakker blijft een populair bedevaartsoord. © Stefan Tavernier

Mensen hebben vaak het gevoel dat veel rituelen en gebruiken verdwenen zijn. In zekere zin is dat ook zo. Eind jaren 1960 stierven veel processies, bedevaarten, zegeningen en gebruiken rond heiligen een stille dood. In grote mate was de kerk daar zelf verantwoordelijk voor. In een poging meer aansluiting te vinden met de moderne maatschappij voerde de kerk drastische veranderingen door met Vaticanum II (1962–1965). Het Latijn werd vervangen door de moedertaal, de pracht en praal van rituelen werd teruggeschroefd en de hemel werd gerationaliseerd. Soberheid werd de nieuwe norm. Volksreligie werd getolereerd in die mate waarin ze overeenstemde met de kerkelijke normen en wetten. Sommige processies werden afgeschaft wegens hun heidense oorsprong, andere doofden langzaam uit. Veel priesters stimuleerden niet langer het organiseren van processies of ontdeden ze van barokke elementen zoals historische kostuums, praalwagens of de uitbeelding van tafereelen. Door de luister weg te nemen taande de publieke interesse nog verder. Ook andere trends hadden een invloed. De spectaculaire doorbraken in de (dier)geneeskunde en wetenschap

bijvoorbeeld zorgden voor een afname van de heiligenverering.¹⁴ Toch betekende Vaticanum II niet de doodsteek voor volksreligieuze praktijken. Net door die deinstitutionalisering en het 'bricoleren' van een eigen religieus parcours zien we vanaf de jaren 1980 een soort van 'revival': mensen roepen processies nieuw leven in, het aantal dieren-, voertuigen- en speelgoedwijdingen stijgt, sommige heiligen winnen aan populariteit en de Mariale verering blijft hoogtij vieren. Opmerkelijk daarbij is dat de norm van soberheid niet wordt gevolgd. De hedendaagse volksreligie speelt grotendeels in op een hang naar theater, schoonheid, emotie en identiteit.

De hedendaagse volksreligie speelt grotendeels in op een hang naar theater, schoonheid, emotie en identiteit

Religieuze volkscultuur: uitdagingen voor onderzoek

AANDACHT VOOR DIVERSITEIT EN DYNAMIEK

Vanaf de achttiende eeuw kregen geleerden steeds meer interesse in de geschiedenis van het dagelijkse leven. Er ontwikkelde zich een soort van 'volkskundige blik' die alledaagse handelingen registreerde. Een groot deel van de aandacht ging naar volksreligieuze handelingen. Veel van die auteurs stelden gebruiken voor als onveranderlijk: ze werden 'al eeuwenlang' op dezelfde manier uitgevoerd. Er werd volop gezocht naar verklaringen en diepere betekenislagen zonder de mensen die de handelingen stelden te bevragen. De interpretaties van de onderzoekers verschilden vaak met de beleefde werkelijkheid, zo blijkt uit onderzoek.¹⁵ Toch zijn die bronnen interessant: ontgaan van hun suggestieve karakter beschrijven ze vaak heel precies hoe bepaalde rituelen op een bepaalde plaats, op een bepaald tijdstip werden uitgevoerd. In hedendaags onderzoek wordt evenwel steeds vaker gewezen op de dynamiek van rituelen. De manier waarop mensen rituelen uitvoeren, verschilt: mensen voeren handelingen nooit 'perfect' uit, ze passen ze aan, eigenen ze toe en geven er een eigen invulling aan die beter bij hun noden past. Daardoor zijn volksreligieuze gebruiken ook dynamisch: onder invloed van historische dynamieken veranderen ze op vlak van uiterlijke kenmerken, betekenis of functie.

Zoals theoloog Hans Geybels terecht opmerkt, is de tijd van de eindeloze opsommingen van onveranderlijke volksreligieuze gebruiken voorbij. Algemeen wordt aanvaard dat rituelen niet bewegingloos of uniform zijn: ze variëren naargelang tijd en ruimte.¹⁶ Een mooi voorbeeld daarvan vinden we in de gewoonte om voedingswaren te offeren aan de zusters clarissen in de hoop op goed weer. Uit een rondvraag van het tijdschrift *Volkskunde* blijkt dat in de jaren 1950 heel wat mensen negen dagen voor een belangrijke dag, eieren naar de arme klaren brachten. De zusters bidden dan een novene om goed weer af te smeken. Garanties gaven de zusters niet. Een aantal Nederlandse lezers meldde een soortgelijk gebruik in Venlo en Megen. Alleen offerden mensen daar worst in plaats van eieren. De clarissen – die van oorsprong vegetariërs zijn – deelden de worsten uit aan de armen. In 2015 vragen diezelfde clarissen van Megem om het Vlaamse gebruik over te nemen: ze willen niet langer dat de mensen worst brengen. Ze vragen fruit, kaas en eieren. De aangebrachte reden is dat de

14 Zie K. Dobbelaere en L. Voyé, 'From Pillar to Postmodernity: The Changing Situation of Religion in Belgium', *Sociological Analysis*, 51: Special Presidential Issue (1990) 1–13 en N. Roelants, *Voetsporen van devotie. processies in Vlaams-Brabant* (Leuven 2008).

15 Zie o.a. G. Rooijackers, 'Vieren en markeren, feest en ritueel', in T. Dekker, H. Roodenburg en G. Rooijackers (reds.), *Volkscultuur, Een inleiding in de Nederlandse etnologie* (Nijmegen 2000) 217–230.

16 H. Geybels, *Alledaags geloof. Christelijke religieuze volkscultuur in Vlaanderen* (Leuven 2015) 9–29.

zusters, na een tijd weer vlees te hebben gegeten, voluit voor het vegetarisme gaan. Vooral de milieuvervuiling die met vleesproductie gepaard gaat, baart hen zorgen. Van het uitdelen van de voedingswaren aan de armen is geen sprake meer.¹⁷ Niet alleen de uiterlijke kenmerken (van worst naar eieren), ook de functie (van armengift tot eigen consumptie) veranderde door de jaren heen, tegen de achtergrond van een groeiend klimaatbewustzijn. Het voorbeeld toont tevens een vorm van autonomie aan van de verschillende kloostergemeenschappen. Hoewel de meeste clarissen vegetarisch leven, kunnen ze zelf beslissen hoe ze de gelofte van soberheid invullen.

Ook de manier waarop en de redenen waarvoor heiligen worden aanroepen, zijn aan verandering onderhevig. Zo is de heilige Jozef de laatste decennia een rijzende ster in de immobiliënsector. Mensen begraven Sint-Jozefbeeldjes in de tuin om het huis sneller te doen verkopen. Het beeld wordt met het hoofd eerst begraven met het gezicht richting voordeur. Voor zover gedocumenteerd dook het gebruik voor het eerst op in de Verenigde Staten in 1979, om vanaf 1990 echt door te breken. Mensen halen Sint-Jozefbeelden in religieuze winkels, maar kopen ze net zo goed online of via hun makelaar. Die bieden kant-en-klare pakketten aan met beeld én handleiding. De meeste zijn van plastic, maar voor milieubewuste huizenverkopers is er 'Eco Joe', gemaakt uit klei. In 2008 stortte de Nederlandse huizenmarkt in. In de nasleep van die crisis steeg de vraag naar Jozefbeeldjes. Tot grote verwondering van de clerus en de 'vrienden van Sint-Jozef' vond het gebruik ingang in Nederlands-Limburg. Schoorvoetend stelde deze laatste groep van vrijwilligers een nieuwe noeven op om de verkoop van een huis te versnellen.¹⁸ Ook in Vlaanderen stijgt de verkoop van het aantal Jozefbeelden, al is het gebruik hier minder gekend. Tot nu toe ontbreekt onderzoek naar de omvang van het fenomeen en de beweegredenen van de mensen die eraan meedoen.

AANDACHT VOOR BETEKENISGEVING EN INDIVIDUELE BELEVING

Vanuit de godsdienstsociologie en antropologie wordt sinds de jaren 1970 steeds uitdrukkelijker onderzoek gedaan naar de motieven van mensen om bepaalde volksreligieuze handelingen te stellen. Speelt geloof altijd mee? En zo ja, is dat de enige reden waarom mensen doen wat ze doen? Lopen ze bijvoorbeeld mee in processies om iets af te smeken van een heilige of om bij de groep te horen? Branden ze kaarsen omdat hen dat is aangeleerd en ze zich zo verbonden voelen met het verleden? Of verwachten ze een tegenprestatie van God? Uit studies blijkt dat religie zelden de enige reden is waarom mensen volksreligieuze handelingen stellen. Vaak spelen andere redenen een rol zoals de nood aan houvast, een hang naar het verleden of een manier om zich verbonden te voelen met een plaats, een groep, een tijd. Een mooi voorbeeld daarvan vinden we in het Augustijnenklooster in Gent, waar jaarlijks Sint-Ritadagen worden georganiseerd rond 22 mei. Vier dagen lang staat het klooster in het teken van de patrones van de hopeloze gevallen. In totaal worden er acht eucharistievieringen georganiseerd in de kloosterkerk, die telkens afgeladen vol zit. Centraal staat de wijding van de rozen die mensen kopen om zichzelf of iemand anders geluk, een betere gezondheid of meer voorspoed te wensen. De rozen worden verkocht in de lange kloostergangen die voor de gelegenheid zijn omgebouwd tot een Sint-Ritamarkt. Alle rozen zijn op voorhand gewijd, maar tijdens de eucharistieviering kan wie dat wil naar voren komen om de bloemen (nogmaals) te laten wijden. Op zich heeft die tweede wijding geen directe religieuze functie: je kan iets niet tweemaal wijden. De wijding speelt echter in op de emotie, op de nood aan rituele troost en de verbondenheid die de deelnemers op dat moment voelen. Die boodschap van verbondenheid wordt doorgetrokken in de rest van de activiteiten: in de kloostergangen zijn verkoop-

17 Zie M.D.M., 'Eieren offeren om goed weder te bekomen', *Volkskunde*, 52:1 (1951) 30; P. Janssens, 'Eieren voor Sinte Clara en een Goeden-Vrijdag-Ei', *Volkskunde*, 52:2 (1951) 85–86; M. Van Coppenolle, zonder titel, *Volkskunde*, 52:2 (1951) 86–88; D. De Kok, 'Eieren en worst offeren om goed weer te verkrijgen', *Volkskunde*, 52:2 (1951) 88–89; P.L.J.M.A. Müller, zonder titel, *Volkskunde*, 52:2 (1951) 89; E. Maas (24 juli 2015), 'Clarissen blij met keuze voor vegetarisme', online artikel van Franciscanen.nl geraadpleegd op <http://www.franciscanen.nl/nieuws/vrede-en-allegoeds/672910078/clarissen-blij-met-keuze-voor-vegetarisme>.

18 <http://www.sint-jozef.nl/tekst%20verkoop%20huis.htm>



De Ritadagen in het Gentse Augustijnenklooster spelen in op de vereenzaming en individualisering van de maatschappij. © LECA vzw

standen van Sint-Ritadevotionalia, gewijde rozen, voorwerpen ten bate van missionarisch werk en rijen lange tafels waar de deelnemers iets kunnen nuttigen. De tafels zijn zo opgesteld dat mensen die elkaar niet kennen makkelijk met elkaar aan de praat raken, geholpen door de paters die constant mensen aan elkaar voorstellen. In die zin spelen de paters met hun Ritadagen in op de vereenzaming en individualisering van de maatschappij.

De complexe functies van religie in het alledaagse leven van gewone mensen en de verschillende manieren waarop die religie de identiteit van mensen mee bepaalt, is een belangrijk onderzoeks- onderwerp geworden

De complexe functies van religie in het alledaagse leven van gewone mensen en de verschillende manieren waarop die religie de identiteit van mensen mee bepaalt, is een belangrijk onderzoeksonderwerp geworden.¹⁹ Zo'n onderzoek hoeft niet groot te zijn. Eind 2015 werd in een verkennende studie aan 57 zelfverklaarde liefhebbers van kerststallen gevraagd waarom ze het belangrijk vonden om de traditie verder te zetten. Ongeveer 38 procent van hen haalde religieuze redenen aan. De kerststal was een manier om het kerstverhaal expliciet te maken en Kerstmis te tonen als een van de belangrijkste katholieke feesten van het jaar. Een deelnemer verwoordde het als volgt:

'Momenteel worden vele christelijke tradities doodgezwegen, zelfs tegengewerkt in de media en het openbare leven. Kerstmis is de mooiste christelijke traditie die onze kinderen terug moeten leren

19 Ammerman, *Everyday Religion*, 3–18.

*kennen, en vooral het ontstaan en de geschiedenis van Kerstmis moet meer doorgegeven worden. Nu is Kerstmis te commercieel en niemand weet nog de achtergrond van deze traditie.'*²⁰

Minstens even belangrijk waren de sociale motieven (36 procent). Een kerststal zetten was vooral een familiegebeuren. Veel mensen beschreven hoe ze samen met de kinderen of kleinkinderen de figuren in de stal zetten. Buitenkerststallen waren dan weer goed voor het versterken van lokale identiteiten en het aanhalen van vriendschapsbanden in wijken, gemeenten tot zelfs regio's. Ook het voortzetten van een volksculturele erfenis speelde een rol. 14 mensen (26 procent) wezen op het belang van traditie, van het voortzetten van oude gebruiken en het behouden van de 'eigen' volkscultuur. Dat laatste is kenmerkend: heel wat mensen haalden impliciet of expliciet het verlies van eigenheid aan en de druk van de multiculturele samenleving. Zo stelde iemand letterlijk:

*'Het is een 'eigen' traditie, het is Vlaams en met de vele buitenlandse culturen tegenwoordig mag en moet onze traditie om een stalletje te plaatsen in de kersttijd niet verloren gaan. Wij zijn christenen en willen onze eigen waarden en tradities behouden en doorgeven aan de generatie die na ons komt. De kerststal is meer dan het oproepen van een sfeer. Het gaat ook over ons geloof, onze manier van zijn.'*²¹

Deze kleine exploratieve studie wijst in de richting van bevindingen in verband met de rol van tradities in onze huidige samenleving. Meermaals werd aangetoond dat in tijden van grote verandering – zoals de hierboven beschreven superdiversiteit – het bewustzijn rond traditie groeit. Traditie wordt dan gezien als die dingen uit onze cultuur die, in tijden van verandering, overgedragen en bewaard moeten worden en niet verloren mogen gaan. Het zetten van een kerststal wordt op die manier niet enkel een uiting van een geloofsovertuiging, maar ook een poging om binnen een geglobaliseerde samenleving een houvast te vinden en bruggen te slaan naar een verloren gewaand verleden. Deze casus illustreert bovendien dat de redenen om volksreligieuze rituelen in stand te houden verre van eenduidig zijn. Geloof alleen is geen afdoende verklaring. Dat bleek temeer uit de vraag of mensen die een kerststal zetten, christelijk moesten zijn. Meer dan 85 procent vond van niet.²²

AANDACHT VOOR DE REIKWIJDTE EN LEEFBAARHEID VAN EEN FENOMEEN

Tot ver in de twintigste eeuw hielden volkskundigen zich bezig met het opstellen van kaarten. Aan de hand van volkskundige vragenlijsten gingen ze bijvoorbeeld na welke beschermheiligen waar op welke manier werden vereerd. Een duidelijke voorbeeld hiervan is de databank van het Nederlandse Meertens Instituut over de verering van beschermheiligen in Nederland en Vlaanderen.²³ De databank bevat een schat aan informatie, maar hedendaagse onderzoekers stoten vaak op de grenzen van de vragenlijsten die in de jaren 1960 werden opgesteld. Nergens wordt gevraagd naar de personen die de rituelen organiseren of eraan deelnemen. De mensen achter de tradities, ook wel traditiedragers genoemd, blijven volledig buiten beeld. In het kader van de trends die hierboven werden geschetst, is dat jammer. Toch heeft inventariseren nut, ook voor meer socio-logisch of antropologisch gedreven onderzoek. Een inventaris kan belangrijke informatie bieden over de omvang, gedragenheid, levensvatbaarheid en diversiteit van gebruiken en opvattingen. Het is bovendien een cruciale eerste stap in het vinden van mensen die een bepaald gebruik in stand houden. Dat laatste wordt bijzonder relevant in het licht van Unesco's Conventie voor de Borging van het Immaterieel Cultureel Erfgoed. Sinds deze Conventie wordt er wereldwijd meer aandacht geschonken aan niet-tastbare vormen van erfgoed

20 Citaat uit de enquête afgenomen op de ontmoetingsdag rond kerststalcultuur op 24 oktober 2015.

21 Ibidem.



Eind 2015 beraadden een 60-tal liefhebbers zich over de toekomst van de kerststal. © LECA vzw

22 Het rapport van deze bevraging zal begin maart 2016 beschikbaar zijn via info@leca.vzw.be. De ontmoetingsdag rond kerststalcultuur werd op 24 oktober 2015 georganiseerd door de Federatie van Vlaamse Kerststallenvrienden, LECA vzw en het CRKC.

23 <http://www.meertens.knaw.nl/beschermheiligen>

zoals verhalen, rituelen, gewoonten of gebruiken. Het overdragen van kennis, technieken, waarden en betekenissen staat daarbij hoog op de agenda. In de geest van de conventie worden hele trajecten opgestart om mensen te helpen bij het doorgeven van hun gebruiken. Het identificeren van traditiedragers is een van de grote uitdagingen van de conventie. Pas wanneer je weet wie wat wil doorgeven, kan je een betekenisvol ondersteunend beleid voeren. Een inventaris is daarom niet alleen nuttig voor onderzoek, maar kan ook helpen om bepaalde gebruiken meer toekomstkansen te geven. Een van de voortrekkers van het Unesco-beleid rond immaterieel erfgoed, de Braziliaanse dr. Maria Cecilia Londres Fonseca, verwoordde het als volgt:

*'Nogmaals, ik geloof dat inventariseren heel belangrijk is, omdat een inventaris je toelaat om de mensen die goede contacten vormen, op het spoor te komen: wie zijn de woordvoerders, wie zijn de natuurlijke leiders; dat kan enkel aan de hand van een inventaris. Als er geen inventaris is, vind ik dat het heel moeilijk is om te werken met immaterieel cultureel erfgoed. Ik weet niet of een antropologische studie voldoende is.'*²⁴

Een mooi voorbeeld van waar een dergelijke inventaris kan toe leiden, vinden we bij het traject rond processies in Vlaanderen: 'Op Handen Gedragen'. Drie erfgoedinstellingen werken sinds 2013 samen aan het inventariseren, documenteren én versterken van het processie-erfgoed in Vlaanderen. In een eerste fase werd een lijst aangelegd van alle gekende organisatoren van processies. De lijst was grotendeels gebaseerd op bestaande initiatieven zoals de inventarisatie van Mariale processies uit 2009 en LECA's online databank voor feestorganisatoren. De lijst werd gebruikt om processie-organisatoren uit te nodigen om samen over de toekomst na te denken. Meer dan 300 organisatoren namen deel aan een van de vier contactdagen met workshops omtrent communicatie, archivering, het betrekken van jongeren en andere vormen van erfgoedzorg. Tegelijkertijd werd de omgekeerde beweging gemaakt: via een online invulformulier kunnen mensen de processies die ze kennen en de mensen die ze organiseren registreren. De gegevens worden opgenomen in de bestaande databank ODIS, zodat de gegevens vergelijkbaar worden met andere bronnen en op termijn de evolutie van gebruiken kan worden geschetst. ODIS wordt zowel door academici als door erfgoedwerkers gebruikt en slaat zo de brug tussen twee werelden.²⁵

DE VALKUIL VAN POPULAIRE OORSPRONGSVERKLARINGEN

Veel negentiende-eeuwse volkskundigen zochten in de volksreligie sporen van een heidens verleden, zij het van Romeinse, Germaanse of Keltische oorsprong. Veelal heerste het romantische idee dat op het platteland de moderne invloeden van de stad nog niet waren doorgedrongen en dat je daar sporen van een oergodsdienst terugvond. De heidense gebruiken zouden er voortleven onder een dun laagje katholicisme. In de negentiende eeuw lag men nog niet wakker van betrouwbaar bronnenmateriaal. Volkskundigen zochten in de mythologie vlijtig naar analogieën om op het eerste zicht vreemde volksgebruiken te verklaren. Voor wetenschappers wordt dat gebrek aan bewijsmateriaal gaaudeweg steeds problematischer. Temeer omdat de publieke opinie steeds uitdrukkelijker overtuigd wordt van de 'Germaanse' erfenis.²⁶ Sommige stellingen zijn zo algemeen aanvaard dat ze bijzonder moeilijk te deconstrueren zijn. Het gebrek aan bronnenmateriaal is hier een tweesnijdend zwaard: doordat er geen bronnen zijn, kan je ook niet ontkrachten wat algemeen wordt aanvaard.

24 Geciteerd in M. Jacobs, 'Geflankeerde middelen. Inventarissen maken van immaterieel cultureel erfgoed, waarborgen en de Unescoconventie van 2003', *faro | tijdschrift over cultureel erfgoed*, 4:1 (2011) 55–70. Citaat op p. 65, eigen vertaling.

25 Het traject 'Op Handen Gedragen' is een samenwerkingsakkoord tussen LECA vzw, CRKC en Kadoc. De drie erfgoedinstellingen staan respectievelijk in voor ondersteuning van immateriële aspecten, materiële aspecten en documentaire aspecten van het processie-erfgoed. <http://crkc.be/op-handen-gedragen-erfgoedtraject-processies-en-omvangend-vlaanderen>.

26 Zie o.a. J. Helsloot, 'De kleine Olympus. Ter Inleiding', in: E. Doelman en J. Helsloot (reds.), *De kleine Olympus. Over enkele figuren uit de alledaagse mythologie* (Amsterdam 2008) 5–33; Nissen, *Percepties van sacraliteit*, 233–241.

Toch dringt een meer genuanceerde blik zich op, gebaseerd op gedegen historisch onderzoek. Dat dat kan, bewijst het onderzoek van de Nederlandse etnoloog Peter Jan Margry. Hij sluit niet uit dat bepaalde christelijke gebruiken voorchristelijke wortels hebben, alleen stelt hij de naïeve eenduidige relatie tussen 'het heidendom' en 'het christendom' in vraag. Zo pleit Peter Jan Margry voor een deconstructie van dergelijke wijd verspreide aannames om een nieuw beeld te schetsen, gebaseerd op historisch onderzoek. Onder leiding van Margry werkten meer dan 100 onderzoekers begin jaren 1990 aan een historisch onderzoek naar bedevaartsplaatsen in Nederland. Van christelijke bedevaartsplaatsen wordt immers nogal snel beweerd dat ze de gekerstende vorm zijn van cultusplaatsen van de Romeinen of Germanen. Denk maar aan kruispunten, heilige bomen of waterbronnen. Historische, etnologische en archeologische bronnen werden zo goed mogelijk geïnterpreteerd om te kijken wat er over de vroegste vormen van verering kon worden vastgesteld. Er werd geen enkele concrete aanwijzing gevonden van een directe overzetting van een voorchristelijke cultus naar een christelijke cultus of heiligdom. Daarmee beweert Margry niet dat er geen beïnvloeding is geweest. Wel dat het assimilatieproces complexer is dan wat doorgaans wordt aangenomen en daardoor ook bijzonder moeilijk wetenschappelijk te staven valt.²⁷

Aandacht hebben voor de manier waarop vrouwen aan rituelen en praktijken participeren die buiten het veld liggen van wat doorgaans wordt beschouwd als de 'officiële' institutionele religieuze sfeer, kan een aanvulling of zelfs correctie bieden op de bestaande studies

AANDACHT VOOR GENDER

Als laatste aandachtspunt willen we de genderproblematiek aanhalen. Vanuit de genderstudies komt een pleidooi om meer kwalitatief empirisch onderzoek te verrichten naar de alledaagse religieuze praktijken en ervaringen van 'gewone' vrouwen. Aandacht hebben voor de manier waarop vrouwen aan rituelen en praktijken participeren die buiten het veld liggen van wat doorgaans wordt beschouwd als de 'officiële' institutionele religieuze sfeer, kan een aanvulling of zelfs correctie bieden op de bestaande studies.²⁸ In verhouding is er heel weinig aandacht geweest voor de manier waarop vrouwen religie beleven, ondanks de zogenaamde 'feminisering van religie'. Wetenschappers situeren die trend doorgaans in de negentiende eeuw en bedoelen er twee verschillende dingen mee. In de eerste plaats wijst het begrip op de wildgroei aan vrouwelijke orden en genootschappen en de uitbreiding van hun activiteiten-terrein. Ook zouden de gelovigen in die negentiende eeuw 'vervrouwelijkt' zijn: meer vrouwen dan mannen gingen naar de mis, gingen te biecht of trokken op pelgrimstocht. Daarnaast berustte het vrijwilligerswerk van de kerk voornamelijk bij vrouwen. Met feminisering van religie wordt echter ook iets anders bedoeld, namelijk de vervrouwelijking van God. Van een rationele theologie binnen het

27 P.J. Margry, 'De 'Germaanse erfenis': een deconstructie van 'inheemse' mythologieën over de invloed van de voor-christelijke religieuze cultuur op de christelijke', in: M. De Bruijn e.a. (reds.), *Inheemse erfenis. Continuïteit en discontinuïteit in de geschiedenis* (Utrecht 2003) 24–40

28 C. Longman, 'De marginalisering van 'religie' binnen genderstudies. Een pleidooi voor een intersociale benadering van de sociale wetenschappen', *Tijdschrift voor sociologie*, 24:2-3 (2003) 261–279, daar 266.

Tridentijnse tijdperk zet zich geleidelijk aan een evolutie in naar meer appel aan de emotie, minder angst voor de wraak van God en de beklemtoning dat God liefde is. Dat laatste is niet onbelangrijk. Sinds de negentiende eeuw is religie in het maatschappelijke discours steeds sterker verbonden met de vrouwelijke sekse en het daarmee verbonden privaat domein. Ook voor negentiende-eeuws België gaat de internationale these van feminisering op wat betreft de stijging van het aantal vrouwelijke religieuzen. Tijdens het ancien régime bijvoorbeeld waren er dubbel zoveel mannelijke religieuzen als vrouwelijke. Tijdens de negentiende eeuw keren de verhoudingen om. Tegen 1900 kent België vier keer zoveel vrouwelijke religieuzen als mannelijke.²⁹ Gender-gerelateerde onderzoeksvragen openen de deur naar tal van onderwerpen die tot nu toe onderbelicht bleven. Niet alleen naar de vrouwelijke beleving van volksreligie, maar ook naar die van mannen tijdens zogenaamde 'vrouwelijke' religieuze handelingen zoals bijvoorbeeld het branden van kaarsen of het offeren van ex-voto's.

Wat betekent dit voor lokaal onderzoek?

Hoe kunnen lokale onderzoekers nu concreet aan de slag met deze aandachtspunten? Hoe kan lokaal historisch onderzoek rekening houden met de verschuivingen binnen het academisch veld? In wat volgt geven we een aantal concrete tips over het voeren van lokaal onderzoek naar religieuze volkscultuur. Die zijn enkel bedoeld ter inspiratie en zijn verre van volledig. De tips zijn ook geen kritiek op het bestaand onderzoek. Ze houden hoogstens een pleidooi voor het verruimen van de huidige blik, zodat onderzoekers later voor minder grote vraagtekens zullen staan dan vandaag.

BIJSTELLEN VAN ONDERZOEKSVRAGEN

Onderzoek naar hedendaagse vormen van volksreligie vertrekt veelal vanuit de vraag waarom mensen doen wat ze doen. Welke beweegredenen hebben mensen, in hoeverre speelt religie daarin een rol, hoe ervaren ze volksreligie en welke evoluties zijn daarbij waar te nemen? Onderzoekers trekken daarvoor de ladekast open van kwalitatief onderzoek: observaties, diepte-interviews, focusgroepen. Die methoden zijn weinig bruikbaar voor historisch onderzoek. Nochtans zijn de vragen even belangrijk voor het historisch onderzoek. Door de beleving van mensen in beeld te brengen krijgen we een genuanceerder beeld van het verleden. Klopt het algemene beeld van de godvrezende Vlaming wel? Welke verschillende functies vervulde volksreligie in het leven van mensen? Waar zitten de sporen van verzet en weerstand? Hoe werden gebruiken aangepast om beter aan de eigen noden te beantwoorden? Hoe evolueerden bepaalde gebruiken? Welke rituelen verdwenen naar de achtergrond? Welke kwamen er bij? En vooral: waarom? Het werkt verfrissend om dergelijke vragen in het achterhoofd te houden bij het onderzoeksproces. Bovendien dwingen dergelijke vragen de onderzoeker op zoek te gaan naar nieuwe bronnen en methoden zoals egodocumenten en mondelinge geschiedenis. Daar komen we verder in dit artikel op terug.

BRONNENKRITIEK

Een kritische houding ten opzichte van bronnenmateriaal is altijd belangrijk bij historisch onderzoek. Welke informatie levert een bron? Hoe betrouwbaar is die informatie? Zijn er andere bronnen die die informatie tegenspreken of juist bevestigen? Het zou ons te ver leiden om alle vormen van historische bronnenkritiek op te sommen, maar twee vragen kunnen de lokale onderzoeker alvast op weg helpen. Bij tekstuele of audiovisuele documenten is het van belang je af te vragen of de maker van de bron de feiten kan gekend hebben en wat de beweegredenen van die persoon waren om de bron te maken. Wat de eerste vraag betreft is een duidelijke weggever de lijst van gebruikte bronnen. Hoe

29 T. Buerman en T. Van Osselaer, 'De feminisering van religie. Past de internationale these binnen de Belgische context?', *Verslagen van het Centrum voor Genderstudies – UGent*, 16 (2007) 5–26, daar 11–13.



De Sint-Hubertusviering in Londerzeel werd voor de eerste keer georganiseerd in 2005.
© Koninklijke Jacht- en Alpenhoorngroep The Greenfields

heeft de auteur zijn informatie verzameld? Spreekt hij uit eigen ervaring of tekende hij herinneringen van anderen op? Baseerde hij zich op bronnen die dateren uit dezelfde periode als de gebruiken die hij omschrijft? Om een concreet voorbeeld te geven: een artikel over de beleving van Sint-Antoniusvieringen tijdens de jaren 1950 op basis van interviews met mensen die in die periode jong waren, is naar alle waarschijnlijkheid betrouwbaarder dan een artikel over de uitvoering van een Germaans ritueel gebaseerd op negentiende-eeuwse bronnen. Op voorwaarde natuurlijk dat de auteur zich aan een aantal basisregels hield bij het opstellen, uitvoeren en verwerken van de interviews. De tweede vraag is bijzonder relevant in het kader van religieuze volkscultuur: wat was de bedoeling van de auteur? Welke positie neemt die in ten opzichte van het onderwerp? Is de auteur normatief (spreekt hij een waardeoordeel uit?) of stelt hij of zij zich neutraal op? Geef die belangrijke informatie indien mogelijk ook mee wanneer je zelf een artikel schrijft over een volksreligieus gebruik.

OP ZOEK NAAR BIJKOMENDE BRONNEN

Religieuze volkscultuur laat zich moeilijk vangen. Vooral die gebruiken die in de privésfeer worden uitgevoerd. De kans dat ze sporen nalaten in archieven is eerder klein. Soms zijn er nuttige egodocumenten bewaard. Dat zijn persoonlijke documenten zoals dagboeken, briefwisseling, memoires en interviews. Er woedt een hevig debat over de betrouwbaarheid en bruikbaarheid van dergelijke bronnen, maar voor het reconstrueren van menselijke ervaringen zijn ze wel degelijk relevant. Dat bewees onder meer Wouter Pollet in zijn scriptie over de religiositeit van soldaten tijdens de Eerste Wereldoorlog.³⁰ Ook mondelinge geschiedenis is een methode die zich goed leent om informatie te verzamelen over religieuze volkscultuur. Dat is een manier van getuigen interviewen om iets te weten te komen over het verleden. Zo zou het bijvoorbeeld bijzonder interessant zijn om op lokaal niveau op zoek te gaan naar de mensen die bepaalde gebruiken nieuw leven inbliezen, of zich al jaren inzetten om een bepaald gebruik levend te houden.³¹ De mondelinge bronnen die dergelijke projecten opleveren zijn waardevol materiaal voor toekomstige onderzoekers.

BRONNEN VOOR LATER

Wij zijn de getuigen van onze tijd. Lokale onderzoekers kunnen een schat aan informatie achterlaten voor wie na ons komt. Door vanuit het verleden te kijken naar de hedendaagse praktijk. Door in hun onderzoek heden en verleden aan elkaar te koppelen. Door niet alleen te zoeken naar getuigenissen uit het verleden, maar dezelfde vragen te stellen aan de getuigen van vandaag. Welke gebruiken leven er nog? Onder welke vorm? En waarom? Bij de zoektocht naar getuigen kan het verrijkend zijn buiten de groep van *usual suspects* te denken. Niet alleen vrouwen ontbreken vaak in studies over volksreligie, ook mensen met een andere culturele achtergrond worden vaak over het hoofd gezien. Nochtans zijn zij vaak de motor achter de heropleving van gebruiken. Onlangs restaureerden Poolse seizoenarbeiders bijvoorbeeld de Mariagrot in Nieuwerkerken.³² Sindsdien trekt de grot regelmatig bezoekers aan. Een historisch artikel over het ontstaan van de Mariagrot zou aan belang kunnen winnen door die hedendaagse praktijken ook te documenteren. Voor de onderzoekers van morgen, maar ook voor de traditie dragers van vandaag. Veel mensen zijn immers op zoek naar manieren om hun erfgoed door te geven aan volgende generaties. Publicaties van lokale onderzoekers zijn daarbij belangrijke hulpmiddelen.

Discussie

De volkskunde heeft een grote erfenis nagelaten op vlak van onderzoek naar volksreligieuze gebruiken. Maar net zoals de tijden zijn veranderd, zijn de vragen die hedendaagse onderzoekers stellen, veranderd. In plaats van

30 W. Pollet, *Heer verlos van de broekschijters. De religiositeit van Belgische soldaten in de Grote Oorlog 1914–1918* (onuitgegeven masterscriptie UGent 2008) (consulteerbaar via http://lib.ugent.be/fulltxt/RUG01/001/298/349/RUG01-001298349_2010_0001_AC.pdf).

31 Voor een goede handleiding over historische diepte-interviews zie <http://www.faronet.be/dossier/wat-mondelinge-geschiedenis>.

32 D. Huybrechts (23 juni 2011), 'Polen restaureren Mariagrot', *Het Belang van Limburg*, p. 59.

statische beschrijvingen van lang vervlogen praktijken of de zoektocht naar heidense wortels, zijn ze op zoek naar de manier waarop mensen religie in hun dagelijkse leven inpassen, hoe (volks)religieuze handelingen antwoorden bieden op problemen en hoe ze verweven zijn met talloze contextuele factoren. Dat maakt onderzoek er niet makkelijker op. Voor wie zich laat ontmoedigen door bovenstaande aanbevelingen toch een nuancerende noot. Ieder onderzoek naar volksreligieuze gebruiken, hoe klein ook, is waardevol. Het komt er op aan duidelijk te omschrijven wat de rol van de onderzoeker is, met welke intentie het onderzoek werd uitgevoerd en via welke methode de informatie werd vergaard. Op die manier wordt onderzoek complementair en kan het bovendien ingezet worden binnen het kader van Unesco's beleid rond het versterken van immaterieel erfgoed. Er is dus hoop.



Nog steeds wordt jaarlijks in Sint-Huibrechts-Lille een dierenwijding georganiseerd rond de feestdag van Sint-Hubertus. Foto uit 1957. © LECA vzw

Beredeneerde bibliografie

Verschillende onderzoekers van het Nederlandse Meertens Instituut zijn toonaangevend binnen het veld van de religieuze volkscultuur. Zo publiceerde Peter Nissen in 2010 een artikel dat als baanbrekend wordt beschouwd: P. Nissen, 'Percepties van sacraliteit', in: T. Dekker, H. Roodenburg en G. Rooijackers (reds.), *Volkscultuur, Een inleiding in de Nederlandse etnologie* (Nijmegen 2000) 231–281. Ook het werk van Peter-Jan Margry (over bedevaarten) en dat van John Helsloot (over feestcultuur en rituelen) is relevant voor de studie naar religieuze volkscultuur. In dit artikel werden verschillende werken van deze auteurs al vermeld. Eén werk verdient echter een speciale vermelding, namelijk het vierdelig lexicon van P.J. Margry en C.M. Caspers, *Bedevoertplaatsen in Nederland* (Amsterdam-Hilversum 1997 1998 2000 2004). Daarin worden naast bedevaartplaatsen tevens (de evolutie van) de gebruiken die er plaatsvinden beschreven. Wat de religiositeit in België betreft is het werk van sociologen Karel Dobbelaere en Liliane Voyé heel bruikbaar. Een goed vertrekpunt is K. Dobbelaere e.a. (red.), *Verloren Zekerheid* (Tielt 2000). Ook historicus Jan Art deed waardevol onderzoek naar religieuze volkscultuur in Vlaanderen. Hij toonde aan dat de bevindingen voor Nederland niet automatisch gelden voor Vlaanderen, zie: J. Art, 'Clerus en volksreligie in Vlaanderen sinds de nieuwste tijd: ne peius adveniat', in: G. Rooijackers en T. Van der Zee (reds.), *Religieuze volkscultuur, De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk* (Nijmegen 1986) 99–118. Voor meer informatie over het immaterieel erfgoedbeleid van Unesco verwijzen we naar J. Schauvliege, 'Een beleid voor immaterieel cultureel erfgoed in Vlaanderen | Visienota Vlaams minister van Cultuur', *faro | tijdschrift over cultureel erfgoed*, 3:4 (2010) 4–29.

Biografie

Liesbet Depauw is doctor in de communicatiewetenschappen en stafmedewerker bij LECA, het expertisecentrum voor Alledaags Erfgoed. LECA is gespecialiseerd in het erfgoed van feesten en rituelen. Om zo veel mogelijk mensen bewuster te maken van het belang van dat erfgoed zet LECA grootschalige trajecten op en gaat het samenwerken met andere organisaties aan. Het grootste deel van LECA's werking rond feesten en rituelen is gericht op het ondersteunen en begeleiden van traditiedragers die hun erfgoedelement willen doorgeven aan de volgende generaties. LECA helpt hen bij het identificeren van bestaande noden en behoeften en het ontwikkelen van een erfgoedzorgplan op maat. Als expertisecentrum is LECA daarnaast het aanspreekpunt voor iedereen die op zoek is naar betrouwbare informatie over de cultuur van alledag.

Rituelen