

ACTEURS, REKWISIETEN EN PODIUMBOUWERS. NAAR EEN GESCHIEDENIS VAN HET VERLEDEN?

Bert DE MUNCK

Onze noorderburen hebben een benijdenswaardige voorsprong genomen in onderzoek naar volkscultuur en de reflectie over instrumenten, concepten en benaderingen. Het hier besproken boek brengt voortreffelijk in kaart wat er zoal is verwezenlijkt en welke verschuivingen hebben plaatsgevonden in perspectieven en paradigma's. Voor een uitputtende lofrede of een gedetailleerde samenvatting zouden deze enkele pagina's dan ook niet volstaan. Ik noteer daarom wat commentaren in de marge, en tracht vanuit de eigen interesse enige vragen op te roepen. (1)

Mijn vragen betreffen niet zozeer het handboek als wel de stand van het onderzoek zoals die uit het boek naar voren komt. Marc Jacobs heeft reeds opgemerkt dat "bepaalde thema's buitengewoon sterk belicht worden". (2) Ik zie daar een uitdaging voor verder onderzoek in. Uit de eerste bijdrage van Gerard Rooijackers blijkt bijvoorbeeld hoe zeer onderzoek naar 'volkscultuur' onvermijdelijk overlapt met onderzoek naar materiële cultuur en consumptiepatronen. (3) In zekere zin staat de (impliciete) omschrijving van het werkveld hier een ver doorgedreven interdisciplinaire aanpak in de weg. Is cultuur niet ook een waar? Hebben symbolische goederen niet ook hun 'waarde'? (4) Rooijackers wijst terecht op *Consumption and the world of goods* als 'aanbevolen literatuur' maar de inzichten die in dit en andere klassieke werken zijn tot stand gekomen, worden weinig aangewend. Nochtans hebben in onderzoek naar 'consumerism', sinds het debat rond het primaat van vraag dan wel aanbod in de acceleratie van de industriële consumptiemaatschappij, interessante ontwikkelingen plaatsgevonden. Is men lang uitgegaan van de 'sup-

ply side', dat wil zeggen bestudeerde men lang vooral producenten en hun stilistische werk (hun 'mass deception'), dan is men van de jaren 1980 af ook aandacht gaan besteden aan het gedrag en de motieven van consumenten. (5) Dezelfde verschuiving zou in onderzoek naar 'volkscultuur' boeiende inzichten kunnen opleveren. Niet enkel de actieve, 'markerende' en construerende acties van actoren dienen onderzocht. Het komt er op aan te zoeken naar de vraag — 'desire' — achter volksgebruiken, voor producenten en consumenten. (6) Wat drijft de bouwers van openbare kerststallen of paasvuren? Gaat het louter om imitatiegedrag? Is het voldoende te stellen dat het ene dorp nu eenmaal een iets grotere stal wil dan het naburige? Volkscultuur is niet onschuldig, wordt gesteld, en verre van belangeloos. Precies. Maar welke belangen staan dan eigenlijk op het spel? Herman Roodenburg wijst op het werk van Michel de Certeau, die met 'L'invention du quotidien' aanzienlijk het denken over receptie en toe-eigening heeft beïnvloed, en vermeldt het 'verwante' habitusbegrip van Pierre Bourdieu, zonder evenwel op tegenstellingen tussen beiden te wijzen. (7) Nochtans vallen hun uitgangspunten niet echt samen. Houdt Bourdieu in laatste instantie niet vast aan het primaat van 'harde', structurele factoren (waaraan het subject 'medeplichtig' is), terwijl de Certeau net het 'weke', subjectieve verzet tegen deze structuren probeert te vatten? (8) Gezien de verwijzingen naar de symbolische waarde van artefacten en gebruiken lijkt men trouwens vaker terugg te vallen op Bourdieu's symbolisch kapitaal dan op het habitusbegrip, voor zover het ene natuurlijk los van het andere kan worden gezien. Maar zijn we het eens over welke

plaats symbolisch kapitaal in het geheel aan sociaal-economische en culturele relaties inneemt? Moet het symbolische kapitaal worden gezien in een soort dialectische relatie met andere vormen van kapitaal? Of moet het in een soort politieke economie worden beschouwd, analoog aan de gift, waarbij een indifferent object een bepaalde waarde verkrijgt door de plaats die het in de symbolische orde inneemt? Voor dergelijke vragen blijven we onbevredigd achter, in het handboek én in het overgrote deel van het huidige onderzoek.

De historiserende en sociologiserende 'turns' en de aangescherpte aandacht voor symbolische dimensies en processen van betekenisgeving hebben ervoor gezorgd dat culturele objecten en evenementen strikt in hun context worden onderzocht. Bijzonder treffend in die zin vind ik het — vaak impliciete — onderscheid tussen vorm en betekenis. ⁽⁹⁾ Elke overgeleverde vorm kan afhankelijk van de context waarin hij wordt opgenomen van een nieuwe, in principe willekeurige, inhoud worden voorzien. Het wordt daarmee mogelijk van verandering en context rekenschap te geven, én tegelijkertijd van een zekere inertie en overlevering. Het probleem is echter dat nu elk willekeurig symbool elke willekeurige invulling of betekenis lijkt te kunnen krijgen, zo lang het maar — hoe toevallig ook — voorhanden is en kan worden toegeëigend. Zicht op bewuste of onbewuste motieven krijgen we daarmee niet, en dat is meteen een probleem dat de volkskunde en etnologie ver overstijgt. Na de (noodzakelijke) verschuiving naar het actorperspectief heeft men in historisch onderzoek de actor vaak beschouwd als een soort ondoordringbare en voorspelbare kern, een abstracte eenheid met hooguit enkele rationele verlangens als de maximalisatie van macht of de minimalisering van onbehagen, en een aantal definieerbare competenties en instrumentaria. Plaats deze actor in een andere context en de uitkomst van zijn gedrag zal — abstractie makend van enkele rudimentaire 'drives' — onherkenbaar veranderen. Zelfs van iets van-

zelfsprekends als opvoedings- en socialiseringsprocessen kan eigenlijk geen rekenschap worden gegeven. In Bourdieu's habitusbegrip kan dat bijvoorbeeld wel. Het verinnerlijken van posities tot disposities gebeurt door een socialiseringsproces. Geeft Bourdieu daarmee wel eens de indruk in het andere uiterste te vervallen, uiterste waarin de formele reproductie van (dis)posities absoluut en dus onveranderlijk is, dan bestaat wel degelijk de mogelijkheid dat een habitus (gedeeltelijk) wordt overschreven door een andere. Andere sociaal-economische of culturele omgevingsfactoren, verschillend van die waarin de ouders opgroeiden, zullen een andere cognitief-mentale structuur voor gevolg hebben. Het probleem bestaat hier eerder uit de introductie van de symbolische orde. In de bundel wordt herhaaldelijk gewezen op het belang van betekenisgevende processen. Voor Pierre Bourdieu ontlenen objecten, gedragingen en rituelen specifieke betekenissen aan hun plaats in de symbolische orde. Vraag is dan: hoe werkt die symbolische orde precies? Bourdieu is hier ten volle antropoloog en brengt het geheel terug op de politieke economie van uitwisseling tussen verschillende groepen. Het huwelijk kan daarvan als prototypisch voorbeeld fungeren. De tussen verschillende groepen uitgewisselde objecten en gebaren krijgen 'zin' in het groter geheel van interactie en betekenisgeving tussen de betrokken groepen. ⁽¹⁰⁾ Daarbij valt op hoe in deze eigenlijk willekeurige orde slechts van verandering en inertie rekenschap kan worden gegeven dank zij ouderwetse structurele factoren. Verschuivingen in de beschikbaarheid van verschillende soorten kapitaal kunnen bijvoorbeeld een oplossing bieden, denken we maar aan de dialectiek tussen symbolisch kapitaal enerzijds en andere vormen van kapitaal anderzijds. ⁽¹¹⁾ De productie en reproductie van symbolisch kapitaal zou daarbij meer op de voorgrond kunnen treden in tijden van economische recessie of bij groepen die het sociaal-economisch moeilijk hebben. De economische groei van het laatste decennium en de blijvende 'bloei' in symbo-

lische investeringen in objecten en evenementen die uit het handboek blijkt, maakt evenwel duidelijk dat deze stelling alvast voor de hedendaagse periode niet opgaat. Nochtans, ondanks alle bezwaren die tegen dergelijke theoretische schema's kunnen worden geuit, kwamen tot dusver weinig adequate alternatieven tot stand die een lange termijnvisie combineren met objectieve (structurele) én subjectieve factoren. Moet niet verder worden gezocht naar de impact van structurele factoren op subjectief gemotiveerd gedrag en vice versa?

Alleen al de (terechte) afkeer voor het zogenaamde 'oorsprongsdenken' heeft het stilaan onmogelijk gemaakt van enige continuïteit rekenschap te geven. We vergeten daarbij dat de continuïteit niet alleen in artefacten en rituelen (de vorm) te vinden is maar ook in de hoofden van actoren. Er is — hoe onpopulair het idee bij sociale of culturele wetenschappers vaak ook is — een zekere psychische continuïteit, die er bijvoorbeeld voor zorgt dat geïmporteerde gebruiken in het bestaande systeem worden ingepast. Keren we daarmee terug naar de geschiedenis van het consumptiegedrag, dan blijkt dat men daar verder is gevorderd in het problematiseren van motieven en psychische patronen. In *The romantic ethic and the spirit of consumerism*, wijst Colin Campbell er bijvoorbeeld op dat 18^{de}-eeuwers het gedrag van consumenten omschreven als manisch en verslavend. De 18^{de} eeuw werd vaak beschouwd als de eeuw waarin onze 'consumptiecultuur' definitief van start ging, en in het kader van de vraag naar de rol van producenten dan wel consumenten in dat proces onderzocht Campbell hoe het karakter van de vraag veranderde. De auteur maakt een onderscheid tussen 'traditioneel' en 'modern' consumptiegedrag, waarbij modern consumptiegedrag wordt gekenmerkt door het anticiperende genot (denk aan het opbouwen van de spanning voor een etalage) en het uitstellen ervan.⁽¹²⁾ Het Weberiaanse onderscheid tussen hedonis-

me en ascese — een ander oppositiepaar in het debat — verwordt daarmee tot een onophoudelijke dialectiek tussen twee zijden van een zelfde munt, en de nadruk komt op het verlangende subject te liggen, '*ever-casting his day-dreams forward in time*'.⁽¹³⁾ Het valt hier niet alleen op hoe Campbell gebruik maakt van psychoanalytische concepten (hoe rudimentair ook, door bijvoorbeeld te stellen dat het subject via de eigen repressieve energie wordt overstelpt door wat het verdringt) maar ook dat er een belangrijke tijdsdimensie aanwezig is. De zo vaak moreel veroordeelde '*insatiability*' heeft te maken met de gerichtheid op een in de toekomst — of het verleden — geprojecteerd ideaal. Er wordt een ideaal 'zelf' geconstrueerd, en '*the ever-widening gap between that ideal and the nature of the real self becomes a critical feature of life*'.⁽¹⁴⁾ De vraag 'Hoe gaan mensen met het verleden om?', die meerdere malen in de bundel opduikt, kan in dit perspectief worden gezien. Actoren staan niet als gesloten boeken tegenover 'tijd' of 'verleden'. Het is in hen aanwezig, zij creëren het, of het wordt door hen gecreëerd, achter hun rug om. De reflexieve keer die in 'Volkscultuur, een inleiding in de Nederlandse ethnologie' wordt bepleit, biedt hier bijzonder boeiende vooruitzichten, op voorwaarde dat rekenschap wordt gegeven van de interactie tussen structurele en objectieve factoren enerzijds en subjectieve factoren anderzijds. En het is in het subject dat beiden samenkomen.

In onderzoek naar legitimerende en betekenisgevende repertoires in het Ancien Régime is al eerder gewezen op het belang van het (gereïficeerde) verleden voor betrokken individuen.⁽¹⁵⁾ Een al dan niet ideëel moment in het verleden fungeert daarbij als mobiliseerbaar ijkpunt. De conditie van de tegenwoordige actor of groep wordt afgemeten aan de verschillen met toen. Het 'toen' objectiveert het nu, maakt het mogelijk het tegenwoordige af te wegen en te beoordelen. Toen was het beter, 'zal dat vaak als concreet gevolg heb-

ben. Het verlangen richt zich op wat voorbij is. Het probleem is nu dat dit in het 18^{de}-eeuwse vooruitgangdenken lijkt te veranderen, of op zijn minst complexer lijkt te worden. De blik richt zich op de toekomst: later zal het beter worden. Dat wil natuurlijk niet zeggen dat het verleden zonder meer werd afgeworpen. Wat als ideaal in de toekomst wordt geprojecteerd zal immers nog steeds ergens vandaan moeten komen. Het is geen toeval dat precies Hegel een complexe dialectiek van verleden, heden en toekomst heeft uitgewerkt. Door het geleidelijke vervagen van het metafysische (de bestaande orde funderende) 'Andere' is in het subject een nieuwe dynamiek van recupereren en projecteren ontstaan, zo lijkt. Wellicht daarom heeft Daniel Miller in zijn onderzoek naar de grondslagen van de moderne, industriële consumptie maatschappij een Hegeliaanse benadering betracht. Miller begrijpt de (moderne) toename van materiële vormen niet langer in het kader van 'commodity fetishism' maar als een proces van objectivering, '*creating a massive external world whose internal relationships and social implications are extremely complex.*'⁽¹⁶⁾ Cruciaal is hier de ambigue verhouding (dialectiek) van het subject tot de aldus gecreëerde 'otherness'. (Massa)goederen representeren niet louter een cultuur omdat ze de omgeving creëren waarin we leven, '*but because they are an integral part of that process of objectification by which we create ourselves as an industrial society.*'⁽¹⁷⁾ Ook hier wordt een ideaal 'ander' geproduceerd, een objectief 'ik' of 'wij' dat — in dezelfde beweging — via consumptie dient toegeëigend. Zoals gezien zijn de vormgevers van objecten en rituelen dus niet enkel 'trend setters', 'taste setters' of 'fashion manipulators', maar ook consumenten, en de reflexieve vraag naar de omgang met het verleden is eigenlijk een vraag naar identiteitsconstructie en subjectstructuren. We kunnen ons daarbij afvragen of 'het verleden' in veel praktijken niet een geobjectiverde of geconstrueerde vorm van dat

unheimlich 'andere' is. Als de hier voorliggende bundel één ding duidelijk maakt dan is het wel dat elke identiteitsconstructie het verlangen naar een onontvreembare 'schat' in zich draagt. Een in verleden of heden, dat wil zeggen in 'het andere' liggend 'iets', dient elke keer weer op symbolische wijze vorm te krijgen en te worden toegeëigend. Het lange termijn perspectief dat ik hier wil bepleiten, moet voor alles nagaan hoe de verhouding tot dat 'andere' door de eeuwen heen wijzigt.

Ondanks alle voorbehoud dat vooral in de sociale wetenschappen tegenover de psychoanalyse bestaat — en dat ik vaak onderschrijf — ben ik van oordeel dat in het bijzonder Jacques Lacan voor onderzoek naar volkscultuur of etnologie van nut kan zijn.⁽¹⁸⁾ Niet alleen heeft Lacan met zijn onderscheid tussen de 'imaginaire orde' en de 'symbolische orde' interessante perspectieven op (psychische) continuïteit en contingentie mogelijk gemaakt, Lacan heeft op fundamentele wijze gereflecteerd over menselijke verlangens.⁽¹⁹⁾ Iemand als Colin Campbell heeft reeds, uitgaande van de mogelijkheid subjectieve verlangens maatschappelijk te verklaren, op het verband tussen modern consumptiegedrag en 'romantic love' gewezen.⁽²⁰⁾ Willen we dergelijke verbanden ook naar volkscultuur en etnologie uitbreiden, dan kunnen we eigenlijk niet om de psychoanalytische objectgerichtheid en de lacaniaanse '*désir*' heen. Onder meer Slavoj Žižek, de Sloveense filosoof die Lacan's inzichten vanuit een voornamelijk Hegeliaans perspectief toepast op populaire cultuur, hecht daarbij belang aan '*la Chose*', het 'Ding' dat precies kan worden gezien als de verborgen schat waar enkele generaties volkskundigen de tanden hebben op stukgebeten. Volgens Lacan heeft de intrede van het subject in de taal of de symbolische orde een onherroepelijke breuk met de 'onmiddellijkheid' voor gevolg. Het 'Ding' is daarbij het retroactief (vanuit de talige orde) tot stand gekomen tekort, en bijgevolg de *telos* van het menselijk verlangen.⁽²¹⁾ Dit fundamenteel

onbereikbare wordt door partiële objecten — ‘objecten a’ — in het fantasme toch als bereikbaar voorgesteld, maar precies die ‘objecten a’ zijn bijzonder dubbelzinnig. Ze kunnen nooit het verlangen afdoende invullen en blijven steeds doordrongen van een fundamentele negativiteit, een afwezigheid. ‘Het object a richt een gedenkteken op voor het verlies’, heet het bij Philippe Van Haute. ⁽²²⁾ Zowel het retroactief tot stand komen als de dubbelzinnige onbereikbaarheid van het ‘Ding’ vertonen zonder twijfel structurele overeenkomsten met de voornamelijk in de 18^{de}-eeuw ontstane blik op het verleden. En het onderscheid tussen de imaginaire en de symbolische orde (vereenvoudigd gezegd: de orde van het beeld en de orde van de taal) kan verhelderend werken in de analyse van artefacten en gebruiken, waarin beeld en taal of inhoud en vorm op bijzondere wijze interageren. Het interessante daarbij is, dat het subjectieve perspectief onontwarbaar is verbonden met het objectieve en dat we de vraag kunnen stellen naar de *geschiedenis* van de psychische gerichtheid op objecten en symbolen. Is de Certeau er niet in geslaagd individuele taalacts in sociale relaties in te bedden, en is Bourdieu’s betekenisgevende orde vaak een louter formele orde, dan kan Jacques Lacan wellicht een verdergaande problematisering van de constructie van identiteiten mogelijk maken. In ieder geval dient de actor te worden ‘opengeboren’ zonder context en historisering overboord te gooien.

Dat ook een reflexief denken gericht op het subject van politieke idealen en economische factoren dient uit te gaan, bewijst Slavoj Žižek. Daarbij is niet enkel van belang dat subjecten uit de geschiedenis ervan hun (collectieve) identiteit putten, maar vooral dat de subjectieve gerichtheid op objecten en het andere verandert. In zijn analyse van het etnische conflict in Bosnië heeft Žižek bijvoorbeeld aangetoond hoe zingevend ‘genot’, dat wil zeggen het fantasmatische toeëigenen van het ‘Ding’, steeds ook een politieke zijde

heeft. ⁽²³⁾ Pas het *collectieve* loochenen (ook door ons, Westerlingen) van het door de subjectwording tot stand gekomen tekort, veroorzaakt de zo destructieve ‘*passage à l’acte*’, d.i. het vernietigende grijpen naar het ander, naar ‘Das Ding’. ⁽²⁴⁾ Dichter bij huis analyseert Marc De Kesel op basis van Lacan’s inzichten de rituele, witte (blanco) woede tijdens de Dutroux-affaire. Hij grijpt daarvoor terug op zijn noties over naastenliefde, dat wil zeggen de in potentie excessieve gerichtheid op het goede, die net als het gedrag van Dutroux zelf op dat onbereikbare, ons constituerende ‘Ding’ is gericht. ⁽²⁵⁾ Belangrijk daarbij is, dat ‘*la Chose*’ niet biologisch of ‘natuurlijk’ kan begrepen worden. Veranderende gevoeligheden en symptomen dienen teruggebracht op concrete en aanwijsbare structurele verschuivingen. Maar juist dat gebeurt zelden. De meest tot de verbeelding sprekende duiding omtrent de Dutroux-periode die ik totnogtoe heb gelezen, ging bijvoorbeeld in op het wederzijdse overschrijden van de publieke en private ruimte. Kinderen, die in de private sfeer thuishoren, bleken niet te kunnen worden beschermd tegen de buitenwereld; en politici, die in principe in de openbare wereld horen, verwarden in de hardnekkige complottheorieën stevast privé-belangen als geld en seks met publieke belangen. Rudi Visser wou daarmee zeggen dat voor de demonstranten de private wereld van kind en huisgezin letterlijk en figuurlijk was gepenetreerd door de publieke wereld van Dutroux, het gerechtelijk apparaat en medeplichtige politici. ⁽²⁶⁾ Ook hier zijn de psychoanalytische noties eerder doorzichtig en vrijblijvend, maar het toont wel aan dat het mogelijk is een stap verder te zetten. Is niet ook, onder meer, voor de 18^{de}-eeuw een grote gevoeligheid rond het onderscheid tussen de private en de publieke ruimte vastgesteld? Hebben distinctiestrategieën niet in zekere zin altijd te maken met het markeren van een binnen en een buiten, een ‘wij’ en de ander? Hoe dan ook, alleen via dergelijke vragen kan een historisch perspectief op adequate wijze vorm

krijgen. Hebben niet ook, bijvoorbeeld, de veranderende politiek-economische verhoudingen tussen stad en platteland, stad en centrale overheden enz. steeds nieuwe gevoeligheden voor gevolg? Net zoals het opflakkeren van etnische afbakeningen (onder meer) te maken heeft met (het verdwijnen van) de natiestaat, hadden de symbolische repertoires van ambachtslui in het Ancien Régime (onder meer) te maken met het verdwijnen van de stad als bestuurlijk autonome realiteit. (27) In beide gevallen moet de mobilisering van het verleden worden gezien in het kader van veelomvattende, structurele verschuivingen. Eventuele veranderende percepties en mobilisaties van dat verleden zijn daar het gevolg van.

Wat ik met dit alles wil zeggen is dus dat de structurele verankering van de actor of het subject in de hier besproken bundel te weinig aan bod komt. Eigenlijk stoten we daarbij op een meer algemeen fenomeen. Is het niet tekenend dat vandaag precies een filosoof als Slavoj Žižek moet oproepen tot een terugkeer naar het (politiek)economische? (28) Ondanks alle nadruk op context en historisering lijken actoren in hedendaags onderzoek veelal verloren gelopen in een hen vreemd decor. De (lange termijn)geschiedenis van de *relatie* tussen acteur en setting, komt al te weinig aan bod.

NOTEN

1. Met dank aan Marc Jacobs en Karel Velle voor het mogelijk maken van deze bijdrage.
2. JACOBS (M.). Afscheid van het volksleven: een stevige synthese. *Mores. Tijdschrift voor volkscultuur in Vlaanderen*, p. 11.
3. ROOIJAKKERS (G.). *Mensen en dingen. Materiële cultuur*. In: ROODENBURG (H.) en ROOIJAKKERS (G.) red. *Volkscultuur. Een inleiding in de Nederlandse etnologie*. Nijmegen, SUN, 2000, p. 110-172.
4. Volgens John Brewer verwerd cultuur in de 18^{de} eeuw tot een waar. BREWER (J.). 'The most polite age and the most vicious'. *Attitudes towards culture as a commodity, 1660-1800*. In: BERMINGHAM (A.) en BREWER (J.) red. *The consumption of culture, 1600-1800*. Londen-New York, Routledge, 1996, p. 341-361.
5. BREWER (J.) en PORTER (R.) red. *Consumption and the world of goods*. Londen-New York, Routledge, 1993.
6. Volgens Jan De Vries lag een soort 'desire' in het hart van de industriële revolutie. DE VRIES (J.). *Between purchasing power and the world of goods: understanding the household economy in early modern Europe*. In: BREWER (J.) en PORTER (R.). *Op. cit.*, p. 85-132.
7. ROODENBURG (H.). *Ideologie en volkscultuur: het internationale debat*. In: ROODENBURG (H.) en ROOIJAKKERS (G.) red. *Op. cit.*, p. 66-109.
8. Cfr. het grondige essay LAERMANS (R.). *Geloven, handelen, weten. Michel de Certeau en de moderne cultuur*. In: GELDOF (K.) en LAERMANS (R.) red. *Sluipwegen van het denken. Over Michel de Certeau*. Nijmegen, SUN, 1996, p. 16-71.
9. Zie onder meer ROOIJAKKERS (G.). *Op. cit.*, p. 124.

10. Cfr. BOURDIEU (P.). *La domination masculine*. Parijs, Seuil, 1998.

11. '(L)e capital symbolique est ce capital dénié, reconnu comme légitime, c'est-à-dire méconnu comme capital (...) qui constitue sans doute (...) la seule forme possible d'accumulation lorsque le capital économique n'est pas reconnu.' BOURDIEU (P.). *Le sens pratique*. Parijs, Éditions de Minuit, 1980, p. 200-201.

12. CAMPBELL (C.). *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. Oxford, Basil Blackwell, 1987.

13. AGNEW (J.-C.). *Coming up for air: consumer culture in historical perspective*. In: BREWER (J.) en PORTER (R.) red. *Op. cit.*, p. 25.

14. CAMPBELL (C.). *Op. cit.*, p. 215.

15. JACOBS (M.). *Oude structuren en verse vis. Representaties van corporaties te Nieuwpoort in de tweede helft van de achttiende eeuw*. In: LIS (C.) en SOLY (H.) red. *Werken volgens de regels. Ambachten in Brabant en Vlaanderen, 1500-1800*. Brussel, VUB-Press, 1994, p. 283-320; JACOBS (M.). *Zonder twijfel dat waarschijnlijk... Ambachtelijke geschiedenissen in de Zuidelijke Nederlanden aan het einde van het 'oude regime'*. In: LIS (C.) en SOLY (H.) red. *Werelden van verschil. Ambachtsgilden in de lage landen*. Brussel, VUB-Press, 1997, p. 243-293; PRAK (M.). *Individu, corporatie en samenleving. De retoriek van de Amsterdamse gilden in de 18^{de} eeuw*. In: LIS (C.) en SOLY (H.) red. *Werelden van verschil. Ambachtsgilden in de lage landen*. Brussel, VUB-Press, 1997, p. 293-320.

16. MILLER (D.). *Material culture and mass consumption*. Oxford, Basil Blackwell, 1987, p. 214.

17. MILLER (D.). *Op. cit.*, 1987, p. 215.

18. Vgl. DENECKERE (G.). Sociale geschiedenis, het einde van de ideologie en de terugkeer van de bezieling. Een essay met de focus op het onderzoek naar collectieve actie in de jaren 1990. *Tijdschrift voor sociale geschiedenis*. 26, 2000, 3, p. 239-262.

19. Een voor het hier gehanteerde perspectief nuttige inleiding op Lacan's denken: VAN HAUTE (Ph.). *Het imaginaire en het symbolische in het werk van Jacques Lacan*. Leuven, Uitgeverij Peeters, 1989.

20. CAMPBELL (C.). *Op. cit.*

21. Het Freudiaanse Oedipuscomplex is bij Lacan vervangen door de introductie van de 'Wet van de vader' (de symbolische orde) waardoor het kind van de moeder wordt gescheiden. Deelname aan de symbolische orde is noodzakelijk voor de subjectvorming, maar zet een onbepaalbaar verlangen in gang naar de verloren gegane symbiose. Zoals taal ons voorgoed van de eigenlijke objecten afhoudt, zo houdt de subjectvorming ons voorgoed gescheiden van het eigenlijke object van verlangen.

22. VAN HAUTE (Ph.). *Op. cit.*, p. 141.

23. ŽIŽEK (S.). *The plague of fantasies*. Londen-New York, Verso, 1997.

24. Cfr. DE KESEL (M.). *Kijkgenot. Slavoj Žižek over onze kijk op Bosnië*. In: DE KESEL (M.) red. *Wij, moderneren. Essays over subject en moderniteit*. Leuven, Uitgeverij Peeters, 1998, p. 33-62.

25. DE KESEL (M.). *Du trouw: 'x'. Over mystiek, psychoanalyse, naastenliefde en hulpverlening*. In: DE KESEL (M.) red. *Op. cit.*, p. 109-138.

26. VISKER (R.). De vergeten crisis van de democratie. *De Witte Raaf*, nr. 79, mei-juni 1999, p. 1-4.

27. Zie bijvoorbeeld PRAK (M.). *Op. cit.*

28. Een aangename kennismaking met zijn werk: ŽIŽEK (S.). *Pleidooi voor intolerantie*. Amsterdam, Boom, 1998.