



TUSSEN UITBUNDIGHEID EN BEHEERSING, FEEST, SUBVERSIE EN SOCIALE STRIJD IN DE 19de EEUW	82
<i>Gita Deneckere</i>	
SLORDIG EN OVERHAAST TEWERK GAAN: KLEIN LEXICON VAN VLAAMSE DIALECTWOORDEN	113
<i>Magda Devos en Veronique De Tier</i>	
VERMAAK EN VERTIER: FEESTEN TE OUDENAARDE (1830-1914).	
CASUS: DE GEBUURTEFEESTEN	133
<i>Sabine Clauwaert</i>	
LITANIEËN VOOR MEISJES, TROUWLUSTIG MAAR NIET GEVRAAGD	145
<i>Willy Braekman</i>	
<b>ZOEKEN EN ZANTEN</b>	
DIEVENTAAL EN DIEVENSTREKEN (1630-1895)	153
<i>Willy Braekman</i>	
OP BEDEVAART NAAR BOTTELARE, EKSAARDE EN WIEZE (1692-1753)	155
<i>Willy Braekman</i>	
BIGAMIE, HOERERIJ EN OVERSPEL TE EKSAARDE EN TE GENT	157
<i>Willy Braekman</i>	
<b>LITERATUURINFORMATIE</b>	
<b>Boekbesprekingen</b>	
- MIDDELEEUWSE WITTE EN ZWARTE MAGIE IN HET NEDERLANDS TAALGEBIED <i>Walter Giraldo</i>	159
- ZIJN TANDPIJN VERKOPEN. VOLKSVERERING TOT DE H. APPOLONIA IN OOST-VLAANDEREN - <i>Karel Velle</i>	159
- VAN POLDERS EN LANDLIEDEN - <i>José Verschaeren</i>	160
- IMMIGRATIE VAN SCHAAPHERDERS UIT NEDERLANDS-LIMBURG EN NOORD- BRABANT IN HET WAASLAND (18de en 19de EEUW) - <i>Karel Velle</i>	161
<b>Signalementen</b>	
- Het dialectenboek 5. <i>Véronique De Tier</i>	163
- Woordenboek der Zeeuwse dialecten op CD-rom. <i>Jacques Van Keymeulen</i>	164
- Seizoentradities in Luxemburg. <i>Harry Van Royen</i>	166
- Verslagboek volksreligie in België en Luxemburg. <i>Harry Van Royen</i>	168
- 's-Hertogenbosch binnenkamers. <i>Harry Van Royen</i>	169
<b>MENSEN EN DINGEN</b>	
HOGHE HAKKEN, ROZE BILLEN. VAN ANTONIUSVARKENS TOT PIGS IN CYBERSPACE	171
<i>Sylvie Dhaene</i>	
IN DE SCHIJNWERPER ... HET HOBDELPAARD VAN LAURENT DELVAUX	183
<i>Sylvie Dhaene</i>	



# TUSSEN UITBUNDIGHEID EN BEHEERSING. FEEST, SUBVERSIE EN SOCIALE STRIJD IN DE 19<sup>de</sup> EEUW

Gita Deneckere

## 1. Inleiding

Terwijl Lucien Fèbvre in 1941 verzuchtte dat er nog altijd geen geschiedenis van het plezier geschreven was, is het terrein van de geschiedenis van het vermaak, de ontspanning, de vrije tijd, de populaire cultuur, ... anno 1999 al behoorlijk blootgelegd en bewerkt door historici. De Duitse *Alltagsgeschichte*, de Angelsaksische *History from below* en de Franse cultuur- en mentaliteitsgeschiedenis hebben vanuit verschillende perspectieven nieuwe richtingen, thema's en benaderingen aangereikt op basis waarvan een geschiedenis van het plezier tot stand kan komen. Deze geschiedenis van het plezier is ook voor België en Nederland in opmars.<sup>1</sup>

Het terrein is wel veel te omvattend om in het kader van dit artikel<sup>2</sup> exhaustief behandeld te worden. Ook wanneer ik me louter tot het onderdeel 'feesten' zou beperken, is de literatuurlijst te lang geworden om op een aanvaardbare manier te 'reviewen'.<sup>3</sup>

Vandaar een duidelijke invalshoek: de relatie tussen feest, subversie en sociale strijd in de 19de eeuw. Deze invalshoek en het afgebakende tijdskader beletten niet dat er hier en daar ook op de continuïteit met feest en revolte tijdens het Ancien Régime zal worden ingegaan en dat er uitstapjes gedaan worden naar verwante thema's zoals de relatie populaire cultuur-arbeiderscultuur en de disciplineren van het volksleven in het kader van het beschavingsoffensief. Mij interesseert vooral de relatie tussen feest en subversie, waarvan ik de continuïteit

met de vroeg-moderne tijd wil laten zien, alvorens dieper in te gaan op de specifieke relatie tussen feest en strijd in de context van de moderne arbeidersbeweging.

Eerst ga ik nader in op de relatie tussen feest en subversie. Het zijn in feite twee kanten van dezelfde medaille. De Duitse term *feiern* betekent bijvoorbeeld zowel feesten als staken. Zowel de actualiteit als de geschiedenis leggen getuigenis af van het feit dat er tussen feest en revolte een merkwaardige relatie bestaat, een koppeling die verklaard kan worden door het fenomeen van de onderdrukking. Revolutionaire projecten kondigen zich vaak aan als uitbarstingen van vreugde, als uitzinnige ontsparingen uit de dagelijksheid.<sup>4</sup> Feest en revolte worden door sommige auteurs gezien als een korte en noodzakelijke periode van joyeuze uitbundigheid, die de bestaande orde consolideert en bevestigt. Anderen menen dat in de ontmoeting tussen feest en revolte een steeds aanwezige subversieve kracht schuilgaat. Het feest zou ten dienste staan van onderdrukten.

Het tweede deel van mijn tekst handelt over de disciplineren van feest en revolte door toedoen van de 19de-eeuwse arbeidersbeweging. De misprijzende houding tegenover carnaval komt aan bod ter illustratie van de problematische relatie tussen populaire cultuur en arbeiderscultuur. De arbeidersbeweging verschijnt hier in de functie van culturele bemiddelaar.

In het derde en laatste deel ten slotte wordt de 'alternatieve' feestcultuur van



de socialistische arbeidersbeweging ten tonele gevoerd. De continuïteit en discontinuïteit met de christelijke feestkalender krijgt de aandacht, alvorens 1 Mei als typevoorbeeld van feest- en strijddag in het licht gesteld wordt.

## **2. Feest en subversie: enkele theoretische beschouwingen**

Feest en macht gaan hand in hand; kerkelijke en wereldlijke machthebbers hebben het feest altijd benut met politieke of propagandistische bedoelingen. Er is eigenlijk amper een 'puur' feest te noemen, waarbij de politiek geen enkele rol speelt. De aanwezigheid van de macht in feesten is welhaast vanzelfsprekend. De uitoefening van macht is immers niet denkbaar zonder een religieuze consecratie, waarbij de populaire blijken van steun en loyauteit een essentieel onderdeel van de mise-en-scène vormen. Tijdens die feesten van de macht manifesteert zich de populaire uitgelatenheid, en in die collectieve vreugde (her)vindt de macht zijn emotionele legitimiteit. De Franse historicus Alain Corbin stelde een soort vademecum op voor de historicus die de politieke teneur van feestelijke en ludieke activiteiten in de nieuwste geschiedenis wil bestuderen. Deze historicus moet zich volgens hem bezighouden met 1) het collectief geheugen, zijnde het netwerk van gedeelde historische referenties, in herdenkingen en vieringen, 2) de pedagogische of militante draagwijdte van een manifestatie, 3) de utopische dimen-

sie van het feest, waarin een voorstelling van de toekomst wordt gemaakt, 4) de verzoenende of bezwerende functie van de feesten, 5) het expressionisme van het feest, dat een lectuur van politieke representatiesystemen toelaat.<sup>5</sup>

De erkenning door de macht van het politieke nut van feesten vergt een structuur die voldoende uitgebouwd is om het propagandamiddel ten volle te benutten. Ik ga hier verder niet op in, de relatie tussen feest en macht werd slechts even aangeraakt, omdat in oppositionele sociale bewegingen uiteindelijk precies hetzelfde mechanisme speelt. Bewegingen die (nog) niet geïntegreerd zijn in de politieke machtsstructuren ontwikkelen op een analoge manier als de gevestigde machten een politieke feestcultuur om hun macht te ritualiseren. Ze creëren pedagogische allegorieën gericht aan de ongeletterde en onwetende feestvierders. Via herdenkingsfeesten wordt de achterban verbonden met de strijd en overwinningen van de beweging. Precies zoals prinses en koningen doen, worden de wapenfeiten van de beweging in herinnering gebracht (zie verder).

Ondanks die hechte band tussen feest en macht, zal elkeen die zich over het onderwerp feesten buigt, nochtans bijna spontaan de associatie maken met de studie van de volkscultuur en de levensstijl van de lagere klassen. Peter Burke schrijft dat feesten en feestelijkheden zoals familiefeesten, bruiloften, gemeenschapsfeesten, feesten van een patroonheilige, jaarlijkse feesten zoals



Pasen, het meifeest, het midzomerfeest, kerstmis, nieuwjaar, Driekoningen en carnaval de voornaamste context zijn van de traditionele volkscultuur. Dit waren bijzondere gelegenheden waarbij de mensen hun werk onderbraken, en al wat ze bezaten opaten, opdrongen of uitgaven. Mensen jaagden er in een week door waar ze maanden voor hadden moeten werken. Het feest was in de traditionele maatschappij de tegenpool van het dagelijks leven en het was een tijd van verspilling, opsmuk en ontlasting. De mensen leefden van feest naar feest.<sup>6</sup>

Volgens Roger Chartier biedt feestvieren een geprivilegieerde kijk, zowel op populaire weerstanden tegenover normatieve bepalingen als op de hermodellering door dominante culturele modellen van de gedragingen van de grote massa: "*La fête est un des lieux privilégiés où peut s'observer tant la résistance populaires aux injonctions normatives que le remodelage par les modèles culturels dominants des comportements du plus grand nombre*".<sup>7</sup>

Voor de Russische taalfilosof Michaël Bakhtine zijn alle feesten politiek. Meer specifiek ziet hij in het ridiculiseren een belangrijke subversieve strategie van de machtelozen en onmondigen. Achter de waarheid verkondigd door de Kerk en de Staat schuilt de waarheid van het marktplein, de plaats waar het volk leeft en het woord neemt, vooral dan tijdens carnaval en aanverwante feesten.<sup>8</sup>

En ten slotte heeft ook die andere nieuwe goeroe van de cultuurgeschiedenis, Michel de Certeau, over feestvieren en

politiek geschreven, waarbij hij voor het verdwijnen van de utopie bij de zwijgende meerderheid in de consumptie-maatschappij slechts één alternatief ziet: "*faire la fête*". In *La Culture au pluriel* verdedigt hij de stelling dat tegenover de culturele eenheidsworst van de hedendaagse consumptie-maatschappij een waarachtige verhouding met het heterogene, met een ander/het Andere alleen mogelijk is met een daad van verspilling, van onberekende overgave. Uitbundig carnaval vieren, geld uit deuren en ramen gooien, zich ruïneren voor een vakantie ...: er lijkt alleen geluk te bestaan waar men feestviert, waar er verspild wordt in naam van de anderen.<sup>9</sup>

Spoortrekker van het historisch onderzoek naar de relatie tussen feest en revolte is ongetwijfeld Yves-Marie Bercé.<sup>10</sup> Vertrekpunt is het intense, vulkanisch aandoende karakter van beide praktijken, die een uitlaatklep zouden zijn voor onbevredigde verlangens en onderdrukte sentimenten. Het typevoorbeeld van een 'subversief' feest is carnaval, "wanneer kritieken die de mensen al lang door het hoofd speelden eindelijk eens betrekkelijk ongestraft konden worden uitgesproken. Maar was carnaval wel zo subversief? Carnaval was/is(?) een tijd van uitgelatenheid en bevrijding, waar eten, seks en geweld centraal stonden. Omdat het geweld tot een ritueel werd gesublimeerd, was het tot op zekere hoogte toegelaten. Verbale agressie was in die tijd van het jaar geoorloofd en wie een masker droeg



mocht mensen beledigen en het gezag bekritisieren, rechtstreeks, of beter, onrechtstreeks, door b.v. een pop aan een galg op te hangen of achterstevoren op een ezel te zetten. Met carnaval werden oude rekeningen vereffend. De wereld stond op zijn kop en dat zag je aan allerlei uitbeeldingen, zoals armen die de rijken aalmoezen gaven, de leerling die de meester sloeg, de koning die te voet ging en de boer te paard, ... De autoriteiten sloegen deze omgekeerde wereld met argusogen gade: ze zagen er chaos, oproer en subversie in. Het carnaval was een tijd van rolomdraaiing en vermomming. De gangbare remmen op het uitleven van seksuele en agressieve neigingen maakten plaats voor aansporingen. Het carnaval was een tijd van georganiseerde wanorde, waarin de zotheid op de troon zat.

Welke functie hadden de carnavaleske feesten? Behalve de voor de hand liggende functie van ontspanning en vertier, hebben cultureel antropologen ook gesteld dat deze feesten de sociale controle dienden. Het waren rituelen die schijnbaar kritiek en protest tegen de sociale orde uitdrukten, maar paradoxaal genoeg als steunbetuigingen aan die orde kunnen worden opgevat. Men kon op een georganiseerde manier stoom aflaten en seksuele en agressieve impulsen kanaliseren. Bij geautoriseerde openbare bijeenkomsten kon men zich meer permitteren en was de kans op bestraffing van het openlijk luchten van kritiek minder groot. De oneerbiedige symboliek in de vorm van verbrandin-

gen, schijnprocessen en andere rituele pantomimes houdt verband met wat antropologen als *licence in ritual* hebben omschreven. De autoriteiten stonden het symbolische protest op gezette tijden oogluikend toe, omdat ze (vaak onbewust) beseften dat de maatschappelijke orde niet gehandhaafd kon worden zonder veiligheidsklep, een middel waarmee de machtelozen hun frustraties konden uitleven. Het bood dus garanties voor het instandhouden van de ongelijke machtsverhoudingen. Sociale spanningen konden tijdelijk ontsnappen om alles bij het oude te houden. Op deze 'uitlaatklep-theorie' inzake feesten en revoltes is echter de laatste jaren meer en meer kritiek geformuleerd. Ofschoon protest vaak in een geritualiseerde vorm werd (en wordt) geuit, was het ritueel niet altijd toereikend om de werkelijk aanwezige opstandigheid in toom te houden en liep het uit de hand. Er waren voor de autoriteiten dus altijd risico's aan verbonden. In de functionalistische visie wordt er teveel vanuit een 'doel heiligt de middelen'-filosofie geredeneerd en voorondersteld dat het ritueel van één kant, de elite, kwam, terwijl de massa zich er slechts kon aan onderwerpen.<sup>12</sup>

Dat het feest altijd gevaren en risico's inhoudt voor de openbare orde, daar kunnen de politie-archieven van lokale gemeenschappen en steden van getuigen, vandaag ook allicht. Lokale ordediensten dienen onopvallend toezicht te houden en waakzaam te zijn; er worden reglementen uitgevaardigd ter gelegen-



heid van feestdagen; er is verhoogde controle in bepaalde herbergen. Wegens de grotere permissiviteit tijdens feesten, kunnen er wanordelijkheden ontstaan die met het feest te maken hebben, de uiting van sociale kritiek met carnaval bijvoorbeeld. Sommige feesten hebben een eigen subversieve dynamiek, maar bij de meeste feesten zijn het vooral de randvoorwaarden die tot verstoringen van de orde kunnen leiden. Het gevaar schuilt onder meer in de grote massa die op de been is, in het verhoogde aantal 'vreemdelingen' dat de stad bezoekt, in het geestrijk vocht dat rijkelijk vloeit.

Iedereen is op straat, sommigen dragen maskers, anderen ook wapens. De heersende opwindning, versterkt door drankmisbruik, zorgt ervoor dat de remmen losgegooid worden. Men hoeft geen aanhanger van de massapsychologie te zijn om in te zien dat anonieme massa's het uitbreken van paniek en geweld kunnen bevorderen. De fysieke eenwording met de massa zorgt er bij sommige mensen voor dat ze 'buiten zichzelf' geraken, het gevoel tot de groep te behoren wordt versterkt; er worden affectieve reacties ontketend, agressieve impulsen krijgen de vrije loop en worden gestimuleerd door warmte, drank en stof. Tumult, emoties, paniek kunnen het resultaat zijn. Er zijn in die geschiedenis tal van voorbeelden van feesten die in rellen uitmondten. Feesten zijn ook vaak hét moment waarop men elkaar ontmoet en in die ontmoetingen kunnen opgehoopte spanningen naar boven komen,

zie de klassieke vechtpartijen op trouwfeesten. Boerenopstanden vonden vaak een vertrekpunt, want een trefpunt in feesten.

### **3. De disciplinering van feest en revolte**

Onder invloed van het baanbrekende werk van Peter Burke en Robert Murchembled wordt er vaak een (te) grove opsplitsing gemaakt tussen de volkscultuur enerzijds en de elitecultuur anderzijds, terwijl het onderscheid tussen lage en hoge vormen van cultuur in de gewone sociale omgang evenzeer ingeburgerd is.<sup>13</sup> De werkdefinitie van Burke is een negatieve definitie: volkscultuur is de cultuur van diegenen die niet tot de elite behoren, van de ondergeschikte klassen. Het is hier niet de plaats om dieper op de discussies over de definities en terminologie van 'volkscultuur' in te gaan. Het is vooral van belang in te zien dat het *dédain* en de afkeer van de dragers van de hogere cultuur een zeer grote invloed heeft op het beeld dat we ons van de lagere cultuur (kunnen) vormen.<sup>14</sup> Bepaalde (hogere) cultuuruitingen hadden tot doel die aversie tegenover het lagere te installeren en te versterken, waarbij dat lagere steevast in het register van "*woest dansen, springen, hossen, brullen, vreten, zuipen, snot met de vingers verwijderen, kotsen, plassen, schijten, vechten. En dat alles bij voorkeur in het openbaar en in grote collectiviteit*".<sup>15</sup> Kortom, op een feest, ... met als archetype een boerenbruiloft of een kermis.



Met deze symbolische strategie wordt een tweedeling geconstrueerd tussen 'wild' en 'beschaafd' gedrag, waarbij het eerste gekenmerkt wordt door het zich teugelloos overleveren aan lichamelijke impulsen en het laatste door zelfbeheersing en het in toom houden van driften. Op die manier komen we heel dicht in de buurt van de beschavingstheorie van Norbert Elias en de disciplineringsstheorie van Michel Foucault (en een mix tussen die twee),<sup>16</sup> die door veel historici impliciet of expliciet gehuldigd worden als het over feesten gaat. De traditionele populaire feestcultuur zou in de loop van het beschavingsproces getransformeerd, zo niet verdwenen of folklore geworden zijn. Ook de manier waarop de band tussen feest en revolte in het verleden gestalte kreeg, is door de vorming van de nationale staten, de voortschrijdende verinnerlijking van de vroomheid en de expansie van het kapitalisme onherroepelijk veranderd. De feestcultuur werd in de loop der vroeg-moderne en moderne tijden meer en meer onderdrukt om het volk onder de duim te krijgen. Er was een bevoogdende civilisatiebeweging werkzaam. De 'gewone man' werd als 'cultuurarm' beschouwd en moest op een hoger cultureel niveau gebracht worden. Het beschavingsoffensief dat in de loop van de 18de en 19de eeuw op gang kwam, werd gedragen door de burgerij en de middenklasse die vooral een nieuw arbeidsethos wilde uitdragen. Aan het volk dat als lui, losbandig en zedeloos werd afgeschilderd, hield men een nieuwe moraal voor van vlijt, zede-

lijkheid, matigheid, orde, netheid en plichtsbetrachting. Paternalistische en progressieve liberalen wilden de 'classes dangereuses' leren lezen en sparen.<sup>17</sup> De invoering van nieuwe soorten feesten, veredelde vormen van volksvermaak en 'rationale recreatie' was één middel om die moraal ingang te doen vinden. De bestaande volksfeesten moesten vervangen worden door beschaafd geachte gemakkelikheden. Het 'respectabele', fatsoenlijke deel van de arbeidersklasse was in dat beschavingsoffensief zowel een doelgroep als een rolmodel.

De socialistische arbeidersbeweging van het einde van de 19de eeuw schreef zich als pedagogisch project in in die stroming gericht op verlichting, beschaving en verheffing van het volk. Op dit punt zien we binnen de arbeidersbeweging een zeer ambivalente verhouding tussen de militanten en hun proletarische achterban. Er zijn verschillende methoden om de ambivalente relatie tussen woordvoerders en hun basis bloot te leggen. Een interessant uitgangspunt is arbeidersleiders als culturele bemiddelaars te beschouwen. In 1981 werd in Frankrijk een congres aan deze persoonlijkheden gewijd. In zijn introductie stelt Michel Vovelle culturele bemiddelaars voor als figuren die tussen twee werelden schipperen. Hun positie tussen de wereld van de heersers en de wereld van de overheersten maakt hun rol erg ambigu. Aan de ene pool van een breed continuüm verspreiden erg verschillende 'professionelen' en 'officiële' (ge-



neesheren, priesters, onderwijzers, advocaten, ...) hun kennis, cultuur en ideologie van boven naar beneden toe. Aan de andere pool manifesteren zich de spreekbuizen van sociaal protest. Dit zijn de woordvoerders van de gedomineerden, die door Vovelle prometheïsche helden genoemd worden. Hij wijst erop dat dit type culturele intermediair in de loop van de 19de eeuw misschien wel het meest van al veranderd is: hun metamorfose van primitieve rebellen in militante activisten maakte hen de dragers van een specifieke arbeiderscultuur.<sup>18</sup>

Het thema van de onderdrukking c.q. vervanging van de volkscultuur door de moderniteit en de disciplinerende van de feestcultuur sluit goed aan bij het optreden van de arbeidersleider als culturele bemiddelaar. Arbeidersleiders ontpopten zich tot ridders van de burgerlijke moraal zodra ze als volkshelden enig gezag verwierven. Een voorbeeld. Het *Internationaal Werkliedenverbond - Afdeling Gent* organiseerde in februari 1876 een groot concert en een tombola als substituut voor carnaval. In een pamflet werd dit volksfeest zedeloos genoemd:

*"Weldra zullen de Karnavaldagen, die barbaarsche feesten, welke oneer, zedebederf, volksverbeesting na zich slepen, die woestebarspartijen, door de opperhoofden der kerk ingesteld om de massa nog meer te verdierlijken en haar gevoel van eigenwaarde gansch te vernietigen; weldra zullen die volkszwelgerijen opnieuw aanbreken. Tegen die zedeloze instellingen moet ieder weldenkend*

*mens protesteeren en den ledigen tijd die hem dan overblijft besteden aan de verzekering van zijn eigen toekomst, aan de grote zaak, aan de ontvoogding der volkeren"*.<sup>19</sup>

Het pamflet toont hoe in een nieuwe fase van sociale strijd van de socialistische arbeidersbeweging het ideaalbeeld van een klassenbewust en strijdbaar proletariaat doorkruist werd door de weerbarstige volkscultuur. Voor de socialistische militanten, prometheïsche dragers van een nieuwe arbeiderscultuur was de eigenzinnigheid van de achterban een bron van permanente irritatie. Er kan hoogstwaarschijnlijk een kleurrijke anthologie gecompileerd worden van het socialistische misprijzen voor de stupiditeit en de luiheid van de proletarische massa's. 'Het proletariaat' dat zeer vaak niet aan de militante verwachtingen beantwoordde, vormde een probleem.

Over de definitie van arbeiderscultuur in relatie tot een proletarische cultuur, een strijdcultuur en/of een populaire cultuur bestaat nogal wat discussie in de historiografie. Sommige auteurs stellen dat de arbeiderscultuur gewoon een voortzetting is van de 'aloude boertige volkscultuur'. De Franse socioloog Pierre Bourdieu ontkent dat er zoiets bestaat als een eigen aparte arbeiderscultuur en ziet een doorsijpeling van culturele praktijken van hoog naar laag.<sup>20</sup> Anderen trachten de 'arbeiderscultuur' evenwel te vatten via de ingang van de 'organisatiecultuur', d.w.z. het cultureel project van de arbeidersbeweging. De lijn doortrekkend zou je dan





een soort verzuilde arbeiderscultuur kunnen vooropstellen in de zin dat er onderscheiden organisatieculturen van de sociaal-democratische, christelijke en liberale arbeidersbewegingen zouden bestaan. Heeft elke zuil zijn specifieke stempel op de arbeiderscultuur gedrukt? Mijns inziens zijn er meer argumenten te vinden voor de stelling in de lijn van Vovelle dat de arbeidersbewegingen optraden als bemiddelaar tussen de burgerlijke cultuur en het arbeiderspubliek. Vervolgens moeten we ons afvragen of er zoiets als een 'authentieke', 'spontane' proletarische cultuur bestaat? In de literatuur is er inderdaad sprake van een soort proletarische tegencultuur, onderscheiden van de cultuur van de arbeidersbeweging. Illustratief is bijvoorbeeld in Duitsland de *Schnappsboycot* in 1909 versus het drinken en het herbergwezen als integrerend onderdeel van de populaire cultuur. Er wordt evenwel vaak een vrij kunstmatig onderscheid gemaakt tussen de spontane arbeiderscultuur 'from below' en de georganiseerde, verburgerlijkte arbeiders(beweging)cultuur 'from above'. Guy Vanschoenbeek benoemde de eerder spontane cultuur van de arbeidersbeweging als een "*Breugeliaans of Bourgondisch feestdissocialisme met eten, wat gezelligheid en populaire zang, toverlantaarnvoorstellingen en uitstapjes als voornaamste ingrediënten*". De échte populaire cultuur zou dan bestaan uit carnaval, kermis, duivenmelken, dansen, orgelkotten, herbergen, bonte avonden en revues.<sup>21</sup>

Terwijl het onderscheid tussen 'wild' en 'beschaafd' vooral in de geesten bestond en in de werkelijkheid een en ander in mengvormen voorkwam, is het betuttelend misprijzen tegenover bepaalde vormen van populair plezier in de bronnen van de arbeidersbewegingen daarom niet minder manifest aanwezig, integendeel misschien. De houding tegenover carnaval kan opnieuw als typevoorbeeld gelden. De socialisten eisten de afschaffing van de verlofdag op Mardi Gras, "*van de verbeestende dagen van Karnaval (...) Het Karnaval verlaagt het volk, verbeest het volk, bederft het volk. Wij willen het volk VERHEFFEN, VEREDELLEN*".<sup>22</sup> De Gentse voorman Karel Beerblock schilderde volgend, al dan niet authentiek carnavalstafereltje:

*"De bestuurder eener fabriek en zijner vrienden liepen daar half dronken, gevolgd door dronken vrouwen; zij vielen op eene bank als dieren naast elkander; de vrouwen hütsten met hunnen naakte schouders de mannen nog meer op dan den stroomenden wijn die zij als beesten zopen en in elkanders gezicht goten"*.<sup>23</sup>

In 1891 schreef de Gentse afdeling van de Belgische Werkliedenpartij een brief naar het College van Burgemeester en Schepenen, waarin gevraagd werd dat het carnaval op dinsdag, *slonzendag*, zou worden afgeschaft en 1 mei als feestdag zou worden erkend. Het stadsbestuur stond niet a priori weigerachtig tegenover de afschaffing van de *slonzendag* (wel tegenover een feestdag op 1 mei). Het voorstel viel echter niet in



goede aarde bij de arbeiders. Een referendum gehouden in de textielfabriek La Gantoise wees uit dat 1900 arbeiders voor het behoud van de dinsdag waren, slechts 200 tegen. De burgemeester besliste de dag niet af te schaffen. De Gentse Vereeniging der Vlasbewerkers en Werksters stak haar teleurstelling niet onder stoelen of banken: "Gij hebt uwe verlaging gestemd, het zij zo!"<sup>24</sup> De Gentse Vooruit stond ronduit negatief tegenover carnaval, dat gelijkstond "aan beestigheden, wentelen in de modder, drinken, maskers aan het gezicht en lappen om het lijf".<sup>25</sup> In 1897 kaartten de Gentse socialisten de problematiek aan in de gemeenteraad. Ze ijverden nog steeds voor de afschaffing van de slonzendag, omdat de waardigheid en de zedelijkheid van de mensen tijdens het carnaval in het gedrang kwam en omdat er die dinsdag zodanig veel verteerd werd dat de meesten weken erna nog altijd de gevolgen moesten dragen. Sommige mensen verpandden zelfs bezittingen om carnaval te kunnen vieren, wat de socialisten hemeltergend vonden.<sup>26</sup> Ook de christelijke arbeidersbeweging bij monde van *Het Volk* was carnaval niet bepaald toegenegen:

*"Carnaval is weer op komst en weer zullen we getuige zijn van losbandige braspartijen. Dat de kinderen een oude slaapmuts nemen, er enige hollen inknippen en ermee gemaskerd de straat oplopen, wie zou daar wat tegen kunnen hebben? Dat grote mensen, op kinderspel verzot, met een stuk karton voor*

*hun gezicht buiten hun huis komen, is iets dat evenmin verstaanbaar is als de daden der wilden in Afrika. En wat krijgt men te horen al die dagen? Wie nog een beetje eergevoel heeft, wordt schaamrood bij de schandalige liederen, de waggelende toonelen der steden. En gij ouders leert uw kinderen dat zulke handelswijze strijdig is met de waardigheid van een redelijk en ordelievend mens. Vermaakt, maar blijf mens!"*<sup>27</sup>

Niet alleen in Gent, ook in Brugge<sup>28</sup> kwamen op het einde van de 19de eeuw zowel de socialisten als de christendemocraten op voor de afschaffing van de "karnavalsbeestigheden" en de "walgelijke taferelen" en voor alternatieve en "treffelijke" vormen van ontspanning. Losbandigheid en overdaad moesten uit de populaire cultuur worden geweerd. Het karnavalsfeest werkte allerlei ontsporingen in de hand, zoals criminaliteit en geweld, onwettige geboorten, geldverkwisting, drankmisbruik en werkverzuim. In 1906 werd volgende tekst op verschillende plaatsen in de stad geafficheerd dat "wederom onmenselijk geschreeuw, getier en tergende godslasteringen onze openbare plaatsen zullen onteeren ... Burgers -, wij verzetten ons niet tegen eerlijk vermaak en deftige vreugde die een ware Vlaming passen, maar wij bestrijden alles wat onzen vlaamschen aard vervalscht of ons volk in eenen modderpoel van zedeloosheid doet verzinken". Socialisten en christendemocraten verweten elkaar nochtans een dubbelzinnige houding. "Wie zingt er gedurig de



*Rode vlag en andere smerige smerige liedjes op straat*", klonk het langs christelijke kant, terwijl de socialisten de "papen bedriegers" in de soep draaiden dat ze de Hallezaal bleven verhuren voor carnavalbals. In hun afwijzende houding tegenover carnaval stonden de socialisten en christen-democraten tegenover de liberalen, die de belangen van de middenstanders behartigden. Zij legitimeerden het belang van carnaval met een allusie op de uitlaatklep-theorie: "Leert de geschiedenis ons niet dat de Brabantsche Omwenteling losbrak ten gevolge der afschaffing onzer kermissen door Keizer Joseph II?" De liberalen stelden zich dan ook niet zo bevoogdend en misprijzend op tegenover het volksvermaak:

*"La vérité c'est que ceux qui veulent priver le peuple de ses plaisirs appartiennent à la catégorie de ces moralistes grincheux que la moindre joie un peu exubérante effraie, offusque et exaspère"*. Over de deftige alternatieven die katholieken en socialisten voor carnaval bedachten was men niet te spreken: "op nen Karnavalavond zich te moeten rond eene tafel zetten om te kaartspelen is niet zeer aardig".<sup>29</sup>

#### **4. De feestcultuur van de socialistische arbeidersbeweging: oude vormen en nieuwe invullingen**

In de eigen, alternatieve feest- en strijdcultuur van de socialistische arbeidersbeweging is er een interessante spanning te merken tussen het eerder

'spontane', subversieve en revolterende karakter van feestelijke en minder feestelijke manifestaties, stakingen en betogingen enerzijds en het disciplinerende, sociaal-controlerende en rituele karakter van feest, optocht en manifestatie anderzijds.<sup>30</sup> Meestal zijn beide dimensies vermengd aanwezig, soms overheerst het ene, soms het andere. Ofschoon het dus - zoals vanouds - over twee kanten van dezelfde medaille gaat, hebben sommige, gauchistische auteurs inzake de feestcultuur van de arbeidersbeweging opgemerkt dat de "revolutionaire tradities van de beweging hierin gemummificeerd" worden, strijdcreten worden "feestelijk ver(s)moord tot spreekkoren".<sup>31</sup>

Een bijzonder interessant thema bij de studie van de feestcultuur van de socialisten is de paradoxale relatie tussen socialisme en religie.<sup>32</sup> De groei van de arbeidersbeweging in West-Europa was rechtstreeks verbonden met de secularisering en ontkerkelijking. Socialisme, antiklerikalisme en vrijzinnigheid zijn loten aan dezelfde stam. De vraag of er binnen het socialisme radicaal gebroken werd met kerkelijke praktijken of dat er voor die praktijken analoge alternatieven werden aangeboden, werpt nieuw licht op het thema van de arbeiderscultuur. Socialisten verzorgden een alternatief aanbod voor de kerkelijke praktijken. De christelijke symboliek doorspekte hun discours. Het socialisme werd aangekondigd als een nieuw evangelie, een nieuw geloof, met zeer duidelijke



lijke reminiscenties aan het christendom. De pioniers van de socialistische beweging werden als rode apostelen bestempeld. We treffen ook chiliastische elementen aan: het revolutionaire verlangen naar een komende verlossing werd evengoed in de toekomst geprojecteerd. Er was een uitgesproken hunkering naar een nakende verlossing en het aanbreken van een nieuwe tijd, waar volkomen harmonie en absoluut geluk zouden heersen.

De socialisten ontleenden inderdaad aan een christelijk referentiekader dat ze kenden, een christelijk geïnspireerde beeldwereld: een oude vormtaal die ze met nieuwe inhouden invulden. In het socialisme bleef b.v. de Marianne-figuur van de Franse revolutie een voorname plaats innemen. Maurice Agulhon stelt dat de naam Marianne ontleend zou kunnen zijn aan de naam van de Heilige Maagd. De katholieke connotatie maakte de naam erg populair bij de lagere klasse. De Marianne-cultus was volgens de auteur of wel een bewuste reproductie van de Maria-verering ofwel op een onbewust niveau beïnvloed door de katholieke traditie. Er zou geografisch een verband kunnen aangewezen worden tussen de populariteit van de Marianne-figuur bij de socialisten in streken waar ook de Maria-verering het bloeiendst was.<sup>33</sup>

Je kan een onderscheid maken tussen revendicatieve en identiteitsversterkende manifestaties. Bij de eerste bestaat de finaliteit van de actie er in hoofdzaak in klachten te vertolken en eisen te stellen

ten aanzien van de autoriteiten, die duidelijk en vaak ook zichtbaar als adres fungeren. Bij identiteitsversterkende collectieve acties zoals 1 Mei-stoeten en Rerum Novarum-optochten komt het eisenpakket van de groep ook wel aan bod, maar ligt de nadruk op de collectieve zelfbevestiging - met alle paraferalia die daaraan te pas komen: de jaarlijkse 'hoogdag', eenheidsversterkende rituelen, symboliek en retoriek. Het massaspektakel wordt een soort toneelvoorstelling waarbij het onderscheid tussen acteurs en toeschouwers vervaagt en de massa haar eigen symbolische rol van massa vertolkt. Feestdagen, plechtigheden, collectieve manifestaties zijn van belang voor de cohesie van de beweging, zorgen voor interne werfkracht en een gevoel van samenhang. Bovendien bieden ze als vanouds de mogelijkheid tot affectieve ontlading. De socialisten vierden hun eigen verjaardagen en hielden hun eigen herdenkingen, op een analoge manier als de kerkelijke en burgerlijke kalenderfeesten. Soms werden die verjaardagen expliciet als een alternatief voorgesteld: 18 maart, dag van het neerslaan van de Parijse Commune van 1871, werd als "gedenkdag des Proletariaats" uitgeroepen. De duizenden gevallen "communards" hadden hun leven gegeven voor de verlossing van de arbeidersklasse. Het oproer van 1886 in Wallonië brak uit naar aanleiding van de herdenking van de Parijse Commune: opnieuw een voorbeeld van de nauwe band tussen feest en strijd. De meeste herdenkingen waren echter heel 'braaf', zoals in



Brugge in 1901, toen dertig jaar Commune herdacht werd met zang, toneel, turnoefeningen en zichten met de 'toverlantaarn'.

Andere herdenkingsmomenten waren 18 april 1893 en 18 april 1902, toen doden gevallen waren in de strijd voor het algemeen stemrecht. Er werden voor deze martelaren gedenktekens opgericht in Antwerpen en Leuven, waarnaar elk jaar een rouwbetoging werd georganiseerd.

Leiderscultus, de verering van idolen en feestelijke ceremonies rond martelaarsfiguren, dit was de socialistische arbeidersbeweging niet vreemd. De socialistische beweging had ook haar martelaars en heiligen, met een specifieke voorkeur voor hen die in het vuur van de strijd de dood hadden gevonden. De dramatisering van martelaarschap was vanaf de jaren 1850 bijvoorbeeld snel een gevestigde praktijk in Gent. Het bevorderde de populariteit van de woordvoerders op een ongekende wijze. Het tot martelaar maken van veroordeelde stakingsleiders was als recept zeer bevorderlijk voor de idealisering van grote figuren binnen de arbeidersbeweging en het versterken van het groepsgevoel. Het cruciaal verklaringselement voor het heldendom was dat de woordvoerders vertolkten wat de arbeiders stilte dachten. Het feit dat arbeidersleiders optraden of spraken *namens* arbeiders zorgde voor hun heldendom, de gerechtelijke vervolgingen zorgden voor hun martelaarschap en zijzelf cultiveerden de effecten van dit alles. De

gerechtelijke vervolging, veroordeling en vrijlating van socialistische leiders werd voortaan bij elke gelegenheid bewust aangewend in het aanrichten van feesten die de band tussen hen en de achterban versterkten. De vieringen van Paul Verbauwen in 1878 en 1879 naar aanleiding van zijn proces voor majesteitsschennis zijn knappe staaltjes van de groeiende personencultus. Zijn gevangenisstraf in 1886 legde Anseele evenmin windeieren.

In het verlengde van die vieringen en leiderscultus, trad het eenheidsversterkende aspect van feesten en manifestaties tijdens het interbellum meer op de voorgrond. De socialistische arbeidersbeweging veranderde van aangezicht eens de grote vooroorlogse eisen (algemeen stemrecht, stakingsrecht, achturedag) gerealiseerd waren. De face-lift valt bijvoorbeeld sterk op als we het karakter van de publieke manifestaties van het socialisme voor en na de oorlog bekijken. We nemen Gent als voorbeeld. Het aantal protestmeetings buiten de verkiezingsperiodes was tot een minimum minimorum herleid. Van de vooroorlogse demonstraties is in de politiearchieven en de pers nauwelijks nog een spoor te bekennen. Dit betekende niet dat de socialisten voortaan de straat niet meer op trokken, zeker niet. De klassieke betogingen verbleekten echter in het licht van de huldigen, jubilea en andere festiviteiten die in en rond de rode feestpaleizen plaatsgrepen. In de jaren twintig kwam men aan een jaarlijks gemiddelde van een tiental vieringen in Gent alleen. De jaren twintig



waren voor het Gentse socialisme in zekere zin een aaneenschakeling van jubelfeesten en triomfantelijke terugblikken op de afgelegde weg. De oude voormannen, zoals Jan Samijn van de Vlasbewerkers, August Van der Bruggen van de Metaalbewerkers, Camiel Lootens van de Schildersvereniging en Jef Vandermeulen van Harmonie Vooruit, werden om beurten in de bloemetjes gezet. Verschillende andere pioniers ontvielen de beweging in die jaren: Ferdinand Hardyns, Edward - Milio - Stautemas, Jan Pancok, ... Hun begrafenissen kregen telkens het karakter van massale rouwmanifestaties. Edward Anseele zelf overleed in februari 1938 op 81-jarige leeftijd. Hij kreeg een eervolle en massaal bijgewoonde begrafenis, die, ondanks het schandaal rond de Bank van den Arbeid, eens te meer tot een cultus rond zijn persoon uitgroeide.<sup>34</sup>

De socialisten vertoonden een duidelijk ambivalente houding tegenover katholieke feesten zoals Kerstmis, Pasen en Pinksteren aangezien de traditie bij veel gewone werkmensen nog te diep geworteld was om er komaf mee te maken, al was men er ideologisch tegen. Ze plachten wel een eigen betekenis aan Kerstdag te geven en vierden niet de geboorte van Christus, maar de geboorte van een nieuwe Messias, het socialisme. Met Pasen werd de onsterfelijkheid van het socialisme in het licht gesteld; ook hier kreeg de verrijzenis een nieuwe betekenis. Pinksteren werd elk jaar gevierd met een internationaal verbroederingsfeest, een feest van 'socialisti-

sche verkondiging'. Ook vielen veel socialistische evenementen samen met kerkelijke hoogdagen, zoals de inhuldiging van een gebouw of instelling, de ontvangst van een socialistische delegatie of een socialistisch congres. Dat had praktische redenen: het waren officiële verlofdagen, maar er speelde ook een symbolische betekenis mee: op de dagen van opstanding of herrijzenis werd het regeneratiestreven vertaald in socialistische termen.

Overgangsrituelen, de feesten op cruciale momenten in het leven zoals doop, communie, huwelijk en begrafenis zijn het monopolie van de Kerk, nog steeds. Sinds de 19de eeuw werden alternatieven georganiseerd, eerst door de vrijdenkersbonden, die decente burgerlijke begrafenissen verzorgden. Burgerlijke vrijdenkersverenigingen voerden soberheid en eenvoud in het vaandel, terwijl de arbeidersbonden alles in het werk stelden om de plechtigheid met pracht en praal gepaard te laten gaan. Het begrafenisceremonieel als compensatie werd gezien voor een leven van armoede en ellende.<sup>35</sup> In 1887 kwam er ook een alternatief ritueel voor het doopsel en de eerste communie: de Vrije Doop en het Feest der Jeugd. Deze feesten hadden rationalistische inhouden, maar qua vorm waren er sterke gelijkenissen met de kerkelijke rituelen, wat voor tegenkating zorgde binnen de beweging. Het succes van alternatieve overgangsrituelen moet wel gerelativeerd worden: veel socialisten bleven voor die grote evenementen kerks.



Opmerkelijk is ook dat *Vooruit* aan de gekte van de eerste communie-pakjes deelnam. Heel het jaar door waren liefdadige verenigingen in Gent bezig met inzamelingen opdat ook de armen en de wezen een mooi nieuw communiepakje konden dragen. In het lokaal van 'Vooruit' aan de Garenplaats werden de pakjes in de etalage uitgesteld.<sup>36</sup> Ook met Sinterklaas pasten de anders zo antiklerikale socialistische partijen zich aan de bestaande gebruiken aan. Zo werd op 1 december 1895 in de grote zaal van de 'Vooruit' een Klaasfeest georganiseerd. Hier was geen sprake van een miserabilistische sfeer en een angst om de arme arbeiderskindertjes niets te kunnen geven. Voor 20 centiem en kregen de aanwezigen een mooi cadeau.<sup>37</sup>

## 5. De socialistische 'hoogdag', 1 Mei: een case study

Het 1 Mei-feest was en is de socialistische hoogdag bij uitstek. 1 Mei is zowat de enige geslaagde poging om een officiële feestdag in te stellen buiten de religieuze kalender en los van elk initiatief van de staat. 1 Mei is in tegenstelling tot de meeste andere feesten geen herdenkingsfeest: de blik was van in den beginne op de toekomst gericht, het feest moest een 'principe van hoop' worden. De stakingen en feesten op 1 Mei symboliseerden een stukje vrijheid verworven door de arbeiders zelf, een vorm van zelfbeschikking, de mogelijkheid van een feestelijk alternatief voor het kapitalisme.

De oorsprong van deze strijd- en feestdag ligt in de strijd om de achturedag in de Verenigde Staten. Op het congres van Chicago in 1884 werd 1 mei voorgesteld als de dag waarop de strijd voor de achturedag zou aanvangen. Op het stichtingscongres van de Tweede Internationale in Brussel in 1889 werd de resolutie goedgekeurd dat vanaf 1890



*Vooruit*, 3 (1906), 1 (30 april). Bijvoegsel: "De Socialistische Drievuldigheid" (syndicale org., politieke org. en coöperatieve). (AMSAB)



in alle landen op 1 Mei de eis van de achturedag op demonstratieve wijze naar voor moest worden gebracht.

1 Mei werd in plaats van een strijddag meer en meer een feestdag.<sup>38</sup>

Op lokaal vlak leverden de socialisten strijd om hùn feest te mogen vieren. Het Congres van de Belgische Werkliedenpartij (BWP) in Antwerpen op 14-15 april 1895 besliste aan scholen, fabrieken en lokale administraties te vragen de deuren te sluiten op 1 mei. Verzoeken in die zin werden echter afgewezen. Zo vroeg de Luikse BWP-federatie op 25 april schriftelijk aan de gouverneur om het personeel van de provincie vrij te geven om aan de manifestatie deel te kunnen nemen. De gouverneur weigerde.<sup>39</sup> In Gent hielden de socialisten hun kinderen thuis op 1 mei en vroegen ze - eerst tevergeefs - aan het stadsbestuur de stadsbedienden vrij te geven, de stadsscholen te sluiten en Klokke Roeland te laten luiden op 30 april, 1 mei en de eerste zondag na het Feest van de Arbeid. De situatie kantelde vrij snel. Vanaf 1911 verleende het Gentse stadsbestuur het personeel van de stadsdiensten en de kinderen van de stadsscholen verlof op 1 mei. Er wapperde een vlag aan het stadhuis en de klokken van het Belfort mochten luiden. Ook veel fabrikanten gaven hun werklieden verlof op de Dag van de Arbeid. Vaker kregen de socialisten het deksel op de neus van de stadsbesturen, die het houden van 1 Mei-optochten verboden of zeer moeilijk maakten. Zo eiste het Brugse stadsbestuur in 1891 dat de stoet voor 19u afge-

lopen moest zijn. Als je weet dat de werkdag voor de meeste arbeiders maar om 19u30 eindigde, kan je gemakkelijk inzien dat de optocht niet zeer talrijk zou zijn. De Brugse socialisten beperkten zich noodgedwongen tot een avondfeest voor de eigen mensen. Ook de 'commercie' werkte hen tegen. Toen ze in 1895 een groot feest wilden geven in de 'Hippodroom', weigerden de *geldmannen* de zaal ter beschikking te stellen.

De intrede van de Belgische socialisten in het parlement bevorderde het streven naar de officiële erkenning van 1 mei als feestdag. In 1895 werd een wetgevend initiatief genomen: de socialisten wilden 1 mei van zijn revolutionair karakter ontdoen door er een nationale feestdag van te maken. Het wetsvoorstel botste op een totale afwijzing van de rechterzijde. De Belgische autoriteiten waren minstens tot de eeuwwisseling waakzaam en op hun hoede. We zien wel hoe de waakzaamheid verslaptte naarmate duidelijk werd dat 1 Mei vooral een feestdag van de arbeiders was. Het feit dat er in de politie- en gerechtelijke archieven steeds minder materiaal over 1 Mei te vinden is naarmate de 19de eeuw op haar einde liep, wijst op een groeiende gerustheid bij de autoriteiten. Voor de historicus droogt helaas een belangrijke bron op ...

Internationaal waren geen richtlijnen gegeven over hoe de 1 Mei-manifestatie moest worden opgevat. Binnen de BWP bestond hieromtrent enige verdeeldheid.





De discussie werd geopend door de Gentse krant *Vooruit* die op 4 december 1889 schreef: "Geene werkstaking maar een Feestdag van den Arbeid moet het zijn op donderdag 1 Mei".<sup>40</sup> De definitie van 1 Mei als feestdag werd ondanks verbale kritiek van een radicale minderheid en ondanks enkele ordeverstoringen dominant binnen de Belgische sociaal-democratie. Het strijddkarakter van 1 Mei werd ondergeschikt gemaakt aan het feest. Dat de balans doorsloeg in het voordeel van de feestdag sloot naadloos aan bij het vreedzame en gedisciplineerde karakter van de socialistische arbeidersbeweging, die prioritair de integratie in de Belgische staat nastreefde.

De kwestie strijddag/feestdag stond op de agenda van het Congres van Leuven op 6 en 7 april 1890. De lokale afdelingen en regionale federaties kregen hier de volledige vrijheid inzake de organisatie van 1 Mei.<sup>41</sup> Ook die beslissing raakte een wezenskenmerk van de Belgische sociaal-democratie: een veelvormige, patchwork-achtige organisatiestructuur waarin de lokale afdelingen een ruime autonomie behielden.

Reeds vanaf 1891 zien we hoe 1 Mei zich in de specifieke Belgische sociaal-politieke context inschreef en daarbij enigszins van de internationale thematiek afdreef. Het jaar 1891 was immers een belangrijke mijlpaal in de strijd voor het algemeen stemrecht. In sommige gebieden verzonk de achturedag in het niet. De kreet "grève générale!" was voor het eerst in de Belgische geschiedenis aan de orde van de dag. Na een imposante 1 Mei-stoet in Luik, waar

volgens de gendarmerie 9.000 mensen aan deelnamen, eisten 600 arbeiders in het Volkshuis 'Le Populaire' de onmiddellijke algemene staking. Vanaf 2 mei ontketenden de Luikse mijnwerkers autonoom een massale staking, onder meer voor het algemeen stemrecht. Het was dus een zeer woelige 1ste Meeweek, vooral in Waalse industriesteden.



WALTER CRANE  
VERS LA LUMIÈRE

Speciaal nummer *Le Peuple*, 1 mei 1901  
(AMSAB).



In Luik werden vier dynamietaanslagen gepleegd. De staking sloeg over naar Charleroi, de Borinage en het Centrum-bekken. De Brusselse metaalbewerkers en de Gentse en Antwerpse dokwerkers namen ook deel. In de rest van Vlaanderen ging 1 Mei zo goed als onopgemerkt voorbij. De nationale BWP-leiding kon niet anders dan tegen haar zin de stakingsbeweging erkennen en steunen. Onder druk van de staking werd op 20 mei 1891 in het parlement het principe van een kieshervorming goedgekeurd.<sup>42</sup>

In 1892 werd 1 Mei officieel ingeschakeld in de strijd voor het algemeen stemrecht.<sup>43</sup> Het jaar daarop wierp de dramatisch afgelopen algemene staking in april (waarmee het algemeen meervoudig stemrecht werd afgedwongen) een schaduw op 1 Mei: in Antwerpen en Henegouwen was het een dag van rouw.<sup>44</sup> Ook in 1902 zou dat zo zijn: ook dan proclameerde de POB een algemene staking voor algemeen stemrecht tijdens de maand april, met fatale afloop.<sup>45</sup>

1 Mei was ondanks haar internationaal karakter en thematiek een goede seismograaf van de binnenlandse politieke spanningen. Maar belangrijker is dat de feestdag, voorbij de politiek, in de loop der jaren uitgroeide tot een omvattend en levendig cultureel evenement. Van nationale eenheid kon hier geen sprake zijn. De plaatselijke organisaties hadden het heft in handen en legden belangrijke eigen accenten, wat het welslagen van het feest bevorderde.

Het feest werd van in den beginne op

verschillende manieren gevierd. Bovendien zien we wijzigingen in de tijd en variaties naargelang de plaats van het gebeuren. Er werd bijvoorbeeld niet overal en altijd gestaakt op 1 Mei. Daar waar het werk niet werd neergelegd, vond de manifestatie of het feest doorgaans 's avonds plaats. Soms werden er ook twee betogingen georganiseerd, één overdag en één 's avonds, voor hun die niet hadden kunnen staken. In Gent vonden bijvoorbeeld nooit stakingen plaats op 1 mei. De arbeiders vroegen beleefd om het werk te mogen verletten en onderwierpen zich aan de wil van de patroons. Aan de manifestaties die overdag werden georganiseerd, namen de arbeiders deel die vrij kregen, zoals het personeel van de groeiende socialistische instellingen.

Vanaf de eerste Eerste Mei was de hoeksteen van het gebeuren de stoet, die meestal vreedzaam verliep. De socialisten organiseerden vaak zelf een orde-dienst. De minimale attributen van de stoeten waren naast rode vlaggen, tamboers en/of muziekkorpsen die voornamelijk de Marseillaise en de Carmagnole speelden. Het is opvallend hoe zelden de Internationale werd gehoord in die periode. De Achturenmars was enkel in Vlaanderen in trek, daar waar Nederlandse invloeden enige rol speelden.

Na de stoeten vonden gelegenheidstoespraken plaats tijdens meetings in en rond de Volkshuizen. Van in den beginne richtte men ook banketten aan. Het banket in Antwerpen in 1892 was volgens de politiek erg in trek en leek meer



te enthousiasmeren dan alle discours samen.<sup>46</sup>

In Brussel en de Vlaamse steden trok de stoet door het centrum van de stad; de deelnemers uit de randgemeenten kwamen individueel naar het verzamelpunt. In de Waalse industriële regio's was het patroon van de 1 Mei-manifestaties enigszins anders. Vanuit de randgemeenten trokken diverse stoeten richting 'grote stad', waar dan een massamanifestatie werd gehouden. Dat was b.v. het geval in Luik in 1890. De politie signaleerde in de voormiddag zeven verschillende stoeten die richting Luik marcheerden. De rode vlag was sinds 1886 verboden in Luik; de betogers van buiten de stad werden door de organisatoren verzocht hun emblemen in het volkshuis 'Le Populaire' te deponeren.<sup>47</sup>

Vanaf 1895 werd 1 Mei in de grote steden een zogenaamd 'kunstfeest'. In de stoeten reden meer en meer praalwagens, die op allegorische en zeer triomfalistische, bijwijlen bombastische wijze de socialistische idealen verheerlijkten.

De stoet was niet de enige manifestatie op 1 Mei. Er werd meer en meer een polyvalent gebeuren van gemaakt. Het Meifeest in Gent in 1897 nam een heel weekend in beslag. Op zaterdag 1 mei was er om 9 uur samenkomst in de coöperatieve 'Vooruit'. Om 9u30 vertrok de stoet naar het Feestlokaal. Daar vond om 10u30 een grote volksvergadering plaats, met een feestrede van Edward Anseele. Om 13 uur stipt begon het banket. Om 17 uur stonden een groot con-

cert en kinderspelen op het programma in de tuin van het Feestlokaal. Om 20u30 was er ten slotte een groot volksbal, met een gelegenheidstoespraak en prachtig vuurwerk. Zondag 2 mei werd om 16 uur het Pensioenfonds voor de oude leden van 'Vooruit' plechtig geopend, waarna om 20 uur de Lichtstoet vertrok. Alle festiviteiten waren gratis.<sup>48</sup>

In 1899 werden er voor de vroege vogels ook ochtendactiviteiten ingelast: om 7 uur het opstijgen van luchtballons en om 8 uur een feestelijk ontbijt!<sup>49</sup>

Het programma van maandag 1 Mei 1899 in Brussel zag er als volgt uit: om 10 uur een *Grand fête artistique gratuite* in la 'Nouvelle Maison du Peuple', waarna men op excursie naar het platteland vertrok om van het lentezonnetje te genieten; van 15 tot 17 uur een concert aan de *place de la Chapelle*; om 19u30 vertrok de *cortège aux lumières* en om 22 uur was er, na de meeting, een groot vuurwerk.<sup>50</sup> In Gent was er dat jaar 's ochtends een stoet. Nadien konden de voornaamste partijleden aanzitten aan een banket. In de namiddag werden volksspelen, concerten en andere festiviteiten georganiseerd in het Feestlokaal.<sup>51</sup> Een jaar later, in 1900, was het banket 's middags in zaal 'Vooruit' niet langer voor de partij-elite gereserveerd. Ook de gewone militant kon genieten van volgend menu: "*uitstekende soep met balletjes, erwten en wortelen met bouillie, rosbief met aardappelen, uitmuntend brood en lekker bier*". Het banket werd opgeluisterd door een orkest met accordeon, viool en violoncelle.<sup>52</sup> Vaak maakten de Gentenaars die



vrij kregen op 1 Mei ook een grote wandeling buiten de stad. Naar Engels en Amerikaans voorbeeld werd soms een picknick gehouden.

Er bestaat geen eensluidendheid omtrent de kledij die de manifestanten droegen of, beter gezegd, moesten dragen van hun leiders. Zo werden de Luikse arbeiders in 1890 opgeroepen zoveel mogelijk "*en tenue de travail*" naar de manifestatie te komen,<sup>53</sup> terwijl er zeker wat Gent betreft meer aanduidingen in de tegenovergestelde richting wijzen: de arbeiders moesten zich op hun zondags uitdossen, om deftig feest te vieren. In 1901 werden de Gentse arbeiders die het werk niet konden verlaten, aangemaand 1 Mei te vieren juist door zich netter te kleden en zichzelf en hun huizen een feestelijke aanblik te geven.<sup>54</sup> Op de foto's van de Gentse stoeten zien we inderdaad netjes uitgedoste arbeiders naast hun praalwagens lopen.

Er zijn grote regionale verschillen in het 1 Mei-gebeuren te onderkennen. Die komen in hoge mate overeen met de verschillen in inplanting en mentaliteit van de socialistische organisaties. In de eerste plaats is er het onderscheid Vlaanderen/Wallonië, waarbij de grotere mobiliseerbaarheid van de Waalse arbeiders welhaast legendarisch kan genoemd worden. De sterkere industrialisering en de hogere graad van ontkerkelijking worden als verklaringsfactoren naar voor geschoven voor de grotere macht van de socialistische beweging in

Wallonië. Die globale verklaring gaat ongetwijfeld op voor de drie grote industriebekkens in Henegouwen (Centre, Borinage, Charleroi) en de omgeving van Luik en Seraing. In de mijnbouw, de metaalsector en andere industrietakken waar de socialistische organisaties sinds het oproer van 1886 macht hadden verworven, werd telkens massaal gestaakt op 1 Mei. In Vlaanderen en Brussel waren stakingen eerder uitzonderlijk. De 1 Mei-gedachte was hier minder doorgedrongen bij het industrieproletariaat. Er waren significante verschillen in de penetratie van de socialistische organisaties en in de wijze van mobiliseren. In de grote Vlaamse steden (Antwerpen, Gent, Leuven, Mechelen, ...) werd net zo goed gemanifesteerd als in de Waalse steden, al gebeurde dat meestal 's avonds. De manifestaties waren minder talrijk.

De ruimtelijke verschillen in mobilisatiekracht hadden te maken met de ongelijke industrialisering van Vlaanderen en Wallonië en met de sterkere homogenisering van het Waalse industrieproletariaat.

In de kleinere Vlaamse steden met industriële ontwikkeling zoals b.v. Aalst botste het socialisme op grote weerstanden van de Kerk, zodat de 1 Mei-manifestatie hier geen kans kreeg. "*Je crois même que 9/10 de nos ouvriers campagnards ignorent encore que l'on voudrait pour cette date les éloigner de leur besogne journalière*" schreef de arrondissementcommissaris in 1890 aan de gouverneur. Ook in Ronse was de socialistische macht nog weinig tastbaar:



*"Depuis les efforts tentés il y a trois ans par les socialistes gantois pour recruter des adhérents, notre population ouvrière ne semble plus même se douter que des revendications se produisent en son nom. Nous avons réussi à rendre ces efforts inefficaces en curayant la propagation de certains journaux et en ridiculisant les orateurs des meetings par l'intervention de contradicteurs, pris parmi nos jeunes gens, dans les assemblées qui ont été tenues. Ignorer Manifestation".<sup>55</sup>*

In de beginperiode van 1 Mei gebeurde in Oost-Vlaanderen behalve in Gent volstrekt niets; in West-Vlaanderen was er in 1890 alleen in Menen een beperkte avondmanifestatie. Als belangrijke reden voor een lage opkomst moet zeker ook het weer vermeld worden. Het regenweer zette b.v. in 1898 een domper op de feestvreugde van de socialisten. 1 Mei viel toen nog wel op zondag!

Zoals gezegd was de stoet het middelpunt waarrond het 1 Mei-gebeuren draaide. Het is dan ook in de stoeten dat we de socialistische symboliek ten volle tot ontplooiing zien komen. In de kleinere manifestaties waren de geliefkoosde parafernalia rode vlaggen en cocardes, cartels, phrygische mutsen, kleine kaartjes met "1 Mei" op de hoeden, ... Doorgaans stapte een muziekkorps mee op, dat het socialistisch repertoire speelde: de Marseillaise (in Mechelen hoorde de politie eens de Marseillaise en flamand), de Carmagnole en gelegenheidsliedertjes rond 1 Mei.

Nog meer dan bij de gewone socialistische betogingen, waar het strijddoel overheerste, bestond er een parallel tussen de morfologie van de feestelijke 1 Mei-stoeten en de katholieke processies. Soms beklemtoonden de socialisten zelf die parallel:

*"Heeft Brugge zijne bloedprocessie, Echternach zijne dansende bedevaart, die de wereld door beroemd zijn, welnu, Gent zal zijne Meistoeten hebben".<sup>56</sup>*

*"Voilà douze ans que tu chômes le Premier Mai et que tu organises des réunions éloquentes et des cortèges imposants; car, il n'y a pas à contester, tes processions si vivantes et si compactes, avec leurs musiques entraînantes et leurs drapeaux flamboyants, remuent plus profondément, vont plus directement au coeur que la mise en scène somptueuse que l'Eglise catholique a mis dix-neuf siècles à combiner et perfectionner".<sup>57</sup>*

Ofschoon de 1 Mei-stoeten overwegend naar het processie-model negen, werd er soms ook een militaire metaforiek rond gebruikt: *"En masse, formez, le premier mai, les bataillons de la saine solidarité".<sup>58</sup>* 1 Mei werd voorgesteld als *"une revue de troupes"*; de harmonieën speelden socialistische marsen, *"avec une vigueur vraiment martiale"*.

Vanaf 1895 werd in de grote steden echt werk gemaakt van de stoet. Met name in Gent en Brussel werd de 1 Mei-viering een gelegenheid waarbij de socialistische beweging haar creativiteit en



kunstzinnigheid volop kon botvieren. Het was de bedoeling de arbeid te verheerlijken binnen de bredere optiek van de volksverheffing. Tevens wilde men de arbeiderswereld van het stigma van barbaarsheid ontdoen. De chroniqueur van de Gentse arbeidersbeweging schrijft in dit verband:

*"Voor de eerste maal misschien rees er twijfel op in de gedachten van duizenden, die bij zich zelve zegden: 't Zijn zonderlinge barbaren die [...] plaats laten voor de kunst [...] Onze stoet van zondag moet aan de legende onzer barbaarsheid den laatsten slag hebben toegebracht bij de menschen met verstand en hart".*<sup>59</sup>

Hier volgt het programma van de kundig georkestreerde Lichtstoet op 2 mei 1897 in Gent. De stoet opende met zes mannen te paard, twaalf bazuinblazers, twee vaandeldragers te paard, een groot transparant *"Ons Meifeest"*, gevolgd door een banderol *"Plaats voor de Werkers"*. De optocht had twee delen: *"Ons lijden"* en *"Ons strijden"*. *"Ons lijden"* opende met zes trommelaars die rouwmarsen roffelden, gevolgd door een groep lijfeigenen uit de 13de eeuw. Op een wagen getiteld *"Vroeger"* werd het lijfeigenschap symbolisch uitgebeeld (5 m hoog): onder de hoeven van het strijdros van een geharnaste ridder met zwaard worden lijfeigenen verpletterd. Zij waren, in een ploeg gespannen, van uitputting en gebrek neergevallen. Op de zijkanten van de wagen zaten HONGER, PEST, ONWETENDHEID

en OORLOG. Dan kwam een groep die de denkers en strijders uit vroegere tijden in herinnering bracht met verlichte kartels en portretten. Na *"Vroeger"* kwam de wagen *"Thans"*, voortgetrokken door de HONGER, met een symbolische voorstelling van de fabrieksnijverheid. De reusachtige tandwielen van machines verscheurden uitgemergelde arbeiders. Boven de voorstelling zweefde de DOOD met haar zeis, waarmee zij blindelings onder de werkers maaide die aan het kapitalisme overgeleverd waren. Aan de voorkant veranderde het vlees en het bloed van de arbeiders in goud, dat in de brandkast van de bezitters stroomde. GEWELD en ONRECHT hielden de wacht. De wagen werd gevolgd door een groep zingende fabrieksmeisjes (vlasbewerksters). Hierna kwam een groep ter herdenking van de strijders en denkers van de 19de eeuw. Het tweede deel van de optocht, *"Ons strijden"*, werd geopend door een fanfare en vertegenwoordigers van diverse Gentse socialistische organisaties met hun respectievelijke emblemen (de *Propagandaclub*, de *Lotelingenkring* en de *Jonge Wachten*, de *Vrijdenkers*, de *Vrouwenvereniging*, de *Broederlijke Wevers*, de *Katoenbewerkers*, de *Metaalbewerkers* en de coöperatieve *Vooruit*). Vervolgens zag men een wagen met turners, onder het motto *"In kloeke lichamen, kloeke geesten"*. Op een Griekse troon verhieven zich zinnebeeldige figuren van SCHOONHEID, KRACHT en VERSTAND die elkaar de hand reikten. Rondom stonden jonge turners in feest-



kledij, vooraan trofeeën met bloemen en turntuigen. Dan volgden weer een hele reeks Gentse socialistische organisaties met verschillende emblemen, gaande van lantaarns en eenvoudige transparanten met slogans tot en met verlichte meibomen, voorstellingen van werkplaatsen en een versierde troon met God Arbeid. De groepen die opmarcheerden waren de Sigarenmakers, de Vlasbewerkers, de Moysonvereniging, de Houtbewerkers, de Dokwerkers, de Metselaars, de Schoenmakers, de Gemeentelijke Weerstandskas, de Bakkers, de Kleermakers, de Loodgieters, de Reinigingsdienst, de Schilders, de Blekers, de Marmerbewerkers en de 21 Gentse Wijkclubs.

De vierde en voorlaatste wagen in de stoet werd aangekondigd door een banierdrager te paard omringd door vrouwen die de verschillende naties voorstelden die naar socialisme streefden. Na een groep naaisters volgde een 'internationale' groep met verlichte vlaggen van verschillende landen. Een veertigtal zingende vrouwen in feestgewaad met olijf- en palmtakken liep voor de wagen "Wereldverbond". Vijf vrouwen verbeeldden de werelddelen Europa, Azië, Afrika, Amerika en Oceanië. Ze gaven elkaar de hand onder een reusachtige wereldbol omkransd door bloemen. Boven wapperde de rode vlag, het teken dat het socialisme had gezegevierd. In het voetstuk zien we nissen, waarin getoond werd dat de arbeiders, de voortbrengers van rijkdom, triomfeerden. Vooraan op de wagen zat het symbool van de VREDE, met een olijftak in de hand en in het wit

gekleed. Aan de voeten van de vrouw lagen verbrijzelde wapens en bekroonde werktuigen. De strijd, die het bereiken van dit ideaal gekost had, werd voorgesteld door een stormram die de beukende kop vooruitstak aan het voorste gedeelte van de wagen. De wagen werd gevolgd door de Zangkring, het Kinderkoor (met lichtballons), de Marxkring met een portret van Marx, Harmonie *Vooruit*, die triomfmarsen speelde, vlaggen en cartels en de Gentse afgevaardigden van de BWP. De indrukwekkende stoet werd afgesloten door de Meiwagen, waarop kinderen zongen onder begeleiding van een groot harmonium. De MEI, voorgesteld door een jonge maagd, zat bovenop de wagen. Onder haar een zee van bloemen en groen, wimpels, vlaggen en linten. De stoet werd op heel de tocht door de stad verlicht door bengals vuur en "elektrische uitstralingen".<sup>60</sup>

Het socialisme als licht in de duisternis ... wat kon dit beter tot uitdrukking brengen dan avondlijke lichtstoeten? *Le Peuple* beschrijft hoe op 1 mei 1897 in Brussel in de zwarte menigte plotseling de rode lampions van de 1 Mei-optocht opdoken: "*l'immense trainée lumineuse s'étend à perte de vue*". Einddoel van de stoet was de Grote Markt, waar de avond werd besloten met muziek en gezang:

*"Quand toute la foule est massée, le coup d'oeil est vraiment féérique: des milliers et des milliers de lanternes vénitiennes piquent l'obscurité d'innombrables points d'un rouge sombre"*.<sup>61</sup>



De muziek- en zangmaatschappijen beperkten zich niet tot het eigen socialistische repertoire: ook grote 'burgerlijke' meesters als Händel, Mozart, Mendelssohn, Benoit of Tinel werden vertolkt.

Er zijn noch in België, noch in de ons omringende landen veel expliciete aanwijzingen dat 1 Mei terugging op een oudere, folkloristische meifeesttraditie, zoals b.v. het volksgebruik van de "Moving Day".<sup>62</sup> Er werd overigens opvallend weinig gerefereerd aan de folklore tijdens de 19de eeuw. Was dit niet meer iets voor de jaren '30? Het 1 Mei-discours zat wel boordevol verwijzingen naar de natuur in de jaren 1890-1914. Vaak ging het om heel simpele, naïeve natuur- en lentelyriek. Mei was de maand van de vernieuwing in de natuur. De vergelijkingen tussen het ontwaken van de natuur in mei en het ontwaken van het proletariaat waren dan ook legio. Soms kreeg die vergelijking mythische allures. De Frans-Belgische schrijver, rechtsgeleerde en senator Edmond Picard schreef in *Le Peuple* van 1 mei 1895 bijvoorbeeld een stukje over de godin Maïa, waarin hij op een merkwaardige manier het socialistische 1 Mei-feest met arische raskenmerken en een onbewuste godsleer verbond. Meer terre-à-terre moet vermeld worden dat de folklore van het meiklokje reeds vóór de Eerste Wereldoorlog het rood in de meistoeten zou gaan verdringen.

Het affectieve karakter van 1 Mei kan niet genoeg onderstreept worden. De socialistische feestdag stond in het teken

van heilsverwachting, vernieuwing, ontwaken, kortom, een religieus aandoende bezieling.<sup>63</sup> In liederen en gedichten werd 1 Mei als een moderne Messias voorgesteld, die de lijdende (= arbeidende) mens troost en hoop bracht. Men bad voor de God Arbeid:

*"Op 1 Mei denken alle bewuste arbeiders, alle socialisten onzer planeet gelijk. In één zang, in één wensch, in één doel, onder één vlag kloppen miljoenen harten. Zoals wij morgen voor een paar uren het zware slavenjuk vergeten om te hopen, zoals wij samen onze zangen verheffen en onze macht gevoelen, zoals wij allen een gebed aan God Arbeid sturen, zo ook doen alle volken dit op hunne manier in hunne taal. Overal stijgt het Hosanna aan den machtigen Arbeid op en zoals overal de slaven hopen, sidderen de nietelingen, die tot onze schande van ons zweet leven".*<sup>64</sup>

Terzelfder tijd wees men de godsdienst radicaal af. De spanning tussen religieuze bezieling en antiklerikalisme zorgde voor de nodige ambivalentie bij de Belgische socialistten. In *Le Peuple* van 1 mei 1900 werd bijvoorbeeld scherpe kritiek geleverd op de praktijken van de Kerk, terwijl terzelfder tijd het christelijke vocabularium werd gebruikt om "le paradis terrestre" aan te kondigen. Er was op 1 Mei een uitgesproken tendens om zich te spiegelen aan de kerkelijke 'hoogdagen', terwijl de katholieke feesten in eenzelfde beweging werden aangevallen.





Enkele citaten om die dubbelzinnige verhouding ten opzichte van de religio-siteit te illustreren. 1 Mei werd expliciet als een socialistische hoogdag naar voor geschoven:

*"Elk mensch, van welke overtuiging, heeft zijn dagen die hij herdenkt en ook zijn feestdagen. De katholiek viert zijn Pasen, zijn Kerstfeest, zijn Hemelvaarten. Wij, socialisten, die zoo diep miskenden die trachten naar gelukkiger dagen, alhoewel wij kunnen steunen op het edelste beginsel, kennen ook onze feestdagen. De strijd die wij reeds gevoerd hebben voor de vrijmaking des volks tegen de tirannie der loondieven, heeft ons herdenkdagen gegeven. En toch, terwijl wij deze droeve dagen herdenken die ons naar de graven der martelaren verwijzen, bestaat er nevens dit alles een nationale feestdag: 1 Mei".*<sup>65</sup>

Men spiegelde zich ook aan de katholieke feestdagen in de manier waarop de feestdag gevierd werd. De betekenis van 1 Mei moest al van kindsbeen af ingelepeld worden, net als de katholieke godsdienst:

*"Zekerlijk werken onze kleinen nog niet in den zin van hetgeen werken mag genoemd worden. Maar van jongsaf moet de eerbied voor den Arbeid in hun jeugdig hart geplant worden. Daarin moeten wij het voorbeeld volgen der katholieken die aan hunne kleinen de beginselen van hunnen godsdienst inprenten en ze op de hoogdagen met hunne beste klerkens tooien. Volgen wij*

*dit voorbeeld op Eersten Mei, den hoogdag van den Arbeid".*<sup>66</sup>

Op 1 Mei moesten de socialisten op hun 'paas'best gekleed gaan. Een socialistische kleermaker gebruikte de vergelijking Pasen/1 Mei zelfs in een reclame-advertentie in de *Vooruit*: *"Het Meifeest moet door iedere werkman met zooveel eerbied gevierd worden als het paasfeest der christenen, daarom op de 1e Mei uwen besten frak en wie geen heeft gaat bij A. Desneux".*<sup>67</sup>

Van de andere kant keek men tegen de katholieke feestdagen aan als dagen van verplichte werkloosheid zonder betekenis. Vooral feesten die met uitspattingen gepaard gingen, zoals carnaval, moesten het ontgelden in een periode waar 1 Mei nog geen erkende feestdag was. In dit streven naar erkenning wilden de socialisten 1 Mei een heel ander karakter geven dan de katholieke hoogdagen.

Het historische referentiekader van de Belgische socialisten kwam ter gelegenheid van 1 Mei niet uitgesproken naar voor. De verwijzingen naar de vaderlandse geschiedenis waren welhaast afwezig. De herinnering aan sociaal geëngageerde voorvaders werd levendig gehouden, maar sprong niet in het oog. Hetzelfde geldt voor oudere sociale bewegingen en revolutionaire gebeurtenissen. De eigen socialistische geschiedenis was wel vrij sterk aanwezig in 1 Mei-toespraken en andere teksten. Men had daarbij een zekere voorliefde voor de herinnering aan dramatische gebeur-



tenissen. Verhalen over massacres, waar onschuldige en vredelievende betogers gevallen waren voor de socialistische zaak, hadden een sterke mobiliserende kracht. Zo was uiteraard het drama in Fourmies op 1 mei 1891, waar talrijke doden waren gevallen<sup>68</sup> - "*où des pelotons de gendarmes prétoriens ont sabré et chargé de paisibles ouvriers qui réclamaient leurs droits*" - een terugkerend thema op 1 Mei.

De Eerste Mei werd in de periode tot 1906 vrijwel onveranderlijk afgebeeld als de Marianne van de Franse revolutie: een desgevallend gevleugelde, in het rood geklede, knappe jonge vrouw met blonde haren onder een phrygische muts. Marianne symboliseerde in de context van 1 Mei wetenschap, verlichting, bevrijding en hoop voor de toekomst. In de Belgische 1 Mei-iconografie werd de vrouwelijke figuur rond de eeuwwisseling niet verdrongen door mannelijke figuren die de bevrijding symboliseerden, zoals dat in sommige andere landen het geval was (b.v. naakte Jezus-figuren). Wel zien we - naast Marianne - de mannelijke arbeider als zinnebeeld van het socialistische proletariaat. Die figuur straalt rustige zekerheid en viriele kracht uit. Vaak werd hij getypeerd door de smid, met lederen schort en hamer. De socialistische arbeider werd in oppositie gebracht met de arbeider die gebukt ging onder het kapitalisme. In de Gentse stoet van 1891 werden reuzengrote schilderijen meege dragen: het ene toonde een arme zwager, die de wereld droeg. Bovenaan het

schilderij stond te lezen: "*Kapitalisme*"; onderaan: "*De Arbeid draagt de wereld en hij bezwijkt van nood*". Het tweede schilderij toonde een kloeki werkman die met krachtige hand een rode vlag in de wereldbol plant. Bovenaan: "*Socialisme*"; onderaan: "*Triomf der arbeiders en algemeen geluk door socialisme*".<sup>69</sup>

1 Mei, Dag van de Arbeid: vanzelfsprekend nam de Arbeid een belangrijke plaats in in de beeldwereld rond 1 Mei. Soms werd de Arbeid als een god voorgesteld en verheerlijkt. Arbeid adelt, zo klonk de vaak herhaalde spreuk. Men kwam derhalve in aanvaring met het Bijbelverhaal waarin het werk een straffe gods voor Adam betekende, een vernederende en ontterende bezigheid. De Belgische socialisten zagen die negatieve houding doorheen heel de geschiedenis. Men moest de komst van het socialisme afwachten, vooraleer het bewustzijn begon door te dringen dat de arbeid de bron van alle rijkdom op aarde was. Op die manier kwam de arbeider tegenover de luie genietter te staan. De nietwerkende kapitalist werd vaak voorgesteld als bloedzuiger. De oppositie tussen de arbeidende en de niet-arbeidende mensen werd naast de tegenstellingen arm-rijk, ontberend-genietend, slavemeesters, onwetend-wetend geplaatst. Het socialisme was daar om de arbeiders uit armoede, ontbering, slavernij en onwetendheid te redden.

1 Mei was onmiskenbaar een dag waarop vrouwen en kinderen voor een keer



geen passieve rol toebedeeld kregen in de socialistische beweging. Ze bleven niet thuis en waren duidelijk zichtbaar en hoorbaar aanwezig bij de stoeten en andere manifestaties. De hele familie werd dus betrokken bij 1 Mei, wat mede kan verklaren waarom men in bepaalde steden zoals Gent geneigd was de festiviteiten naar de eerste zondag van mei te verleggen. De participatie van zoveel mogelijk socialistische militanten en sympathisanten, ook de vrouwen, werd op die manier immers bevorderd. In de Gentse stoet van 1900 hadden de vrouwen een ereplaats: 700 à 800 vrouwen liepen achter een vlag van de *Vrouwen-vereeningen*. Voorts werd de stoet elke twintig stappen afgewisseld door groepen vrouwen. Het opvallendst waren de vlasbeworksters. Hun groep werd gesloten door de meisjes van La Lys in werkkostuum, met witte 'schabbe', blootsvoets in hun klompen, blootshoofds, de armen naakt: een ontroerend beeld. Diezelfde dag vond in Gent een kinderstoet plaats, waar 5 à 600 kinderen aan deelnamen. Ze waren opgedeeld in groepen die telkens een speelgoed vertegenwoordigden (hoepels, vliegers, poppen, ...). De groep met versierde hoepels werd voorafgegaan door de slogans: "Laat ons leren, laat ons spelen" en "Eens worden wij mensen".<sup>70</sup> Ook in Brussel gaven de kinderen hun eigen accent aan de stoet: "Comme toujours, les groupes d'enfants, tout pimpants et frais, avec leurs cartels enrubannés et fleuris, ont jeté dans la foule leur note émue et réconfortante".<sup>71</sup>

In het kosteloos verspreide propaganda-blaadje "Eerste Mei" van 1901 werden de Gentse vrouwen door ene Marie (de schuilnaam van een vrouw?) aange-maand om de handen uit de mouwen te steken op 1 Mei! Een Mei was een feestdag, daarom moesten de vrouwen zorgen dat hun huisje blonk, van boven tot beneden geschuurd was, de gordijnen vers gewassen, ... Kortom, de grote schoonmaak moest gedaan zijn. Op 1 Mei zelf hoefde ze niets anders te doen dan het eten te bereiden, liefst iets bijzonders, de kinderen moesten hun zondagse kostuumpjes aan hebben en zelf moest ze zich opsmukken.

*"Dus, gezellinnen, de handen uit de mouwen en gezorgd dat men op Eersten Mei wel kan zien waar de goede socialisten wonen, tot zelfs uw plankier moogt gij niet vergeten, dat moet den avond daarvoor zoo schoon gekuischt worden als des Zaterdags. Leve den Eersten Mei!"*

De Antwerpse socialisten toonden in mei 1902 meer consideratie voor de zware huishoudelijke arbeid van de vrouwen:

*"Komt arbeidersvrouwen, besteedt dezen dag, dezen eersten Mei, nu eens niet al uw tijd aan uw huishouden. Verlaat uwe sombere woningen en gaat naar buiten, waar het jonge groen aan de boomen u zegt dat de lente is aangebroken. Alles juicht en jubelt in de natuur nu de koude winter voorbij is".<sup>72</sup>*

De krant spoorde de vrouw aan voor één dag haar zorgen opzij te zetten en te komen luisteren naar de woorden die tot de arbeiders gesproken werden op de vergaderingen. 1 Mei was inderdaad een dag van een grotere of toch meer zichtbare aanwezigheid van vrouwen in socialistische manifestaties.

## 6. Tot slot

Dit artikel is bedoeld als 'appetizer' om zowel vanuit de theorie als vanuit de praktijk van het historisch métier tot onderzoek van de relatie tussen feest en subversie aan te sporen. Terwijl feesten enkele decennia geleden geen plaats hadden in de academische geschiedschrijving en veeleer op een folkloristische belangstelling konden rekenen, is het onderzoeksveld ondertussen sterk uitgebreid, zowel door volks- en heemkundigen als door professionele historici, zowel in België als internationaal. In deze bijdrage heb ik geprobeerd een klein stukje van dit onderzoeksveld in kaart te brengen. De merkwaardige relatie tussen feest en subversie werd als ingang gebruikt voor enkele theoretische beschouwingen, waaruit blijkt dat we ons op een kruispunt van de politieke geschiedenis en de cultuurgeschiedenis 'van onderuit' bevinden: er bestaat vanouds een hechte band tussen feest en macht, maar het feest werd ook gebruikt als middel tot verzet en subverteren van de macht. Carnaval geldt hier als typevoorbeeld en biedt een goed zicht op de complexiteit van de relatie tussen feest, macht en subversie. De potentiële risi-

co's en gevaren die met feestvieren gepaard gaan, leidden in de context van het beschavingsoffensief dat in de loop van de 18de en de 19de eeuw op gang kwam, tot een poging tot controle over het feest, vanuit diverse groepen en instanties. Mijn aandacht ging vooral uit naar de socialistische arbeidersbeweging, die behalve de voornaamste drager van verzet tegen de kapitalistische burgermaatschappij ook optrad als bemiddelaar tussen de burgerlijke cultuur en het arbeiderspubliek. Disciplinerend was ook voor de socialisten een richtsnoer in het pedagogisch project dat gericht was op de beschaving, verlichting en verheffing van het gewone volk. Op dit punt raakt dit artikel ook even de problematiek van de relatie tussen volkscultuur en arbeiderscultuur aan, om vervolgens dieper in te gaan op de alternatieve feestcultuur die de socialisten hun aanhang boden. Bijzonder interessant is hier de paradoxale relatie tussen socialisme en religie en, meer algemeen, de manier waarop oude vormen nieuwe invullingen kregen. Eén en ander werd geïllustreerd aan de hand van een case study van het 1 Mei-feest, waarbij zowel de politieke, culturele, religieuze als gender-dimensie aan bod kwamen. 1 Mei is uiteraard maar één voorbeeld van een modern alternatief voor de traditionele volksfeesten: elke vorser kan voor een welomschreven lokaliteit de modernisering van het feest onderzoeken en zal daarbij vaststellen dat elke nieuwe beweging die in de loop van de 19de en 20ste eeuw opkwam net zoals de socialistische beweging eigen feesten zou introduce-



ren. Vanaf het einde van de 19de eeuw stelde de christen-democratische pers stelde het Rerum Novarum-feest expliciet voor als 'Ons meifeest'. De herinnering aan 1302 moest voor de Vlaamse beweging op het einde van de 19de eeuw een aansporing tot strijd betekenen. Vandaag is de cultus van 1302 officieel gecanoniseerd. 11 juli is, sedert 1973, de officiële feestdag van de Vlaamse Gemeenschap.<sup>73</sup> Opnieuw een mooie illustratie van de verschuiving in de relatie tussen feest, macht en subversie...

## NOTEN

- 1 Een beslist niet exhaustief lijstje studies: ART (Jan). Van heilige tijd naar vrije tijd. *Spiegel Historiael*, XXVIII, 1983, 11, pp. 594-598; BAILY (P.). *Leisure and Class in Victorian England. Rational Recreation and the Contest for Control 1830-1885*. London, 1978; BECKERS (Th.A.M.), VAN DER POEL (H.). *Vrijetijd tussen vorming en vermaak. Een inleiding tot de studie van de vrijetijd*. Leiden/Antwerpen, 1990; CUNNINGHAM (Hugh). *Leisure in the Industrial Revolution, 1780-1880*. London, 1980; DE LEEUW (K.P.C.), LINDERS-ROOIJENDIJK (M.F.A.), MARTENS (P.J.M.). *Van ontspanning en inspanning. Aspecten van de geschiedenis van de vrije tijd*. Tilburg, 1995; DEMEYER (G.). *Populaire cultuur*. Leuven, 1995; HARRIS (T.) red., *Popular Culture in England*. London, 1995; HEERMA VAN VOSS (L.), VAN HOLTHOON (F.). *Working Class and Popular Culture*. Amsterdam, 1988; KALB (Don), KINGMA (Sytze) red. *Fragmenten van vermaak. Macht en plezier in moderniserend Nederland*. Amsterdam, 1991; KASCHUBA (W.). *Lebenswelt und Kultur der Unterburglichen Schichten im 19. und 20. Jahrhundert*. München, 1990; LÜDTKE (Alf) *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*. Frankfurt, 1989; MOMMAAS (H.). *Moderniteit, vrije tijd en de stad: sporen van maatschappelijke transformatie en continuïteit*. Utrecht, 1993; MOMMAAS (H.), VAN DER POEL (P.), BRAMHAM (D.). *Leisure Research in Europe: Methods and Traditions*. S.I., 1996; REARICK (Charles). *Pleasures of the Belle Epoque. Entertainment and Festivity in Turn-of-the-Century France*. Yale, 1988; ROOIJAKKERS (Gerard). *Rituele repertoires. Volkscultuur in oostelijk Noord-Brabant 1559-1853*. Nijmegen, 1994; STEDMAN JONES (Gareth). *Class Expression versus Social Control? A Critique of recent Trends in the History of 'Leisure'*. *History Workshop*, 1977, 4; YEO (E.), YEO (S.) red. *Popular Culture and Class Conflict, 1590-1914. Explorations in the History of Labour and Leisure*. Brighton/New Jersey, 1981.
- 2 Het artikel is een bewerking van een lezing die ik op 24 april 1999 hield aan de UFSIA in een lessenreeks voor historici en belangstellenden rond het thema 'feest en manifestatie'.
- 3 Opnieuw slechts enkele van de vele voorbeelden: BOISSEVAIN (J.) red. *Feestelijke vernieuwing in Nederland?* Amsterdam, 1991; DÜDING (Dieter) red. *Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung zum Ersten Weltkrieg*. Reinbeck, 1988; ISAMBERT (François-André). *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, 1982; KOSTER (Adrianus) red. *Feest en ritueel in Europa. Antropologische essays*. Amsterdam, 1983; SCHULTZ (U.). *Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. München, 1988; VOVELLE Michel, *Les métamorphoses de la fête en Provence, 1750-1820*. Paris, 1976.
- 4 ZOLBERG (Aristide). *Moments of Madness. Politics and Society*, 2, 1972, 2, pp. 183-207.
- 5 CORBIN (Alain), GERÔME (Noëlle), TARTAKOWSKY (Danielle) red. *Les usages politiques des fêtes aux XIXe-XXe siècles*. Paris, 1994, p. 11.



- 6 BURKE (Peter). *Volkscultuur in Europa 1500-1800*. Amsterdam, 1990, p. 171.
- 7 CHARTIER (Roger). *Discipline et invention. Les fêtes en France, XVe-XVIIIe siècle. Diogenè*, (1980), 110, pp. 51-71.
- 8 BAKHTINE (Michaël). *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Age et sous la Renaissance*. Paris, 1970.
- 9 DE CERTEAU (Michel). *La Culture au pluriel*. Paris, 1974. Zie ook GELDOLF (Koenraad) & LAERMANS (Rudi), *Sluipwegen van het denken. Over Michel de Certeau*. Nijmegen, 1996.
- 10 BERCE (Yves-Marie). *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècle*. Paris, 1978.
- 11 DE MOOIJ (C.). *Vastenavond-Carnaval. Feesten van de omgekeerde wereld*. 's Hertogenbosch/Zwolle, 1992; DEVISCH (R.), *Carnaval als algemeen menselijk verschijnsel. Een semantisch antropologische benadering. Volkskunde*, 79, 1978, 1, pp. 4-18; FABRE, *Carnaval ou la fête à l'envers*. Paris, 1992; FAURE (Alain). *Paris Carême-prenant. Du carnaval à Paris au XIXe siècle*. Paris, 1988.
- 12 HALL (Stuart), JEFFERSON (Tony) red., *Resistance through Rituals*. London, 1976; SCOTT (James C.) *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven - London, 1990.
- 13 BURKE, *op. cit.*; MUCHEMBLED (Robert). *L'invention de l'homme moderne. Sensibilité, mœurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*. Paris, 1988.
- 14 VANDENBROECK (Paul). *Beeld van de andere, vertoog over het zelf. Over wilden, narren, boeren en bedelaars*. Antwerpen, 1987.
- 15 PLEIJ (Herman). *De sneeuwpoppen van 1511. Literatuur en stadscultuur tussen middeleeuwen en moderne tijd*. Amsterdam/Leuven, 1988, p. 129.
- 16 ELIAS (Norbert). *Het civilisatieproces. Sociogenetische en psychogenetische onderzoeken*. Utrecht/Antwerpen, 1987; FOUCAULT (Michel). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, 1975.
- 17 DE REGT (Ali). *Arbeidersgezinnen en beschavingsarbeid. Ontwikkelingen in Nederland 1870-1940*. Meppel, 1984.
- 18 VOVELLE (Michel). *Les intermédiaires culturels: une problématique*. In: *Les intermédiaires culturels. Actes du Colloque du Centre Méridional d'Histoire Sociale, des Mentalités et des Cultures*. Aix-en-Provence, 1981, pp. 7-20; zie ook VOVELLE (Michel). *Mentaliteitsgeschiedenis. Essays over leef- en beeldwereld*. Nijmegen, 1985.
- 19 STADSARCHIEF GENT, *Reeks R - Politie*, 652, gedrukt pamflet, 14 februari 1876.
- 20 BOURDIEU (Pierre). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris, 1979.
- 21 VANSCHOENBEEK (Guy). *Het zijn rode honden, maar wat blaffen ze mooi. Omtrent de geschiedenis van de Vlaamse sociaal-democratische arbeiderscultuur(beweging). Brood en Rozen. Tijdschrift voor de Geschiedenis van Sociale Bewegingen*, (1996), 2, pp. 7-21.
- 22 Geciteerd door SERMON (Armand). *Welke cultuur voor de arbeiders? Brood en Rozen*, (1998), 3, p. 19. De auteur werkt aan een boek over het Gentse carnaval en de campagne die Edward Anseele hiertegen voerde.
- 23 *ibidem*; BEERBLOCK (Karel). *Uit het leven der Gentse fabriekwerkers*. Gent, 1905.
- 24 DESEYN (Guido). *De geschiedenis van het amusementsleven te Gent*. Gent, 1983, s.p.;



- STEELS (Michel). Carnaval te Gent. *Ghendsche Tijdingen*, III, (1974), p. 9; DE WILDE (Bart). Seks op en naast de werkvloer. De seksualiteitsbeleving van arbeiders en de houding van de vakbeweging. In: *Begeerte heeft ons aangeraakt. Socialisten, sekse en seksualiteit*. Gent, 1999, p. 169.
- 25 *Vooruit*, 4 februari 1892.
- 26 STEELS, p. 19.
- 27 *Het Volk*, 26 februari 1892.
- 28 VERHEIRE (Isabelle). *Het ontspanningsleven van Brugse arbeiders, 1890-1921*. Gent, RUG, 1998, pp. 57 e.v.
- 29 *ibidem*.
- 30 GEROME (Noëlle), TARTAKOWSKY (Danielle). *La fête de l'Humanité, culture communiste, culture populaire*. Paris, 1988; GILLET (M.) La grève, c'est la fête. XIXième et XXième siècles. *Revue du Nord*, LXIX, 1987, 274, pp. 645-658; HASTINGS (Michel) Identité culturelle locale et politique festive communiste: Halluin la Rouge 1920-1934. *Le Mouvement Social*, 1987, 139, pp. 1-25; HOBSBAWM (E.J.) The Transformation of Labour Rituals. In: *Worlds of Labour. Further Studies in the History of Labour*. London, 1984; OLIVIER (I.H.L.), *La fête républicaine*. Paris, 1996; OZOUF (Mona). *La fête révolutionnaire 1789-1799*. Paris, 1976; SANSON (Rosemonde). *Les 14 Juillet. Fête et conscience nationale 1789-1975*. Paris, 1976; TARTAKOWSKY (Danielle). *Les manifestations de rue en France 1918-1968*. Paris, 1997; WARNEKEN (B.J.), *Massenmedium Straße. Zur Kulturgeschichte der Demonstration*. Frankfurt/New York, 1991.
- 31 VANSCHOENBEEK. *op. cit.*
- 32 VERBRUGGEN (Paule). Deelalternatieven voor de traditionele godsdienstbeleving in het Gentse socialisme. Een bijdrage tot de geschiedenis van de arbeiderscultuur. *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis*, 17, (1991), 4, pp. 414-433. Ik ben in hoge mate schatplichtig aan dit artikel voor de rest van het verhaal.
- 33 AGULHON (Maurice). *Marianne au combat. L'Imagerie et la symbolique républicaine*. Paris, 1979.
- 34 DENECKERE (Gita). Rood of geen brood? Het wel en wee van de Gentse arbeidersbewegingen. In: *Interbellum in Gent 1919-1939*. Gent, 1995, pp. 61-99.
- 35 MORELLI (Anne). Les funérailles de dirigeants socialistes comme manifestations laïques. *Brood en Rozen. Tijdschrift voor de Geschiedenis van Sociale Bewegingen*, (1998), 2, pp. 67-73; BERNARD (Jean-Pierre). La liturgie funèbre des communistes (1924-1983). *Vingtième siècle*, 9, (1986).
- 36 *Vooruit*, 25 februari 1895.
- 37 *Vooruit*, 12 december 1895.
- 38 ACHTEN (U. ) (ed.). *Zum Lichte empor, Maifestzeitungen der Sozialdemokratie, 1891-1914*. Berlin, 1980; DENECKERE (Gita), GOERGEN (Marie-Louise), MARSSOLEK (Inge), TARTAKOWSKY (Danielle), WRIGLEY (Chris). Premiers Mai. In: ROBERT (Jean-Louis), BÖLL (Friedhelm), PROST (Antoine). *L'invention des syndicalismes. Le syndicalisme en Europe occidentale à la fin du XIXe siècle*. Paris, 1997, pp. 199-217; HOBSBAWM (E.J.). Birth of a Holiday: the First of May. In: WRIGLEY (C.), SHEPHERD (J.) (ed.). *On the Move*. London, 1991; KORFF (G.), *Volkskultur und Arbeiterkultur. Überlegungen am Beispiel der sozialistischen Maifesttradition. Geschichte und Gesellschaft*, 5, (1979), pp. 83-102; PANACCIONE (A.) (ed.), *The Memory of May Day, an Iconographic History of the Origins and*



- Implanting of a Workers' Holiday*. Venice, 1989; REBERIOUX (Madeleine) (ed.). *Fourmies et les Premiers Mai*. Paris, 1994; VAN GOETHEM (Geert). *De roos op de revers. Geïllustreerde geschiedenis van 1 Mei in België*. Gent, 1990.
- 39 ARCHIVES DE L'ETAT LIEGE, *Sûreté Publique de la Province de Liège*, XXIII/A/23-24.
- 40 *Vooruit*, 4/12/1889.
- 41 *Compte rendu du 6e Congrès national annuel du POB*. Louvain, 1890, p. 36.
- 42 DENECKERE (Gita). *Sire, het volk mort. Sociaal protest in België 1831-1918*. Antwerpen, 1997, pp. 272-277.
- 43 *Compte rendu du VIIe congrès annuel du POB*. s.l., 1892.
- 44 DENECKERE, pp. 278-304.
- 45 *Ibidem*, pp. 318-337.
- 46 STADSARCHIEF ANTWERPEN, *Police*, 541/6/56.
- 47 ARCHIVES DE L'ETAT LIEGE, *Sûreté Publique de la Province de Liège*, XVIII A 143.
- 48 *Vooruit*, 20/4/1897.
- 49 AMSAB, *Archief Anseele*. Eerste Mei. Propagandebled voor Gent, s.d.
- 50 ALGEMEEN RIJKSARCHIEF BRUSSEL, *Parket-generaal*, 235. Ordre de service de la police de la ville de Bruxelles, 29/4/1899.
- 51 RABEVEREN, *Provincie Oost-Vlaanderen*, 2/7667. Gendarmerie-rapport, 1/5/1899.
- 52 *Vooruit*, 1-2/5/1900.
- 53 ARCHIVES DE L'ETAT LIEGE, *Sûreté Publique de la Province de Liège*, XXVIII/A/99.
- 54 *Vooruit*, 28/4/1901.
- 55 RABEVEREN, *Provincie Oost-Vlaanderen*, G/37/1.
- 56 *Vooruit*, 24/1/1896.
- 57 *Le Peuple*, 1/5/1902.
- 58 ARCHIVES DE L'ETAT LIEGE, *Sûreté Publique de la Province de Liège*, XXIV/A/22, Affiche POB - Fédération Liégeoise, 1896.
- 59 AVANTI, *Een terugblik. Bijdrage tot de geschiedenis der Gentsche arbeidersbeweging*. Gent, 1930, pp. 179-180.
- 60 *Vooruit*, 2/5/1895 et 30/4/1897.
- 61 *Le Peuple*, 3/5/1897.
- 62 KORFF, p. 88.
- 63 VERBRUGGEN, *Op. cit.*, pp. 425-428.
- 64 *Vooruit*, 2/4/1891.
- 65 *Vooruit*, 25/4/1903.
- 66 *Vooruit*, 1/5/1901.
- 67 *Vooruit*, 7/4/1904.
- 68 REBERIOUX (Madeleine) (ed.). *Fourmies et les Premiers Mai*. Paris, 1994.
- 69 *Vooruit*, 2/5/1891.
- 70 *Vooruit*, 1-2/5/1900.
- 71 *Le Peuple*, 2/5/1901.
- 72 *De Werker*, 1/5/1902.
- 73 TOLLEBEEK (Jo), VERSCHAFFEL (Tom). Guldensporenslag. In: *Nieuwe Encyclopedie van de Vlaamse Beweging*, pp. 1382-1386.



# SLORDIG EN OVERHAAST TEWERK GAAN: KLEIN LEXICON VAN VLAAMSE DIALECTWOORDEN



Magda Devos en Veronique De Tier

## 1. Inleiding

Vlamingen heten een noest werkend volkje te zijn. "Wirken, wirken, tot da'k er bij valle", zo verwoordt Boer Van Pamel in het alombekende stuk van Buysse het arbeidsethos van de kleine man in de tijd dat diens leven welhaast alleen bestond uit "labeuren", "travakken", "tjolen" en "afzien". Hoezeer die kleine man ook werd uitgezogen door kasteelheren en kapitalisten, en hoe groot ook zijn machteloze ontevredenheid om zijn lot, de plicht tot wroeten in het zweet zijns aanschijns was hem van kindsbeen af zodanig ingepeperd, dat die hem tot tweede natuur was geworden.

Intussen is Vlaanderen onherkenbaar veranderd. Het achterlijke landje van arme boeren en een verpauperd stedelijk proletariaat evolueerde in ijtempo tot een moderne, industriële samenleving. Een slagkrachtige arbeidersbeweging rekende af met de rauwe uitbuiting, gaf de bezitslozen zelfbewustzijn en waardigheid, en bevocht een stelsel van sociale wetten en vangnetten, die de tastbare inhoud vormen van ons moderne begrip 'verzorgingsstaat'. Een verhoging van de levensstandaard zoals in de voorbije halve eeuw is uniek in de geschiedenis; toestanden als in het gezin Van Pamel zijn voor de jongeren van vandaag even onvoorstelbaar als betaal-

de vakantie dat was voor de wevers uit de Gentse cités van de negentiende eeuw.

Maar hoezeer alles ook veranderde, één ding bleef diep verankerd in het waardenstelsel van de Vlaming: arbeid is plicht, ijver strekt tot waardering, goed werk afleveren is een zaak van eer. Wie naarstig en zorgvuldig werkt, handelt zoals het hoort; wie lui is, knoeit en de kantjes afloopt, overtreedt de maatschappelijke code, en kan op weinig clementie rekenen.

Het ingewortelde arbeidsethos van de Vlaming komt op treffende wijze aan het daglicht in de manier waarop hij spreekt over arbeid en luiheid, over professionaliteit en geklungel, over de "eerste stielman" en de "bronselaar". De enquêtes van het project *Woordenboek van de Vlaamse dialecten* over het woordveld "arbeid" en "luiheid", brengen dat overduidelijk aan het licht. De bevindingen van die bevraging bevestigen bovendien een regelmatigheid in het volkse discours: de voorraad aan uitdrukkingen voor wat positief wordt bevonden, is erg bescheiden in vergelijking met de woordenrijkdom die betrekking heeft op alles wat in de ogen van de dialectspreker niet deugt. Iets gelijkaardigs valt bij voorbeeld te constateren bij de benoeming van menselijke karaktereigenschappen en gedragskenmerken,



een onderwerp waarover we eerder in dit tijdschrift een bijdrage publiceerden (zie OVZ 73, 1998, blz. 226-237). Het gunstige aan de mens, zijn gedragingen en zijn manier van handelen behoeft zichtbaar weinig commentaar, het negatieve daarentegen blijkt een krachtige bron van taalcreativiteit. Dat verschil in benoemingswijze weerspiegelt een verinnerlijkt principe: het goede is het normale, het negatieve een inbreuk op de wenselijke gang van zaken. "Goede wijn behoeft geen krans" blijkt dan ook het motto bij de zuinigheid die de mens aan de dag legt om maatschappelijk wenselijk gedrag te loven. Des te creatiever is hij echter als het erop aan komt negatieve kenmerken van de medemens en laakbaar gedrag aan de schandpaal te nagelen.

Deze bijdrage handelt over werkwoorden en uitdrukkingen die blijkens een schriftelijke rondvraag in de Oost- en West-Vlaamse dialecten gebruikt worden voor een paar begrippen in verband met 'slordig en met overhaasting te werk gaan'. De verzamelde gegevens laten er geen twijfel over bestaan dat we hier met een behoorlijk gevoelsgeladen segment van de woordenschat te maken hebben. Zelden worden de opgevraagde werk- en handelwijzen in objectieve termen beschreven, in de regel grijpt de taalgebruiker naar gekleurde woorden en uitdrukkingen, waarmee hij lucht kan geven aan zijn afkeurende houding tegenover het benoemde. In onze oogst aan woorden en wendingen springen enkele zaken in het oog die kenmerkend

zijn voor alle sectoren van de woordenschat waar de subjectieve houding van de spreker in sterke mate de keuze van de taalmiddelen beïnvloedt.

Om te beginnen beschikken vrijwel alle informanten over meerdere uitdrukkingen voor de opgevraagde begrippen in verband met onzorgvuldig werken. Het verschil is doorgaans niet van referentiële aard - waarmee we bedoelen dat met die verschillende uitdrukkingen ook verschillende manieren van onzorgvuldig werken worden beschreven - maar ligt in de emotionele lading van de uitdrukkingen zelf, m.a.w. in hun *connotatie*. Die subjectieve component varieert van lichte ironie over spot tot regelrechte afkeuring en zelfs afkeer en minachting. Hoe groter de ergernis van de spreker, hoe sterker het gekozen taalmiddel en hoe groter de verleiding om uit de platste taalregisters te gaan putten.

In de tweede plaats lopen de benamingen voor verwante begrippen sterk doorheen. In de betreffende WVD-enquête maakten we, op grond van onze eigen dialect-intuïties, onder meer een onderscheid tussen de volgende drie begrippen: (1) onzorgvuldig werken in het algemeen, ongeacht reden of oorzaak, (2) iets slordig afwerken **door overhaasting** en (3) iets haastig en slordig **in elkaar steken** (waarbij dus ook gedacht wordt aan het product van het werk). Welnu, bij elk van die drie vragen keerden dikwijls dezelfde woorden terug. Ook dat hangt samen met de gevoelsgeladenheid van de materie. De taalgebruik-



ker bekommert zich immers meer om de kracht en de schilderachtigheid van de uitdrukking dan om de exacte weergave van begripsmatige verschillen, die trouwens objectief gesproken al vrij klein zijn.

In de derde plaats neemt de taalgebruiker in zijn emotionele drang tot expressiviteit gemakkelijk zijn toevlucht tot allerlei strategieën om zijn verwoording sterker, origineler, kleurrijker te maken: individuele scheppingen, vervormingen van bestaande woorden, variaties op en uitbreiding van bestaande uitdrukkingen, e.d.m. Het is dan ook niet te verwonderen dat het arsenaal aan dialectische uitdrukkingen voor emotioneel geladen onderwerpen heel wat individuele bedenkensels omvat. Hoe sterker de subjectiviteit van de spreker tegenover het benoemde, hoe gemakkelijker die spreker in zijn eentje de creatieve toer op gaat. Onze gegevens staan dan ook bol van de zogenaamde unica: uitdrukkingen die door maar één informant werden opgegeven. Vanwege beperkingen die zo dadelijk worden toegelicht, kunnen we in dit artikel onmogelijk alle individuele vondsten ten tonele voeren, maar met de enkele voorbeelden in de hierna volgende paragrafen, proberen we toch enkele staaltjes van deze volkse scheppingsdrang te geven.

Al bij een eerste verkenning van de binnengekomen antwoorden op onze vragenlijst, bleek het een onmogelijke opdracht om binnen het bestek van dit artikel het hele woordveld te overzien.

Na een grondiger analyse van het materiaal leek het ons zinvol onze bespreking te beperken tot de dialectische verwoording van twee begrippen, die weliswaar ten nauwste met elkaar verwant zijn, maar toch tot talige onderscheiding aanleiding geven, nl. (1) 'slordig, ondeskundig werken (in het algemeen)' (par. 3) en (2) 'té haastig, en daardoor slordig tewerk gaan' (par. 4). Voor elk van die begrippen worden de gevonden werkwoorden behandeld in alfabetische volgorde. In ons oorspronkelijk opzet wilden we naast werkwoorden ook vaste woordverbindingen en uitdrukkingen behandelen, maar bij nader inzicht bleken die laatste zo talrijk en gevarieerd, dat er zich ook op dat niveau een selectieve aanpak opdrong. Alleen uitdrukkingen die naar vorm en betekenis onmiddellijk aansluiten bij de behandelde werkwoorden, worden ter sprake gebracht, en wel in het commentaar bij het betreffende werkwoord. Zo maken we b.v. wel melding van een verbinding als *roffel de schoffel*, en van een uitdrukking als [*iets doen*] in een *schoffelscheut*, omdat die direct samenhangen met de werkwoorden *roffelen* en/of *schoffelen*, en bovendien een bijkomende illustratie vormen van wat over die werkwoorden wordt gezegd. Alle andere uitdrukkingen, b.v. *er met zijn muts/klak naar smijten*, *er zijn voeten/hielen/botten/gat/kloten aan vegén*, *iets half ten eerze / half te staarte / half zijn gat / half zijn kloten doen*, blijven buiten beschouwing.



## 2. Enkele toelichtingen en opmerkingen bij het lexicon

### 2.1. Over de vorm van de verzamelde werkwoorden

Opvallend is dat veel van behandelde werkwoorden zogenaamde frequentatieven zijn: ze bestaan uit een stam + het achtervoegsel *-elen* of *-eren* (b.v. *bronselen*, *brokkelen*, *foefelen*, *knosselen*, *knutselen*). Ooit ontstonden zulke vormen uit werkwoorden met dezelfde stam + de uitgang *-en*. Een werkwoord als *brokkelen* bij voorbeeld verhoudt zich tot het oudere *brokken* zoals o.m. *huppelen*, *druppelen*, *klapperen* en *sijpelen* tot respectievelijk *huppen*, *druppen*, *klappen* en *sijpen/zijpen*. In oorsprong beklemtonen frequentatieven de herhaling van een gebeuren ("klapperen" b.v. is voortdurend "klappen"), bij uitbreiding drukken ze ook de intensiteit van een handeling uit.

Verder treffen we in onze gegevens nogal wat vervormingen van bestaande woorden aan, en vooral veel zogenaamde compromisvormen of contaminaties, d.w.z. woordvormen die voortkomen uit vermenging van bestaande, synonieme of betekenisverwante uitdrukkingen. Een voorbeeld van dit verschijnsel dat in alle schoolboekjes staat, is *optelefoneren*, een mengproduct van de gelijkbetekenende werkwoorden *telefoneren* en *opbellen*. Zoals dit voorbeeld aantoont, vormen contaminaties geen exclusief

kenmerk van subjectief gekleurd taalgebruik, maar ze zijn er wel opmerkelijk sterk in vertegenwoordigd. Om te beginnen is veelnamigheid daar de regel, d.w.z. dat alternatieve uitdrukkingen voor hetzelfde naast elkaar voorkomen, wat gemakkelijk aanleiding geeft tot vermenging. Daar komt nog bij dat juist bij emotioneel taalgebruik de etymologische accuraatheid van de uitdrukking veel minder een rol speelt dan de expressieve kracht ervan.

### 2.2. Over de geografische spreiding

Bij de bespreking van werkwoorden en uitdrukkingen vermelden we telkens waar ze zijn opgetekend, en hoe frequent ze blijkens ons materiaal voorkomen in een provincie of streek.

Daarmee pretenderen we echter geenszins een exact beeld te geven van de reële geografische verspreiding. Naar alle waarschijnlijkheid zijn heel wat woorden ruimer bekend dan uit onze enquête af te leiden valt. Dat heeft alles te maken met de "veelnamigheid" waarover we het al hadden in de inleiding, en met de manier van opvragen, nl. aan de hand van vragenlijsten waarop de medewerkers de dialectwoorden moeten invullen voor de begrippen die in de vraag worden omschreven. Het is een illusie te geloven dat de invullers na elke vraag meteen ook alle in hun dialect beschikbare uitdrukkingsmogelijkheden opgeven, zoiets vergt al te veel zoekwerk in het mentale woordenboek. Hoeveel alternatieven er worden opgegeven, en welke, hangt in gevoels-



geladen domeinen van de woordenschat sterker dan in neutrale samen met het "profiel" van de informant: zijn taalvaardigheid, zijn vermogen en bereidheid om de eigen kennis en intuïties af te tasten, en zijn opvattingen over wat nu meer of minder als "dialect" te beschouwen valt. Vooral dat laatste weegt zwaar door wanneer aan de bevroegde begrippen verschillende verwoordingen van uiteenlopende expressiviteit en emotionele geladenheid beantwoorden. Weliswaar geldt voor de meerderheid van de informanten dat de uitdrukkingen die ze vermelden ook de gebruikelijkste zijn in hun dialect, maar een algemene regel is dat niet. Sommigen gaan voorbij aan het courante, en zoeken juist naar het ongewone, het bizarre, het schilderachtige of het scabreuze, waaraan kennelijk een hogere graad van dialecticiteit wordt toegevoegd.

Gegeven de zojuist genoemde beperkingen van ons materiaalbestand - beperkingen die alleen door (mondelijke) navraag verholpen kunnen worden - is het niet zinvol om de verspreiding van alle verzamelde woorden op één of meer woordkaarten af te beelden. Voor de kaartjes bij de volgende paragrafen hebben we de gegevens dan ook behoorlijk gezift. Alleen termen die op de kaart een gebied vormen, zijn in aanmerking genomen. Van een dergelijk kaartbeeld mag verwacht worden dat het de reële geografische toedracht op zijn minst heel dicht benadert.

### 3. Slordig tewerk gaan, in het algemeen

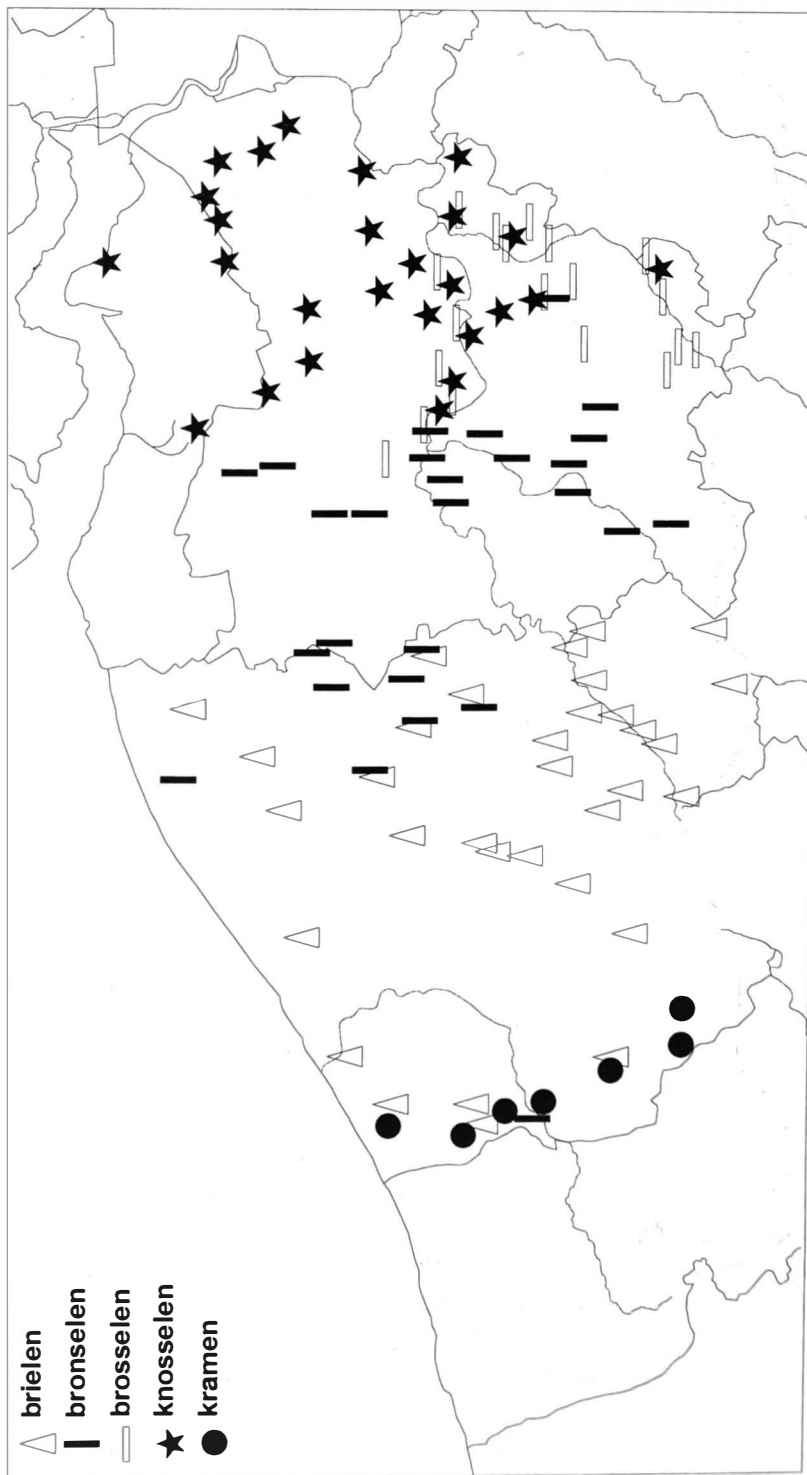
**Bricoleren**, soms vervormd tot *briscoleren*, is een in Vlaanderen alom verspreid Frans leenwoord, waarnaast net zoals in het Frans ook het substantief *bricoleur* in gebruik is. In onze dialecten worden beide woorden uitsluitend in negatieve zin gebruikt: wie "*bri(s)coleert*" levert knoeiwerk af, en voor het Vlaamse taalgevoel kan een "*bri(s)coleur*" niets anders zijn dan een knoeier, een foefelaar, een bronselaar. Anders is het in het Frans, waar beide woorden zonder denigrerende bijbetekenis worden gebruikt. Het Franse *bricoler* betekent 'klussen opknappen als amateur in het vak', en een *bricoleur* is een doehet-zelver, een handige jongen dus. Denken we maar aan de naam van de winkelketen Brico, een in franstalig België bedachte afkorting van *bricoler*. In Frankrijk heet de corresponderende keten Mister Bricolage.

Klaarblijkelijk is bij ons de gedachte aan '(werk van) iemand die geen scholing in het vak heeft genoten' geëvolueerd tot '(werk van) iemand die denkt dat hij het vak beheerst, of van wie men deskundigheid verwacht, maar die, tot algemene ergernis, er niets van terecht brengt'.

**Brielen** is typisch voor centraal en zuidelijk West-Vlaanderen, maar wordt toch ook hier en daar in het noorden van de provincie gesignaleerd. Het woord wordt in ruime zin toegepast op allerlei vormen van onzorgvuldig, ordeloos,



KAART 1 : ONZORGVULDIG WERKEN





slonzig handelen. De Bo omschrijft het woord op plastische wijze als volgt: "Doorenmengelen en verwarrelen, mismas maken, morsen, zonder orde noch spaarzaamheid te werke gaan. Een huisvrouw brielt, wanneer zij alles orde-loos en slordig verricht. De kinders brielen (plassen, ploeteren) in vuil water of slijk. Een kind brielt aan tafel, wanneer het onzindelijk eet en swieselt. Een winkelier brielt, wanneer hij zijne zaken niet waarneemt en zijne rekeningen niet bezorgt ..."

Over de afstamming van het woord heerst nog onzekerheid. De Bo denkt dat het een samentrekking is van een oudere vorm *briedelen*, dat zelf een versterkend frequentatief zou zijn van *brieden*, een werkwoord dat hij aantrof in het 16e-eeuwse woordenboek van Kiliaan in de betekenis 'brouwen'. Theoretisch is die verklaring niet uitgesloten, maar er zijn voorlopig te weinig bewijzen beschikbaar om ze hard te maken. Zo valt er in onze taal nergens, ook niet in historische bronnen, een spoor te bekennen van een werkwoord *briedelen*, en waar Kiliaan de vorm *brieden* vandaan heeft, blijft tot op vandaag een raadsel, want ook die blijkt nergens in een oude tekst voor te komen. Misschien bevat de stam van deze werkwoorden een zeer oude wisselvorm van het zelfstandig naamwoord dat we in *broddelen* vermoeden (zie bij dat woord), en dat wellicht tezamen met Engelse *broth* teruggaat op een Germaanse grondvorm *\*brod* met betekenis 'bouillon, soep, saus'. In die hypothese heeft *brielen* wel heel oude

wortels in de Germaanse erfwoordschat.

Er is echter nog een tweede mogelijke denkpiste. Het bewuste *\*brod* werd al heel vroeg ontleend in het volkslatijn, de verre voorloper van het tegenwoordige Frans, waar het op zijn beurt aan de oorsprong ligt van een hele woordfamilie, met vertegenwoordigers in alle Romaanse talen. Een Franse nazaat ervan is het werkwoord *brouiller*, dat betekenissen heeft als 'in de war brengen, dooreenklutsen, kladden' (vanwaar dan weer *brouillon* 'kladboek' en *brouillard* 'vloeipapier'). Nu zou het wel eens kunnen dat Vlaams *brielen* in plaats van een oeroud Germaans erfwoord een jongere ontlening is aan dit Franse *brouiller*. Semantisch is daar alvast geen bezwaar tegen, want uit betekenissen als 'verwarren, dooreenklutsen' ontwikkelt zich gemakkelijk de toepassing 'morsig, slordig, onnauwkeurig werken', getuige onder meer de evolutie die zich voltrok aan de verder te bespreken werkwoorden *knosselen* en *knutselen*.

Een argument ten gunste van een Franse oorsprong is wel dat het West-Vlaams in dezelfde betekenisfeer van *brielen* ook de vormen *broelen* en zelfs, nog dichter bij het Frans, *broejen* kent. In welke fase van zijn klankontwikkeling de Franse vorm het woord dan wel ontleend zou zijn, en hoe de verschillende Vlaamse varianten zich chronologisch tot elkaar verhouden, blijft voor discussie vatbaar, maar de mogelijkheid dat het trio *brielen*, *broelen*, *broejen* tot het etymologi-



sche netwerk van het Franse *brouiller* behoren, is o.i. plausibel genoeg om nader te worden onderzocht.

**Broddelen** komt zowat overal in Vlaanderen voor in de betekenis 'slordig, waardeloos werk verrichten'. Het is een frequentatief van *brodden*, dat op zichzelf al de betekenis heeft van 'een werk door onhandigheid bederven of verknoeien' (WNT III-1, 1410) en dat ook vervat zit in het gelijkbetekenende, Nederlandse werkwoord *verbrodden*. Aan de oorsprong van *brodden* ligt waarschijnlijk een zelfstandig naamwoord *brodde*, dat in het WNT (III-1, 1406) verklaard wordt als 'verwarde, niet wel geschikte en ordelijke zaak, warboel', maar waarvan de verdere oorsprong in dat woordenboek niet wordt opgehelderd. Het verwondert ons een beetje dat het WNT niet wijst op een mogelijke verwantschap met het Engelse *broth*, wat ons inziens toch duidelijk voor de hand ligt, aangezien dit woord 'bouillon, soep' betekent. Het begrip 'soep' wordt immers gemakkelijk in verband gebracht met warboelen en onoverzichtelijke situaties, denken we maar aan de Nederlandse/Vlaamse uitdrukkingen *het is één soep* ('het is een echte chaos'), *het loopt in de soep* ('het raakt hopeloos in de war'), *dat volk, dat is soep* ('rapalje, tuig van de richel').

Zowel *broddelen* als *brodden* staan in de idiotica van Teirlinck en De Bo. Affectieve wisselvormen van het frequentatieve werkwoord, die overigens ook in het WNT vermeld staan, zijn

**brobbelen** (door ons opgetekend in Oostende en Snaaskerke) en zijn Brabantse variant **broebelen** (één keer geattesteerd, t.w. in het Brabants gekleurde dialect van het Oost-Vlaamse Meerbeke).

**Brokkelen** komt volgens onze informatie alleen in de provincie West-Vlaanderen voor, maar vermoedelijk is het ook in Oost-Vlaanderen niet onbekend, aangezien onze informant uit Sleidinge gewag maakt van *brokkelaar* voor iemand die knoeiwerk verricht. *Brokkelen*, alweer een frequentatief, gaat via het werkwoord *brokken* terug op het zelfstandig naamwoord *brok*. Uit de letterlijke betekenis 'in kleine stukken breken' ontwikkelde zich een figuurlijke, nl. 'kapot maken, verknoeien' en vandaar ook: 'er niets van terecht brengen'. Een vermeldenswaardig detail in dit verband is wel dat een "brokkelaar" hier en daar *brokkeleur* wordt genoemd, wat ongetwijfeld aan invloed van het eveneens gangbare *bricoleur* is toe te schrijven.

**Bronselen**, met varianten **brondselen** en **pron(d)selen**, is niet alleen ruim verspreid over de twee Vlaamse provincies, maar duikt ook geregeld in Brabant op. De oorsprong van het woord is nog niet afdoend verklaard. Volgens het WNT gaat het om versterkende frequentatieve vormen uit een ouder, verdwenen werkwoord *bron(d)sen* of *pron(d)sen*. Op hun beurt zouden die werkwoordelijke vormen ontstaan zijn uit een - eveneens verdwenen - zelfstandig naamwoord





met betekenis 'waardeloos spul, rommel'. Daarop zou ook het werkwoord *prondelen* teruggaan.

In onze enquêtegegevens komen enkele werkwoorden voor die o.i. mogelijk als vervormingen van of compromisvormen met *bronselen* te verklaren zijn: **brosselen**, vrij frequent vermeld in de oostelijke helft van Oost-Vlaanderen, zal wel ontstaan zijn door vermenging met het daar eveneens gebruikelijke *knosselen*; bij **fronselen** (Poperinge) valt te denken aan vermenging van *bronselen* en het alom verspreide *foefelen*; achter **brinselen** (Rollegem-Kapelle) zit stellig het ter plaatse algemeen gebruikelijke *brielen*, en in **frutselen** (Outrijve en Baasrode) lijken *bronselen*, *foefelen* en *prutsen* dooreengeklutst.

**Defelen** (uitspraak *deefoln*, met scherplange *ee*), sporadisch opgegeven in het westen van Oost-Vlaanderen en in de omgeving van Tielt, is een woord waarvan de afstamming voorlopig onverklaard blijft. Noch het WNT, noch de etymologische woordenboeken maken er melding van; dat het in oorsprong een frequentatief zou zijn, lijkt weinig waarschijnlijk, aangezien er nooit een werkwoord *defen* schijnt te hebben bestaan. Misschien is *defelen* op de een of andere manier gelieerd met de familie van het betekenisverwante *teeuwelen*, een West-Vlaams frequentatief van het etymologisch evenzeer duistere *teeuwen*. Naast de vorm *teeuwelen* somt De Bo een hele resem varianten op, o.m. *tebbelen*, *teefelen*, *teetelen*, *teffelen*,

*tewwelen*. *Defelen* heeft, in het West-Vlaams, met de groep van *teeuwelen* twee toepassingen gemeen, t.w. 1) 'kieskauwen, traag en met tegenzin eten', 2) 'strelen, bepotelen, overdreven betasten en daardoor bezoedelen'. De Bo geeft deze betekenissen alleen voor *teeuwelen* en varianten, volgens Desnerck worden in het Oostends beide werkwoorden voor 'kieskauwen' gebruikt; bij *daifeln* (= *defelen*) staat bovendien ook de tweede betekenis vermeld, en bij *taiweln* (= *teeuwelen*) de stellig daarvan afgeleide toepassing 'plagen, tergen, sarren; de katte taiweln: de kat plagen'.

Mogelijk moeten we voor de woordgeschiedenis van *defelen* vertrekken van nog een andere, alleen bij De Bo vermelde West-Vlaamse betekenis: 'brijen deegachtig maken. *Een kind deefelt aan tafel als het onzindelijk in dikke lepelspijs roert en wroet, of zijne aard-appels, boonen, enz. in moes plettert en smoeselt. Men deefelt op het land, als men er op werkt terwijl het nog zeer nat is. ... Men deefelt in eene straat, als men er het slijk met de voeten kneedt om er door te geraken...*' In het licht van die verklaring zou *deefelen* een vergelijkbare betekenisevolutie gekend hebben als *mooschen* en *morsen*: van 'morsig of ploeterend omgaan met brijachtige substanties, zoals spijs, modder, enz.' naar 'knoeien' in het algemeen. Dit semantische gegeven levert ons een aanknopingspunt voor de vormelijke reconstructie van *deefelen*, nl. dat het, net zoals *mooschen* en *morsen* afgeleid van is van een zelfstandig naamwoord, in dit



geval *deef*, dat we in de betekenisfeer van brij, deeg, en soortgelijke stoffen zouden moeten situeren. Dan wordt het wel erg verleidelijk om dit *deef* te interpreteren als een oude, en sinds lang verdwenen klankvariant van *deeg*. We worden in dat vermoeden gesterkt als blijkt dat één van onze zusters talen, het Engels, de tegenhanger *deeg* diezelfde wisseling vertoont: naast vormen met *-g*, zoals *dough*, kennen de dialecten ook vormen met *-f* aan het wordeinde, b.v. *duff*. Overigens zijn ook binnen onze taal parallellen te vinden van *g/v*-wisseling aan het wordeinde, getuige de variatie *betraaf/betraag* 'biet', *kraachs/ kraafs* 'verkeerd, omgekeerd' (etymologisch: *keer-haafs*), *hecht/heft* 'steel van een mes'.

In Zomergem werd **briefelen** opgegeven, een compromisvorm van *defelen* en één van de *br*-frequentatieven, vermoedelijk *bronselen*.

**Fikfakken** voor 'onzorgvuldig werken' blijkt bekend in de zuidoosthoek van West-Vlaanderen en in het Land van Waas. Het is een klankexpressieve vorming met sterk denigrerende bijklank, waarachter onder meer werkwoorden zouden schuilen uit de wijd verbreide groep van *fikken*, *fikkelen* en *figgelen*, alle met toepassingen in de sfeer van 'stuntelig, zonder kennis van zaken, met gebrekkig materiaal te werk gaan' (zie het WNT onder deze trefwoorden). Ook *faggelen* wordt door het WNT mee aan de oorsprong van *fikfakken* gelegd. Dat werkwoord draagt in zijn ruime dialectische verspreiding allerlei verwante bete-

kenissen, zoals o.m. 'zich onbeholpen voortbewegen', 'scharrelen', 'moeite hebben, bepaaldelijk om de eindjes aan mekaar te knopen' (zie WNT). Verwant hiermee is *fakken* zoals het wordt gebruikt in Oostende en omgeving, nl. voor luieren, niets uitvoeren (Desnerck), waarnaast het substantief *fakke* 'luie vrouw'. Uit *fikfakken* ontstond het substantief *fikfak*, dat even denigrerend klinkt ter aanduiding van waardeloze dingen, brol, rommel.

**Foefelen** is algemeen bekend in Vlaams-België. Het is een versterkend frequentatief van *foefen*, dat in verschillende Zuid-Nederlandse dialecten nog bekend is in de betekenis 'bedriegen, foppen'. De stam van het werkwoord is ongetwijfeld het zelfstandig naamwoord *foef*, niet op te vatten in de huidige Nederlandse betekenis 'uitvlucht, praatje waarmee men zich uit de slag wil trekken', maar in de oudere toepassing 'waardeloze lap, vod, slons'. Een informant uit het Frans-Vlaamse Kassel, die ons te woord stond over de vakterminologie van de timmerman, kende dit woord nog in de betekenis 'doekje'. Hij gebruikte namelijk een "*foef*" om zijn zagen in te vetten. Verwant is ook het Antwerpse *foef* in de betekenis 'mislukking', b.v. *Het feest was maar een foef*. Iemand die "*foefelt*" verricht dus waardeloos, slonzig werk. Hij wordt dan ook algemeen *foefelaar* genoemd.

**Kalefateren** wordt aan de Westkust en in het Kortrijkse vermeld als een gebruikelijke benaming voor het



bevraagde begrip. Het woord is als scheepsterm in onze taal terechtgekomen vanuit het Frans, waar het een Italiaans leenwoord is; de stam ervan gaat terug op een Arabisch woord voor asfalt. In de oorspronkelijke, technische zin is kalefateren het waterdicht maken (wellicht met een soort asfalt) van reten en naden tussen de planken van de romp of de dekken van een schip. Het woord vond zijn weg naar de algemene woordenschat, waar het, net zoals de afleiding *opkalefateren*, de ruimere betekenis aannam van 'opknappen' maar ook 'oplappen', wat de gedachte oproept aan oppervlakkigheid en ondeugdelijkheid.

**Kariotten en karotten**, die respectievelijk in de streek van Kortrijk en het Meetjesland in gebruik zijn voor 'waar-deloos werk verrichten', lijken vormelijk zo goed op elkaar dat we in eerste instantie geneigd zouden zijn ze als varianten van hetzelfde werkwoord te beschouwen. Of dat etymologisch ook klopt, is een andere vraag. Het valt namelijk geenszins uit te sluiten dat het om vanouds verschillende woorden gaat, waarvan de vormgelijkenis dus alleen aan het toeval is toe te schrijven.

Vast staat dat het West-Vlaamse *kariotten* is afgeleid van het substantief *kariot*, ontleend aan Frans *chariot* in de betekenis 'kar'. In het Vlaams is het woord bepaaldelijk een krakkemikkige kar of enig ander wrakkig voertuig gaan aanduiden, b.v. een *kariot* van een wagen, een fiets, een auto, enz. Wie zich met een "*kariot*" moet behelpen, ondervindt

veel last en moeite, vandaar dat *kariotten* behalve in de letterlijke betekenis 'zich moeizaam voortbewegen met een krakkemikkig voertuig' bij uitbreiding ook figuurlijk wordt toegepast op werk waarvoor men zich bovenmatig inspant, meestal zonder tot het gewenste resultaat te komen. Die gedachte komt dicht in de buurt van 'onvolwaardig of ondeugdelijk werk verrichten'.

*Karotten* vinden we in geen enkel (dialect)woordenboek terug, maar het zou best afgeleid kunnen zijn van het substantief *karot*, dat we kennen uit de Vlaamse uitdrukking *zijn karot trekken*, wat gezegd wordt van iemand die zich op heimelijke en bedrieglijke wijze aan zijn taak of plicht onttrekt, iemand die de kantjes afloopt. Zo iemand wordt betiteld als een *karot(ten)-karotentrekker*, of, op z'n Frans, een *carotier*. Het substantief *karot* betekent zoveel als 'gemakkelijke klus' in het West-Vlaamse gezegde "*dat is geen karot*". Een andere uitdrukking, die men in Oost-Vlaanderen, Antwerpen en Brabant placht te gebruiken, is *iemand karot(t)en trekken* of *iemand een karot trekken*, voor 'iemand beetnemen, bedriegen, foppen'. Het woord *karot* is in oorsprong een aan het Frans ontleende term (< *carotte*) uit het tabaksbedrijf, waaronder een spilvormig gesponnen rol tabak wordt verstaan, om snuiftabak uit te vervaardigen. Het maken van zulke "karo(t)ten" gebeurde klaarblijkelijk met trekkende bewegingen, want dat werk heette "*karot(t)entrekken*", en de persoon die dat deed was een



"*karot(t)entrekker*". Hoe *karot* en zijn afleidingen vanuit hun technische betekenis binnendrongen in de negatieve sfeer van bedriegen, zijn plicht ontwijken, enz., is niet meteen duidelijk. Was het trekken van "karot(t)en" in de letterlijke, ambachtelijke zin misschien één van de gemakkelijkste taken bij de tabaksverwerking, en werd de persoon die zich daarmee bezighield een beetje beschouwd als een "plantrekker" of een profiteur, die het zwaardere werk liever aan anderen overliet?

Gezien de betekenisevolatie van *karot* is er taalkundig geen bezwaar om ons Meetjeslandse werkwoord terug te voeren op dat substantief, hetzij in de oorspronkelijke, technische betekenis, hetzij in de geëvolueerde, negatief beladen gebruikswijze zoals in de hierboven aangehaalde uitdrukkingen *zijn karot trekken*, *iemand een karot trekken*, *dat is geen karot*. In dat laatste geval was *karotten* meteen een synonieme uitdrukking voor *karot(t)entrekken* in de betekenis 'zijn plan trekken, de kantjes aflopen, e.d.' Wie op een dergelijke manier handelt, kan geen deugdelijk werk afleveren, een gedachte die blijkbaar voorop staat bij de informanten die *karotten* opgeven als antwoord op onze vraag naar 'slordig werken'.

Met de bovenstaande toelichting hebben we proberen aan te tonen dat *karotten* geheel onafhankelijk van *kariotten* ontstaan kan zijn, en dat elk van die werkwoorden vanuit zijn eigen semantische voorgeschiedenis de mogelijkheid in zich droeg om het begrip 'onzorgvuldig

werken' te gaan aanduiden. Dat wil echter niet zeggen dat we elke beïnvloeding van *kariotten* op de vorming en de betekenisontwikkeling van *karotten* uitsluiten. Zo kan het bestaan van een vorm *kariotten* in het eigen of in naburige dialecten ervoor gezorgd hebben dat de theoretisch mogelijke creatie van een werkwoord *karotten* uit *karot* ook echt werd gerealiseerd. En evenmin ondenkbaar is dat *karotten* het product is van vorm- en betekeniscontaminatie van *karot* en *kariotten*.

**Karrenlappen**, zoals men hier en daar in West-Vlaanderen pleegt te zeggen, laat zich letterlijk interpreteren als 'het oplappen van karren', een activiteit van de wagenmaker. Het is echter niet zeker of het woord ooit een neutraal gebruik heeft gekend met betrekking tot het wagenmakersberoep. Misschien klinkt het al vanouds spottend en denigrerend, zoals ook het corresponderende substantief *karrenlapper*, waarmee niet alleen minachtend naar een slechte wagenmaker wordt verwezen, maar ook naar een timmerman die zijn stiel niet kent, en bij uitbreiding naar al wie ruw en zonder deskundigheid tewerk gaat. Mogelijk is het werkwoord van het substantief afgeleid, en niet andersom.

Langs vergelijkbare weg is ook **kloefkappen** in het woordveld van 'slordig werken' terecht gekomen. Alleen wordt of werd dit woord daarnaast ook in objectieve zin gebruikt voor het klompenmakersberoep, net zoals *kloefkapper* een neutrale aanduiding is voor de beoefenaar. Dat wagen- en klompenmakers



vaak het mikpunt waren van spot, en dat ze symbool stonden voor ondeskundigheid, komt door de geringe maatschappelijke waardering die hun ambacht genoot in vergelijking met ingewikkelder beroepen binnen de houtbewerking, zoals dat van de timmerman en de meubelmaker.

**Knoeien** is een standaardtaalwoord, dat volgens onze informatie hier en daar in het dialect is overgenomen. Over de oorsprong ervan geven de etymologen eens te meer geen uitsluitsel. Theoretisch zou het een (gewestelijke of gemoedelijke) variant kunnen zijn van een vorm *knoeden*, zoals *goeie* bestaat naast *goede*, *rooien* naast *roden*, Brabants *brajen* en *rajen* naast *braden* en *raden*. Het probleem echter is dat geen enkele historische bron een werkwoord met de vorm *knoeden* vermeldt. Wel bestaat er een zelfstandig naamwoord *knoedel*, met ongeveer dezelfde betekenis als *knot*, waaruit naar wij vermoeden het hieronder behandelde *knosselen* ontstond, nl. 'kluwen, dot, streng van ineengedraaide draden, haren en soortgelijke vezels'. Zit *knoedel* wellicht in de etymologische achtergrond van *knoeien*, en is de betekenisgeschiedenis van dit werkwoord vergelijkbaar met die van *kno(t)selen* en *knutselen*?

**Knosselen** en **knotselen**, die ons uit de oostelijke helft van Oost-Vlaanderen en van Zeeuws-Vlaanderen worden gesignaleerd, zijn ongetwijfeld historische wisselvormen van het Nederlandse **knutselen**, dat overigens ook al spora-

disch tot de dialecten is doorgedrongen. Volgens de woordenboeken zijn de varianten met de klinker *o* in de stam, alleen nog in de Vlaamse dialecten bekend. *Knutselen* wordt weliswaar het meest gebruikt in de neutrale of zelfs positieve zin van 'iets uit liefhebberij maken of in elkaar zetten', maar zowel in de standaardtaal als in de dialecten kan het ook een denigrerende aanduiding zijn voor 'gebrekking te werk gaan, knoeien'. Dat de laatstgenoemde inhoud zich gemakkelijk uit de eerste ontwikkelde, zagen we al bij het werkwoord *bri-coleren*.

Het drietal *knosselen* - *knotselen* - *knutselen* maakt deel uit van een omvangrijke woordfamilie, waartoe ook werkwoordsvormen behoren als *knoten*, *knotten* en *knutten*, *knotsen* en *knutsen*, en verder substantivische vormen als *knot*, *knut*, *knots(el)* en *knuts(el)*. De aard van de verwantschap tussen al die vormen, m.a.w. hun historisch-etymologische verhouding, blijkt een uiterst ingewikkelde aangelegenheid, die in ieder geval niet zo meteen op te klaren valt aan de hand van wat de woordenboeken - het WNT, de etymologische woordenboeken en de idiotica - erover zeggen. Het vergt een studie op zich om tot een geloofwaardige reconstructie te komen van die wijdvertakte stamboom. Laten we ons derhalve beperken tot wat o.i. essentieel is voor de oorsprong van *knotselen*, *knosselen* en *knutselen*. Wij menen daarin het zelfstandig naamwoord *knot* te herkennen, waarnaast vanouds een wisselvorm *knut* in gebruik



was, zoals naast *zon*, *bok*, *schop* en *dof* gewestelijk ook *zun(ne)*, *buk*, *schup(pe)* en *duf* bestaan. Zoals hierboven bij de bespreking van *knoeien* al aangegeven, is of was *knot* de benaming voor verschillende dingen die ontstaan doordat men draden, haren, vezels, enz. ineendraait, b.v. een kluwen, een haardot, een bundel vlas, een knoop in een touw of een draad, enz. De gedachte aan een dot of kluwen als iets verwards, zou dan aan de basis kunnen liggen van de werkwoordbetekenis: wie *knotselt* of *knosselt*, verwacht de dingen, maakt er een knoeiboel van. In deze veronderstelling, nl. dat onze werkwoorden uiteindelijk op het substantief *knot/knut* teruggaan, moet de variant met *t* in de stam, nl. *knotselen/knutselen*, als de primaire worden beschouwd, en *knosselen* als een assimilatieproduct daarvan (vergeleijk verder Brabants *prossen* naast *prutsen*). Tussen het substantief en de door ons geattesteerde frequentatieve werkwoordsvormen liggen mogelijk werkwoorden op *-en*, nl. *knotsen/knutsen*, die door invoeging van een versterkende *s* ontstonden uit *knotten/knutten*, zoals ook *splitsen* uit *splijten* en *ritsen* uit *rijden*.

Onze gegevens bevatten verschillende compromisvormen met *kno(t)selen / knutselen*: **knuielen**, sporadisch opgetekend in het Meetjesland, ontstond wellicht onder invloed van *ruifelen*, dat in westelijk Vlaanderen afwisselt met *roefelen* in de betekenis van 'iets haastig afwerken, afhaspelen'. **Knonselen**, opgegeven in Gent en omgeving,

Bassevelde en Melsen, is ongetwijfeld een contaminatie met *bronselen*. Het Aalsterse **futselen** is mogelijk een mengvorm van *knutselen* en *foefelen*, maar aangezien ook **frutselen** in ons materiaal voorkomt (opgegeven in het West-Vlaamse Outrijve en het Oost-Vlaamse Baasrode) valt niet uit te sluiten dat hierbij ook *prutsen* en het bijhorende frequentatief *prutselen* in het spel zijn. In **knoefelen** (Hemelveerdegem) herkennen we de invloed van *foefelen*. **Knoezelen**, opgegeven in Sint-Gillis-Dendermonde, zal wel een expressieve vervorming van *knosselen* zijn.

**Kramen** blijkt typisch voor de westelijke helft van West-Vlaanderen. Het is een afleiding van het substantief *kraam* in de zin van 'marktkraam', en heeft als letterlijke betekenis 'met een kraam op de markt staan om goederen in 't klein te verkopen'. Marktkramers behoorden vroeger tot de geringsten onder de kooplui: hun handel leidde niet tot rijkdom, soms zaten ze uren in hun kraam zonder iets te verkopen, zodat ze aan het einde van de marktdag amper voldoende hadden verdiend om hun kosten te delgen. Vandaar dat *kramen* wellicht vanouds al de gedachte opriep aan het weinig benijdenswaardige lot van de marktkramer, wiens karige inkomsten immers niet opwogen tegen het opgebrachte geduld en de geïnvesteerde moeite. Vanuit die opvatting van *kramen* in de letterlijke zin kon het woord zijn betekenis verruimen tot 'moeizaam met iets bezig zijn, zonder dat de geleverde inspanningen tot enig bevredigend resultaat leiden'.



De stap naar 'knoeien, ondeskundig tewerk gaan, onzorgvuldig handelen' is dan vlug gezet. Ook bij *kariotten* viel een analoge betekenisovergang te constateren. Overigens heeft *kramen* in de West-Vlaamse dialecten binnen die betekenisfeer nog andere toepassingen ontwikkeld, die we bij De Bo omschreven vinden als 'ergens lang en verdrietig moeten toeven of wachten. *Dat is hier toch een arm kramen*', en 'bijkans gebrek lijden, met grote moeite toekomen, te kort hebben... *Die werkmán heeft lang moeten kramen, maar nu vaart hij beter.*'

**Mooschen**, met ruime verspreiding in West- en Oost-Vlaanderen, is etymologisch hetzelfde woord als *morsen* in het Nederlands, maar heeft in het dialect een veel ruimer toepassingsbereik, waarmee het dicht in de buurt komt van *brielen*. Trouwens, in het West-Vlaams worden beide werkwoorden dikwijls in één adem genoemd: *Hij doet niet anders dan mooschen en brielen*.

De stam van *mooschen* bevat het zelfstandig naamwoord *moos*, *moze*, dat in de huidige Vlaamse dialecten nog ruim verspreid is voor slijk, modder, dabber, vuiligheid. Tot dezelfde woordfamilie behoort het gelijkbetekenende *mors*, dat in andere streken van ons taalgebied voorkomt en aanleiding gaf tot de werkwoordvorm *morsen*. De oorspronkelijke betekenis van *mooschen* en varianten zal zoiets geweest zijn als 'bevuilen met modder, bekladden met vuil'. Van daaraf ligt een betekenisontwikkeling naar 'knoeien' voor de hand, waarvan

'onzorgvuldig, morsig, slonzig tewerk gaan' een figuurlijke toepassing is.

**Prutsen** is algemeen verspreid in de dialecten voor 'knoeien, slecht en onhandig werken' en komt als zodanig ook voor in onze standaardtaal. Dezelfde betekenissen vinden we in het WNT en/of de dialectwoordenboeken terug bij het vormverwante *prossen* (in Oost-Vlaanderen, Antwerpen en Brabant) en het frequentatief *prutselen*.

De oudste betekenis van zowel *prutsen*, *prossen* als *prutselen* is 'met borrelend geluid koken, sudderen', een toepassing die ook nog bij andere vormen van dezelfde woordfamilie wordt aangetroffen, zoals o.m. bij *prosselen*, *prutten* en *pruttelen*. Het WNT vermoedt dat de stam van al die werkwoorden een klanknabootsend woord bevat - *pros*, *prut*, *pruts* of iets dergelijks - waarmee het geluid werd weergegeven van iets wat aan het gisten, borrelen, sudderen of koken is. Het verband met de betekenis 'knoeien' moet wellicht gezocht worden in de gedachte dat iets wat tè lang pruttelt of suddert, uiteindelijk uitkookt tot een smakeloze brij, een waardeloos gerecht. Interessant hierbij is dat *prut(s)* en *prot* inderdaad de betekenis hebben aangenomen van 'weke, pappige, drab-bige massa'.

Kennelijk heeft *prutsen* (en varianten) net als b.v. *koken*, vanuit zijn toepassing op een proces dat zich voordoet aan zaken en in gang gezet en gehouden wordt door een niet-menselijke oorzaak



(het vuur doet spijzen pruttelen), een betekenisontwikkeling gekend waarbij het een menselijke activiteit is gaan aanduiden. Iemand die prutst maakt iets tot een waardeloze brij, een allegaartje waar niets mee aan te vangen valt, kortom, een knoeiboel.

#### **4. Al te haastig, en daardoor slordig te werk gaan**

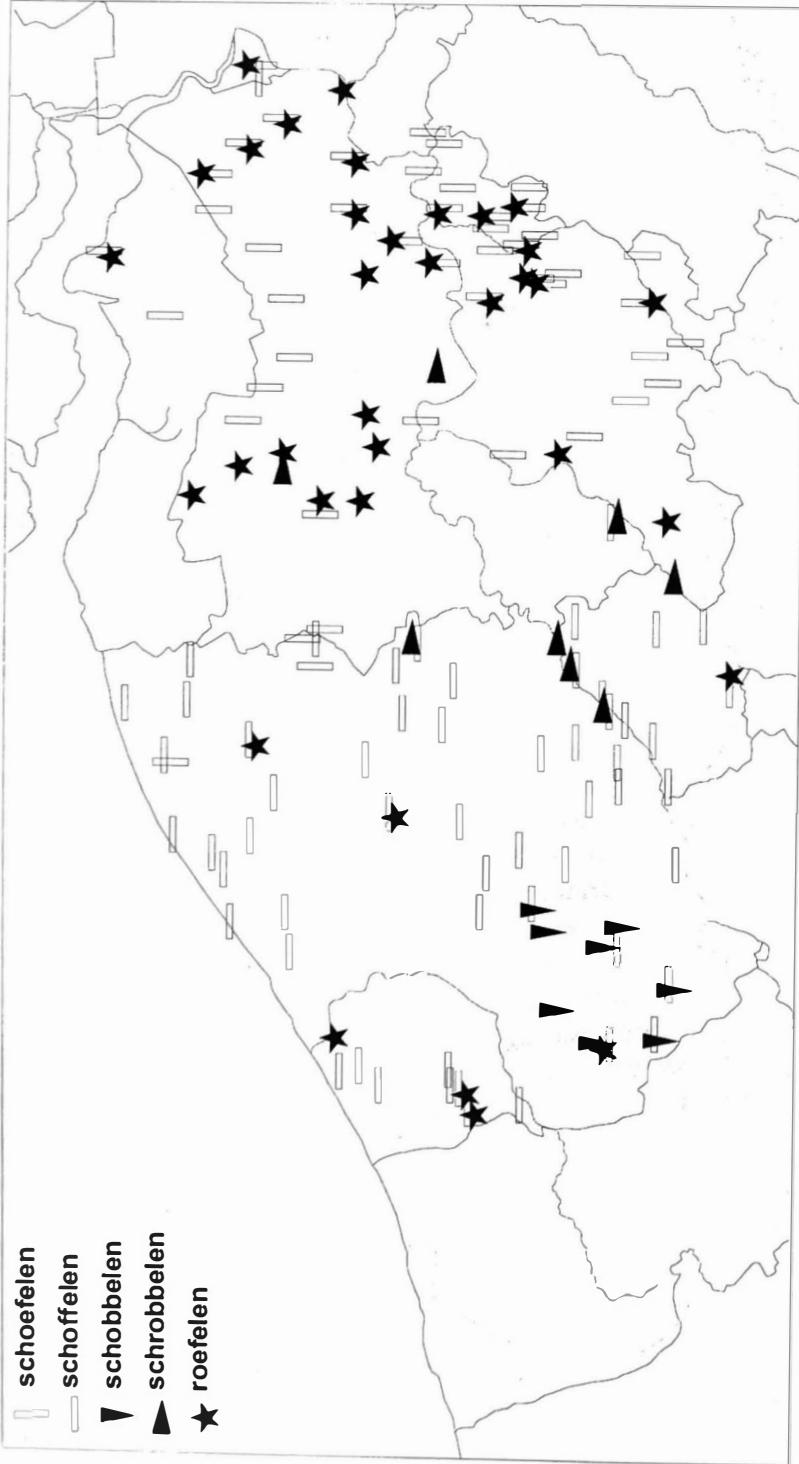
**Roffelen, roefelen en ruifelen** zijn sinds lang bestaande wisselvormen van hetzelfde woord. We vinden ze in een sterke concentratie terug in Oost-Vlaanderen, in West-Vlaanderen is de verspreiding veeleer sporadisch. De variatie van de stamklinker lijkt niet louter een kwestie van geografische verscheidenheid, want de drie vormen liggen nogal willekeurig door elkaar gezaaid, zij het met een overwicht aan *oe*-varianten in Oost-Vlaanderen. Wellicht heeft de drang tot expressiviteit het ontstaan van deze wisseling in belangrijke mate gestimuleerd, zoals dat ook gebeurde in andere emotioneel geladen woorden, b.v. in *loefser*, *loffer*, *luifer* 'lompe kerel'.

Hoewel ze er de uiterlijke vorm van hebben, en wellicht voor het huidige taalgevoel ook de expressieve waarde, zijn deze werkwoorden etymologisch geen frequentatieven, maar afleidingen van een voorwerpsnaam op *-el*, die overigens ook al de genoemde klinkervariatie vertoont: *roffel*, *roefel*, *ruifel*. Het woord slaat op verschillende werktuigen die gebruikt worden bij grof werk, zoals

de ruwschaaf van de timmerman, en ook diverse types schoppen waarmee ruw werk wordt verricht, zoals het ruimen van slijk uit sloten, het scheppen van grote hoeveelheden graan, aardappelen, stenen, enz. *Roffelen* is dus een weinig zorg vereisende activiteit, en die gedachte legt een betekenisuitbreiding voor de hand naar 'grof, slordig, zonder precisie te werk gaan'. Bij ruw werk schiet je rapper op dan bij fijn werk, en kom je gemakkelijk in de verleiding om té snel te willen gaan. Vandaar wellicht dat *roffelen* en consoorten specifiek betrokken worden op *té haastig*, en daardoor onzorgvuldig tewerk gaan. Bovendien werd die associatie mogelijk versterkt door invloed van vorm- en/of betekenisverwante woorden, zoals het homonieme *roffelen* (waarnaast ook weer *roefelen*), dat een klanknabootsend woord bevat, en waarmee men het slaan op een trom weergeeft, het geluid van de donder, of de snelle opeenvolging van doffe, rammelende of klapperende geluiden. Stellig zit dit *roffelen/roefelen*, meestal tezamen met *schoffelen/schoefelen*, achter woordverbindingen als *roffel de schoffel*, *roffel de stoffel* (beide gehoord in Noord-West-Vlaanderen) *roefel de schoefel* (in het Meetjesland), *roefel de tjoefel* (Knesselare), *oefel de schoefel* (Moerbeke-Waas), ... die alle weergeven dat iets snel en plotseling gebeurt (b.v. *Hij heeft dat daar roffel de schoffel in mekaar gestoken.*) Verder valt te denken aan het - in oorsprong eveneens klanknabootsende - tussenwerpsel *roef*, ter uitdrukking van een kort en plotseling gebeuren, b.v. *hij was*



KAART 2 : SLORDIG WERKEN DOOR OVERHAASTING





*nog niet binnen of - roef ! - hij was alweer weg.* Onze zegslieden uit Schellebelle, Moorsel en Hemelveerdegem spreken overigens, met een expressieve verdubbeling, van [iets] *roef-roef* [doen] voor 'te haastig werken, iets te vlug en zonder de vereiste zorg afwerken'.

**Schoffelen** en **schoefelen**, in Vlaanderen de meest gebruikelijke werkwoorden voor 'té haastig, en daardoor onzorgvuldig werken', zijn tot op grote hoogte te vergelijken met de hierboven behandelde trits *roffelen*, *roefelen* en *ruifelen*. Ten eerste zien we weer de wisseling *o/oe* opduiken bij de stamklinker. Wel lijkt die variatie in dit geval op zijn minst ten dele regionaal bepaald te zijn, want de vorm met *oe* zit opmerkelijk geconcentreerd in Oost-Vlaanderen, terwijl de opgaven uit West-Vlaanderen in overgrote meerderheid een *o* hebben in de stam. Die verhouding doet denken aan de oost/west-verdeling van b.v. *loemp* tgov. *lomp*, *boebel* tgov. *bobbel*, e.d.m.

In de tweede plaats gaat het hier nogmaals om werkwoorden die etymologisch gesproken geen frequentatieve formaties zijn, maar afleidingen van een zelfstandig naamwoord op *-el*, dat ook nu weer een werktuigbenaming is. Een *schoefel* (in Brabant en aangrenzend Oost-Vlaanderen) of *schoffel* (in westelijk Vlaanderen) is een landbouwgereedschap, meer bepaald een hak, die in hoofdzaak wordt gebruikt om onkruid los te hakken. Het moet een erg oud

woord zijn, want we vinden er corresponderende vormen van terug in onze West-Germaanse zusters talen, zoals Engels *shovel* en Duits *Schaufel*, beide in de verwante (en overigens ook in ons taalgebied niet onbekende) betekenis 'schop'. In een ver verleden zouden deze gereedschapsnamen afgeleid zijn van het werkwoord *schuiven* (of althans van de Germaanse voorloper daarvan). Een hak en een schop *steekt* men inderdaad niet verticaal in de grond, maar men *schuift* ze als het ware onder de bovenlaag van de aarde. In letterlijke zin betekent *schoffelen* dus 'grond bewerken met een hak' of, in andere dan de Vlaamse dialecten, 'met een schop'. Het verband met 'slordig werken door overhaasting' ligt hierin, dat het verwijderen van onkruid met de "schoffel" of hak minder nauwkeurig, maar ook veel sneller geschiedt dan het tijdrovende; arbeidsintensieve wieden met de hand. Akkers met planten die ver genoeg uit elkaar staan, zoals rapen en bieten, kon men gemakkelijk schoffelen, maar een dicht opeengroeiend gewas als b.v. vlas vergde veel meer zorg, en moest nauwgezet met de hand worden gewied. Welnu, uit de tegenstelling tussen het zorgvuldige, maar tijdrovende wieden en het schoffelen met de hak, ging men dat laatste wellicht verbinden met 'haastig, minder zorgvuldig werken', niet alleen in het landbouwbedrijf, maar ook bij allerlei andere activiteiten.

Bij de bespreking van *roffelen* en varianten noemden we al een aantal reduplicerende uitdrukkingen waaraan



*schoffelen / schoefelen* mee ten grondslag ligt. Blijkbaar heeft het hier behandelende werkwoord daarnaast ook op zijn eentje aanleiding gegeven tot een dergelijke verbinding, nl. *schoffel de schoffel / schoefel de schoefel*, die heel courant wordt gehoord in de West-Vlaamse Polders (b.v. *'t Is goed te zien dat ze dat hier schoffel de schoffel hebben proberen te repareren*). Een andere (West-Vlaamse) uitdrukking waarin *schoffelen* verweven zit, is *[iets] in een schoffelscheut of in een schoffelschoot [doen]*. Het element *-scheut / -schoot* in deze uitdrukking is afgeleid van het werkwoord *schieten*, dat vanuit zijn betekenis ook verbonden is geraakt met 'iets snel en onnauwkeurig verrichten, als het ware vanop een afstand', getuige uitdrukkingen als *iets thope schieten*, *'t is aaneengeschoten*, *'t is eraan geschoten van een eind ver*.

**Schrobbelen** komt voor in het zuidoosten van West-Vlaanderen en in westelijk Oost-Vlaanderen. In sommige plaatsen heeft het ook nog zijn oorspronkelijke betekenis 'haastig bijengraaien' behouden. Zo kun je kleine voorwerpen als muntstukken, kruimels of bikkels (bij het bikkelspel) "op een hoopje schrobbelen".

Het werkwoord zou een versterkend frequentatief zijn van *schrobben*, dat eertijds zowel 'krabben (ter verlichting van jeuk)' als 'schrappen' (= met een krabbelende beweging verplaatsen of verwijderen) betekende. Vooral aan die laatste toepassing moeten we denken om de

betekenisaspecten 'haastig' en 'slordig' van *schrobbelen* te verklaren. Wie snel iets bijengraait of wegkrabt, legt daarbij weinig zorg aan de dag. In die optiek past ook het voorbeeld dat Teirlinck geeft i.v.m. een slordige kleermaker: "*De kleermaker hee mijn broek t'hoop geschrobbeld*".

Het in de buurt van Ieper opgetekende **schobbelen** zal wel een mengvorm zijn van *schrobbelen* en *schoffelen*. Bij **grobbergen** (Oosteeklo en Waarschoot) is wellicht contaminatie opgetreden met *grabbelen*, dat met *schrobbelen* de betekenis 'bijengraaien' deelt. Op zijn beurt ligt dat werkwoord aan de grondslag van de expressieve uitdrukking die onze medewerker uit Bassevelde invulde: *[iets] grobbel-de-grobbel [doen]*. Een vergelijkbare reduplicerende wending, waar *schrobbelen* dan weer tussen zit, is *hobbelen de schrobbelen* (Laarne).

## 5. Besluit

Benamingen voor dingen uit de werkelijkheid die bij de waarnemer emotionele reacties uitlokken, zijn klassiek het voorwerp van expressieve woordvorming. Daarbij is klank vaak belangrijker dan inhoud, en dat blijkt wel uit het bovenstaande lijstje. We wezen er bij het begin al op dat het intensiverende element *-el-* in heel veel woorden aanwezig is. Ook het feit dat bepaalde beginmedeklinkercombinaties vaak terugkeren, wijst in die richting. Denken we aan de opvallend sterke vertegenwoordiging van woorden met *br-* (*brielen*, *brodde-*

len, brobbelen, brokkelen, bronselen, brosselen) en kn- (knoeien, knosselen en knotselen, knuifelen), een enkele keer ook schr- (schrobbelen). Ook de combinatie *i-a* in *fikfakken* is een klankexpressieve vorming. Niet toevallig komen ook binnen in het woord bepaalde klankcombinaties nogal eens terug; bemerk het rijm in *roffelen* en *roefelen*, *schoffelen* en *schoefelen*.

Semantisch gaan de denigrerende woorden wel eens ten koste van lager gewaardeerde beroepen en bezigheden, zoals in *karrenlappen*, *kar(i)otten*, en *kloefkappen*. In zekere zin moet ook *kramen* hiertoe gerekend worden. En dan is er natuurlijk het vaak terugkerende thema, nl. woorden uit de sfeer van modder en brij-achtige substanties (b.v. *mooschen*, *brielen*, *broddelen*, *defelen*). In de buurt komt ook *prutsen* met zijn varianten.

Het Frans is een aantal keren bron van inspiratie, zoals in *bricoleren*, *kalefateren*, *kariotten*, *karotten* en misschien ook *brielen*).

Hoe gevarieerd het aanbod van woorden op het eerste gezicht ook mag lijken, en hoe sterk ook klankexpressiviteit meespeelt, toch geeft de woordvorming in deze gevoelsgeladen sfeer van de taal een zekere regelmaat te zien.

## BIBLIOGRAFIE

Frequent geraadpleegde woordenboeken

- P.J. Cornelissen en J.B. Vervliet, *Idioticon van het Antwerpsch dialect*. Gent, 1899-1903 (3 delen) + *Aanhangsel*. Gent, 1906 + *Bijvoegsel*, door P.J. Cornelissen. Turnhout 1936-38 (3 delen).

- L.L. De Bo, *Westvlaamsch Idioticon*. Gent, 1892 (2e uitgave); fotomechanische herdrukken: Handzame, Familia et Patria, 1970, 1976 en 1991.

- R. Desnerck, *Oostends Woordenboek*. Handzame, 1972.

- A. Joos, *Waesch Idioticon*. Gent, 1900. Fotomechanische herdruk, met biografie en kritische inleiding door Leo E. De Meulenaer: Sint-Niklaas, Danthe, 1979.

- L. Lievevrouw-Coopman, *Gents Woordenboek*. Gent 1950-55. Herdrukken: Gent, L. Broers, 1974 en 1983

- Kiliaan = Cornelis Kilianus, *Etimologicum teutonicae linguae...Antverpiae, 1599*. Anastatische herdruk: Handzame, Familia et Patria, 1974

- L.W. Schuermans, *Algemeen Vlaamsch Idioticon*. Leuven 1865-1870. Fotomechanische herdruk: Torhout, Flandria-Nostra, z.d. [1985]

- I. Teirlinck, *Zuid-Oost-Vlaandersch Idioticon*. Gent, 1908-22. Fotomechanische herdruk, met een aanvullende lijst woorden uit het exemplaar van de auteur: Handzame, Dewilde, 1986.

- E. Verwijs en J. Verdam, *Middelnederlandsch Woordenboek*. 's-Gravenhage 1885-1929.

- WNT = *Woordenboek der Nederlandsche taal*. 's-Gravenhage, Leiden, 1882-1998.

- WVD = *Woordenboek van de Vlaamse dialecten*. Gent/Tongeren, 1979-.

# VERMAAK EN VERTIER: FEESTEN TE OUDENAARDE (1830-1914)<sup>1</sup> CASUS: DE GEBUURTEFEESTEN



Sabine Clauwaert

In deze bijdrage is het de bedoeling om enerzijds een algemeen beeld te schetsen van de feestcultuur in de 19de en het begin van de 20ste eeuw en anderzijds één bepaald soort feesten in het bijzonder te belichten, met name de gebuurtefeesten.

In het eerste gedeelte worden de feesten gesitueerd binnen een bredere maatschappelijke context: er wordt nagegaan in welke mate dit culturele aspect in relatie stond met de heersende politieke, economische en sociale omstandigheden.<sup>2</sup> In het volgende gedeelte worden de gebuurtefeesten uitvoerig belicht: hun verloop, de deelnemers en een situering binnen het totale feestvermaak en het dagelijkse leven. Tot slot wordt het artikel beëindigd met enkele algemene conclusies.

## 1. Feesten in de 19de en het begin van de 20ste eeuw

Zoals het begrip "cultuur" aanvankelijk betrekking had op de beeldende kunst, de literatuur en de muziek, is men met de jaren het begrip "cultuur" breder gaan invullen. De nieuwe cultuurgeschiedenis - of zogenaamde socio-culturele geschiedenis - die uit deze evolutie ontstond, bestudeert "hoe je eet, drinkt, loopt, spreekt, zwijgt en noem maar op".<sup>3</sup> Hiermee kwam ook een aspect als "feesten en vermaak" meer in de histori-

sche belangstelling. Een dergelijk facet van het culturele leven dient bovendien niet enkel op zich onderzocht te worden, maar moet in een bredere sociale, economische en politieke context worden geplaatst.

De samenhang tussen feesten en politieke omstandigheden lijkt op het eerste zicht misschien niet zo evident, maar we kunnen duidelijk stellen dat het feestvermaak een politiek machtsmiddel was. De overheid probeerde namelijk aan de hand van allerhande reglementen en bepalingen de feesten te beïnvloeden en naar haar hand te zetten. Die relatie tussen feest en macht vinden we treffend verwoord door J. Boissevain: 'Feesten zijn een belangrijk element in de plaatselijke politiek. Plannen over publieke vieringen, waarmee de reputatie van zowel de gemeenschap als organisatoren beklemtoond wordt, zijn belangrijke hulpbronnen in de strijd om macht, aanzien en invloed. Dus controle over de organisatie van een feest is een belangrijke prijs en daar beconcurreren men elkaar om'.<sup>4</sup> Deze bevinding komt duidelijk tot uiting in de manier waarop openbare feesten, zoals de jaarlijkse kermis, feesten naar aanleiding van het bezoek van hoogwaardigheidsbekleders en koninklijke en nationale feesten werden georganiseerd. Daarnaast kon men door zijn deelname aan of betrokkenheid bij een bepaald feest zijn aanzien



en invloed laten gelden en tentoonspreiden. Vandaar dat vele figuren uit de lokale politiek voorzitter of lid waren van diverse ontspanningsverenigingen, die veelal sterk politiek gekleurd waren. Daarnaast had de overheid nog op een andere manier sterk de hand in de plaatselijke feestcultuur, met name door het toekennen van subsidies en het verlenen van eventueel vereiste toelatingen om een feest of een andere vorm van vermaak te organiseren.<sup>5</sup>

De situatie te Oudenaarde is een prachtige illustratie van de manier waarop feesten meermaals in het politieke vaarwater terecht kwamen. De politieke strijd, die vanaf de jaren 1860 tussen de katholieken en de liberalen uitbrak, had duidelijk invloed op het verloop van verschillende feesten die door de stad werden georganiseerd en op de houding die deze politieke groeperingen tegenover het feestvermaak hadden. De liberalen keken met argusogen naar de publieke feesten die onder het katholieke bestuur plaatshadden en vice versa. Men onthield zich in de geschreven pers niet van commentaar op het feestgebeuren en de kleinste miskleun was een kans voor de tegenpartij om te zeggen "onder ons bestuur zou het nooit gebeurd zijn".

Wat betreft de 19de en het begin van de 20ste eeuw, wordt er in de literatuur tevens gewezen op de impact van de Industriële Revolutie op het dagelijkse leven, dus ook op een aspect als feesten en vermaak. De veranderingen die de industrialisering meebracht - de mechanisering die gepaard ging met een toe-

name van de productiviteit en een striktere arbeidsdiscipline - hadden hun weerslag op de vrije tijd in het algemeen en op bepaalde feesten en vermakelijkheden in het bijzonder. De tijd werd op een andere manier ingevuld: er kwam een striktere scheiding tussen de arbeidstijd en de vrije tijd, die aanvankelijk afnam. Het gevolg was dat de traditionele feesten en vormen van vermaak veranderingen ondergingen: er werd niet meer langdurig feestgevierd en de feesten werden soberder van vorm en inhoud. Daarnaast doken vanaf de tweede helft van de 19de eeuw ook andere vormen van vermaak en ontspanning op. In de literatuur duidt men aan dat er rond de eeuwwisseling door een toename van het inkomen en het geleidelijk verminderen van het aantal werkuren meer tijd en geld vrijkwam voor ontspanning, waardoor nieuwe ontspanningsmogelijkheden ontstonden.<sup>6</sup>

De weerslag van de industrialisering op de feestcultuur blijkt te Oudenaarde evenwel minder uitdrukkelijk te zijn geweest. De stad nam pas laat deel aan de industrialisatie en de industriële ontwikkeling zette slechts op een traag tempo door, zodat er pas op het einde van de 19de eeuw en het begin van de 20ste eeuw van een industriële bloei te spreken was. Pas dan merken we veranderingen in de ontspanningswereld te Oudenaarde: een toename van het aantal maatschappijen, zoals kaartclubs en bolmaatschappijen en de opkomst van nieuwe ontspanningsvormen als cinema, turnen, voetbal en wielrennen. Het is evenwel te eenvoudig om de relatie



tussen de feestcultuur en de economische context te beperken tot de Industriële Revolutie, daar we ten aanzien van steden en gemeenten die de industriële boot misten enkel tot het besluit zouden komen dat de economische situatie geen impact heeft gehad op de feest- en vermakelijkheden. Oude-naarde mocht dan geen industriestad zijn, de stad was uitgegroeid tot een regionaal markt-, handels- en ambachtscentrum. Het was van belang dat de feesten inwoners uit de omliggende steden en gemeenten aantrokken, daar dit ten goede kwam aan de herbergiers en handelaars en tevens aan de stad als handelscentrum. De plaatselijke politieke strekkingen zagen daar eveneens het belang van in en haalden dit gegeven als argument aan in hun politieke strijd: de openbare feesten die weinig aantrekking hadden gehad, stelden ze voor als zwarte dagen voor de neringdoenden van de stad die door de tegenvallende resultaten van het feest heel wat inkomsten waren misgelopen.

Tot slot verdient de sociale dimensie van het feestvermaak onze aandacht. In het debat aangaande de volkscultuur en de elitecultuur zijn een hele reeks meningen en argumenten op tafel gegooid. Men kan niet langer stellen dat er sprake was van een volks- en elitecultuur die lijnrecht tegenover elkaar stonden en waartussen een eenzijdige wisselwerking heerste van boven naar beneden toe. Er was daarentegen een wederzijdse beïnvloeding en uitwisseling van culturele goederen tussen de hogere en de lagere klassen. Bovendien is het beter te

spreken van "culturen" in plaats van "cultuur": het volk en de elite kunnen namelijk niet als homogene groepen beschouwd worden, binnen deze omschrijvingen constateren we een sociale differentiatie. Het gevaar bestaat echter dat, door de aandacht volledig te richten op de lagere en de hogere klassen, een belangrijke sociale groep vergeten wordt, met name de middenklassen). Deze stand heeft nochtans een belangrijke rol gespeeld in de strijd tegen het "volkse" vermaak, door een alternatief te bieden met de zogenaamde "rational recreation" (rationeel vermaak). Het is tevens deze middengroep, eerder dan de lagere sociale klassen, die we terugvinden in de verenigingen en die de beoefenaars zijn van de nieuwe vermakelijkheden en ontspanningsvormen.<sup>7</sup>

Al was er dan culturele uitwisseling, toch kan niet steeds gesproken worden van sociale vermenging binnen de feestcultuur. Bepaalde feesten als bezoeken van de koninklijke familie en andere hoogwaardigheidsbekleders, maar ook de intrede van de burgemeester, leken voornamelijk gericht op de elitaire lagen van de bevolking. De deelname van de lagere klassen hieraan was eerder oppervlakkig te noemen en beperkte zich tot het toekijken op het gebeuren. In enkele gevallen liet de hogere stand de "armen" evenwel meegenieten van de feestelijkheden door een brooddeling. Bij verschillende feesten en vermakelijkheden was er bovendien een sociale drempel ingebouwd, die het arbeiders en andere personen die laag op de sociale ladder

stonden onmogelijk maakte om deel te nemen aan het feestvermaak. De toegangsprijs, het verplicht dragen van gepaste kledij, het behoren tot een bepaalde vereniging,... het waren allemaal middelen om het vermaak te beperken tot het eigen milieu. Daartegenover stond dat de lagere klassen natuurlijk hun eigen vermakelijkheden hadden. Het is evenwel niet eenvoudig de betrokkenheid van het gewone volk bij bepaalde feesten na te gaan. De lagere klassen hebben geen directe bronnen nagelaten, waardoor we aangegeven zijn op bronnen die van de sociale bovenlaag uitgaan. Op die manier krijgen we echter wel een beeld van de feesten waarop de hogere klassen met afkeer neerkeken. Carnaval was een dergelijk feest, alhoewel er in Oudenaarde een dubbelzinnige houding tegenover dit soort vermaak werd aangenomen. Enerzijds werd erop gewezen dat de oude glorie van het carnaval in de stad was verlorengegaan en anderzijds werd het gedrag van de paar resterende feestvierders aan de kaak gesteld, daar het mensen uit de lagere regionen van de samenleving betrof. De midden- en hogere klassen wilden van carnavalsfeest nog iets maken, maar zij zagen het tevens als een feest dat sociaal verderf met zich meebracht als de lagere klassen het vierden.

## 2. De gebuurtenfeesten

Vandaag staat in de maatschappij het individu centraal, maar in vroegere tijden was dit niet het geval. Het gemeen-

schapsgevoel was toen veel sterker en dit gevoel kwam tot uiting in het fenomeen van de gebuurte. De gebuurte is echter niet eigen aan de 19de en het begin van de 20ste eeuw, maar gaat terug tot de Middeleeuwen. Gedurende deze periode moest de gebuurte instaan voor de orde en de rust. In de Nieuwe Tijd bezat zij een diversiteit aan bevoegdheden: de nachtwacht, het onderhoud van de openbare voorzieningen, de brandbestrijding, de ordehandhaving en de voedselbevoorrading, het bemiddelen bij burenruzies en echtelijke ruzies en de organisatie van feesten. Na de Franse revolutie werd deze instelling afgeschaft. In 1804 werd ze opnieuw opgericht. Dit ging echter gepaard met een beperking van de bevoegdheden en gedurende de 19de eeuw zouden de gebuurten nog verder aan belang inboeten. Dat de gebuurten minder belangrijk werden in de samenleving, had vooral te maken met de officiële rol die ze tot dan toe in de samenleving hadden gehad. We kunnen stellen dat ze op sociaal en cultureel vlak sterk aanwezig bleven in de maatschappij: vooral in de wijken waar arbeiders en sociaal minderbedeelden woonden - maar ook bij de middenklasse - fungeerde de gebuurte als een sociaal vangnet dat de onderlinge dienstverlening regelde. Binnen de gebuurte namen een aantal personen de leiding en de coördinatie op zich: de deken, de baljuw en de knaap. De deken, gekozen door alle inwoners van de buurt, was de schakel tussen de bewoners van de gebuurte en het eigenlijk bestuur van de stad.





Hoewel zijn bevoegdheden doorheen de tijd sterk waren afgenomen, bleef de deken desondanks een groot sociaal aanzien behouden tijdens de 19de eeuw. Doorgaans behoorde de deken trouwens tot de kapitaalkrachtigen van de buurt, veelal beoefende hij een vrij beroep. Daarnaast waren er nog de baljuw en de knaap, die respectievelijk de financiën en het rondbrengen van de boodschappen voor hun rekening namen. De taak van de baljuw bracht een zekere verantwoordelijkheid met zich mee. Bovendien trad hij op als plaatsvervanger van de deken bij diens afwezigheid en in vele gevallen nam hij later de functie van deken waar. De functie van de knaap had daarentegen vooral een sociaal karakter.<sup>8</sup>

Wat de gebuurten in Oudenaarde betreft, kunnen we zeggen dat het buurtleven duidelijk in het stadsbeeld aanwezig was. In het kader van mijn thesis heb ik, aan de hand van archiefdocumenten en het werk van A. Vander Eecken en C. Vergucht, trachten na te gaan hoeveel gebuurten er in de Scheldestad bestonden gedurende de periode 1830-1914.<sup>9</sup> Het aantal gebuurten in een provincie-stad als Oudenaarde moet tussen de twintig en de dertig hebben gelegen. In het algemeen bestond een gebuurte uit één straat, een deel van een straat met haar zijstraten en stegen of uit enkele straten samen. Uit het bronnenonderzoek kon tevens worden afgeleid dat de gebuurten een voornamelijk rol speelden in de feestcultuur: zowel bij de deelname als bij de organisatie van de feesten.

Een gelegenheid die door de gebuurten

te baat werd genomen om te feesten binnen de eigen gemeenschap, was de verkiezing en de instelling van een nieuwe deken of baljuw. De hele wijk werd bij een dergelijke gelegenheid op de been gebracht om de wijk te versieren en hulde te brengen aan de nieuwgekozene. Meestal werd deze gebeurtenis gevierd met een verlichting en een versiering van de huizen, het overhandigen van een bloementuil en in het merendeel van de gevallen werd nog een bezoek gebracht aan de herbergen in de betreffende wijk. Uit de verslagen van deze vermakelikheden en de inspanningen die de wijkbewoners deden, valt trouwens af te leiden welke voornamelijk plaats de deken in de buurtgemeenschap innam. De blijken van genegenheid tegenover de deken van een gebuurte verwoordde men soms ook treffend in de gedichten, die men bij deze gelegenheid voordroeg. Wanneer we de gebuurte zelf aan het woord laten, blijkt hoezeer de deken de spil was van het gemeenschapsleven: '...Die zorg, noch last, nog tijd voor uw geburen spaart; Uw wijs bestuur, uw vaderlijk gemoed, Wekke ons allen op tot plicht en goed; Eendracht en vrede heersche steeds op deze wijk, Genegenheid en liefde onder arm en rijk;...'.<sup>10</sup>

De feesten, die de gebuurte organiseerde, draaiden echter niet enkel om de deken of de baljuw, ook andere inwoners van de wijk konden in het middelpunt van de belangstelling staan. Geboorten, huwelijken, jubilea, een overwinning, een ereteken of een benoeming,...brachten tevens feestvreugde. Hoe verliep zo'n feest? De feestelijkheid-



### **Gebuurtefeest op de Gevaertsdreef even na 1900.**

Bron: TULLEKEN (M.J.) en DE SMET (M.). *Oudenaarde in oude prentkaarten*. Zaltbommel, Europese Bibliotheek, 1972.

den werden in de meeste gevallen aangekondigd door vreugdeschoten of het luiden van de klokken. Vervolgens begon het feest in een wijk die voor de gelegenheid met vlaggen en wimpels getooid was en waar de bewoners voor 's avonds een verlichting hadden voorzien. Het zal wellicht een prachtig plaatje hebben opgeleverd, de manier waarop de woningen met lichtjes en lampions behangen waren en naar alle waarschijnlijkheid zullen ook fakkels of kaarsen het straatbeeld hebben getooid. Over deze verlichtingen dient met enige terughoudendheid gesproken te worden, daar de bronnen die steeds op een stereotiepe manier beschrijven.

Vooraf naar aanleiding van een huwelijksjubileum werden feestelijkheden

georganiseerd en in bepaalde gevallen zette men een heus feestprogramma op poten. Aan de hand van de verslagen van de jubilea krijgen we soms ook informatie omtrent de sociale toestand van de gemeente en zijn inwoners. Onafhankelijk van de sociale status van de jubilarissen en of er nu een feest was of niet, een huwelijksjubileum ving steeds aan met een eucharistieviering in de kerk van O.L.V. van Pamele of in de Sint-Walburgakerk. Op een bepaalde zondag had er zelfs in de beide kerken een jubileummis plaats. Terwijl het jubelfeest van mijnheer en mevrouw Van de Putte een groot aantal nieuwsgierigen trok die de stoet en de prachtige voorbereidingen wilden bewonderen, ging het echtpaar Springal 'bijna zonder kennis van



iemand' naar de kerk van Sint-Walburga. 'Geen eer werd deze ouderlingen bewezen, geen gelukwensen werden de eerlijke werkman gewenst, hij scheen als vergeten, wanneer eensklaps het stadsmuziek - geen verschil makend tussen het lot van de arbeider en de rijke - de grijzaard met een luisterrijke serenade vereerde die een grote indruk had op en de goedkeuring draagde van het volk'.<sup>11</sup> Er waren echter gebuurten die de zaken grootser aanpakten: de gebuurte van de Krekelpuut stelde, met de toestemming van de burgemeester en schepenen, een uitgebreid feestprogramma op. Terwijl men de avond voorafgaand aan de feestdag de klokken en de beiaard het feest had laten aankondigen, werden de mensen 's morgens opgeroepen door het klokkenspel dat de stoet zou uitgaan. De optocht die men naar aanleiding van het jubileum had georganiseerd om het feestpaar te begeleiden, bestond uit de Toonkundige Maatschappij de 'spijwerkers', de nachtwakers van de stad en de schoenmakers. Daarna volgde het broederschap van de H. Schapulier met enkele "maagdekens" en drie jubilarissen van het broederschap. Verder zag men de geburen, waarbij enkele "maagdekens" liepen met jaarschriften en lofrijmen, gevolgd door twee "maagdekens" met een jubeldicht. Deze groep werd voorafgegaan door de uitbeelding van een goed uitgedost huwelijk en gevolgd door de erwagen met het feestpaar, omringd door "maagdekens" met kronen en kruiken. Na de mis werden nog enkele jubeldichten opgedragen en er werd geëindigd

met een verlichting.<sup>12</sup> Alhoewel niet alle jubilea op een dergelijke wijze werden gevierd, zijn er in de kranten nog voorbeelden te vinden van soortgelijke buurtfeesten. Veel hing natuurlijk af van de financiële en de sociale toestand van de betrokkenen en van de financiële positie van de gebuurte. Het opzetten van een stoet, het laten luiden van de klokken en spelen van de beiaard, het afschieten van vuurwerk, enz. brachten kosten mee. Allicht hadden gebuurten waar meer gegoeden woonden een betere financiële positie dan de arbeiderswijken. Toch kunnen we vaststellen dat vanaf 1880 in de Oudenaardse kranten meer berichten verschenen van jubilea die uitbundig gevierd werden en waarin de gebuurten een grote inbreng hadden. Er was onder meer in toenemende mate sprake van feestmaaltijden bij het huwelijksjubileum. Naar aanleiding van dit feest ontdekten we in de bronnen bovendien voor het eerst dat het college van burgemeester en schepenen zijn gelukwensen aan de jubilarissen overmaakte. In dit geval werden de gelukwensen van de plaatselijke overheid via een brief bekend gemaakt, maar in een enkel geval kwam de burgemeester persoonlijk de jubilarissen zijn gelukwensen overbrengen. We kunnen ons natuurlijk afvragen of het stadsbestuur dit bij alle jubilarissen deed.

Alvorens in te gaan op het aspect buurtkermis dienen we een ander facet aan te halen aangaande de feestcultuur van de Oudenaardse gebuurten. De gebuurten kwamen in de bronnen ook voor naar aanleiding van het inhalen



### **Gebuurtefeest in de Nederstraat, 1893.**

Bron: STADSARCHIEF OUDENAARDE, *fotoarchief*, OUD 349, Oude foto's (o.a. gebuurtefeest Nederstraat 1893, musea, bierfeesten).

van een persoon: "bij iemands komst hem plechtig of feestelijk tegemoetgaan en ontvangen". Wanneer een inwoner van de buurte in een bepaalde functie herkozen of benoemd was, een overwinning had behaald of een ereteken had ontvangen, werd hij door de inwoners van de wijk hartelijk en feestelijk onthaald. Ze gingen hem in bepaalde gevallen aan de stadsmuren of aan het station

afhalen en begeleiden hem in stoet huiswaarts. Bij dergelijke optochten kon de muziek natuurlijk niet ontbreken en bij de aankomst in de buurte werd het feestvarken met een serenade vereerd. In het geval er geen serenade werd aangeboden werd de te huldigen persoon getrakteerd op een algemene verlichting van de wijk, waarbij de huizen versierd waren met de nationale driekleur, wim-



pels en vlaggen. Hier en daar prijkten ook gedichten en opschriften. Soms boden de gebuurten de gevierde persoon zelfs een geschenk aan. Naar alle waarschijnlijkheid droeg iedere bewoner dan bij in de kosten. Zo ontving de heer Ruysen, conducteur van bruggen en wegen, bij zijn benoeming tot Ridder in de Leopoldsorde een geschenk van de buurte Koekop. De overhandiging van het geschenk ging gepaard met het voorlezen van een gedicht, waarvan de volgende passage treffend de inspanningen van de buurte uitdrukt: '...Daarom willen wij ons niet ten achter stellen, En komen hier ook eens aanbellen, Om U aan te bieden eenen korf, Die gemaakt is met vele zorg, En die gij wel zult kunnen bewaren, Zonder moeite en gevaren, En die wij hopen met veel verlangen, Ook wel zal worden ontvangen. Ja Mijnheer, als gij het zult bekijken, Gij zult zeggen 't is van de rijken; Neen Mijnheer ge zijt mis, Zegt dat het van uwe naburen is,...'.<sup>13</sup> Uit het feit dat dergelijke feestelijkheden in de weekbladen werden opgenomen en uit het commentaar dat men ten aanzien van deze buurtefeesten formuleerde, kunnen we afleiden dat dit soort vermaak positief onthaald werd. Naar alle waarschijnlijkheid had men liever deze feesten, die getuigden van een sterk gemeenschapsgevoel en die wellicht zonder enige wanorde of uitspatting verliepen - alhoewel dit met enige terughoudendheid dient gesteld te worden. Met betrekking tot deze feesten werd in de geraadpleegde bronnen namelijk geen enkele vermelding gevonden van versto-

ring van de openbare orde en zeden. Meestal vond men in de kranten een commentaar zoals over de buurte Koekop: 'Wij brengen hier allen lof aan al de gebruis van de genoemde straten die bij dergelijke gelegenheden zich vereenigen om eene ware vereering en blijken van genegenheid aan hunne medegeburen te bewijzen'. Daartegenover stond dan een scherpe kritiek in het geval er door de buurte niets werd georganiseerd. 'Hadde een inboorling van een grote stad dergelijke zegepraal behaald, gans het buurte ware met vlaggen, wimpels, enz. versierd geweest, en serenaden en verlichtingen zouden niet ontbroken hebben. Te Audenaerde gaat dat geheel anders. Men laat daar Gods water over Gods aarde lopen en bekommert zich al heel weinig over een zegepraal waarover alle andere plaatsen zich zouden verhoveerdigen. Ook al was er niet een vaantje, niet een keersken te zien in de buurte waar onze talentvolle kunstenaars woont'.<sup>14</sup>

De gebuurten speelden tevens een belangrijke rol bij de viering en de organisatie van de kermisfeesten. De septemberkermis werd grotendeels bepaald door het programma dat de stedelijke overheid in augustus opmaakte. Aanvankelijk voorzag het stadsbestuur - zo goed als jaarlijks - in een bolwedstrijd of volksspelen voor de gebuurten, waarmee geldprijzen te winnen waren. Tijdens de eerste jaren van de onderzochte periode werd er zowel een boling voor mannen als voor vrouwen georganiseerd, maar later werd er



slechts één bolspel voorzien. 'Het bolspel tusschen de gebuerten der stad heeft verleden dynsdag alweer de grote merkt doen krielen van volk. De pryzen zyn hevig betwist geworden'.<sup>15</sup> Behalve dit overheidsinitiatief zijn, tot en met het derde kwart van de 19de eeuw, geen aanwijzingen terug te vinden dat vanuit de gebuerten zelf initiatieven werden genomen met betrekking tot de kermisdagen. Het lijkt evenwel weinig waarschijnlijk dat de verschillende buurtgemeenschappen, die binnen het Oudenaardse sociale leven toch zichtbaar aanwezig waren, het kermisgebeuren onopgemerkt voorbij lieten gaan. Wellicht beperkten de feestelijkheden zich tot een bezoek aan de herbergen in de wijk, waar men zich overgaf aan het gerstenat en de muziek, en tot deelname aan de initiatieven van de overheid en de verenigingen. Veranderingen merken we op vanaf de jaren 1880: enerzijds werd het bolspel vervangen door volksspelen en anderzijds organiseerden de gebuerten eigen feesten en vermakelijkheden. Wat betreft de volksspelen, deze werden georganiseerd in de diverse gebuerten en de stedelijke overheid verdeelde de subsidie om te voorzien in prijzen. Wellicht betrof het vermakelijkheden als mastklimming, zaklopen,... Het is echter niet duidelijk of de verschillende spelen over de stadswijken werden verspreid, of dat de gebuerten elk op zich volksspelen organiseerden. Op het einde van de 19de eeuw begonnen de gebuerten tijdens de kermisdagen hun eigen feestelijkheden te organiseren. Vanaf het einde van de jaren 1880 zijn er subsidie-

aanvragen terug te vinden vanwege de gebuerten aan het stadsbestuur, waarin om een toelage wordt gevraagd om naar aanleiding van de jaarlijkse kermis feestelijkheden te organiseren. In het merendeel van de gevallen gaf de gemeente op dat zij een volksfeest wou geven, maar meestal werden kosten noch moeite gespaard voor stoeten, allerhande volksspelen, bals, een avondmaal, muziek, vuurwerk, luchtballons, enz. Omdat de plaatselijke overheid geen vermakelijkheden voor de gemeente meer organiseerde gingen de gebuerten zelf de organisatie van feestelijkheden op zich nemen waarbij de overheid in sommige gevallen financieel tussenbeide kwam. Deze evolutie zette door in het begin van de 20ste eeuw, en in de kranten van september en oktober duiken voor het eerst aankondigingen op van buurtkermis en buurtfeesten. Toch hadden er in 1893 en 1903 nog twee grote buurtfeesten plaats, waarvoor het stedelijk bestuur een ruim budget vrijmaakte. Gedurende deze feesten ging dan een optocht van alle gebuerten door, waarin verschillende taferelen, figuren en gebeurtenissen werden uitgebeeld.<sup>16</sup> Het belang van de gebuerten is uit voorgaand relaas duidelijk gebleken: bij de studie van het sociaal-cultureel leven dient met deze instelling zeker rekening gehouden te worden. In Oudenaarde is het voornamelijk vanaf het derde kwart van de 19de eeuw dat de gebuerten zich op cultureel gebied sterk gaan profileren, zowel tijdens de septemberkermis als met hun eigen feesten.



### 3. Tot slot

De gebuurtenteesten waren bovendien één van de enige feesten waarbij er mogelijk sprake was van sociale vermenging. Deze vaststelling verdient echter enig voorbehoud, daar het onderzoek ons weinig informatie heeft verschaft betreffende de sociale differentiatie binnen de Oudenaardse gebuurtten. Een andere opmerking die we in deze afsluitende paragraaf moeten maken betreft de impact van het buurtleven. Er werd reeds gesteld dat de gemeente een grote inbreng had in gebeurtenissen die vandaag de dag voornamelijk tot de privé-sfeer behoren. We zouden hieromtrent eerder kunnen spreken van de "sociale verplichting" van de bewoners om aan dergelijke feestelijkheden deel te nemen. Men kon zich - vooral in volksbuurtten - namelijk moeilijk onttrekken aan deze feesten en vermaken, omdat men op sociaal-economisch vlak sterk op elkaar aangewezen was.<sup>17</sup> Deze bevinding sluit aan op de gemeente die kan aanzien worden als een sociaal vangnet. De sociale "voordelen" die het gemeenschapsleven voorzag brachten dus klaarblijkelijk culturele verplichtingen mee.

### NOTEN

1 CLAUWAERT (S.). *Feestvermaak te Oudenaarde, 1830-1914*. Gent, UG (onuitgegeven licentiaatsverhandeling), 1997-1998, 248 p. (Prom.: Dr. G. Deneckere); CLAUWAERT (S.). *Feesten te Oudenaarde*. In: DEVOS (P.) red. *Monumenten en landschappen in Oudenaarde (10)*.

*Uitgegeven naar aanleiding van Open Monumentendag 1998*. Oudenaarde, Stadsbestuur Oudenaarde, 1998, p. 8-14.

- 2 In dit algemene gedeelte betreffende de feestcultuur, zullen de bevindingen van de auteurs uit het vakgebied in bepaalde gevallen geïllustreerd worden met gegevens die betrekking hebben op de situatie te Oudenaarde. Deze vaststellingen zijn gemaakt op basis van onderzoek in de kranten het "Nieuws- en Annoncenblad van Audenaerde" en "De Scheldegalm" en in het stadsarchief van Oudenaarde.
- 3 BURKE (P.). *Volkscultuur in Europa, 1500-1800*. Amsterdam, AGON, 1990, p. 12-13.
- 4 BOISSEVAIN (J.) red. *Feestelijke vernieuwing in Nederland?* Amsterdam, P.J. Meertens - Instituut voor Dialectologie, Volkskunde en Naamkunde, 1991, p. 6-10.
- 5 BOISSEVAIN (J.). *Identiteit in feestelijkheid*. In: KOSTER (A.) red. *Feest en ritueel in Europa. Antropologische essays*. Amsterdam, VU Boekhandel/Uitgeverij, 1983, p. 9-10; CORBIN (A.) red. *Les usages politiques des fêtes aux XIXe-XXe siècles*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1994, p. 7-9 + p. 17.
- 6 CUNNINGHAM (H.). *Leisure in the Industrial Revolution, c. 1780- c. 1880*. London, Croon Helm, 1980, p. 9-12 + p. 74; LINDERS-ROOIJENDIJK (T.). *Een beknopte geschiedenis van de vrije tijd en vrijetijdsbesteding*. In: DE LEEUW (K.) red. *Van ontspanning en inspanning. Aspecten van de geschiedenis van de vrije tijd*. Tilburg, Gianotten, 1995, p. 7; LINSSENS (G.). *Amusement op grote schaal*. In: DE LEEUW (K.) red. *Op. cit.*, p. 214.
- 7 BURKE (P.). *Op. cit.*, p. 8-10; CUNNINGHAM (H.). *Op. cit.*, p. 86-106; LINDERS-ROOIJENDIJK (T.). *Art. cit.* In: *Op. cit.*, p. 16-24.



- 8 DECAVELE (J.) red. *Gebuurteleven en dekenijen te Gent, 14de - 20ste eeuw*. Gent, Stadsarchief Gent - Koninklijk Verbond der Gebuurtedekenijen van de Stad Gent, 1992, p. 32-36. VAN SEVEREN (G.). *Het gebuurte- en dekenijleven te Gent. Vroeger en nu*. Gent, Kredietbank, 1977, p. 7-11 + p. 14.
- 9 VANDER EECKEN (A.) en VERGUCHT (C.). *Volksleven Oudenaarde*. Oudenaarde, Streekmuseum, 1990.
- 10 *De Scheldegalm*, 22.09.1901/2,A.
- 11 *Nieuws- en Annoncenblad van Audenaerde*, 28.04.1839/1,A.
- 12 *Nieuws- en Annoncenblad van Audenaerde*, 30.05.1830/4,A+B.
- 13 *De Scheldegalm*, 18.11.1883/2,B.
- 14 *Nieuws- en Annoncenblad van Audenaerde*, 04.06.1843/2,A.
- 15 *Nieuws- en Annoncenblad van Audenaerde*, 20.09.1863/1,A.
- 16 STADSARCHIEF OUDENAARDE, OUD VI 136-140, 643.1-319/395, Kermis 1832-1913; *Nieuws- en Annoncenblad van Audenaerde; De Scheldegalm*.
- 17 DE LEEUW (K.). *Mentaliteit en vrije tijd, 1800-heden*. In: DE LEEUW (K.) red. *Op cit.*, p. 28; VERHEIRE (I.). *Het ontspanningsleven van Brugse arbeiders (1890-1921)*. Gent, UG (onuitgegeven licentiaatsverhandeling), 1997-1998, p. 69 (Prom.: Dr. G. Deneckere).

# Met

---

# de sympathie

---

# van de



# Generale Bank



# LITANIEËN VOOR MEISJES, TROUWLUSTIG, MAAR NIET GEVRAAGD

W.L. Braekman

Teksten die tot doel hebben een karikaatuur of een persiflage te brengen van hun ernstige, zakelijke, officiële of devote modellen, doorbreken daardoor de normgeving, het gewekte verwachtingspatroon, en keren aldus ook de gewone waarden om. De uiterlijke vorm, eventueel ook de titel of aanspreking, blijven behouden zodat het geveerde origineel herkenbaar blijft. Dit geldt ook – al naargelang van het soort geparodieerde tekst – voor de aanspreking, de gestandaardiseerde begin- en eindformule, kortom voor de vaststaande, uiterlijke vormtaal in de ruimste zin van het woord, die toelaat een parodie blijvend met het origineel te verbinden. De inhoud echter neemt een loopje met wat men van de ernstige tegenhanger terecht meent te mogen verwachten. De botsing tussen het gesuggereerde doel van een tekst en de werkelijke inhoud heeft een ludiek, lachwekkend effect. En dat is ook de bedoeling. Of om het met een bekende uitspraak van Paul Lehmann zeggen, die in zijn beroemde studie de Latijnse parodie karakteriseerde als “scheinbar wahrheitsgetreu, tatsächlich verzerrend, umkehrend mit bewußter, beabsichtiger und bemerkbarer Komik”!<sup>1</sup>

Het spreekt vanzelf dat dergelijke lachstimulerende creaties niet in de eerste plaats bedoeld waren om de eeuwen te trotseren noch om een blijvende plaats te veroveren bij het cultureel erfgoed. Het was verbruiksliteratuur en werd ook zo gevoeld zowel door tijdgenoten als door latere generaties. En die hebben daar ook naar gehandeld. Het onvermijdelijke, maar voor mensen die geïnteres-

seerd zijn in de cultuurgeschiedenis van gewone stervelingen, toch bijzonder jammer resultaat is dat veel van deze producten niet tot ons zijn gekomen. Wat toch bewaard bleef, is dan ook meer dan waarschijnlijk slechts een klein percentage van wat ooit op dit gebied heeft bestaan.

Een deel van deze voor de grap geheroriënteerde teksten zijn bestemd voor gebruik binnen een bepaalde periode van de jaarcyclus.<sup>2</sup> Het hoogtepunt is dan wel de vasten- of halfvastenviering, de carnavalstijd met zijn overborrelende, onstuimige vieringen, optochten en uitspattingen. Maar ook de kerst- en nieuwjaarsperiode tot “Dertiendag” (Driekoningen) toe heeft een belangrijk aandeel.

Sommige zijn bedoeld voor mondelinge voordracht of bestemd om gespeeld te worden. Dikwijls is de oorspronkelijke manier van presentatie niet of slechts moeilijk te achterhalen. Ze zijn immers meestal – wellicht ook met enige aanpassing – als leesteksten tot ons gekomen. Toch mag men aannemen dat een moeilijk te schatten maar toch wel subtiel aantal ervan als leesteksten bedoeld waren en dat van bij hun ontstaan. Deze laatste gaan dan wel terug op vroegmiddeleeuwse Latijnse modellen. De oudste dateren uit de twaalfde eeuw en moeten gesitueerd worden in het kader van de kerkelijke feesten die jaarlijks door koorknapen en lagere geestelijkheid werden georganiseerd, nl. het feest van de kinderbisschop, meestal op 28 december (Onnozele-Kinderendag) en het ezelsfeest of narrenfeest op 1 janu-



ari. Hierbij werden aanstootgevende hekelspelen opgevoerd, schertsmissen gecelebreerd, schimpliederen gezongen, schunnige toespraken gehouden en 'onreyen minnebrieven' doorgegeven. Het feest eindigde met het onvermijdelijke feestmaal, wellicht weer doorspekt met lichte toespraken.<sup>3</sup> In de loop der tijden hebben dergelijke gelegenheidsteksten zich ook wel eens uit hun oorspronkelijke context losgemaakt en zijn een zelfstandig literair leven gaan leiden. Eeuwenlang hebben ze bijval en navolging gevonden.<sup>4</sup>

De ernstige modellen die de uiterlijke vorm voor deze persiflages geleverd hebben, zijn van verscheiden aard. Men heeft ludieke parodieën op de in de zestiende eeuw zo populaire, elk jaar in grote oplagen gedrukte ernstige jaarsvoorstellingen.<sup>5</sup> Er zijn mandementen of ordonnanties uitgevaardigd door de vastenkeizer, zoals bv. Te Gent in de achttiende eeuw,<sup>6</sup> of door Bacchus, de wel bijzonder geliefde god van de drinkebroers.<sup>7</sup>

Naast pseudo-medische of technische recepten,<sup>8</sup> een vroeg-achttiende-eeuws nepnummer van een bestaande, heel ernstige Gentse krant, de *Gentsche Posttjdinghe*,<sup>9</sup> blijken toch de ludieke imitaties van allerlei kerkelijke gebeden zeer sterk de voorkeur te genieten. Uit de middeleeuwse vagantenliteratuur zijn 'drinkmissen' bekend met zelfs parodiëringen van kerkelijke gezangen, inclusief het *Salve Regina*,<sup>10</sup> en persiflages van de 'consuetudines' van een monnikenorde in de *Regula S. Libertini*.<sup>11</sup> Op het einde van de vijftiende eeuw gaat

een professor uit Erfurt zover in een zg. *Disputatio quodlibetaria* de academische geleerdheid zelf tot voorwerp van spot te maken.<sup>12</sup>

Het zestiende-eeuwse spotsermoen van "sente Reinhout", de 'heilige' tegenhanger van Bacchus, dat van de hand is van de bekende Oudenaardse rederijker Matthijs de Castelein,<sup>13</sup> is ons oudste voorbeeld van een type spotsermoen dat nog eeuwenlang nadien in trek zal blijven.<sup>14</sup>

Tijden van grote politieke beroering zijn aanleiding geweest tot talrijke parodieën. Men denke aan de opstand van de Nederlanden tegen de Spaanse overheerser in de late zestiende eeuw, de Brabantse omwenteling of, nog later, de Belgische onafhankelijkheid in 1830. Elk van deze tijden heeft zijn voor politieke propaganda geschreven gebeden. Een paar voorbeelden. De "Pater noster in zedenrijm opgedragen aan Jozef II",<sup>15</sup> de "Nederlandschen Vader-ons geadresseert aen Jozef II",<sup>16</sup> het onzeverader gericht tot Koning Willem in Den Haag,<sup>17</sup> of de geschreven "Godvruchtige Lof-zangen onder de H. Misse",<sup>18</sup> om er slechts enkele te noemen.

Dergelijke gebeden komen ook voor in het kader van het eeuwenlang goed in de markt liggende antifeminisme. Een voorbeeld is het Engelse *The proude Wyves Paternoster*, een in 1560 voor het eerst gedrukte volksboekje in versvorm.<sup>19</sup> Men denke eveneens aan de parodieën op bezweringen en zegens in vroeger-eeuwse kluchten,<sup>20</sup> of de peerdepaternosters.<sup>21</sup> Ook vindt men – zij het uitzonderlijk – wel eens een karika-

turale nieuwjaarsbrief waarin de gebruikelijke heilwensen door hun tegendeel zijn vervangen. Zo is er de brief gezonden door een zekere P. Frans De Bisschop aan een onbekende. Dit zonderling epistel, gedateerd te Gent in de zeventiende eeuw, draagt als titel:<sup>22</sup>

*Vermits men hedent komt het nieuwe jaer te vieren  
Soo wil ick u van dagh met dit mijn rijm  
vercieren  
Maer weet dat het is goet en niet het  
minste quaet  
Dat hier in desen dicht van mij geschreven  
staet.*

De inhoud van de vierendertig verzen tellende brief beantwoordt echter helemaal niet aan deze belofte. Wel integendeel. Hij begint als volgt:

*'k Wensch u een nieuwe-jaer, met wij-  
nigh blijde uren,  
Noyt wensch ick u een dagh daer blijdt-  
schap magh gebeuren,  
'k Wensch u een nieuwe-jaer, dat vol van  
droefheijt is,  
Noyt wensch ick u moment, dat vol van  
vreughden is,  
'k Wensch u ten allen tijdt, den Heere te  
verstooren,  
En noijt minut of uur naer Godts gebodt  
te hooren,  
Verdriet en ongeluck wensch 'k u uijt  
herten teer.  
Veel voorspoet en geluck wensch ick u  
nimmermeer.  
'k Wenschte gij gonck den wegh van uw  
verdoemmeniss.  
En vrede van den wegh, die aen u  
saligh is.*

*'k Wensch dat gij noijt en eert den  
grootsten Heer der Heeren,  
Maer dat gij eren doet die Godt komt te  
onteerren.*

*'t Sijn mijn gedachten niet, gij vrij saudt  
sijn van pijn,  
Ick wensch u voor het lest, dat gij ver-  
doemt saud' zijn.*

*'k Wensch dat men in uw huys saud'  
vechten, vloecken, sweeren,  
En dat d'u leven noijt saudt doen naer  
Godts begeiren.  
Enz...*

Men vraagt zich af in welke context dergelijk achttiende-eeuws liefs kan hebben gefunctioneerd en wat de bedoeling van de auteur was, te meer daar vergelijkingsmateriaal mij niet onder de ogen is gekomen.

### **Een Brugse litanie (midden 18de eeuw)**

De hiernavolgende neplitanie, een parodie op de kerkelijke litanie van alle heiligen, werd opgetekend door een zekere Chatrina Jacoba Smit. Ze leefde zeer waarschijnlijk te Brugge in de achttiende eeuw en was wellicht gehuwd met een chirurgijn uit deze stad.

Deze vrouw had blijkbaar enige literaire ambitie en ze had ook het nodige talent daartoe. Dit moge blijken uit een handschrift dat ze heeft nagelaten, een "Schrijft Boeck" dat naar de titelpagina ons meedeelt, in 1757 door haar werd aangelegd. In dit manuscript, nu in de Gentse universiteitsbibliotheek (hs. 2188), komen enkele libretto's voor van



uit het Frans vertaalde en te Brugge opgevoerde opera's. Daarnaast treft men er een aantal Vlaamse en Franse, meestal wereldlijke liederen in aan, alsook enkele gelegenheidsliederen.<sup>23</sup>

Geheel onverwacht treffen we daarbij (pp. 120-123) een berijmde tekst aan die gegoten is in de vorm van een kerkelijke litanie. Het blijkt een smeekbede te zijn van een trouwlustig meisje. Die is duidelijk met grote aandrang op zoek naar een passende echtgenoot en vraagt daarbij de hulp van God, Maria en een groot aantal echte en pseudo-heiligen. De uiterlijke vorm van de ernstige litanieën blijft zogoed als geheel behouden, alleen de inhoud en het doel is anders dan men bij een litanie zou verwachten.

#### LITANIE

*voor<sup>1</sup> een jonge maegt  
die niet en trauwt  
doordien sij niet en wort gevraght.*

*Man, ontfermt mij,  
Jongeman, ontfermt mij,  
Man, hoort mij,  
Jongeman, verhoort mij.  
Sinte Adriaen, wilt mij bijstaen<sup>2</sup>*

*Sinte Baudewin, wilt mij gedachtig zijn,  
Sinte Elizabeth, verhoort mij gebedt,  
Sinte Jan, geeft mij dog een goede man,  
Sinte David, helpt mij aen 't veldt<sup>3</sup>*

*dat hij heeft veel geldt,  
Sinte Ignatie, dat hij heeft veel gratie,  
Sinte Vincent, dat hij is schoon en jent,<sup>4</sup>  
Sinte Marcoen en verleent mij geen  
capoen,<sup>5</sup>*

*Sinte Geeraert, ja geenens sonder baert,<sup>6</sup>  
Sinte Job, geenens met een qua knoop of  
kop,*

*Sinte Laurens, geeft mij mijnen wensch,  
Sinte Nicolais, geeft mij wat fraijs,  
Sinte Reumont, sent mij hem terstont,  
Sinte Bonaventure, al waert op dese ure,  
Sinte Clement, al waert op 't moment,  
Sinte Lieven, wilt mij gerieven,  
Sinte Catharin, helpt mij uijt de pijn,<sup>7</sup>  
dat ick haest getrauw  
mag sijn.*

*Sinte Juliaen, siet mij gereet staen,  
het sou overvloedig wel  
gaen.*

*Sinte Jacob met u schelpen,  
wilt mij uijt dien noodt  
helpen.*

*Sinte Steven, dan sal ick gerust gaen  
leven,*

1 voor: ten gebruike van.

2 Algemeen bekend is het volgende gezegde voor een trouwziek meisje: ze wil "intreden in het klooster van St. Adriaan/Waar twee paar schoenen onder 't zelfde bedde stan".

3 Verwijzing naar de overwinning op de reus Goliath, waar David meester bleek te zijn op het slagveld. Lees dus: *heere van 't veld* (zie de "Nieuwe Litanie" hierna).

4 *jent*: mooi, bevallig.

5 *capoen*: gesneden haan.

6 *sonder baert*: die geen mannelijke lichaamskenmerken heeft, een 'capoen' (vgl. voorgaande regel).

7 Op de feestdag van deze heilige (25 nov.) kregen meisjes die op 25-jarige leeftijd nog ongehuwd waren een "katrienehoed" opgezet (cf. Fr. *coiffer Sainte Cathérine*). Zie hierover G. Celis. *Volkkundige Kalender voor het Vlaamsche Land* (Gent, 1990<sup>2</sup>), p. 308.



*Sinte Sebastiaen, of anders moet ick  
sterven gaen.*

*Alle Godts lieve vrienden,  
Laet mij dog een man vinden,*

*Van dese en diergelijcke bewaert mij,  
Heere,*

*Van eenen deugeniet,  
Van een vrouwslaeger,  
Van een dronckaert,  
Van eenen niemans vrient,*

*Van een sweirder en vloeker,  
Van eenen onkuskerijck,*

*Van een gieregaert,  
Van eenen mismaecten,*

*Van eenen overspelder  
Lam, voor mij geschickt,*

*Lam voor mij verkooren,  
Lam, voor mij geboren,*

*En laet dog geen tijdt verloren...  
Heere, hoort mij,  
Heere peijst op mij!*

#### **GEBEDT**

*Mijn lieve vrienden, wilt voor mij bidde,  
dat mijn versoek door uwe voorspraeke  
aen Cupido aengenaem is, opdat ick dog  
hierdoor soude aen een man geraeken,  
den welcken ick geheel geirn soude heb-  
ben om van den selven te genieten alle  
contentement, om alsoo in peijs te gaen  
leven en tegen Venus niet meer te vech-  
ten, op hetwelck ick mijn devoir<sup>8</sup> sal  
doen om door alle middelen daeraen te  
geraeken, hoe eer hoe liever, met alle  
haesten die te hebben, want liever op 't  
moment als bin een ure, en deselven sien  
vastelijck te behouden voor alle de  
dagen mijns leven.*

**AMEN**

#### **Gedrukte versie uit de 19de eeuw**

Een gelijkaardige persiflage is ongeveer een eeuw jonger. Deze "Nieuwe Litanie" komt voor op de rectozijde van een aan twee kanten bedrukt quarto-blaadje.<sup>24</sup> Het was oorspronkelijk wel het tweede blad van een gevouwen, twee bladen tellend liedblaadje dat door een marktkramer werd aan de man gebracht. Het eerste blad met een paar liedteksten erop is nu verdwenen. Wellicht bij gebrek aan liedteksten heeft de zanger de tweede helft van zijn vouwblaadje gevuld met andere volkse teksten om de koper in alle geval waar voor zijn geld te kunnen bieden.<sup>25</sup>

Hier wordt de litanie ingeleid door een prozatekst waarin de zg. vindplaats van de tekst wordt aangegeven en de dagelijkse frequentie waarmee en het aantal maanden waarin de litanie dient gereciteerd te worden. Deze inleiding herinnert sterk aan wat men bijvoorbeeld in het "Krachtig Gebed van Keizer Karel" leest. Dat gebed zou gevonden zijn "op het H. Graf van Jezus in het jaer 1505". Het werd door de paus aan de keizer gezonden. "als hij ten strijde ging". Zo was hij zeker van de overwinning en zou zeker niet gekwetst worden. Ook zou het gebed zich nog bevinden "te Sinte-Michael in Frankrijk daer gy het zult vinden wonderlyk schoon in vergulde letters".<sup>26</sup> Ook een andere afweerbrief, de "lengte van Christus" zou eerst te Jeruzalem in het H. Graf ontdekt zijn.<sup>27</sup>

<sup>8</sup> *devoir*: best.



### NIEUWE LITANIE

*Zeer net ende dinstig voor alle bedrukte trouwezieke maegden, geschreven in goude letteren agter den koor van de kerke van Sinté Jan Maror<sup>1</sup> tot Roomen; welke Litanie de jonge dogterkens zullen leezen negen-mael daegs den tijd van drij maenden lang, zullen haest eenen braeven man krijgen naer hun behaegen.*

*Man liev, ontfermt u mij[n]der,  
Jongman, ontfermd u mijnder,  
Man lief, hoord mij,  
Jongman, verhoord mij.  
Maria, lieve vrouwe,  
Ik zou zoo gerne trouwen,  
Alderschoonste zijver maegd,  
Daer en is niemand die 't mij vraegd!  
Ag, sinte Hidderiek,  
Ik ben zoo minneziek,  
O weêrde sinte Parnasse,  
Hebd met mij tog wat kompassse.  
Og sinte Elizabeth,  
Verhoord tog mijn gebed,  
Ag waerden sinte Jan-Baptist,  
Geeft mij eenen man naer mijn lust,<sup>2</sup>  
Sinte David, heere van het veld,  
Verleend mij eenen met veel geld,  
Ag sinte Ignatius,  
Eenen die vol gratie is,  
Sinte Venicent,  
Daerbij schoon en juent,<sup>3</sup>  
Ag sinte Kristine,  
Eenen zoet van minne,*

*Ag sint Arjaen en sinte Krispijn,  
Laet het tog eenen muijze-vanger zijn.<sup>4</sup>*

*Ag lieven sinte Kersten Barm,  
Die mij stil greijpt in zijnen arm,  
Verleend mij eenen lieven kwant,  
Die kan hier blussen mijnen brand.  
Ag sinte Lieven,  
Wilt mij tog gerieven,  
Sinte Margariete,  
Laet mij hem genieten,  
Sinte Bonavonture,  
Al waert 't op deze ure,  
Ag sinte Rijmond,  
Zend hem tog terstond.  
Ag sinte Klement,  
Op dezen moment,  
Alderlievsten Sinte Kristaen,  
Kan ik zoo n'en<sup>5</sup> krijgen 't zal wel gaen,  
En kan het zoo niet zijn,  
Zoo sterv' ik van de pijn.  
Alle mansvolk, ik bid u, hoord mij,  
Van eenen vloeker, verlost mij, Heere,  
Van eenen brandewijnzuijper,  
Van en knokkel-pot,<sup>6</sup>  
Van eenen diev,  
Van eenen moorder,  
Van eenen verraeder,  
Van eenen jalouzen man,  
Van eenen vrouwen-slaeger,<sup>7</sup>  
Van een hoerejager,  
Van eenen ongeschikten,  
Van alle ongeluken,*

Verlost mij, Heere

4 *muijze-vanger*: de muis is een eufemisme voor het vrouwelijk geslachtsorgaan. Het woord "muijze-vanger" heeft een duidelijk erotische connotatie.

5 *n'en*: enen.

6 *knokkel-pot*: wellicht synoniem voor rommel-pot, brombeer.

7 *slaeger*: in de oorspr. tekst *staeger*.

1 Bedoeld is wel Sint-Jacobus Major.

2 *lusr*: uit te spreken als *list* (rijt met *Baptist*).

3 *juent*: lees *jent* (cf. voorgaande lied).



*Ik hoop den Heer zal mij van alle kwaed bevrijden en mij tog verhooren en verlossen.*

*Lam voor mij geschikt,<sup>8</sup> spaerd mij,  
Lam voor mij geboren, verhoord mij,  
Lam voor mij uijtverkoren, ontfermd mij,*

*Man live, hoord mij,  
Jongman, verhoord mij,  
Laet mij vrijden,<sup>9</sup> laet mij minnen,  
etc...*

*GEBED [K]om jae, goede vrinden, wild voor mij bidden, dat ik eenen goeden man krijgje,<sup>10</sup> waernaer ik zo hertelijk verlange in mijnen grooten nood. Want eenen dag scheidnd mij wel ses uren te wezen, een maend wel agt daegen, ende een jaer wel drij maenden, ende [een] eeuwe wel vijven-twintig jaer. Daerom, vrinden, wilt tog voor mij bidden in mijnen zieken, ongetroosten nood. Amen.*

<sup>8</sup> *geschikt*: gezonden (cf. Dt.).

<sup>9</sup> *vrijden*: vrijen.

<sup>10</sup> *krijge*: in de oorspr. tekst *krijgen*.

*Uijtgegeven tot Pille-Pit in ons Ards Lievdens Paleijs.*

*Actum des 5 minner 1700 muizevalle.*

*Die dit bovenstaende dagelijks zal lezen met eenen houten bril zal verdienen 30 jaeren ajuijnzaet.*

*Gedaen tot Blaeskaek, den .ij.sten dag van Vrijder-minnevonk 1700.*

*Ondert. O..... Goud Diev.*

De datering en lokalizing van de tekst herinneren op ludieke wijze aan de officiële, van overheidswege gepubliceerde ordonnanties, mandementen en andere documenten van hogerhand. Het enige ernstige gegeven dat men er – met enige graad van waarschijnlijkheid – kan uit afleiden is dat de tekst wel ergens in de loop van de achttiende eeuw zal ontstaan zijn. De marktzanger heeft die dus wel van een blaadje van een veel oudere collega overgenomen. Indien dit juist is, stamt ook deze tweede versie uit dezelfde tijd als de Brugse.

## NOTEN

- 1 LEHMAN (P.). *Die Parodie im Mittelalter* (Stuttgart, 1963<sup>2</sup>), p. 3.
- 2 BRAEKMAN (W.L.). *Spel en Kwel in vroeger Tijd* (Gent, 1992), p. 284-322.
- 3 PLEIJ (H.). *Het Gilde van de Blauwe Schuit* (Amsterdam, 1979), p. 24-26 en vooral R. Witdouck, "Kanunniken en kapittels in het oude bisdom Doornik (1350-1400).

Aspecten van het dagelijkse leven", *De Leiegouw* 38 (1996), 3-110 (met uitvoerige verdere bibliografie).

- 4 Vgl. GILMAN (S.L.). *The parodic Sermon in European perspective. Aspects of liturgical parody* (Wiesbaden, 1974), p. 16 en 24.
- 5 Cf. VAN KAMPEN (H.), PLEIJ (H.). e.a. *Het zal koud zijn in 't water als het vriest. Zestiende-eeuwse parodieën op gedrukte jaarsvoorspellingen* ('s-Gravenhage, 1980).



- 6 BRAEKMAN (W.L.). *Op.cit.*, p. 304-305.
- 7 PLEIJ (H.). *Op.cit.*, p. 253-255.
- 8 JANSEN-SIEBEN (R.). "Burleske Recepten", in: PORTEMAN (K.) en SCHÖNDORF (K.E.) (eds), *Liber Amicorum Prof. Dr. Karl Langvik Johannessen* (Leuven, 1984), p. 109-114, en CROSSGROVE (W.C.). "Medical Parody and medical Practice in Medieval German", *Würzburger medizinhist. Mitt.* 14 (1996), 269-276.
- 9 BRAEKMAN (W.L.). *Op.cit.*, p. 318-320.
- 10 SCHUBERT (E.). *Fahrendes Volk im Mittelalter* (Bielefeld, 1995), p. 248-249.
- 11 BOLTE (J.). "Fahrende Leute in der Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts", *Sitzungsberichte der Preuss. Akad. Wiss.* 31 (1928), 626.
- 12 SCHUBERT (E.). *Op.cit.*, p. 265.
- 13 BRAEKMAN (W.L.). "Van 'sinte Reinuut' en zijn Schip", *Volkskunde* 81 (1980), 280-301.
- 14 Cf. DE MEYER (M.). "Het Sermoen van Bacchus en de oorsprong van de geparodieerde sermoenen", in: *Album Vercoullie* (Brussel, 1927), p. 351-355.
- 15 U. Gent, bibliotheek, hs. 1687, p. 70-73. Vgl. het sermoen van *saint Frappe-culz*, van *Saint Haren*, *le Sermon de Monseigneur Saint Jambon - et de Madame Sainte Andouille*, het sermoen van *Saint Ognon*, de *Saint Raisin*, enz. (AUBAILLY (J.-C.). *Le Monologue, le dialogue et la sotie* (Paris, 1984), *passim*.
- 16 U. Gent, bibliotheek, hs. 1687, p. 67-68.
- 17 Men zie o.a. U. Gent, *Vlieg. Bladen*, 1e R., Doos 35 (nr. 18 en 28) waar men twee, met de hand geschreven pseudo-onzevaders vindt; ze beginnen respectievelijk als volgt: *Den Hollandschen Vader ons*  
Onse verraeders, die daer sijt in den Haeghe,
- Ghij sent ons daeghelycx veel lasten en plaghghen,  
Vermaledijt sij uwen naeme, enz.
- Onse Vader dier inden hage zijt,  
U naem is vermaledijt,  
U rijck is van geenen waerden,  
U wille gheschiede noch in hemel noch op aerden, enz.
- 18 GRIETENS (J.) en DE GOEYSE (E.). Het volkslied onder de Brabantse Omwenteling van 1789 (K.V.A. Gent, 1940), p. 230-232.
- 19 HAZLITT (W.C.). *Remains of the early popular Poetry of England* (London, 1866), IV, p. 147-174.
- 20 VAN HAVER (J.). "Parodiërende bezweringen in vroeger-eeuwse kluchten", in: VAN NESPEN (W.) (ed.), *Miscellanea K.C. Peeters* (Antwerpen, 1975), p. 295-314.
- 21 LAMBRECHTS (R.). *Bezem en Kruis* (Retie, 1974), p. 456.
- 22 U. Gent, bibliotheek, hs. 3900, fol. 19.
- 23 Zie mijn "Gelegenheidsliederen op het feest van het Brugse chirurgijnsgilde (midden 18de E.)", *Biekorf* 98 (1998), p. 363-367.
- 24 Gent, Kon. Academie voor Ned. Taal- en Letterk., bundel in 4°, *Volksliederen* (21 E 26), vierde blaadje.
- 25 De hierna getranscribeerde litanie wordt er gevolgd door een paar zegens.
- 26 LAMBRECHTS (R.). *Op.cit.*, p. 316.
- 27 BRAEKMAN (W.L.). "Een zonderling magisch-religieus Middelnederlands ritueel 'om eenigen noot'", in: VAN NESPEN (W.) (ed.), *Miscellanea*, p. 107-119 (p. 114).



# DIEVENTAAL EN DIEVENSTREKEN (1630-1895)

W.J. Braekman



## 1. Bargoens of 'Brigade'

Willem Fransken f<sup>s</sup> Heyndricx, een geboren Kortrijkzaan, "gheen ambacht connende", was een landloper "in ghewijs" d.i. in de trant van "Egiptenare". Op 25 februari 1630 wordt hij in een herberg te Lokeren, "wesende in gheselschap van noch ander vagabonden, oock loopende in ghelijckerwijse van Egiptenaers", door de wetsdienaars van de Oudburg te Gent aangehouden.<sup>1</sup> Hij wordt ervan beschuldigd in die herberg, *naer eenighe voorgaende onderlijnghe vremde ende onbekende woorden, met [zijn] rapiere te infligeren*<sup>2</sup> *eene steke dweers door de liessche van eenen Cornelis Jacobssen, gheseyt soetebeck, oock egiptenare.*

Het slachtoffer overlijdt en Willem Fransken wordt vóór de pilaren van het Gravensteen te Gent in het openbaar onthoofd.

Begin juli 1732 wordt een zekere Therese Petiers samen met een bende andere landlopers opgepakt.<sup>3</sup> *Ze seght geene egiptenesse te wesen ende bekendt te connen spreken eene vreemde taele die sij leeren van hunne ouders ende onderlijnghe met elkanderen spreken, de welcke men in Duytslandt noemt de heijdensche taele ende in Vranckrijck de egipten taele.*

Het jaar nadien wordt een andere vagabond er door een medegevangene van beschuldigd<sup>4</sup> dat hij "heeft gheropen inde eijdensche taele: 'Romelij, romelij', beteekenende 'vrouw, vrouw'". In een verhoor van een bende landlopers in 1745 blijkt dat een zekere Marie

Jentij, geboren te Petegem, "de vremde taele, die sij cunnen spreken, gheleert thebben van jonghs af van elckanderen". Een andere bedelares zegt ze geleerd te hebben van haar ouders.

In december 1748 worden in de herberg "den hutsepot" te Zwijnaarde drie dieveggen opgepakt. Een getuige verklaart dat "de selve vrouwpersonen onder elck anderen hebben ghesprocken eene vremde taele, die niet verstandelijk is".<sup>5</sup>

Deze vreemde taal was het bargoens, ook wel "brigade" genoemd. Deze taal zal in essentie wel dezelfde geweest zijn als die welke men nog tot op het einde van de negentiende eeuw sprak te Roeselare,<sup>6</sup> te Zele<sup>7</sup> en te Sint-Niklaas<sup>8</sup> en waaraan in oude liederen en zegswijzen soms wordt gerefereerd.<sup>9</sup>

## 2. Dievenstreken

Franchois Lavijs uit Duinkerke had reeds jaren in Brabant en Vlaanderen rondgezworven toen hij in Gent werd opgepakt. Samen met zijn "compaignon, in de wandelynghe ghenaeemt den grootten Cornelis" had hij op zondag 28 augustus 1633 in de Sint-Baafskerk een offerblok "gelicht".<sup>10</sup>

Franchois hield de wacht terwijl zijn gezel "met zeker visbaleijne, bestreken ofte betteret"<sup>11</sup> met voghel terre, uuten blocq van onse lieve vrouwe" verscheidene koperen muntstukjes haalde. Beiden werden gegeseld, gebrandmerkt en voor twintig jaar verbannen.

Een grote bende die circa 1895 vooral in de omgeving van Tienen talrijke dief-



stallen pleegde, werd begin 1896 opgerold. De kranten van die tijd brachten er uitvoerig verslag over uit. Een merkwaardig detail is wel het gebruik dat de bende blijkt gemaakt te hebben van een op bijgeloof berustend middel. Dit werd door hen gebruikt om de honden van de pachthoeven, waar ze wilden inbreken, het blaffen te beletten.

De *Gazette van Gent* van 7 februari 1896 meldt dat één van de aangehouden bendeleden ondervraagd werd over de manier waarop ze de honden tot zwijgen brachten. Hij vertelde *dat zij aan de honden stukken wolvenlever toewierpen, van dieren gedood tusschen den 25 maart en den 15 auguste, en wanneer de honden daarvan geëten hadden [ze] zich stil hielden en 's nachts niet roerden.*

Het is zeer waarschijnlijk dat dit middel op een oeroud bijgeloof teruggaat waarbij niet alleen de bekende vijandschap tussen hond en wolf, maar ook de astrologie een rol speelde.

Dergelijke geheime kennis van boosdoeners en bedriegers is slechts zeer sporadisch bewaard gebleven. Ook is het merkwaardig dat dergelijke praktijken nog tot het einde van de vorige eeuw in voege zijn gebleven, in een tijd dat wolven in onze streken al heel zeldzaam geworden waren.

## NOTEN

1 RA GENT, *Oudburg*, nr. 2202.

2 *infligeren* : toebrengen.

3 RA GENT, *Oudburg*, nr. 2232, fol. 68.

4 *Idem*, nr. 2232, fol. 111v.

5 RA GENT, *Oudburg*, nr. 2236, fol. 120v; ook nog fol. 180r.

6 VERSTAPPEN (J.) en SIMONS (G.). *Roversbenden in Vlaanderen*. Blankenberge, z.d., p. 141.

7 TEIRLINCK (Is.). *Woordenboek van Bargoensch (Dieventaal)*, (Roeselare, 1886) en H. DE SEYN-VERHOUGSTRAETE, *Het Bargoensch van Roeselare* (Roeselare, 1880).

8 DEWULF (M.). *Bargoens te Sint-Niklaas*. Gent, Kon. Bond Oostvl. Volkskundigen, 1980, met verdere bibliografie.

9 DE PADUWA (E.). Bargoens of dieventaal. *Brabantse Folklore*, 3, p. 69-71.

10 RA GENT, *Leenhof St. Baafs*, nr. 1232.

11 *beterret* : met "terre", d.i. lijm van door koken ingedikte lijnzaadolie, ingesmeerd.

# OP BEDEVAART NAAR BOTTELARE, EKSAARDE EN WIEZE (1692-1753)

W.J. Braekman



## 1. Sint-Anna te Bottelare (1692)

Marie van Cotten, f<sup>a</sup> Hendricx woonde te Lokeren samen met haar vader, schipper van beroep. In 1692 werd ze door de politie opgepakt wegens bedelarij en omdat ze ervan verdacht werd - ten onrechte - in de buurt een schuurtje in brand gestoken te hebben. <sup>1</sup>

Enkele getuigen zijn van mening dat Marie krankzinnig is, maar uit de onderzaging van de gevangene zelf blijkt dit helemaal niet, wel integendeel. Wat wel blijkt is dat de vrouw aan een ziekte lijdt die haar rusteloos maakt en haar belette stil te zitten. Ze verklaart dat ze bij haar vader niet langer kon blijven wonen. Die wilde "haer ghedurigh ... doen sitten ende spinnen, twelcke contrarie is an haer sieckte"! Daar ze niet weet wat de oorzaak of de remedie is voor haar kwaal, ende presumerende dat het tooverije was, heeft [ze] haer begheven tot het doen van een bevaert naer bottelare om aldaer belesen te wesen.

De bedevaart naar Sint-Anna te Bottelare bestaat nog steeds. In 1727 schreef een Bollandist over de verering aldaar: door het mirakuleus beeld bekomen "de bezetenen hunne verlossinge ... die hun verstand verloren hebben ...". <sup>2</sup>

## 2. H. Kruis te Eksaarde (1712)

In 1712 ontstond tussen de abdij van Baudelo te Gent, waarvan Eksaarde afhing, en de pastoor, kerkmeesters en andere notabelen van het dorp een

betwisting. Het ging over de reparaties die aan de kerk en de kapel waren uitgevoerd of volgens de laatstgenoemden dringend nodig waren.

Hierbij vernemen we enkele gegevens <sup>3</sup> over de "cruys capelle, staende een half ure vande kercke ende alwaer de cruijce ghevonden sijn". <sup>4</sup> Volgens de legende werden op de plaats van de kapel in 1300 twee mirakuleuze kruisbeelden gevonden en het zijn die welke de aanleiding zijn geweest voor de bekende bedevaart.

In de op deze plaats gebouwde kapel, zo werd in 1712 door enkele experts betoogd, moet "absolutelick eenen nieuwen autaer" komen en het "soude convenieren <sup>5</sup> dat aldaer eenighe biechtstoelen waeren, ende de selve capelle vergroot wierde". Deze eisen worden als volgt toegelicht. De eerste is nodig *te commoditeyt vande gene aldaer hunne devotie commen houden, ende het tweede om de groote menichte van volck, die alle vrijdaeghen aldaer commen hooren de heylyghe cruijsmisse, waer van de helft, soo d'heeschers segghen, buijten de capelle moeten blijven, ende principaelick ten tijde vande jaerlijcxse neghendaegsche beganckgenisse, <sup>6</sup> het welke sij segghen indecent, ende oock seer onghemackelick te wesen, soo om den reghen, als sneuw ende vehemente coude winden, die men daer meer soude voelen als elders.*

De wind werd men daar veel sterker gewaar omdat de kapel zich in volle open veld bevond, waar zich een kwartier in het rond geen huis of boom te vinden was.



”Wat aengaet d’ornamente”, de experten ”en hebben geene inde gemelde capelle bevonden”. Wel hebben ze in de kerk van Eksaarde enkele ”antependia” gezien die ze in detail beschrijven. Veel zaaks is het echter niet.

### 3. Sint-Salvator te Wieze (1753)

Op 21 december 1753 verschijnt voor het grafelijk Leenhof ten Steene te Aalst Josina Wijsmans, geboortig van Ninove.<sup>7</sup> Ze was door ”de ronde van Wiese” opgepakt omdat ze geen paspoort had en men vermoedde dat ze een van de in die tijd zo talloze bedelaars en landlopers was die het land doorkruisten.

Voor het Hof verklaart ze dat ze terugkeerde van Wieze waarheen ze gegaan was *op versouck van sekere vrouwspersoon, dies sij seght niet weeten haeren toenaeme, omme voor haer te doen eenen bewegh ende te ontsteken eene keirsse ende hooren eene misse in de kercke van Wiese.*

Te Wieze aanroept men van oudsher de H. Salvator tegen de hoofdpijn. Men offerde er vroeger graan in een offerblok die naast het rechter zijaltaar stond.<sup>8</sup> Uit het verhoor van Josina Wijsmans blijkt niet voor welke heilige of(en) voor welke ziekte ze naar Wieze gegaan was. Men heeft dan ook de indruk dat ze een landloopster was en dat de bedevaart een drogreden was om haar verblijf in de buurt van deze plaats te legitimeren.

### NOTEN

- 1 RA GENT, *Oudburg*, nr. 749.
- 2 VAN DER LINDEN (R.). *Bedevaartvaantjes. Volksdevotie rond 200 heiligen*. Brugge, 1986, p. 45. Cf. ook dezelfde, *Bedevaartvaantjes in Oost-Vlaanderen*. Ledeborg-Gent, 1958, p. 42.
- 3 RA GENT, *Raad van Vlaanderen*, nr. 7012.
- 4 VAN DER LINDEN (R.). *Bedevaartvaantjes* (1986), p. 188 en dezelfde. *Bedevaartvaantjes* (1958), p. 91-95.
- 5 *convenieren* : passend zijn.
- 6 Midden september.
- 7 RA RONSE. *Land van Aalst*, oud nr. 1578 (p. 175).
- 8 VAN HAVER J. Volksbedevaarten tegen Ziekten van Mens en Dier in West-Brabant. *Brabantse Folklore*, 21, 1949, p. 53; VAN DER LINDEN R. *Bedevaartvaantjes* (1958), p. 328.

# Bigamie, Hoererie en Overspel te Eksaarde en te Gent

W.J. Braekman

Coenraet Peterman, geboren in het land van Luik was gehuwd met de weduwe van Jooris Vanden Varent. Ze leefden anderhalf jaar samen en Coenraet gedroeg zich tegenover zijn vrouw "seer regoreuselick int slaen en smeiten".<sup>1</sup> Hij had blijkbaar al genoeg van zijn wederhelft en begon het hof te maken aan een jong meisje met wie hij huwt in de kerk van Eksaarde. Na zeven à acht maanden jaagt hij haar weg uit zijn huis. Nu verleidt hij een weduwe aan wie hij vertelt dat hij een weduwnaar is, "tzelve aen haer ende haeren vadere zweerende up de verdommenesse" van zijn ziel. Ze huwen - waar wordt niet gezegd - en het koppel komt te Eksaarde wonen, een bijzonder slecht geïnspireerde beslissing aangezien zijn verleden daar goed bekend was.

De bigamie komt dan ook al vlug uit en Coenraet wordt voor de vierschaar gedaagd. Hij hoort er zich in 1585 veroordelen tot twintig jaar verbanning en een lijfstraf. Deze laatste bestaat erin dat hij op de plaats "daertoe ghecostumeert", met "eene scroo voor u voorhoofd, ghegheesselt te worden totten bloede". Met "scroo" wordt een schroei-ijzer bedoeld (Mnl. *schro*) waarmee hij op zijn voorhoofd gebrandmerkt wordt.

In 1617 wordt op de Sint-Baafsheerlijkheid bij Gent een zekere Tanneken Haeck, "gheseyt swarte Tanne", wegens overspel veroordeeld.<sup>2</sup> Ze was de echtgenote van Michiel Turtelboom maar die had haar verlaten. Wellicht alleen maar om te kunnen overleven, uit lijfsbehoud, heeft ze zich "vleschelicken

laeten bekennen van diversche personen up de heerlichede van Sinte Baefs ende helders".

Ze wordt veroordeeld om te gaene in u lijnwaet, behanghen met roeden, lancx de dendermontsche straete, ende de straete naer Sinte Amantsberch, met eene kersse in u hant, laetende de zelve ten dienste vanden heilighen Sacramente binnen de kercke van Oostackere.

Bovendien wordt ze voor vier jaar verbannen. Dit vonnis werd uitgesproken op 28 juli. Het was een zware straf die wel te verklaren is door het feit dat het om een gehuwde vrouw ging. Wanneer dat niet het geval is, werd "hoererie" gewoonlijk veel minder streng aangepakt.

Dit blijkt uit het geval van Anna Margriete Marius, een 21-jarig meisje uit Luik en van Elizabeth van Zeyl, geboren te Dochum (Ned.). Beide worden te Gent in 1655 veroordeeld<sup>3</sup> wegens de volgende feiten :

*u soo verre vergheten hebt, gheleden eenighe Jaeren, u thebben begheven ende te continueren tot een desolve<sup>4</sup> ende oneerlick leven van hoererie, midts te verhuren in publicque boordeelen ende met de gilden vleeschelicke conversatie te nemen.*

Ze reisden van stad tot stad en van land tot land waar ze telkens enige tijd in een bordeel verbleven,

*sonder uut te gaene ende den dienst Godts te hooren, stellende alsoo besijden het leven van een christen mensch tot bederfenisse van veele ioncheijt, groot schandael, onruste ende opspraecke van tghemeente ...*





Als straf moeten de twee meiden "compareren alhier in ghebannen vierschare ende aldaer vallende op uwe knieden Godt almachtigh ende schepenen ... verghheffenesse te bidden". Ze worden voor een periode van drie jaren verbannen.

Men heeft de indruk dat niet zozeer de "vleeschelicke conversatie" de schepenbank dwars zat, dan wel het niet bijwonen van "den dienst Godts".

Merken we ten slotte nog op dat het woord "gilde" in deze tekst wel in een

ongewone betekenis gebruikt wordt. Uit de context blijkt dat hier zoveel te betekenen als : mannen van lichte zeden, de kliek van de vrouwenlopers.

#### NOTEN

1. RA GENT, *Leenhof St.-Baafs*, nr. 1224.
2. *Idem*, nr. 1231.
3. RA GENT, *Leenhof St.-Baafs*, nr. 1234.
4. *desolve* : losbandig.

# ippa

**Vriendelijk en efficiënt in bankzaken**

Zetel Gent

Kortrijksesteenweg 39 - Tel. 09/244.40.04

## BOEKBESPREKINGEN

### BRAEKMAN (Willy L.)

*Middeleeuwse witte en zwarte magie in het Nederlands taalgebied. Gecommentarieerd compendium van incantamenta tot einde 16de eeuw. Gent, 1997, 525 p., bekroond door de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde.*

Jozef Van Havers Nederlandse Incantatieliteratuur, een gecommentarieerd compendium van Nederlandse bezweringformules (Gent, 1964), bekroond door de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde, behandelde magische teksten die hij tot 1964 opspoorde in boek en blad. Er bleef echter een braakliggend terrein over: de teksten die nog in handschriften sluimeren en in de volksmond voortleven.

Het werk van Braekman steunt hoofdzakelijk op onuitgegeven materiaal uit het Nederlands taalgebied, tot het einde van de 16de eeuw. Reeds uit de bibliografie en uit de bouwstoffen voor het corpus blijkt zijn internationale belangstelling voor het handschriftenbestand.

In zijn uitvoerige inleiding weidt de auteur uit over het complexe begrip magie, waarbij hij het zich zeker niet gemakkelijk maakt, maar wijselijk de steun inroept van een indrukwekkende reeks autoriteiten.

Praktisch elke bladzijde van zijn boek bevat een overdaad aan woordverklaringen, die een extra-consultatie van het Middelnederlands Woordenboek voor de leek zo goed als overbodig maken.

Onder het hoofdstuk kwalen en ongemakken van mensen begaat Braekman de traditionele vergissing tussen de H. Machutus en de H. Marculfus. Machutus = Fr. Maclou, Malo, terwijl Marculfus = Marcou, Markoen (mal au cou). Onder de ziekten van dieren treedt het paard, van oudsher de levensgezel van de mens, uitdrukkelijk op de voorgrond. En dan zijn er de zgn. niet-medische incantamenta, zeg maar magische middelen, al of niet steunend op "characteres", mysterieuze tekens, nu eens pro dan weer contra, nu eens voor het wel dan weer voor het wee van mens en dier. In het kapittel over de toverkracht van planten bloeit voor de leek een quasi onbekende wereld open.

Zonder het erotische luik, met zowel Liebeszauber als Schadenzauber, zou de magische wereld onvolledig geweest zijn, en dat heeft Braekman natuurlijk niet over het hoofd gezien.

De illustraties zijn sober, maar functioneel. Een uitvoerige index besluit het boek. Met Van Haver en Braekman beschikken wij over twee klassiekers in het genre, waarmee wij voor niemand in het buitenland hoeven onder te doen.

Walter Giraldo

### DARAS (Hervé)

*Zijn tandpijn verkopen. Volksverering tot de H. Appolonia in Oost-Vlaanderen. Munte, 1999, 55 p., ill. (te bestellen bij De Muntenaar, Torrekensstraat 48 - 9820 Munte-*





**Merelbeke - door overschrijving van 300 BEF en 50 BEF verzendingskosten op rek. nr. 390-0304453-25)**

Auteur Hervé Daras publiceerde in dit tijdschrift reeds eerder over de volksverering van tandheiligen (OVZ, 1991-1993). Ter gelegenheid van het Appoloniajaar (249-1999) verscheen van hem eerder dit jaar een rijkelijk geïllustreerde studie over de verering van de heilige Appolonia in Oost-Vlaanderen. Appolonia is de patroonheilige van de tandartsen en tandtechnici. Haar naamdag valt op 9 februari. Volgens de overlevering stortte Appolonia zichzelf in 249 in het Egyptische Alexandrië op de brandstapel nadat haar belagers haar eerst de tanden uit de mond hadden gebroken. Sinds de Middeleeuwen is de martelares erg populair gebleven. Ze werd steeds afgebeeld met tand en tang en ze werd eeuwenlang aanroepen bij tandpijn. In Oost-Vlaanderen alleen al zijn talrijke cultusplaatsen van de H. Appolonia bekend (Appels, Brakel, Elst, enz.). In dit werk gaat de auteur achtereenvolgens in op de herkomst van de naam van de heilige Appolonia, op de verschillende voorstellingen van deze heilige (beelden, schilderijen, gepolychromeerd houtsnijwerk, glasramen, e.d.) en vooral op de bekende bedevaartplaatsen en devotie-oorden in de provincie Oost-Vlaanderen. De auteur geeft verder op een systematische manier een overzicht van de gemeenten waar er nog H. Appolonia-beelden, -kapellen of relikwieën bewaard zijn gebleven en van de plaatsen waar door tandpijnlijders devo-

tieprentjes, bedevaartvaantjes en lita-  
nieën gebruikt werden (of nog steeds  
worden).

Karel Velle

**VAN HOORICK (Walter)**

*Van polders en landlieden. De plattelandsgemeente Verrebroek in het Land van Waas tijdens de 17de en 18de eeuw, Leuven, 1999, 453 p., ill. (Te bestellen bij het Belgisch Centrum voor Landelijke Geschiedenis, Blijde Inkomststraat, 21, 3000 Leuven, publicatie nr. 120, prijs 1.450 BEF, vermeerderd met 150 BEF verzendingskosten).*

De auteur bakent zijn onderwerp duidelijk af: de plattelandsgemeente Verrebroek tijdens de 17de en 18de eeuw. Dit was voor de Wase polderdorpen een zeer bewogen periode. Oorlogsomstandigheden, overstromingen en ziektes bemoeilijkten er het leven in erge mate. Verrebroek bekleedde bovendien nog een aparte positie. Het dorp behoorde tot het Land van Waas, maar tevens tot het Land van Beveren dat zeer op zijn rechten en voorrechten gesteld was. Daarenboven behoorde Verrebroek tot de Vrije Polders die vrijstelling van belastingen en oorlogslasten genoten.

Achtereenvolgens worden het ontstaan en het verre verleden van Verrebroek behandeld, de ontwikkeling van het landschap en de evolutie van de bevolking, de parochie en heerlijkheid Verrebroek en de Vrije Polders. In het hoofd-





stuk over de kerkelijke geschiedenis gaat de aandacht naar de tiendeheffers, de bedienaars van de eredienst, de gebouwen en het godsdienstig en zedelijk leven. De economische geschiedenis wordt geschetst aan de hand van de economische huishoudens, de landbouwbedrijven, de molens, ambachten en neringen, brouwerijen en herbergen. In de sociale geschiedenis komen de armenzorg, de gezondheid en hygiëne, het onderwijs, de openbare orde en veiligheid aan bod. In het hoofdstuk over de militaire geschiedenis worden de Hollandse en Franse veldtochten van de 17de eeuw en de Spaanse en Oostenrijkse Successieoorlogen besproken. Tenslotte behandelt de auteur de verovering en annexatie van onze gewesten bij Frankrijk. In al deze hoofdstukken passeert zowat heel het reilen en zeilen van de samenleving van Verrebroek de revue. Na een algemeen besluit volgen nog een aantal bijlagen, de bronnenopgave en bibliografie, een lijst van afkortingen en een personenindex.

Aan de basis van dit werk ligt een zeer uitgebreid bronnenonderzoek. De auteur heeft hier blijk gegeven van een grote werkkraft. Heel wat gegevens zijn statistisch verwerkt en in nuttige overzichtstabellen en grafieken omgezet. Hiervoor verdient de auteur veel waardering. Maar wat hij ons aanbiedt lijkt soms toch teveel op een aaneenschakeling van zijn werkfiches. Bestaande voorstudies werden alleen maar opgenomen in de bibliografie. Van het overvloedige en uitstekende materiaal dat zij hem konden bieden, heeft hij geen of

onvoldoende gebruik gemaakt. Slechts terloops wordt bijvoorbeeld in voetnoot vermeld dat J. Smessaert ook cijfermateriaal over de bevolking geeft. Van de publicaties van B. De Bruyne over de Wase herbergen is in de tekst geen enkel spoor te vinden. Het (cijfer)materiaal van deze en andere auteurs, hun bevindingen en conclusies konden dit werk aanvullen en verrijken. De auteur kon hun gegevens aan de zijne toetsen en vergelijken, hen of zichzelf corrigeren. Het is ook jammer dat de index op persoonsnamen onvolledig is en de verwijzingen dikwijls enkele bladzijden foutief zijn.

Deze publicatie is een erg gedetailleerd relaas over het wel en wee van het dagelijks leven in een plattelandsgemeente tijdens de 17de en 18de eeuw, geplaatst tegen de context en achtergrond van de internationale conflicten met hun repercussies op de regio, de soms ingrijpende plakaten en maatregelen van hogere besturen en de betrekkingen met deze besturen en omliggende gemeenten. Het Belgisch Centrum voor Landelijke Geschiedenis heeft door de uitgave van dit werk de waarde ervan erkend.

José Verschaeren

## **VERHEYEN (Piet)**

*Immigratie van schaapherders uit Nederlands-Limburg en Noord-Brabant in het Waasland (18de en 19de eeuw)*, Beveren, 1997, 216 p., ill., krtn. (te bestellen bij Het Land van Beveren vzw- door overschrijving van



**440 BEF (en 80 BEF verzendingskosten) op rek. nr. 415-3035931-40)**

De geschiedkundige vereniging Het Land van Beveren gaf twee jaar geleden, naar aanleiding van haar 40 jarig bestaan, een extra-publicatie uit over schaapherders in het Land van Waas. Auteur is Piet Verheyen, de genealoog en *self made* historicus van het noordoosten van de provincie Oost-Vlaanderen die alom geprezen wordt om zijn grondige kennis van de geschiedenis van de streek ten Westen van Sint-Niklaas. De aanwezigheid van schaapherders in Oost-Vlaanderen in het algemeen, en de uitwijking van tientallen schaapherders naar het Land van Waas sinds de tweede helft van de 18de eeuw, meer in het bijzonder, hield Verheyen reeds vele jaren bezig. De geduldig bij elkaar gesprokkelde informatie uit verschillende archieffondsen leidde in 1997 tot een keurig uitgegeven studie. Dysenterie-epidemieën, mislukte oogsten, de ontwikkeling van de schapenteelt zelf en het indijken van de schorregronden in het noorden van het Waasland, door de hertog van Arenberg, vormden de voornaamste aanleidingen tot de eerste golf van inwijking omstreeks 1770-1780. Van de 150 schaapherders die in het Waasland sindsdien

neerstreken waren er minstens 105 afkomstig uit Nederweert en Weert (Midden-Limburg): de Bocholts, de Brangers, de Brouns, de Van Houts, en anderen. Dat het schaapherdersberoep ook in de volkscultuur sporen heeft nagelaten blijkt b.v. uit de afbeelding op p. 96 van de reus van Sint-Pauwels, "Peerke den Herder" (z.d.).

Het boek bestaat voor het grootste gedeelte uit korte familiegeschiedenissen (p. 13-136) van schaapherders (afkomst, huwelijken, overlijdens, woonplaats, vestigingsplaats van de kinderen, enz.). Zoals dit ook voor andere beroepen bekend is kwam Verheyen ook voor deze beroepscategorie families op het spoor waar de stiel generatie na generatie werd uitgeoefend (p. 137-142). De grootvader van gewezen eerste minister Leo Tindemans b.v. was een telg van zo'n schaapherdersgeslacht. Het werk bevat tenslotte ook een reeks geschiedenissen van families die eveneens uit Nederland (voornamelijk uit Noord-Brabant) naar het Waasland emigreerden maar andere beroepen uitoefenden dan dat van schaapherder (wevers, landbouwers, bloempelders, timmerlui) (p. 143-213).

Karel Velle

# SIGNALEMENTEN



## HET DIALECTENBOEK 5

*In vergelijking met dieren. Intensiverend taalgebruik volgens de SND-krantenenquête (1998), onder redactie van V. De Tier en S. Reker. Stichting Nederlandse Dialecten, Groesbeek 1999. ISBN 90-73869-05-6, 375 blz.*

De Stichting Nederlandse Dialecten (SND) is een Vlaams-Nederlands samenwerkingsverband van professionele dialectonderzoekers. De SND - die in 1990 opgericht werd - stelt zich tot doel om de aandacht voor het dialect in het Nederlandse taalgebied te bevorderen en om wetenschappelijke informatie over de dialecten en hun bestudering in gepopulariseerde vorm te verspreiden. Daartoe organiseert de SND om de twee jaar (in maart van de onpare jaren) een Nederlandse Dialectendag. De vijfde editie van dit evenement vond plaats op vrijdag 5 maart 1999 in het Provinciehuis van Zwolle.

Deze lustrum-Dialectendag en het bijhorende **Dialectenboek** stonden in het teken van vergelijkingen. Eigenschappen en gedrag van mensen vergelijken we vaak met dieren of eventueel met personen of zaken. Naar dit soort vergelijkingen is nog nooit gericht dialectonderzoek op grote schaal gedaan. De SND wou nagaan of er ook in dit opzicht grote (regionale, plaatselijke, individuele) variatie tussen de dialecten in het Nederlandse taalgebied bestaat. Daartoe werd via meer dan 30 Vlaamse en Nederlandse dagbladen een groot-scheepse enquête verspreid. Dit leverde

ruim 6000 ingevulde formulieren op, afkomstig van dialectsprekers uit het hele gebied en uit alle leeftijdsgroepen. De bevindingen die uit deze berg gegevens af te leiden zijn, werden gepubliceerd in het vijfde Dialectenboek *In vergelijking met dieren : Intensiverend taalgebruik volgens de SND-krantenenquête*.

Dit vijfde dialectenboek gaat vooral over de manier waarop dieren benut worden om uitspraken kracht bij te zetten, om het even of het gaat om dialect of standaardtaal. *Zo kaal als een kikker* en *beresterk* zijn voorbeelden van de twee manieren waarnaar met behulp van de informanten onderzoek gedaan kon worden.

In *In vergelijking met dieren* blijken de mensen zich met veel enthousiasme te kunnen uitdrukken met hulp van een breed scala aan exemplaren uit de fauna van dichtbij en verderweg. Vergelijkingen als *gek als de hond van Bosmans*, *doof als een erpel*, *trots als Oscar*, *gapen als een louw*, *kijken als een hond op een zieke koe* of *dom als bonenstro* worden in dertien regionaal getinte bijdragen door een groep dialectologen uit het Nederlandse taalgebied nader bekeken. Per provincie of regio hebben zij - elk op hun eigen manier - onderzoek gedaan naar regiospecifieke uitdrukkingen of benoemingsmotieven. Verder zijn de lezingen opgenomen die gehouden zijn op de Vijfde Dialectendag, door de Zeeuwse Commissaris der Koningin Van Gelder, over het Rotterdams door NRC-journalist Ewoud



Sanders en over namen van dieren in familienamen door dr. Ann Marynissen (Universiteit Keulen). Een actuele *Wegwijzer* doorheen het Nederlandse dialectlandschap, met de belangrijkste publicaties en nuttige adressen per regio besluit deze gevarieerde bundel.

## **De reeds verschenen Dialectenboeken van de SND:**

### **1 - Kroesels op de bozzem (1991)**

Dit eerste dialectenboek bevat voor iedere dialectregio van het taalgebied een top-tien van de mooiste, meest eigen of typische dialectwoorden met toelichting.

### **2 - Van de A tot de Aa (1993)**

Uit de 300 inzendingen voor een schrijfwedstrijd, geschreven in de meest uiteenlopende dialecten van het taalgebied, werden de 36 beste bijdragen in dit boek gebundeld.

### **3 - Dialect in beweging (1995)**

Bijna 10.000 dialectsprekers uit Noord en Zuid namen deel aan de grootste dialectenquête uit de Nederlandse geschiedenis. Hun antwoorden werden in 12 regiobijdragen vergeleken met die uit 2 oude dialectenquêtes van 100 jaar eerder.

### **4 - Nooit verloren werk (1997)**

De Reeks Nederlandse Dialectatlassen is een even belangrijke als voordien bij het grote publiek onbekende dialectbron, die tussen 1925 en 1982 in delen verscheen. In het boek vertellen de nog

levende medewerkers aan de RND over de wordingsgeschiedenis van dit taalmonument. Per regio wordt ook een proeve van de inhoud gegeven.

De Dialectenboeken bevatten bovendien steeds de lezingen van de Dialectendag, waaronder ook steeds een beschouwend stuk van een bekende Nederlander/Vlaming (Jan Mulder, Koos van Zomeren, H. Van Run, Johan Anthierens) over dialect. Achteraan is telkens een uitvoerige "Dialectwijzer" opgenomen, waarin u per regio alle informatie vindt over de belangrijkste dialectpublicaties, tijdschriften en onderzoeksinstituten.

U kan de Dialectenboeken bestellen bij de Stichting Nederlandse Dialecten. Ze kosten 300 BEF (+ 100 BEF verzendingskosten) per deel voor de nummer 1-4. Het actueelste Dialectenboek, *In vergelijking met dieren : Intensiverend taalgebruik volgens de SND-krantenenquête*, kost 500 BEF (+ 100 BEF verzendingskosten). Wie meer dan 1 boek bestelt, betaalt slechts 1 keer verzendingskosten.

Voor meer informatie en/of bestellingen kan u contact opnemen met :

Veronique De Tier

Woordenboek van de Vlaamse  
Dialecten

Blandijnberg 2 - 9000 Gent

09/264.40.79

Rob Belemans

Instituut voor Naamkunde en

Dialectologie

Blijde-Inkomststraat 21 - 3000 Leuven

016/32 48 22



## WOORDENBOEK DER ZEEUWSE DIALECTEN OP CD-ROM

### Het eerste dialectwoordenboek dat werkelijk kan praten

Op 17 april 1999 werd in het Belfort in Sluis het 'Zeeuwse Woordenboek op CD-ROM' gepresenteerd, in aanwezigheid van de West-Vlaamse gouverneur en de Commissaris van de Koningin in Zeeland.

Het Woordenboek der Zeeuwsche Dialecten (WZD) verscheen in 1964 en was het levenswerk van mevr. dr. Ha.C.M. Ghijsen, die in samenwerking met de Zeeuwsche Vereeniging voor Dialectonderzoek tientallen jaren lang dialectwoorden verzamelde. Het WZD wordt beschouwd als het begin van de wetenschappelijke dialectlexicografie, niet alleen door de uitvoerigheid van de betekenisbeschrijvingen, maar vooral door de nauwkeurige lokalisering van elk dialectwoord. Het woordenboek is met zijn 1232 bladzijden hét taalmonument van Zeeland en beleefde talrijke herdrukken. De Zeeuwse Vereeniging voor Dialectonderzoek werkt samen met de redactie van het Woordenboek van de Vlaamse Dialecten (WVD) aan de RUG; in Zeeuws-Vlaanderen spreekt men immers Vlaamse dialecten. Het WVD probeert vrijwilligers ertoe aan te zetten bestaande dialectwoordenboeken in een tekstfile of database over te tikken, zodat de dialectwoordenschat op een efficiënte manier bestudeerd kan worden. In Vlaanderen zijn enkele pogingen ondernomen, maar

die zijn tot dusver op niets uitgelopen. In Zeeland echter heeft de Zeeuwse Vereeniging een reusachtig werk tot een goed einde gebracht, in de eerste plaats dankzij de grote inzet van Rinus Willemssen, de secretaris van de Vereeniging.

Het hele WZD is gescand (tekst + 600 originele tekeningen); de tekstfiles werden daarna door een tiental mensen verbeterd. Vervolgens zijn honderden Zeeuwen bereid gevonden om de voorbeeldzinnen van het woordenboek in te spreken. De geluidsfragmenten werden dan aan de voorbeeldzinnen verbonden (in totaal 3000). Door op een voorbeeldzin te klikken, laat men de computer de zin in het Zeeuws uitspreken. Voor alle Zeeuwse gemeenten werden encyclopedische gegevens aan de plaatsnamen verbonden, zodat men van elke Zeeuwse plaats een beschrijving vindt, gekoppeld aan illustraties en (oude) foto's (1500 in totaal!). Er werd een Nederlands-Zeeuws register opgenomen; vijftien sprekende klankkaarten, informatie over de Zeeuwse dialecten in het algemeen, over Zeeuwse dialectschrijvers en publicaties in en over het Zeeuws. Zeeuwse verhalen worden ten gehore gebracht; de CD-ROM kan zelfs het Zeeuwse volkslied zingen.

De Vereeniging meent dat de CD-ROM het eerste pratende dialectwoordenboek in het Nederlandse taalgebied is. Ik vermoed echter dat de verwezenlijking van de Vereeniging het eerste pratende dialectwoordenboek tout court is. Een dergelijk reuswerk kan enkel tot stand gebracht worden door een zeer grote groep van zeer enthousiaste vrijwilligers,

met de steun en begeleiding van een efficiënte vereniging. Zulke gunstige omstandigheden zijn erg zeldzaam. Het Woordenboek der Zeeuwse Dialecten op CD-ROM kost 145 gulden of 3000 BEF. Belangstellenden dienen contact op te nemen met de heer Rinus Willemsen,

## SEIZOENSTRADITIES IN LUXEMBURG

Het Musée en Piconrue sluit dit jaar zijn serie over de almanak van de oude Luxemburgers af. In het kader van de seizoenen startte het museum in 1992 met de behandeling van de volksdevotie die tijdens de opeenvolgende periodes, zeker tot voor enkele tientallen jaren in landelijke gebieden, toonaangevend waren in de organisatie van werk en leven. Het concept is eenvoudig en tegelijkertijd interessant voor een ruim publiek. Voor elk seizoen worden immers enkele belangrijke elementen die passen in het leven en werk van die periode bekeken, vooraleer zich aan de zuivere volksdevotionele kalender te gaan begeven. Dat resulteerde niet alleen in vier thematentoonstellingen, maar eveneens in vier boekdelen met een totaal van 973 bladzijden en 706 illustraties. Juist in dit laatste gegeven schuilt een grote aantrekkingskracht voor elke niet-Luxemburgse geïnteresseerde in volksdevotie.

Als diocesaan museum richt Piconrue zich immers op de materiële bescherming van het 'mobiel' religieus kunstpatrimonium van de provincie Luxemburg.



*Sint-Antonius, gepolychromeerd houten beeld (19de eeuw) uit de Sint-Rochuskapel te Maboge (foto C. Raskin, Musée en Piconrue)*

Een pleiade aan beelden van allerhande heiligen is hierbij dan een van de belangrijke iconografische aantrekkingspunten. Uiteraard zijn er de specifieke heiligen, zeer plaatsgebonden, maar de overgrote meerderheid is ook in Vlaanderen terug te vinden. Dat juist de



basis van deze iconografische rijkdom bedreigd is, valt ook nu weer te bestatigen. In het overzicht van de algemene jaarkalender werden een aantal beeldjes weergegeven die de laatste jaren “verdwenen” zijn, o.a. een 16de eeuws beeld van Sint-Martinus uit Tohogne of een Sinte Barbara uit Vivelle.

De specifieke werkzaamheden van elk seizoen vormen een goede inleiding vooraleer de verschillende heiligen te behandelen. In 1999 wordt met de winter het overzicht van de seizoenen afgesloten. In het seizoenskader wordt vooral aandacht besteed aan de woning en de strijd tegen koude en duisternis. Dat de winter niet alleen triestig is, maar ook een tijd voor specifieke bezigheden, waar ook ooit de bedreiging van de wolf (pp. 110-120) “speelde” (de werkelijke dreiging wordt afgemeten tegen de mythische, die via de lokale pers, die elkaars berichtgeving overnam, ook in Vlaanderen doordrong) en de vermakelijkheden eigen aan dit seizoen (sneeuwpret, zingen en het vertellen van verhalen) wordt op een verscheiden manier naar voor gebracht, waarbij zelfs plaats is voor de rol van de winter in de streekgebonden kunstproductie. In dat kader wordt er ook aandacht besteed aan de 19de eeuwse almanak *Le Grand Messenger Boiteux de Strasbourg*, die zeker ook zijn weg vond naar Luxemburg, en misschien nog zelfs verder, en aan het volksgeloof in weerpreuken. De winter was ook de tijd om bepaalde werkjes uit te kunnen voeren, vlas hekelen en spinnen, maar ook voor de houtbewerking, waarbij specifiek

aandacht wordt besteed aan het (proberen laten overleven) van de klompenmakerij (pp. 84-89).

In het almanakdeel, dat het volkskundig snoepgedeelte van elk deel uitmaakt, is er niet alleen aandacht voor ‘gewone’ heiligen als Sint-Antonius, Sint Thomas van Aquino of Sinte Gertrudis, maar ook over Sint-Niklaas en zijn relatie met de kerstman (o.a. via de reclame van Coca Cola), de kerstboom (o.a. via de Belgische krijgsgevangenen in Duitsland tijdens WO II), de nieuwjaarswensen of nog carnaval, met zijn typische vreugdevuren. Dit seizoen eindigt op 19 maart, feestdag van Sint-Jozef, ooit een van de populairste heiligen geweest (o.a. in Luxemburg, maar eveneens met een speciale vereringsbloei in Vlaanderen), wat resulteerde in een van de langere situeringen van deze heilige. De heiligen krijgen een beknopte hagiografische beschrijving, gevolgd door een systematische behandeling van de (specifieke) iconografische kenmerken (met uitzonderlijke iconografische pareltjes in de gebruikte afbeeldingen) en de beschermingseigenschappen en daarbij horende devoties (in kerk, kapel, dorp, congregatie of orde) en hun (eventuele) invloed op de leefgemeenschap.

Met dit laatste deel van het vierluik is een belangrijke stap gezet in de eerste ontsluiting van het volksreligieus erfgoed in zijn dagdagelijkse context in Luxemburg, evenzeer met aandacht voor dat volksgeloof en zijn kunstuitingen in het huidige Groot-Hertogdom. Tot 24 oktober kan men de bijhorende tentoonstelling te Bastogne, elke dag buiten



maandag, bezoeken, met alweer een bijzondere audiovisuele presentatie van J.-M. Doucet over het winterthema. De reeks kan uiteraard in het museum aangekocht worden. Voor diegenen die niet in Bastogne zouden geraken kan de reeks (of losse delen) bekomen worden via storting van 1.600,- Bef (port incl.) (per deel; enkel het boek over de lente kost 850,- Bef per deel) op reknr. 523-0403487-42 van het ICLRGV vzw, Nijverheidsstraat 54a, 9220 Hamme.

Harry Van Royen

## **VERSLAGBOEK VOLKSRELIGIE IN BELGIË EN LUXEMBURG**

In het najaar van 1998 organiseerde het Verbond voor Heemkunde, in samenwerking met het Musée en Piconrue en de Förderverein des Archivwesens, een driedaags colloquium rond een aantal aandachtspunten in het volksreligieus onderzoek. Tijdens een eerste dag stond het luik kapellen en devotie (o.a. naar Kevelaer) centraal. De tweede dag startte met de (nog niet gepubliceerde) resultaten van een studiedag te Luik rond de bescherming van het kerkelijk kunstpatrimonium van het midden van de jaren 1990. Hierop geënt werd vooral de vraag naar een aangepast behoud vooropgesteld, waarbij het werkmodel van Piconrue als een verbeterbaar basismodel naar voor werd geschoven. Behoud in situ geeft immers, zeker bij kleinere kapellen, een vrijwel quasi zekerheid

dat de volksreligieuze kunstwerken op termijn verdwijnen of andere in een niet optimale toestand bewaard worden. De derde dag stond in het teken van nieuwe feesten.

Op de drie dagen werden in totaal 27 lezingen gehouden. De meeste bijdragen richten zich tot verder onderzoek in het volksreligieus veld. Dat onderzoeksveld wordt zelf ook onder de loep genomen in een tot reflectie en discussie aanzetende probleemanalyse van H. Geybels. Kapellenonderzoek in Brabant (Vlaams en Waals) werd eveneens in een ruimere onderzoekscontext geplaatst door H. Vannoppen en A. Tihon. De onderzoeks-aanzet van het systematisch bedevaartplaatsenonderzoek in Nederland werd door P.-J. Margry voorgesteld met een aantal regels die in acht moeten worden genomen bij het uitvoeren van een dergelijk project.

Binnen het luik bescherming en bewaring werd niet alleen naar de grote kerkelijke kunst gekeken, maar evenzeer naar het funerair erfgoed (C. Kockerols), kerkarchieven (A. Minke), kerkfabrieken (F. Schram) en de rol van de provinciale diensten voor het kunstpatrimonium (M. Mees). De werkingsopties van het Musée en Piconrue werden door Th. Scholtes nauwgezet uiteengezet en zijn zeker een denkbasis voor wat de verwerkingsopties van de problematiek in Vlaanderen of Nederland betreft.

Het luik nieuwe feesten opent met een bijdrage van G. Rooijackers over de kerstkribben als spektakelstallen in de Kempen, een fenomeen dat zich even-





wel naar de rest van Vlaanderen uitgebreid. F. Lempereur belicht het verdwijnen, voortbestaan of het opkomen van nieuwe volksdevoties in Wallonië, terwijl J.-M. Doucet zich richt op agrarische volkgeloofspraktijken in de Ardennen op het einde van de 20ste eeuw, een aanzet tot vergelijking met andere regio's. Het ontstaan van devoties uit 'berekening' wordt als afsluiter belicht door M. Jacobs via een eiken O.-L.-Vrouwbeeldje uit de eik van Scherpenheuvel dat in Bellefontaine (in Franche-Comté) terecht kwam.

De bijdragen zijn in de moedertaal van de auteur (Nl., Fr. of D.), met syntheses in de twee andere officiële landstalen. Het colloquium kreeg de steun van het (huidige) Prins Filipfonds, dat binnen het kader van de Koning Boudewijnstichting zich richt op de verbetering van de contacten tussen de verschillende gemeenschappen. Een van de constante vaststellingen was dat zowel Vlamingen, Walen als Duitstaligen geconfronteerd worden met identieke problemen, al dan niet te wijten aan het feit dat de werkkaders nog steeds vergelijkbaar zijn en de probleemstellingen identiek zijn. Het verslagboek is in een beperkte oplage aangemaakt; slechts enkele exemplaren zijn nog te bekomen door storting van 1.250,- Bef (port incl.) op reknr. 523-0403487-42 van het ICLRGV vzw, Nijverheidsstraat 54a, 9220 Hamme.

Harry Van Royen

## 'S-HERTOGENBOSCH BINNENSKAMERS.

### Aspecten van stedelijke woon- en leefculturen 1650-1850

De zomertentoonstelling van het Noordbrabants Museum in Den Bosch staat tot 3 oktober in het teken van de materiële wooncultuur van de Bosche binnenstad. Aan de hand van zowel archeologisch bouwonderzoek als van systematisch onderzoek van boedelinventarissen kon men reeds een belangrijk deel van het materieel leven van verschillende sociale lagen in de behandelde periode reconstrueren. Onder redactie van Ch. De Mooij en A. Vos is er rond dit thema tevens een fraai geïllustreerd boek uitgegeven. De ontwikkeling van het huisinterieur staat daarbij voorop met niet alleen de gewone typologische bouwevoluitie, met inbegrip van de achtererven, maar eveneens met de interieurafwerking (wandafwerkingen en plafonds (beschilderd en met stucwerk), vloeren en stookplaatsen). Vergelijkingen met Vlaamse gegevens worden daarbij geregeld uitgevoerd. Het algemeen voedselpakket en dan vooral de bijbehorende gebruiksvoorwerpen worden synthetisch behandeld, waarbij via de boedel-informatie ook informatie naar boven komt van wat er in een stedelijke moestuin kon verbouwd worden, gecombineerd met extra grond buiten de stadswal waar ook melkvee te vinden was voor de onmiddellijke bevoorrading met melk en boter. Uiteraard werd er ook informatie over kleding teruggevonden,



waarbij het dan voornamelijk om sociaal beteren betrof, die blijkbaar net als de lagere klassen niet vaak proper gewassen kledij aantrokken. Naast woning, voeding en kleding is natuurlijk ook de ontspanning van de partij waarbij de teruggevonden spelletjes voor thuis en in de herberg de revue passeren. Muziek, schilderkunst verzamelen (en andere curiosa) en genieten van tuin en huisdieren is natuurlijk iets dat alleen voor de gegoede klasse was weggelegd. Datzelfde geldt ook voor boeken, uitgezonderd misschien voor liedboekjes. Dat de meeste gegevens natuurlijk te vinden zijn in de sociale toplaag wordt uitstekend geïllustreerd door de “bezichtiging” van de woning van de

Bosche regentenfamilie Copes in 1704. Dit boek is duidelijk een rustpunt in het onderzoek; alle boedelinventarissen zijn nog niet uitgevloeid om het basisbeeld te versterken of, vooral, het beeld van lagere sociale groepen te kunnen vervolledigen. Op vlak van reconstructie biedt de thematentoonstelling een frisse kijk op de materiële leefcultuur in Den Bosch en de evolutie tijdens twee eeuwen. Het begeleidend boek (Zwolle, 1999; ISBN 90 400 9348 2) kan eveneens in het museum aangekocht worden. Het Noordbrabants Museum is, buiten op maandag, elke dag open en is te vinden in de Verwerstraat 41 (Postbus 1004, NI-5200 BA 's-Hertogenbosch).

Harry Van Royen

# HOGE HAKKEN, ROZE BILLEN. VAN ANTONIUSVARKENS TOT PIGS IN CYBERSPACE

Sylvie Dhaene

*"Be aware of the pigs"*

(Charles Dickens)

## 1. De tentoonstelling

'Hoge Hakken, Roze Billen' is de wel-luidende titel van de tentoonstelling die nog tot 26 november 1999 in het Museum voor Volkskunde loopt. Zoals mag blijken uit de ondertitel worden in deze tijdelijke tentoonstelling de ons welbekende roze knorrende viervoeters in de kijker gesteld. Het werd geen afzonderlijke tentoonstelling, maar een tentoonstelling geïntegreerd in de permanente volkskundige collectie. Het gehele museum wordt als decorum gebruikt en staat gedurende enkele maanden in het teken van het varken. Het varken blijkt immers alomtegenwoordig te zijn in het dagdagelijkse leven van mensen en dit niet alleen in het verleden. Hoewel het varken allengs uit ons straatbeeld is verdwenen, blijft het ook nu meer dan ooit 'in the picture', weliswaar op een manifest andere wijze dan pakweg vijftig jaar geleden. Dat er veel meer over varkens te vertellen valt dan de wijze waarop deze dieren vandaag in de actualiteit verschijnen, mag blijken uit de tentoonstelling en uit de bijhorende essaybundel.

Een tentoonstelling over varkens is meteen ook een tentoonstelling over mensen en met name over de manier waarop mensen door de tijden heen met dit dier hebben omgegaan. Vaak ver-guisd, maar evenzoveel bejubeld kent het varken een aparte plaats. Het kreeg

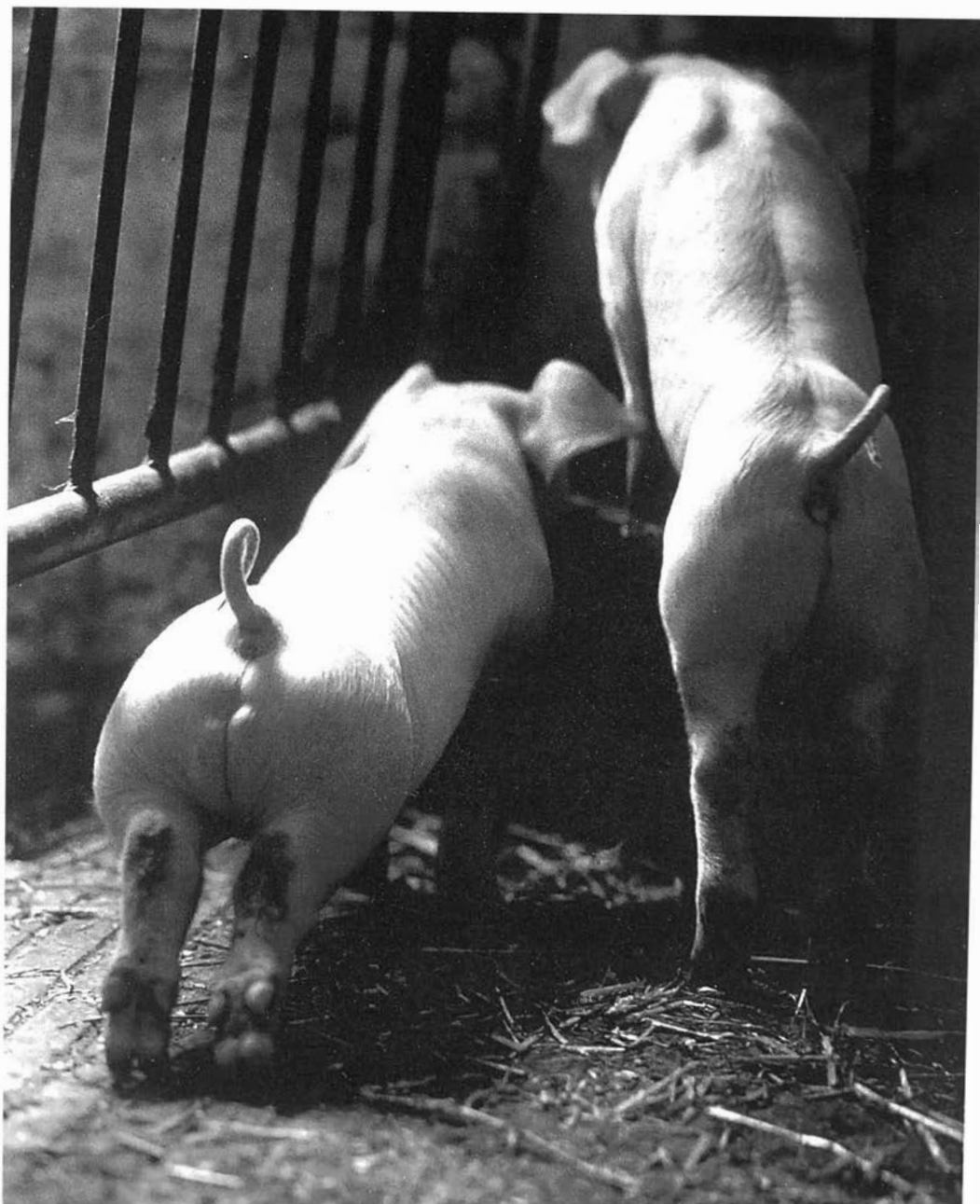
het statuut van huisdier, offerdier, voedselleverancier en heden ten dage is het zelfs verworpen tot een verzamelobject en leidt het ook een virtueel leven. Denken we maar aan de talrijke verzamelingen van varkensliefhebbers en aan de tientallen varkens die vrolijk het wereldwijde web bevolken. Aangezien volkscultuur leeft buiten de muren van het museum gingen we op zoek naar deze verzamelaars en surften we het web af op zoek naar varkenssites. We brachten al deze varkens samen in de tentoonstelling. Antoniusvarkens, feestvarkens, spaarvarkens, marsepeinvarkens, cybervarkens en talloze andere varkens. Ze zijn er allemaal en u kan ze in het museum tegen het roze lijf lopen en wat meer is: u hoort ze ook constant op de achtergrond!

## 2. Een essaybundel over het varken

Ter gelegenheid van de tentoonstelling werd een essaybundel samengesteld. In *Hoge Hakken, Roze Billen. Een multidisciplinaire kijk op het varken* wordt vanuit verschillende disciplines naar het varken of naar de relatie mens-varken gekeken.

Dat de relatie tussen mens en varken wel van heel bijzondere aard is, getuigen de bijdragen van de auteurs die elk vanuit hun eigen vakgebied het varken in een specifiek licht stellen. Archeoloog Dr. Anton Eryvynck gaat terug tot de prehistorie en schetst de evolutie van het uitzicht van het varken alsook de wijze





waarop mens en varken tot aan het eind van de Middeleeuwen met elkaar samenleefden. De mens werd heer en

meester over dit dier; het wilde varken werd tot huisdier gemaakt en kreeg verschillende posities toegewezen afhanke-



lijk van de menselijke noden en verlangens. Het varken kreeg ook een speciale plaats in het culinaire spectrum en werd in het Romeinse rijk een teken van rijkdom. In de Middeleeuwen waren varkens niet alleen op het platteland in de kloosters aanwezig, maar ook in de steden waar het dier zijn taak als afvalopruimer volbracht. Hoe het varken in sprookjes, volks- en kinderliteratuur gestalte kreeg, kan de lezer ontdekken in de bijdrage van Dr. Harlinda Lox. Door Prof. Dr. Ryckeboer wordt het varken in een taalkundige context geplaatst. Patricia Beeckmans en Jo Steyaert bekijken vanuit de communicatiewetenschappen hoe het varken respectievelijk in de reclame en op het internet verschijnt. Het varken wordt immers in diverse reclamecampagnes ten tonele gevoerd en op het wereldwijde web zijn 'varkensites' overvloedig aanwezig. Ook vanuit psychoanalytisch oogpunt valt er heel wat te zeggen over het varken, meer bepaald over de ambivalente gevoelens van de mens ten aanzien van dit dier. In zijn essay toont Dr. Frédéric Declercq dat uiterekend het varken de verhouding van de mens tot zijn seksualiteit symboliseert; een verhouding getekend door aantrekking en afkeer. Wijzelf verkenden in onze bijdrage de plaats van het varken in de volkscultuur. Dat het varken doorheen de tijd een belangrijke plaats heeft ingenomen in het Vlaamse volksleven mag blijken uit verschillende aspecten van deze volkscultuur waarin het dier een rol heeft gespeeld. Ter illustratie raken we hier enkele thema's aan.<sup>1</sup>

### **3. Het varken in de Vlaamse volkscultuur**

#### *3.1. Het varken als voedselleverancier*

Het varken was tot midden 20ste eeuw prominent aanwezig in het leven van de mens, zeker op het platteland. Economische en maatschappelijke veranderingen hebben er op korte tijd voor gezorgd dat levende varkens uit het zicht zijn verdwenen. Vandaag is de varkenskweek een industrietak geworden en leven varkens opgesloten tussen tralies en beton. Behalve mensen die beroeps halve met deze dieren in contact komen, blijven de anderen verstoken van elke kans om een varken in levende lijve te zien. Kinderen moeten vandaag naar de kinderboerderij om een varken van dichtbij te kunnen zien. Een bezoek aan een varkensstal is wegens de heersende veiligheidsmaatregelen voor besmettingsgevaar van varkensziekten zo goed als uitgesloten. Parallel aan deze veranderingen evolueerde ook de wijze waarop varkens door mensen worden gepercipieerd en de wijze waarop met deze dieren wordt omgegaan.

Tot voor vijftig jaar leefde het varken op het platteland naast de mens. Het slachten van varkens was steeds een feestelijke aangelegenheid. Naar aanleiding van dit gebeuren werd er kermis gehouden, in de volksmond 'pensenkermis' of 'trippenkermis' genoemd, waarbij de hele buurt van de partij was. Het slachten werd met heel wat rituelen omka-



derd waardoor het gebeuren iets sacraals kreeg. De varkensslachter trok meestal van hoeve tot hoeve en de slachting had op het erf zelf plaats. Het gebeurde echter ook dat in het dorp of in de stad voor het huis van de slachter het varken in het openbaar werd 'gekeeld', 'gebrand' en ten slotte 'geschreept', waarna het dier op een ladder werd opgehangen, opgesneden en van alle ingewanden werd ontdaan. Door het toebrengen van een steekwonde in de hals begon het dier dood te bloeden. Het bloed werd opgevangen in een grote kom, waarmee dan overheerlijke bloedworsten, gehuld in een jasje van varkensdarmen, werden

gemaakt. Na het uitbloeden werden met lang stro de huidharen weggebrand en overgoten met kokend water, waarop alle haarresten van de geschroeide varkens met een varkenskrabber weggeschraapt werden. Het slachten van dieren was voor alle kinderen een grote attractie: *"Bij het slachten van een varken stonden ze te watertanden om een stukje van een zorgvuldig gereinigd oor, rauw te mogen oppeuzelen"*.<sup>2</sup> De slager en zijn helpers zongen ook varkensliedjes. Buren en aanverwanten die een handje toestaken, alsook de pastoor en onderwijzer kregen naderhand bij wijze van dank een stuk vlees mee naar huis,

(foto Archief Woordenboek van de Vlaamse Dialecten)





'zende' genaamd. <sup>3</sup> Het achteroverslaan van een welverdiende jenever luidde het einde van de werkzaamheden in. Vandaag wordt het varken in een mum van tijd doodgemaakt door middel van electrocutie en gebeurt de slachting op een steriele wijze in het slachthuis. Van rituelen is geen sprake meer. Zoals Anton Ervynck ook opmerkt in zijn essay kan voor veel mensen het vlees op hun bord aan de bomen hebben gegroeid. Omwille van de steeds grotere afstand tussen mens en dier, en in het bijzonder tot de doding van het dier, zijn mediabeelden naar aanleiding van de varkenspest en de dioxinecrisis zo schokkend voor veel mensen.

Eeuwenlang was het varken een soort levensverzekering. E. Mortier verwoordde die tijd treffend als volgt: "(...) *toen een varken als een bijna volwaardig gezinslid werd beschouwd, even likkebaardend gekoesterd als een rijke ongehuwde tante*".<sup>4</sup> Zonder het varken zouden veel mensen het in de vorige eeuw niet hebben overleefd. Het varken stelde de plattelandsmens in staat om de strenge wintermaanden te overleven. Gedurende de zomermaanden werd het varken met liefde vetgemest. Op het menu stonden meel, gekookte aardappelschillen en keukenafval. Voor het begin van de winter werd het 'spaarvarken' geledigd en het winterrantsoen opzij gelegd. Het eetbare afval dat niet verduurzaamd kon worden, werd onmiddellijk en feestelijk verorberd. Het eigenlijke vlees werd gezouten en in de kuip gelegd om daarna gedroogd en gerookt te worden. Het

varken was ook het dier met het hoogste economische rendement. <sup>5</sup> Het groeide heel snel en zette zijn voedsel zeer productief om in vlees en vet. Van kop tot staart, niets aan het varken ging verloren. Het varken was niet alleen vleesleverancier, maar leverde ook zijn haren (borstels en kwasten), beenderen (lijm en meel, kunstmestproductie), huid (leer), pezerik (gedroogd en gebruikt om raderen te smeren, bijvoorbeeld tandwielen in een molen) en blaas (tabakszakken, muziekinstrumenten zoals de rommelpot, alsook voor het afdekken van conservenpotten). Gedroogde varkensblazen, afgeboord met mooie linten, werden in vroegere tijden ook gebruikt als uithangbord voor tabakswinkels. Door het varkenoverschot en de daling van de prijs voor het varkensvlees als gevolg van de recente crisissen is het leven van de varkenskweker op dit moment niet meer zo rooskleurig.

### ***3.2. Volksdevotie en -geloof***

Niet alleen als voedselleverancier had het varken betekenis voor de mens, maar ook als religieus object vervulde het een rol. In oude religies werd het varken vaak als offerdier gebruikt. In de Griekse mythologie houdt het varken Demeter, de godin van de vruchtbaarheid, gezelschap. Het 'heilige' varken maakt deel uit van haar mysteriën. Tijdens feesten ter ere van de korengodin werd een varken geofferd en in een kloof geworpen. Ook bij dodenherdenkingen, landbouwfeesten en andere religieuze gebruiken



werden varkens geslacht; rituelen die vandaag nog in bepaalde vreemde culturen plaatsvinden.

Ook de Vlaamse volkscultuur getuigt van het religieuze en het ceremoniële dat hand in hand met het feestgebeuren gaat. In eerste instantie denken we aan de viering van Sint-Antonius op 17 januari die steeds werd gevolgd door een pensenkermis waaraan de hele dorpsgemeenschap deelnam. Na de offergang en de processieoptocht kwam het feestvarken op de plank, waarbij de bedevaarder de bekeringen zonder weerstand mocht ondergaan. Deze populaire volksheilige, meestal afgebeeld met een varken aan zijn zijde, werd in de loop der tijden de patroonheilige van gildes, armen, zieken, slagers, borstelmakers en varkensboeren. Hij werd aanroepen tegen de pest en tegen het Antoniusvuur (ergotisme). Deze ziekte - in de volksmond 'vuur in het vlas' genoemd - werd veroorzaakt door schimmel op moederkoren. Gekend sinds de Middeleeuwen veroorzaakte deze parasiet collectieve intoxicaties als gevolg van het eten van besmet brood. Symptomen van deze ziekte waren convulsieve krampen, blazen op de huid en het afsterven van ledematen. Aanvallen gingen gepaard met heftige pijnen, angsten en hallucinaties. Deze ziekte teisterde Europa gedurende verschillende eeuwen en werd veroorzaakt door vergiftiging van de veldgewassen. De epidemieën namen pas af in de tweede helft van de 19de eeuw als gevolg van betere agrarische technieken en controle op de kwaliteit van het gewas.<sup>6</sup>

In Vlaanderen zijn er veel kerken en kapellen aan Antonius gewijd en geniet deze heilige een speciale verering. Eén van de belangrijkste en wellicht ook oudste bedevaartplaatsen is Borsbeke. Men ging er op 17 januari heen om bescherming of genezing te vragen tegen de vlekziekte bij de varkens, tegen zweren, boze geesten, pest en kwaadvuur. Na de mis gingen de bedevaarders de zegen afsmaken, richtten zich naar de zijbeuk waar driemaal rond het schrijn van de heilige werd gegaan en vervolgens driemaal rond de kerk. In het kerkgedeelte zat een lid van de kerkfabriek om kaarsen, litanieën, medailles en vaantjes te verkopen, die nadien in de stal van de dieren werden aangebracht. De tweede begankenis werd de laatste zondag van de oogstmaand gevierd met een noveen, de dag waarop het ook kermis was. Tot voor 1914 werden er in Borsbeke ex-voto's die varkens voorstelden, varkenskoppen en biggen geofferd. Ook Uitbergen was populair als bedevaartplaats "tegen het vliegende vuur en andere ziekten en kwalen van mensch en vee, alsook tegen den brand in het vlas". Andere plaatsen waar de verering van Antonius in Oost-Vlaanderen plaatsvond, waren onder meer Waasmunster-Dries, Herdersem, Berchem, Dikkele, Moortsele, Nukerke, Grimmige, Moerbeke-Waas, Okegem en Zarlardinghe. In bepaalde gemeenten is de devotie volledig verdwenen, in enkele andere zijn er nog vage overblijfselen te bespeuren en in enkele zeldzame gevallen worden de gebruiken nog op traditionele wijze in stand gehouden.





Ook in andere Vlaamse provincies zijn er kerken en kapellen aan Antonius gewijd en vinden er volksdevotionele praktijken plaats. We nemen er twee als voorbeeld. In Ingooigem (West-Vlaanderen) wordt deze traditie anno 1999 nog jaarlijks in eer gehouden. Stijn Streuvels, inwoner van dit stille dorpje, beschreef in zijn boek *Het uitzicht der dingen* (1906) op liederlijke wijze de gebeurtenissen rond het feest van Sint-Antonius, het feest van de ommegang. Dat de wijze waarop de dorpsgemeenschap naar dit feest toeleefde en beleefde, danig verschilt van de wijze waarop dit feest aan het eind van deze eeuw wordt gevierd, spreekt voor zich. Toch

menen we nog een zweem van authenticiteit te hebben ervaren toen we de winteromwegang in januari van dit jaar bijwoonden. Het feest van Sint-Antonius wordt er nog traditioneel én luisterrijk door de dorpsgemeenschap gevierd. Aan de vooravond worden de giften ingezameld bij feestelijk avondklokkengelui. De volgende ochtend verzamelen de dorpingen zich aan een dorpscafé waar de opstelling van de offerstoet gebeurt. Geslachte varkenskoppen zijn versierd met Citroentjes, kruiden en kleurrijke strikjes. Kinderen zijn gekleed in bruine habijten en dragen in de optocht naar de kerk de levende offergaven zoals kippen, ganzen en konijnen. Ook de

(foto Ingooigem, Sint-Antonius, Ommegang, 17 januari 1999)





koninklijke fanfare, de plaatselijke maatschappijen en gilden, de geestelijkheid, de bolhoedheren van het bestuur Yvegem Sportief en deze uit Rollegem en de bedevaarders van Ingooigem en omliggende nemen aan de optocht deel. Na de eucharistieviering ter ere van Sint-Antonius worden aan het kerkportaal de offergiften per Amerikaans opbod verloot ten voordele van de kerk. De hoofdprijs is een groot geslacht varken. Na de prijsloting volgt de traditionele zwijntjeskermis met kaarting en teerlingbak. Iedereen is welkom om te genieten van 'gezellige en gezonde leute', zoals de uitnodigingsbrief van de geestelijkheid van het dorp aan de dorpsgenoten en bedevaarders ons verklapt. In Zoersel (Antwerpen) wordt de feestdag van Antonius ook nog steeds gevierd en is er een verkoop van offergiften. In tegenstelling tot Ingooigem zijn de offergaven voor Antonius niet langer meer levende dieren, varkenskoppen of geslachte varkens maar producten waarmee de jonge huismoeder de iets kan aanvangen zoals eieren, honing, fruit en speculaas.

De aanbidding van Sint - Antonius ging gepaard met ex-voto's in de vorm van varkens. Door het schenken van een nabootsing van het varken smeekte de landbouwer aan de godheid om het vee gezond te houden of om het te laten herstellen van een ziekte. <sup>7</sup> Tegen de varkensziekte en ziekten van de mens werden ook tal van afweermiddelen gebruikt. Het Antoniuswater en het Antoniusbrood werden beiden gebruikt tegen het Antoniusvuur. Het brood werd

gewijd op de feestdag van Antonius en nadien aan het vee gegeven teneinde het te beschermen tegen veeziekten. Helleborus viridis (wrangwortel), gebruikt als purgatief en als verzorgingsmiddel tegen huidziekten en roos, werd door landbouwers ook gebruikt tegen varkensziekten. In Brabant leefde de gewoonte om in geval van Antoniusvuur een stukje wortel van het groen nieskruid in het oor van het zieke varken te steken. Het wassen van varkens met kalkwater en het toedienen van mestpoelwater behoorden ook tot de mogelijke remedies tegen varkensziekten.

### 3.3. *Volksvermaak*

Varkens treffen we ook aan in oude Vlaamse kermissspelen. Een populair volksspel uit de 15de eeuw bestond erin dat binnen een omheining zavel werd gestort en varkens werden losgelaten. Geblinddoekten moesten proberen naar de varkens te slaan. <sup>8</sup> Het 'Zwijnslaan' bleek een ware publieke en sensationele attractie: "*Een zeer brutale vorm van vermaak waarbij naast dieren- ook mensenlevens gevaar liepen, was het 'zwijslaan'; een aantal blinden gewapend met een stok moesten trachten een zwijn dat tussen hen in liep, dood te slaan*". <sup>9</sup> Van het varkensknuppelen bestond ook volgende variant: een vetgemest varken werd aan een paal vastgebonden waarna geblinddoekte mannen korte, dikke stokken ernaar wierpen. Wie het vette varken doodsloeg won het. Dit barbaarse martelspel was een waar volksvermaak en lag in het verlengde

van het kat- en gansknuppelen en andere gelijkaardige kwelspelen.<sup>10</sup> Een ander volksspel waarin varkens een rol spelen was de 'varkenskoers' of ook wel 'zeugejagen' genoemd, een spel dat alomtegenwoordig in de 19de eeuw in onze contreien nog goed bekend was. Een jong varken werd losgelaten nadat zijn staartje met bruine zeep werd ingestreken. De wedstrijddeelnemer die er in slaagde het beestje bij zijn staartje te pakken, kon het prijsvarken mee huiswaarts nemen. Heel waarschijnlijk ligt de oorsprong van het oude straatliedje 'Wie heeft dat varken (bis) Wie heeft dat var-

ken bij zijn staartje gehad?' in dit spel.<sup>11</sup> Ook in het hedendaagse kermisgebeuren treffen we onze roze vriend nog steeds aan. In Zwijnaarde worden sinds 1972 de Zwijntjesfeesten georganiseerd. Dit dorpsfeest met muzikale omlijsting, vuurwerk en avondmarkt stelt het varken gedurende een weekend in de kijker. Naast de Zwijntjesstoet is er de Zwijntjesworp (met plastieken varkentjes!) vanaf de kerktoren, een recente traditie die eigenlijk geen binding met het verleden van het dorp heeft, maar een uiting is van volkscultuur vandaag.

*foto: Zeugejagen, uit : Volkskunde, 1963, nr. 1)*





(foto: Terechtstelling van een varken, uit: Mangin, 1872)

### 3.4. Volksgerecht

Oude archieven verhalen eveneens over veroordelingen en straffen tegen varkens. Processen en veroordelingen tot de galg, het rad of de brandstapel zijn talrijk en vinden we terug vanaf de 10de eeuw. Dieren die verdacht werden van

verwondingen of moord werden als mensen behandeld, voor de vierschaar gedaagd en al dan niet veroordeeld. Een doodvonnis uit 1586 op de markt te Belle door de beul van Ieper verhaalt de veroordeling tot het rad van een varken dat een kind had gebeten en half opgegeten.<sup>12</sup> Ook in Brabant werd een veroordeling opgetekend in 1462: "(...) van eenen verkene te Sollenberge dwelc doet gebeten hadde Reynken Peurans kint Daer om dat tselve verken gericht waert metten zwerde in presentie van Lauwereyse (...)".<sup>13</sup> Maar niet alleen de varkens werden aan de schandpaal genageld. Mensen die van sodomie werden verdacht, werden ook veroordeeld. Het volksgeloof liet er geen twijfel over bestaan: het bewijs van sodomie werd immers geleverd bij de geboorte van de biggetjes. Soms worden er biggetjes geboren met een slurfje (proboscis) in plaats van met een snuitje...

Deze en nog veel meer wetenswaardigheden over en rond het varken kan men ontdekken op de tentoonstelling en lezen in de essaybundel. Het boek telt 110 blz., is rijkelijk geïllustreerd en is te koop in het museum en in de Stadswinkel. Kostprijs: 500fr.

### NOTEN

- 1 Voor een meer uitgebreide literatuur verwijzen we naar DHAENE (S.). De Triomf van het Varken. In: *Hoge hakken, Roze Billen, een multidisciplinaire kijk op het varken*. Gent, Museum voor Volkskunde, 1999, p. 10-25.



VERSCHUERE (R.). *Doorheen het leven en nog omtrent Stijn Streuvels*. Ingooigem, 1978, p. 41.

'*T is al vant vercken*. Catalogus tentoonstelling. Herdersem, Heemkundige Kring de Faluintjes, 1993, p. 15

MORTIER (E.). Alle vlees moet weer vergaan. In: *Bijlage 20 jaar De Morgen*, p. 136-138.

'*T is al vant vercken...*, p. 10.

LUYENDIJK-ELSHOUT (A.M.). Antoniusvuur en kriebelziekte. *Organorama*, 3, 's-Hertogenbosch, 1983.

BORN (W.). Heiligen als helpers bij ziekte. *Ciba-Tijdschrift*, Bazel, juli 1947, nr. 25.

MEULEMANS (A.). Het benuttigen van archieffondsen voor volkskundige doeleinden. *Volkskunde*, 72 (1971), p. 130-135.

9 GEERTS (K.). *De spelende mens in de Boergondische Nederlanden*. Brugge, 1987, p. 33.

10 SACRE (M.) en DE CORT (A.). *Volksspelen en volksvermaken in Vlaamsch-België*. Merchtem, 1925, p. 123-125.

11 LAMBRECHTS (A.). Een naklank van het varkensknuppelen. *Volkskunde*, 1963, nr. 1, p. 20-24.

12 VEYS (J.). Veroordelen en straffen van dieren in vroegere tijden. *Bachte de kupe*, 1980, nr. 3, p. 70-71.

13 T. Uit de prondelschuif. Veroordeling van een .. varken in 1462 te Huizingen (Brabant). *Eigen Schoon en de Brabander*, 1935, nr. 5, p. 381

# BAKKERIJMUSEUM



Bij het verlaten van de autosnelweg in Veurne (afrit 1) ziet U rechts onmiddellijk de schilderachtige gebouwen liggen van de 17de eeuwse Zuidgasthuishoeve waar het Bakkerijmuseum is ondergebracht.

Op een mote staat ons sierlijk molentje "Duveltje der Nachten". Deze éénmans staakmolen werd in 1995 ingehuldigd en zal in de nabije toekomst gebruikt worden om in eigen behoeften van bloem te voorzien.

In het uitzonderlijk kader van het vroeger woonhuis vindt U een collectie primitieve gebruiksvoorwerpen, prachtige vormen en machines van de brood-, banket-, suikerbakkerij, ijsbereiding, chocolaterie, hostie en wafelbak.

Ons snoepwinkeltje en bakkerijtje anno 1900, de Leuvense stoof en de oude houtoven doen U dromen van lang vervlogen tijden.

Het 14de eeuwse keldertje is omgevormd tot een tijdelijke tentoonstellingsruimte.

In de vroegere melkstal werd een nieuwe bakdemonstratieruimte met gezellige gelagzaal ondergebracht.

U kunt er tevens op het videoscherm de evolutie volgen "Van graan tot brood".

Een aparte tentoonstelling toont U "Historische en hedendaagse broden uit de wereld".

Geleid bezoek steeds mogelijk op afspraak.

Tijdens de schoolvakantie : telkens op dinsdag bakdemonstratie doorlopend van 10 tot 16 uur. (Uitgezonderd feestdagen).

## ALVAST HARTELIJK WELKOM !

1 APRIL - 30 SEPTEMBER:

10-12 u. En 14-18 u. (weekend 14-18 u.)

1 OKTOBER - 31 MAART:

14-17 u. (gesloten op zaterdag)

GESLOTEN OP VRIJDAG (uitg. juli en augustus)

**Albert I-laan, 2, 8630 Veurne - tel. 058/31.38.97 - fax 058/31.24.71**

**In de schrijnwerper...****een collectiestuk uit het Museum voor Volkskunde****HET HOBBELPAARD****VAN LAURENT DELVAUX (1696-1778)***Sylvie Dhaene*

In de speelgoedafdeling van het Museum voor Volkskunde kan de bezoeker kennis maken met een prachtig eikenhouten hobbelpaard van de hand van de Gentse beeldhouwer Laurent Delvaux. Deze beeldhouwer is vooral bekend voor zijn monumentaal werk. Hij maakte een groot aantal religieuze sculpturen en was ook actief als beeldhouwer aan het Engelse en Portugese hof.

Het hobbelpaard wordt gedateerd rond 1740. Volgens een recent verschenen studie van Alain Jacobs zou Delvaux dit

speelgoed hebben vervaardigd voor zijn kinderen.<sup>1</sup> Het wordt gerekend tot één van de meest prestigieuze speelgoedtuigen die ons uit de 18e eeuw zijn overgeleverd.

Dergelijke hobbelpaarden waren uitsluitend bestemd voor kinderen van de gegoede klasse. Ze hadden ook een educatieve functie, met name de kinderen vertrouwd te maken met de beginselen van het paardrijden. Kinderen uit de minder gegoede milieus moesten het stellen met paardjes uit karton of papiermaché.





Dit meesterwerkje werd in 1943 in de collectie van het Museum voor Volkskunde opgenomen en kan als een belangrijk collectiestuk worden beschouwd.

Aan de vooravond van het Sinterklaasfeest start op 3 december 1999 een tentoonstelling over hobbelpaarden, waar dit unieke schommelpaard het centrale

aandachtspunt zal zijn. Deze tentoonstelling brengt speelgoedpaardjes uit verschillende collecties. Van de eerste stokpaarden en trekpaarden op wielen tot de gekende schommelpaarden op een gebogen onderstel en de zeer populaire driewielers. Stuk voor stuk kunstwerken en pareltjes van vakmanschap. Deze tentoonstelling loopt tot 27 februari 2000.

### **Auteurs:**

**Willy Braekman**, Eeklostraat 69, 9000 Gent

**Sabine Clauwaert**, Kasteelstraat 37 - 9770 Kruishoutem

**Gita Deneckere**, Vakgroep Nieuwste Geschiedenis RUG, Blandijnberg 2, 9000 Gent

**Veronique De Tier**, Vakgroep Nederlandse Taalkunde RUG, Blandijnberg 2, 9000 Gent

**Magda Devos**, Vakgroep Nederlandse Taalkunde RUG, Blandijnberg 2, 9000 Gent

**Sylvie Dhaene**, Museum voor Volkskunde, Kraanlei 65, 9000 Gent

**Jacques Van Keymeulen**, Vakgroep Nederlandse Taalkunde RUG, Blandijnberg 2, 9000 Gent

**Harry Van Royen**, Vooruitgangstraat 39, 9220 Hamme