ALBERT VAN DER ZEIJDEN

Ten geleide

Zeven jaar geleden, in 2008, publiceerde *Volkskunde* al eens een themanummer over diversiteit. Uitgangspunt toen was aandacht te vragen voor de "aanwezigheid van andere (vreemde) culturen en groepen mensen in onze gemeenschap". Alleen al het woord 'vreemde', dat tegenwoordig niet meer zo gebruikt zou worden, duidt aan dat er toch wel wat veranderd is. In het lijvige dubbelnummer van toen ging het bijvoorbeeld over het erfgoed van Turkse migranten in België of over voor deze contreien exotische onderwerpen als de *compote Egyptienne* en de *pain à la Mecque*. Diversiteit werd toen nog vooral gezien als iets exotisch.

Dit nieuwe nummer over diversiteit, getiteld *Immaterieel cultureel erfgoed en diversiteit*, adresseert in zekere zin dezelfde thematiek, maar wel vanuit een radicaal gewijzigde optiek. Wat naar voren treedt in de verschillende bijdragen van dit themanummer is de zoektocht naar wat diversiteit als centraal uitgangspunt doet met immaterieel cultureel erfgoed. De term 'immaterieel cultureel erfgoed' verwijst uiteraard naar de UNESCO-Conventie ter bescherming van het immaterieel cultureel erfgoed (in de afzonderlijke artikelen hierna wordt soms, zoals in de officiële vertaling van de Nederlandse regering, de term 'bescherming' gebruikt. Andere artikelen spreken over 'borging', wat de term is die het beleid in Vlaanderen als vertaling heeft doorgevoerd, en wat dichter aansluit bij de Engelse term *safeguarding*).

De UNESCO-Conventie voor het borgen van immaterieel cultureel erfgoed (ICE) heeft geleid tot een nieuwe, alternatieve manier van kijken en omgaan met wat vroeger 'volkscultuur' of ook wel 'de cultuur van het dagelijks leven' is genoemd. In de vorm van sociale praktijken hier en nu, wordt immaterieel erfgoed beoefend en gepraktiseerd door gemeenschappen, groepen en individuen, en verdient het volgens UNESCO bescherming omdat het deze gemeenschappen een gevoel van identiteit en continuïteit geeft. De term diversiteit wordt vijf keer gebruikt in de verdragtekst. Meteen al in de preambule wordt gesteld dat immaterieel cultureel erfgoed de drijvende kracht is achter culturele diversiteit en waarborg is voor duurzame ontwikkeling. De Conventie wil bijdragen "aan de verrijking van de culturele diversiteit en menselijke creativiteit", een diversiteit die mogelijk bedreigd zou worden door het proces van globalisering. In dit themanummer van *Volkskunde* worden kritische kanttekeningen geplaatst bij deze uitgangspunten. Wordt diversiteit niet op een te statische manier gebruikt in deze Conventie om een reeks van min of meer naast elkaar bestaande en vaststaande, essentialistisch opgevatte culturen en dito gemeenschappen mee aan te duiden?

Alle grote West-Europese steden kenmerken zich tegenwoordig door groepen en individuen met zeer diverse en ook steeds meer mengvormen van etnische, culturele en andere achtergronden. Superdiversiteit en snel wisselende, 'vluchtige' en minder eenvoudig vast te pinnen gemeenschappen zijn het gevolg. Dit verklaart waarom in het wetenschappelijk onderzoek definitief afscheid is genomen van essentialiserende invullingen van 'onze' cultuur en er steeds meer aandacht is gekomen voor contact en uitwisseling en voor hybride vormen in een globaliserende context.

Het thema *Diversiteit en superdiversiteit* is het onderwerp van de eerste afdeling van dit themanummer. Het thema *Diversiteit, dialoog en democratie* wordt in de tweede afdeling besproken. Diversiteit en identiteit liggen in zekere zin in elkaars verlengde. De vraag naar diversiteit is daarmee ook een politieke vraag, die verwijst naar processen van insluiting en uitsluiting. In het derde deel van deze bundel worden enkele voorbeelden uit de praktijk belicht, van organisaties die in het veld actief zijn en hun ervaringen vanuit het werken rond immaterieel erfgoed en diversiteit graag delen. Het past bij het verkennende karakter van dit themanummer om in de verschillende afdelingen en rubrieken stemmen vanuit diverse disciplines te laten horen en meerdere benaderingswijzen aan bod te laten, inclusief ook disciplines voor wie erfgoed en erfgoedzorg niet het eerste aandachtspunt vormen maar waar wel interessante visies en benaderingswijzen zijn ontwikkeld met betrekking tot diversiteit en interculturaliteit. Het verkennende karakter van dit themanummer, dat vooral verslag wil doen van een zoektocht, maakt tenslotte dat de artikelen en met name ook de essays in dit themanummer gekenmerkt worden door een persoonlijke eigen stijl, waarin ook de polemiek niet geschuwd wordt.

Zoals u gewend bent van *Volkskunde* biedt deze bundel een mengeling van wetenschappelijke artikelen, afgewisseld met prikkelende essays en met in de rubriek Sporen een reeks van praktijkvoorbeelden. Centraal staat hoe in de erfgoedsector wordt omgegaan met diversiteit, en dan met name toegespitst op de immaterieel erfgoedzorg. Net als het nummer over *cultural brokerage*, dat vorig jaar verscheen, is ook dit nummer samengesteld door een gastredactie van wetenschappers en mensen uit de praktijk. De gastredactie bestond dit keer uit Joke Vandenabeele, verbonden aan de onderzoekseenheid 'Educatie, Cultuur en Samenleving' van de Faculteit Psychologie en Pedagogische Wetenschappen (KU Leuven), Jorijn Neyrinck en Evdokia Tsakiridis, beiden verbonden aan tapis plein, landelijk expertisecentrum voor erfgoedparticipatie dat focust op immaterieel erfgoed vanuit Vlaanderen, en Albert van der Zeijden, redacteur van dit tijdschrift en verbonden aan VIE, het landelijk kennisinstituut dat zorg draagt voor de implementatie van de UNESCO-Conventie in Nederland. Het nummer wordt voorafgegaan door een inleidend artikel van gastredacteur Jorijn Neyrinck, die de problematiek vanuit een breed en internationaal perspectief neerzet en daarmee ook de overige artikelen in de bundel kadert.

Namens de redactie en de gastredactie

JORIJN NEYRINCK ESSAY

Van Onvoltooid Verleden naar Onvoltooide Toekomstige Tijden

Omgaan met immaterieel cultureel erfgoed en diversiteit in een wereld van verandering

> "Zo zinloos en absurd als het is om parmantig omringd door vele muren op een niet-bestaande grens te blijven stilstaan, zo nuttig zou het daarentegen zijn om intelligent mee te varen op de stroom, nog steeds in staat om te sturen en met kennis van de zee. Het is helemaal niet nodig om als een zak aardappelen naar de bodem te zinken. Varen, dat is onze taak. (...) Het is een moeilijke taak omdat het nooit betekent dat we iets in veiligheid brengen tégen de mutatie, maar altijd ìn de mutatie. Want dat wat gered wordt zal nooit datgene zijn wat we tegen de tijd hebben beschermd, maar dat wat we hebben laten muteren, zodat het opnieuw zichzelf zou worden in een nieuwe tijd."[1]

Denken over immaterieel cultureel erfgoed en diversiteit Een blik vanuit Vlaanderen en Nederland

Dit themanummer van het tijdschrift *Volkskunde* focust op immaterieel cultureel erfgoed (ICE) en diversiteit.

Het vrijwaren van culturele diversiteit in de wereld vormde begin deze eeuw één van de drijfveren voor het realiseren van de UNESCO-Conventie voor het borgen van immaterieel cultureel erfgoed (2003) als internationaal beleidsinstrument. In de preambule van de Conventie wordt het belang van immaterieel erfgoed gesitueerd als bron van culturele diversiteit en als een waarborg voor duurzame ontwikkeling. De Conventie is er ook gekomen nadat UNESCO de analyse had gemaakt dat globalisering en sociale transformatie vaak aanleiding gaven tot het afnemen of zelfs verdwijnen en vernietigen van immaterieel cultureel erfgoed, vermits er een gebrek aan weerstand en hulpmiddelen was die immaterieel cultureel erfgoed kunnen behoeden en versterken in deze processen. Anderzijds zou globalisering ook kansen bieden om de diversiteit van culturen in alle rijkdom te ervaren.[2] Immaterieel erfgoed en culturele diversiteit worden in de context van UNESCO-doelstellingen heel

1 A. Barrico, *De Barbaren*. Amsterdam, 2011, p. 200-201.

2 Zie de tekst van de UNESCO-Conventie op http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00006 (12-08-2015). Alsook J. Schauvliege, 'Een beleid voor immaterieel cultureel erfgoed in Vlaanderen - visienota', *faro | tijdschrift over cultureel erfgoed* 3:4, 2010, p. 4-29.

gericht naar voren geschoven vanuit een ideologische, normatieve benadering, vanuit een positieve waardering en een inzet op het koesteren, versterken en verduurzamen ervan.

In Nederland werden van bij de opstart van het immaterieel cultureel erfgoedbeleid in 2012 beleidsdoelstellingen omtrent culturele diversiteit verbonden aan de uitwerking van het beleid. Zo werd als één van de prioriteiten gesteld dat de Nationale Inventaris Immaterieel Cultureel Erfgoed de culturele diversiteit van gemeenschappen in Nederland zou weerspiegelen.[3] Voor de Inventaris voor immaterieel cultureel erfgoed die sinds 2008 in Vlaanderen wordt uitgebouwd, zijn de voornaamste insteken het zichtbaar maken en kwaliteitsvol faciliteren van immaterieel cultureel erfgoed in Vlaanderen en dit op initiatief van de erfgoedgemeenschappen. Het realiseren van een *diverse* inventaris werd daarbij niet als een expliciete doelstelling of opdracht gesteld?[4] Diversiteit is niettemin ook in Vlaanderen een sleutelbegrip in het beleid voor immaterieel cultureel erfgoed. In de (eerste) visienota *Een beleid voor immaterieel cultureel erfgoed in Vlaanderen*[5], die in 2010 verscheen, staat culturele diversiteit centraal in de opzet en de doelstellingen, naar analogie met de UNESCO-Conventie voor het borgen van immaterieel cultureel erfgoed.[6]

Van bij het prille begin raakte ik als erfgoedwerker betrokken bij het ICE-beleid in Vlaanderen. Samen met enkele collega's waren we in de zomer van 2008 aan de slag in Thaba 'Nchu – een zogenaamde *black township* nabij Bloemfontein in Zuid-Afrika – waar we een project omtrent immaterieel erfgoed begeleidden, toen een telefoontje kwam met de vraag om de opstartende ad hoc Commissie voor immaterieel cultureel erfgoed in Vlaanderen voor te zitten. De Operationele Richtlijnen van de 2003 Conventie waren net aangenomen tijdens

3 Het essay van Albert van der Zeijden verderop in dit nummer gaat uitgebreider in op het thema van de Nederlandse Nationale Inventaris voor Immaterieel Cultureel Erfgoed en diversiteit.

4 *Opname in de Inventaris Vlaanderen,* http://www.kunstenenerfgoed.be/nl/wat-doen-we/immaterieel-cultureel-erfgoed/opname-de-inventaris-vlaanderen (12-08-2015).

5 Schauvliege, *Een beleid*, p. 4-29.

6 Ibidem, p. 5-6: De doelstellingen van de UNESCO-Conventie van 2003 kunnen vertaald worden naar Vlaanderen:
1. De Vlaamse Gemeenschap voert sinds lang een beleid voor roerend en onroerend erfgoed. Aandacht en een specifiek beleid voor immaterieel cultureel erfgoed vervolledigen het erfgoedbeleid. Roerend, onroerend en immaterieel erfgoed getuigen van ontwikkeling van culturen. Mensen identificeren er zich mee en ontlenen er een (meervoudige) identiteit aan.
2. In het immaterieel cultureel erfgoed is de culturele diversiteit in de wereld zichtbaar. Een beleid voeren en positieve maatregelen nemen, geeft garanties op een duurzame ontwikkeling. Culturele diversiteit vertaalt zich evenzeer in "Vlaanderen als (eeuwenoud) kruispunt van culturen". Kennis over of kennismaken met het erfgoed van groepen en gemeenschappen in en buiten Vlaanderen is gemeenschapsvormend.
3. Immaterieel cultureel erfgoed komt onder andere door globalisering van cultuur onder druk. Het ontbreken van voldoende middelen voor het vrijwaren of waarborgen van het immaterieel cultureel erfgoed of onvoldoende aandacht voor (de rijkdom van) immaterieel cultureel erfgoed en dus het waarderen of naar waarde schatten ervan, dragen hier evenzeer aan bij. Het naar waarde schatten van immaterieel cultureel erfgoed vergroot de kansen op het vrijwaren ervan. Globalisering is dan geen bedreiging maar een verrijking. Het vergroot de toegang tot kennis over en de mogelijkheid tot kennismaking met (immaterieel cultureel) erfgoed in de wereld.

de tweede Algemene Vergadering van de Conventie[7], en de Vlaamse overheid wilde als deelnemende lid(deel)staat aan de Conventie prompt en actief werk maken van het landelijk beleid en internationaal een voortrekkersrol opnemen in de implementatie ervan. In snel tempo werd een reglement voor de Inventaris Vlaanderen voor immaterieel cultureel erfgoed opgemaakt. Er werd een beperkte set basisprincipes van de Conventie als leidraad genomen, aangevuld met enkele accenten vanuit het Vlaamse cultureel-erfgoedbeleid. Het inbouwen van een kwaliteitsmonitoring via trajectbegeleiding door cultureel-erfgoedorganisaties die actief zijn in het kader van het Cultureel-erfgoeddecreet is bijvoorbeeld één van die beleidsaccenten vanuit de Vlaamse Gemeenschap. Sindsdien ben ik bij de verschillende fasen en stappen van beleids- en praktijkontwikkeling rond ICE in Vlaanderen intensief betrokken.

Toen Nederland enkele jaren later met het beleid voor immaterieel cultureel erfgoed startte, kwam in 2012 opnieuw een telefoontje. Of ik interesse had om als buitenlandse expert deel uit te maken van de Toetsingscommissie voor de Nationale Inventaris Immaterieel Cultureel Erfgoed in Nederland.

Nederland had enige tijd afgewacht voor de ondertekening van de 2003 Conventie, maar stond nu klaar om een stevig voorbereide start te wagen, enerzijds lerend uit de ervaringen vanuit andere (buur)landen – waaronder Vlaanderen – en anderzijds met het leggen van eigen beleidsaccenten, zoals het streven naar een weerspiegeling van de culturele diversiteit in Nederland. Riet de Leeuw en Albert van der Zeijden berichten hier beiden meer over in hun bijdragen aan dit themanummer.

Na nauwelijks een drietal parallelle ontwikkelingsjaren van de Inventarissen immaterieel cultureel Erfgoed en het uitzetten van een immaterieel cultureel-erfgoedbeleid in het veld is het contrast tussen beide buurlanden opmerkelijk. In Vlaanderen werd in 2012 na vijf jaar inventariswerking geëvalueerd dat de Inventaris tot dusver te zeer beperkt bleef tot een bescheiden aantal *usual suspects*, voornamelijk plattelandstradities en sociale evenementen en festiviteiten. Deze waren bovendien op één of andere wijze reeds als volkscultuur in beeld binnen de cultureel-erfgoedsector.[8] Daartegenover lijkt in Nederland, na een eerste vrij gelijklopende ontwikkeling in 2012-2013, het afgelopen jaar een stroomversnelling en -differentiatie aan de gang in de instroom naar de Inventaris. Zowel het aantal als de types en geografische situering van aanvragen voor plaatsing op de Inventaris groeien en diversifiëren opmerkelijk.[9] Het aantal aanvragers valt nauwelijks bij te benen door het VIE (Nederlands Centrum voor Volkscultuur en Immaterieel Erfgoed) dat de Nederlandse Inventaris modereert. De aanvragen komen uit diverse en soms verrassende hoeken van de samenleving. De maatschappelijke en media-aandacht voor immaterieel erfgoed vertonen een evolutie in

7 Zie *Third session of the General Assembly of the States Parties*, http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00283 (13-08-2015).

8 Het eerste 'Cultureel-erfgoeddecreet' is in diezelfde periode (2008) van start gegaan in Vlaanderen. Voorheen was er een apart Decreet op de Volkscultuur sinds 1998.

9 Voor een overzicht van de Nationale Inventaris Immaterieel Cultureel Erfgoed in Nederland, zie http://immaterieelerfgoed.nl/nationale-inventaris_19.html (14-08-2015).

dezelfde zin. Bij een kop koffie tijdens de pauze van een bijeenkomst van de Toetsingscommissie werd dit recent nog treffend verwoord: "(...) dat het wel lijkt alsof immaterieel cultureel erfgoed in Nederland plots van de marge naar het centrum van de aandacht is gaan schuiven, van *Man bijt Hond* naar *Hart van Nederland*, en van de niche van 'oude volkscultuurtradities' naar de horizon van een 'actuele superdiverse samenleving'."

Waar of wanneer is dat kantelpunt dan te situeren? Aan welke maatschappelijke ontwikkelingen en beleidsinitiatieven kan dit al dan niet gelinkt worden? En hoe komt het dat in Vlaanderen de Inventaris (nog) veeleer een weerspiegeling lijkt te vormen van 'Vlaamse volkscultuurtradities' ondanks vrij gelijklopende beleidsintenties? In een eerder themanummer van dit tijdschrift werd uiteengezet hoe de inzet van de UNESCO 2003 Conventie immers ook inhield om met het nieuwe paradigma van immaterieel cultureel erfgoed een breuk en overgang te maken ten aanzien van het verleden en een voormalige omgang met eerdere conceptualiseringen als traditionele cultuur, volkscultuur en folklore.[10] De vraag is uiteraard of de UNESCO-Conventie van 2003 in zijn prille eerste tien jaren van implementatie op internationale schaal zelf wel in dit opzet is geslaagd? Het antwoord op die vraag, zoals het in dit themanummer wordt samengebracht met tal van auteurs die vanuit uiteenlopende wetenschappelijke en maatschappelijke hoeken en disciplines hun blik op de Conventie en het thema van immaterieel cultureel erfgoed en diversiteit scherpstellen, lijkt alvast een volmondig "nee" te luiden. Allerlei stakeholders, experten, ngo's en ook auteurs in dit tijdschrift en internationaal, plaatsen rake vraagtekens en uitroeptekens bij de ontwikkeling van de Conventie in relatie tot de culturele diversiteit in de wereld vandaag.[11] Hoe dat komt, welke sleutels dan ontbreken of op een verkeerde deur steken, en welke ontwikkelingspistes hier verder ontgonnen kunnen worden, willen we graag in dit artikel verkennen.

Om het denken over een meervoudig en complex thema als ICE en diversiteit te voeden en te voeren, willen we de ervaringen vanuit Vlaanderen en Nederland in relatie brengen met maatschappelijke evoluties. We zullen bruggen slaan naar uiteenlopende disciplines zoals politieke, sociologische en erfgoedstudies en verbanden leggen met de UNESCO-teksten. We staan stil bij inzichten uit de bijdragen in dit themanummer en schuiven bijkomende reflecties en literatuur uit binnen- en buitenland naar voren. Aan het eind van dit essay kijken we vooruit met mogelijke perspectieven en handgrepen voor het verder ontwikkelen van beleid en praktijk omtrent immaterieel cultureel erfgoed in relatie tot culturele diversiteit.

10 M. Jacobs, 'Cultural Brokerage, Addressing Boundaries and the New Paradigm of Safeguarding Intangible Cultural Heritage. Folklore Studies, Transdisciplinary Perspectives and UNESCO', *Volkskunde. Tijdschrift over de cultuur van het dagelijks leven* 115:3, 2014, p. 265-291.

11 Zie bijvoorbeeld L. Arizpe, *Culture, Diversity and Heritage: Major Studies.* New York, 2015, p.114-115; C. Khaznadar, 'Warning: The Intangible Heritage in Danger', *Internationale de l'imaginaire* 29, 2014, p. 126.

Globalisering
Van een *Cultural Turn* naar duurzaamheidsdenken

Uit de teksten van de UNESCO 2003 Conventie en de bijhorende Operationele Richtlijnen[12] spreekt een opvallend negatieve houding met betrekking tot globalisering. Globalisering wordt in beeld gebracht als één van de belangrijkste bedreigingen voor (het borgen van) immaterieel erfgoed.[13] Het wordt geassocieerd met achteruitgang, een dreigende homogenisering en met wat in pejoratieve zin wel eens wordt aangeduid met de term 'McDonaldisering'. Niettemin wordt gesteld dat globalisering tegelijk ook kansen biedt om de diversiteit van culturen in alle rijkdom te ervaren.

De negatieve attitude ten aanzien van globalisering valt te duiden vanuit het laatste kwart van de 20ste eeuw. In enkele jaren tijd liep toen een veelheid aan gebeurtenissen en ontwikkelingen op het wereldtoneel samen, die elk op hun manier onder het begrip globalisering gevat kunnen worden. In feite gaat het om een samenspel van onderscheiden evoluties en tendensen, die op allerlei manieren interfereren en/of elkaar onderling versterken: denk aan het vallen van het IJzeren Gordijn en het einde van de Koude Oorlog, de migratiestromen die daarna volgden, de opmars van een wereldwijde vrijemarkteconomie, de opkomst en versnelling van het internet en andere nieuwe communicatietechnologieën, de verhoogde mobiliteit, enzovoort.

Globalisering confronteert ons zo met een continu wijzigende interpretatie van de realiteit om ons heen. Bestaande of voormalige (tegen)polen zoals arm versus rijk, Noord versus Zuid, Oost versus West, en andere belangrijke maatschappelijke kloven schenen in die periode gedicht te (kunnen) worden vanuit globaal groeiende kennis, contacten en communicatie. Maar paradoxaal genoeg bleek vervolgens de (neiging tot) polarisatie minstens zo groot, zo niet nog groter of nadrukkelijker zichtbaar dan voorheen. Denk aan de mondiale inkomenskloof, het discours in de jaren negentig rond de zogenoemde *Clash of Civilisations*[14]...

Gedurende deze periode vormde zich intussen een groeiende groep mensen die steeds luider de roep uitdrukten naar maatschappelijke correcties, en die hun vragen stem wilden geven vanuit participatie en inspraak. Het is in die globaliserende context, met al zijn spanningsvelden en ermee gepaard gaande verwarring, dat cultuur gaandeweg wordt ingezet als een nieuw geostrategisch instrument. Terwijl deze diverse globaliseringsprocessen zich voltrokken, was het politieke en beleidsmatige niveau internationaal of transnationaal niet evenredig (snel en uitgebreid) mee-geëvolueerd. Zo ontstond een vacuüm in

12 *Operational Directives for the implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Heritage*, http://www.unesco.org/culture/ich/en/directives (15-08-2015). Zie ook het essay van Albert van der Zeijden verderop in dit tijdschrift.

13 Zie onder meer de passage in de preambule van de Conventie: "(...) erkennend dat processen van globalisering en sociale transformatie, naast de voorwaarden die ze creëren voor hernieuwde dialoog tussen gemeenschappen, ook aanleiding geven, net als het fenomeen van intolerantie, tot ernstige bedreigingen van achteruitgang, verdwijning en vernietiging van het immaterieel cultureel erfgoed."

14 S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, 1996.

het politieke denken en in de politieke globale organisatie, waarin cultuur meer en meer *gereïficeerd* kon en begon te worden, en zo uitermate geïdeologiseerd raakte.[15]

Deze *Cultural Turn* en de opkomst van culturaliserende logica's vinden we terug in tal van tendensen om ons heen. In eigen regio kunnen we bijvoorbeeld denken aan de opkomst van extreem-rechtse politieke partijen zoals Vlaams Blok in Vlaanderen of de beweging rond Geert Wilders in Nederland, die opkomen voor 'eigen volk en cultuur' en daarbij haatdragende discoursen ontwikkelen tegenover andere 'culturen' en dit in een samenlevingscontext met groeiende migratiepatronen en diversiteit (bijvoorbeeld islamofobie). Maar evenzo is de *Cultural Turn* leesbaar in brede beleidsmatige en maatschappelijke ontwikkelingen met een progressieve ideologische inslag. Denk aan het opkomende gedachtengoed van het multiculturalisme (zie verder) in de jaren tachtig en negentig van de 20ste eeuw of aan de inzet van de UNESCO 2003 Conventie. Waar culturele teloorgang de overheersende ervaring wordt, verschijnt cultuur als politieke inzet.

Van belang is om aan te stippen dat binnen die algemene tendens van culturalisering zich erg verschillende processen afspelen. Het zijn trends die zich bovendien sinds de jaren tachtig van de 20ste eeuw elk in stijgende lijn verder doorzetten tot op vandaag. Zo zijn er culturele groepen die bewust en gewild uit de moderne ontwikkeling proberen te blijven. Ze roepen daarvoor een culturele argumentatie in en doen een beroep op 'culturele eigenheid' en 'traditie' om culturele autonomie of culturele uitzondering te bewerkstelligen. Tegelijkertijd ontstaan er culturele groepen die politiek of socio-economisch gemarginaliseerd worden en zich vanuit die context cultureel als het ware 'naar binnen keren'. Voorts zijn er ook culturele groepen die cultuur gericht aangrijpen en inzetten omwille van politieke overtuigingen of belangen. Er zijn tenslotte ook culturele groepen die cultuur instrumentaliseren om hun eigen nationale markten te beschermen.[16] Het is duidelijk dat het telkens gaat om heel verschillende drijfveren, motivaties en achtergronden, die ook heel andere consequenties voor het denken en handelen en beleid voeren omtrent die culturele dimensies impliceren. Dergelijke analyse lijkt echter niet – of onvoldoende (scherp) – gemaakt of geëxpliciteerd te zijn in het kader van de 2003 Conventie. Dit verklaart overigens mee waarom het voorbije decennium aanhoudend en buitenmatig veel tijd en aandacht blijft gaan naar de Representatieve Lijst als instrument in het kader van de Conventie en dit ten koste van andere instrumenten die onbenut blijven zoals *Best Practices* en internationale ondersteuning. De Representatieve Lijst is met andere woorden het strijdtoneel van die uiteenlopende doelstellingen waarvoor immaterieel cultureel erfgoed wordt gemobiliseerd. Het kan ook heel wat van de verontrustende signalen en reflecties verklaren die al die tijd al uit allerlei hoeken van experten en stakeholders rond immaterieel erfgoed en de

15 Zie ook Arizpe, *Culture*, p. 8.

16 Ibidem, p. 70.

Conventie klinken[17], net als een aantal kritische observaties die verderop in dit tijdschrift aan bod komen.

Naar aanleiding van een studiedag *Mind the Bridge* die we in 2011 organiseerden omtrent de rol van 'culturele bruggenbouwers' wees cultuursocioloog Pascal Gielen erop dat er vier frames zijn van waaruit we het culturele in relatie brengen tot het publiek(e).[18] Heel beknopt gesteld zijn dat volgende vier frames:

- Het frame van de domestieke ruimte; de thuissituatie waar mensen op een vrij(blijvend)e manier in het culturele geïnitieerd worden.
- Het frame van de *peers* of *Gemeinschaft*; de ruimte van de vrije tijd (i.e. vrij van politiek en economisch handelen) waar tijd vrijgemaakt wordt om te leren en ruimte om dieper te graven[19], en waar de culturele educatie plaatsvindt (waar mensen leren dat er legitieme smaken en hiërarchieën zijn en dergelijke).
- Het frame van de markt; de ruimte waar geld in het geding komt en cultuur koopbaar en inruilbaar wordt, waarmee een vervreemding van cultuur en culturele producten optreedt.
- Het civiele frame; dit is de ruimte van het publiek tonen en beargumenteren (naar Jürgen Habermas[20]). Bij die argumentatie komen ook emoties kijken (agonie, naar Chantal Mouffe[21]). Keuzes moeten verantwoord worden. Cultuur wordt in dit frame dus politiek en geeft vorm aan de samenleving. Je krijgt een gedeelde betrokkenheid op cultuur (*commons* - zie verder) – terwijl het tegelijk van niemand meer is.

Het lijkt wel of bij de ontwikkeling van de UNESCO 2003 Conventie er te weinig oog is geweest voor sommige van de frames die het culturele bepalen in het publieke domein. Hierdoor zijn bepaalde dimensies simpelweg voor, na of buiten het kader en buiten beeld gebleven. Dat ze buiten beeld blijven, betekent echter ook dat ze buiten elke gerichte beleidsactie of -correctie blijven, zodat de dynamieken en logica's die vanuit die ruimtes werkzaam zijn telkens het geheel op oncontroleerbare wijze kunnen blijven doorkruisen en uit evenwicht brengen. Op die manier biedt de inzet van de Conventie een wankele basis voor duurzame ontwikkeling, wat de preambule van de Conventietekst nochtans ambieert.

In de besprekingen en documenten lijken bovendien duurzaamheid en immaterieel erfgoed tot afzonderbare 'aspecten' gereduceerd en wordt duurzaamheid ontdaan van een holistische kijk waarin het in al zijn aspecten onderling wordt gevat. Cultuur (en dus ook ICE) valt daar onmogelijk uit af te

17 Zie bijvoorbeeld de reeds vermelde Khaznadar en tal van auteurs uit de zogeheten *Critical Heritage Studies*, http://criticalheritagestudies.org (17-08-2015).

18 *Verslag plenair gedeelte: Pascal Gielen*, http://www.tapisplein.be/frontend/files/userfiles/files/verslag_pascal_gielen.pdf (17-08-2015).

19 "Time to dig deep", naar Richard Sennett die de uitdrukking gebruikt in meerdere van zijn werken.

20 J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society.* Cambridge Massachusetts, 1989.

21 Zie onder meer C. Mouffe, *Agonistics. Thinking The World Politically*. Londen en New York, 2013.

zonderen of apart te zetten, tenzij vanuit louter theoretische of beleidsmatige constructies.

We eindigen dit stukje situering en reflecties omtrent globalisering, immaterieel erfgoed en de Conventie met een dubbele bedenking over het 'culturele' van immaterieel cultureel erfgoed in de UNESCO 2003 Conventie. Enerzijds is cultuur *van binnenuit* te weinig gedifferentieerd geanalyseerd en scherp gesteld in de debatten en de werking van de Conventie (zie hierboven – omtrent verschillende doelstellingen en processen van 'culturalisering', en de verschillende frames waarin cultuur en het publiek(e) zich situeren). Anderzijds lijkt ICE *naar buitenuit* ook te zeer geïsoleerd benaderd te worden (zie hierboven – te veel cultuur of ICE als een apart aspect in een nochtans omvattende en samenhangende realiteit; en dus te weinig vanuit een holistisch duurzaamheidsdenken waar het culturele onontwarbaar deel aan heeft).

Een negatieve houding tegenover globalisering brengt ons hoe dan ook weinig vooruit. De uitdaging lijkt er net in te liggen om te overdenken hoe we IN die globalisering VOOR en MET immaterieel cultureel erfgoed zinvolle en duurzame evoluties kunnen ontwikkelen. Om hier verder over na te denken, lichten we hierna eerst een reeks begrippen en dimensies uit die vanuit de focus op immaterieel erfgoed en diversiteit in beeld komen.

Van cultureel essentialisme tot culturele hybriditeit en superdiversiteit

In tegenstelling tot de gedachte dat globalisering zou leiden tot culturele eenheidsworst en het verdwijnen van diverse culturele praktijken, willen we hier de blik opzetten van een toenemende culturele hybridisering. In de recente bundel *Anthropological perspectives on Intangible Cultural Heritage* worden de uitdagingen van globalisering en hybriditeit onomwonden benoemd als één van de kernkwesties in de immaterieel erfgoedsector.[22] Albert van der Zeijden schrijft verderop in deze bundel dat: "Velen denken dat een dergelijke hybridisering onvermijdelijk zal leiden tot een verlies van lokale tradities. Zoals de Engelse historicus Peter Burke het formuleerde in zijn boek over *Cultural Hybridity*: '(...) the price of hybridization, especially the unusually rapid hybridization that is characteristic of our time, also includes the loss of regional traditions and of local roots'.[23] Hybridisering kan je echter ook, volgens dezelfde Burke, karakteriseren als een proces van decontextualisering gevolgd door een recontextualisering in een nieuwe context". Hybriditeit hoeft niet gelijkgesteld te worden met culturele verschraling of eenheidsworst, het kan net zogoed worden gezien als een teken van "evolving dynamics of creativity in plural societies."[24] Een gelijklopende visie treffen we ook aan bij UNESCO zelf, zij het in een andere context dan de 2003 Conventie voor het borgen van immaterieel cultureel erfgoed, met name naar aanleiding van

22 'Annexe. General Discussion: Identifying Key Issues', in: L. Arizpe & C. Amescua (red.), *Anthropological Perspectives on Intangible Cultural Heritage*. New York, 2013, p. 121-132, 123.

23 P. Burke, *Cultural Hybridity*. Cambridge, 2009, p. 7.

24 Ibidem, p. 93.

de (tiende verjaardag van de) Universele Verklaring betreffende culturele diversiteit.[25] Dit sluit aan bij recentere studies en conceptualiseringen onder de noemer van 'superdiversiteit', dat de afgelopen jaren als een nieuw paradigma opgang maakte.

In de 2003 Conventie lijkt culturele diversiteit vooralsnog vanuit een ander paradigma begrepen te worden. Het idealisme van het multiculturalisme uit de 20ste eeuw klinkt er sterk in door. Multiculturalisme benadrukt de gelijkwaardigheid van verschillende culturele groepen of gemeenschappen binnen een bepaald afgebakend bestuurlijk gebied en staat voor een positieve waardering van die culturele diversiteit. Achterliggend is een politieke filosofie waarbij de erkenning van culturele (minderheids)groepen centraal staat. Zowel wetenschappelijk als politiek en maatschappelijk zijn de afgelopen jaren heel wat kritieken geformuleerd omtrent de zogenoemde 'mislukking van de multiculturele samenleving' en het multiculturalisme als paradigma. Net als we hierboven een onderscheid hebben gemaakt tussen verschillende types van 'culturalisering' en cultureel appèl, is het ook nuttig om gelijklopend een onderscheid tussen diverse varianten van multiculturalisme te duiden.[26] Zo is er ten eerste het *celebrerende* multiculturalisme waarbij culturele diversiteit als het ware 'gevierd' wordt als een verrijking voor de samenleving; ten tweede het *tolerantie*multiculturalisme dat rekening houdt met het inzicht dat verschillen tot conflicten kunnen leiden en daarop een antwoord wil formuleren vanuit een houding van wederzijdse tolerantie; en ten derde een *erkennings*multiculturalisme waarbij aan de vraag naar erkenning vanuit cultureel diverse groepen tegemoet wordt gekomen.

De Canadese politieke filosoof Will Kymlicka – bekend om zijn werk en pleidooi omtrent multiculturalisme – stelt ook vandaag dat de waardevolle dimensies uit het multiculturalismedenken niet zonder meer overboord dienen gegooid te worden. Multiculturalisme kan begrepen worden als een onderdeel van de mensenrechtenrevolutie sinds de Tweede Wereldoorlog, waarbij in verschillende golven een strijd gevoerd is voor dekolonisatie, tegen raciale segregatie en discriminatie en vervolgens voor multiculturalisme en rechten voor minderheidsgroepen. Daarbij wordt gestreefd naar processen van maatschappelijke verandering, die culturele erkenning, economische herverdeling en politieke participatie kunnen realiseren.[27] In die zin kan 'multiculturalisme' ook opnieuw een actuele invulling krijgen, mits een aantal bijsturingen die het 21ste-eeuwse samenleven in superdiversiteit een antwoord kunnen bieden. Het gaat dan om een 'multiculturalisme 2.0' zoals Dirk Geldof

25 Homi K. Bhabha in *Echoing Voices. Cultural Diversity: A Path to Sustainable Development. Tenth anniversary of the adoption of the UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity.* Parijs, 2011, p. 34. Online raadpleegbaar: http://www.unesco.org/culture/aic/echoingvoices/downloads/echoing-voices.pdf.

26 R. Bauböck, 'Beyond Culturalism and Statism. Liberal Responses to Diversity.' *Eurosphere working paper*, no. 6, p. 2-34. http://eurospheres.org/files/2010/08/plugin-Eurosphere_Working_Paper_6_Baubock.pdf (17-08-2015).

27 W. Kymlicka, 'The Rise and Fall of Multiculturalism? New Debates on Inclusion and Accomodation in Diverse Societies', in: S. Vertovec en S. Wessendorf (red.), *The multicilturalism Backlash. European Discourses, Policies and Practices.* Londen en New York, 2010, p. 33-40.

het beschrijft in zijn werk omtrent superdiversiteit. De vraag lijkt dan niet langer OF we divers willen samenleven, maar HOE we in die superdiversiteit willen en kunnen samenleven.[28]

Superdiversiteit stelt echter een nieuw paradigma voor in het denken omtrent diversiteit. Steven Vertovec, de gangmaker van het concept, stelde in zijn studie van Londen in 2007 vast dat er een enorme diversificatie schuilgaat in de diversiteit. De complexiteit van diversiteit, de snelle veranderingen en de verhoogde mobiliteit zorgen ervoor dat het paradigma van de multiculturele samenleving tekortschiet om de sociale en culturele diversiteit in de hedendaagse samenlevingen te begrijpen. Diversiteit is, bij wijze van spreken, veel diverser geworden. Superdiversiteit biedt daartoe een multidimensionele visie op diversiteit. Het concept stelt de diverse invloeden centraal die samenkomen in het leven van mensen en hun leven bepalen.[29] Rik Pinxten zet in zijn artikel in deze bundel uiteen hoe diversiteit vandaag als een polyvalente dimensie van maatschappelijk leven wordt gezien. Het betekent dat diversiteit ook niet enkel culturele verschillen omvat, maar net zo goed gender-, religieuze, opleidings- en andere verschillen… Dit is evengoed relevant voor het denken omtrent ICE. Niet voor niets kreeg deze bundel als titel: *ICE en diversiteit* – en dus niet: *ICE en culturele diversiteit*!

Superdiversiteit heeft verregaande implicaties voor de identiteitsvorming en -beleving van mensen. Het maakt een complex begrip van diversiteit mogelijk met gelaagde identiteiten[30], waarbij ook contextueel wisselende identiteiten meer voorkomen. Concreet brengt superdiversiteit vaak ook mee dat labels die voorheen identificerend konden werken, vandaag te zeer reductionistisch of betekenisloos worden. Daartegenover vormen er zich complexe, meervoudige en ambivalente identiteitsprocessen. We hebben het dan niet over 'meervoudige' of 'gefragmenteerde' identiteiten. Dergelijke begrippen gaan paradoxaal uit van een enkelvoudig gegeven, namelijk het 'complete' subject van de moderniteit dat nu z'n duidelijke identiteitsbakens verloren zou hebben, tussen twee culturen zit, aan normvervaging lijdt en zo meer. Wel doelen ze ermee op "(…) een patroon waarin elk individu zich voortdurend bij allerhande groepen aansluit – echte of vermeende groepen, van het gezin (een 'echte' groep) tot en met de fans van Miley Cyrus, biosapjes of de BMW 3-serie (vermeende groepen)."[31]

In een essentialistische benadering wordt cultuur als een onveranderlijke en identiteitsbepalende, dominante eigenheid in beeld gebracht. Eén van de problemen met multiculturalisme was dat men er culturele verschillen dreigde te essentialiseren. Superdiversiteit laat daartegenover een meer dynamische kijk op cultuur en op diversiteit toe. Een denken in superdiversiteit staat dan mijlenver van het reduceren tot of verheerlijken van een statisch beeld van al of niet folkloristische cultuurelementen…[32]

28 D. Geldof, *Superdiversiteit. Hoe migratie onze samenleving verandert*. Leuven, 2013, p. 149-153.

29 S. Vertovec, 'Superdiversity and its Implications', in: *Ethnic and Racial Studies* 30:6, 2007, p. 1024-1054.

30 R. Pinxten, C. Longman en G. Verstraete (red.), *Culture and Politics*. Oxford, 2004.

31 I. Maly, J. Blommaert en J.B. Yakoub, *Superdiversiteit en democratie*, Berchem, 2014, p. 25.

32 Geldof, *Superdiversiteit*, p. 148-151.

In de UNESCO 2003 Conventie herkennen we nog verregaand een denken volgens de lijnen van het 20ste-eeuwse multiculturalisme. De Conventie hinkt hiermee achterop bij de culturele realiteit of empirie van onze actuele superdiverse samenlevingen. Immaterieel cultureel erfgoed wordt vandaag in praktijk gebracht en beleefd vanuit hybride en transnationale (los van het territoriale en lokale) samenlevingscontexten waarin we een hoge mate van meervoudige culturele identiteiten treffen. Het internationale ICE-beleidsdenken vertrekt echter vanuit een verouderde multiculturaliteitsvisie, waardoor een aantal tegenstrijdigheden en onopgeloste spanningsvelden ingebouwd zitten in het huidige begrippenkader en de conceptualisering in de Conventie.[33]

Van *communities* naar ICE-praktijkgemeenschappen en -netwerken

Een belangrijk concept in de conventie is dat van *community* of gemeenschap.[34] Er is de afgelopen jaren heel wat inkt gevloeid en contestatie geweest met betrekking tot het conceptualiseren van 'gemeenschappen' rond immaterieel cultureel erfgoed.[35] Vanuit de analyse hierboven omtrent culturalisering en essentialisme, werd al enigszins duidelijk hoe het denken in 'gemeenschappen' perverse of ongewenste neveneffecten mee kan brengen. Het begrip 'gemeenschap' roept immers de associatie op met vaste en aflijnbare, homogene groepen mensen die iets delen. Er mag dan wel enige dynamiek doorklinken in de definitie van immaterieel cultureel erfgoed in de Conventie, helaas werkt het denken in 'gemeenschappen' hierbij contraproductief. In dit themanummer worden in verschillende bijdragen reflecties en voorstellen geformuleerd in een zoektocht naar alternatieven voor die conceptualisering van *communities* rond immaterieel cultureel erfgoed. Het is zinvol om die hier even samen te bekijken.

Rik Pinxten stelt voor om zoals Hester Dibbits te spreken van "netwerken, eerder dan van gemeenschappen, *communities*, of culturele circuits", en van daaruit de identitaire kaders te doorbreken.[36] Ook in het artikel omtrent straattaal als immaterieel erfgoed vinden we het denken in netwerken en verschuivende dimensies van 'gemeenschap' gevat, wanneer Jasmijn Rana beschrijft hoe jongeren constant vormen van gemeenschappelijkheid maken en her-maken. "Gemeenschappelijkheden zijn niet alleen meer gebaseerd op stabiele nationale, etnische, sociale of religieuze identiteiten, maar hebben een 'superdivers' karakter. Hedendaagse convivialiteit laat

33 Alex Stipriaan brengt in zijn essay *Trots op Nederland. De kracht van mentaal erfgoed* verderop in dit tijdschrift het concept 'mentaal erfgoed' naar voren, waarmee hij verder reflecteert op deze multiculturaliteitsvisie en andere onopgeloste spanningsvelden die werkzaam zijn in de bestaande conceptualiseringen, discoursen en beleidsvoering.

34 Zie Artikel 1 uit de Conventietekst: http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00006 (17-08-2015).

35 Zie auteurs als Richard Kurin, Laurajane Smith, Chiara Bortolotto en anderen.

36 H. Dibbits, 'De ontwikkeling van een gevoel voor tijd. Over netwerken, makelaars en de overheid', in: *Boekman [themanummer Erfgoed. Van wie, voor wie?]* 96:25, 2013, p. 74-79.

zien dat migratieachtergronden (of die van de ouders), opleidingsniveau, communicatiemogelijkheden et cetera elkaar overlappen en dynamisch zijn. Een essentialistische kijk op groepen is niet meer van deze tijd, omdat mensen eerder in netwerken leven dan in traditioneel gedefinieerde gemeenschappen."[37] Albert van der Zeijden brengt erbij aan dat het concept hybriditeit mogelijk een uitweg biedt om het vaste en afgelijnde karakter van het begrip gemeenschap open te werken.

De ervaring die we in deze bundel terugvinden in het onderzoek van Peter Reyskens en Joke Vandenabeele omtrent de Zinneke Parade, licht nog een andere dimensie van 'gemeenschap' uit. In de observaties van de atelierwerking voor de Zinneke Parade bleek het samenbrengen en verbinden van mensen immers vooral te liggen in de gezamenlijke actie en handelingen van mensen, in het samen doen en in het zich ter beschikking stellen om samen vorm te geven aan iets. Er wordt verwezen naar de betekenis die Roberto Esposito in een etymologische analyse maakt van het woord gemeenschap, waarin hij aantoont hoe de oorspronkelijke betekenis van gemeenschap het delen van een last of een taak is.[38]

Ten slotte wil ik hieraan zelf toevoegen dat een conceptualisering van *communities* naar *communities of practice,* in de betekenis die onder andere Etienne Wenger daaraan geeft[39] – en misschien ook wel bij uitbreiding als *networks of practice*, een stap vooruit zou kunnen betekenen*:* "Communities of practice are groups of people who share a concern, a set of problems, or a passion about a topic, and who deepen their knowledge and expertise in this area by interacting on an ongoing basis."[40] Een benadering vanuit praktijkgemeenschap en praktijknetwerken is alvast veel beter compatibel met de notie van dynamisch erfgoed, en kan ook beantwoorden aan de actuele superdiverse en transnationale netwerksamenleving. Praktijkgemeenschappen kunnen immers allerlei vormen aannemen, soms kortstondig, soms langdurig. Er kunnen zowel praktijkgemeenschappen op één plaats of binnen één instelling ontstaan, als op verschillende plaatsen (*distributed CoP* al dan niet genetwerkt), eventueel zelfs in verschillende werelddelen.[41] De 'experten' – in dit geval dus de ICE-praktijkbeoefenaars – accumuleren in een praktijkgemeenschap een steeds verder evoluerende (of 'muterende', naar het begincitaat van dit essay) praktijkervaring.[42] Een dergelijk concept in de zin van *community of ICH-practice* sluit nauw aan op het concept 'erfgoedgemeenschap' zoals dat

37 Zie het artikel 'Taalcultuur in de superdiverse stad - Over straattaal als immaterieel erfgoed' van Jasmijn Rana verderop in deze bundel.

38 R. Esposito. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford, 2010, p. 6.

39 J. Lave en E. Wenger. *Situated learning: Legitimate peripheral participation*. Cambridge, 1991. Zie ook http://wenger-trayner.com/introduction-to-communities-of-practice/ (18-08-2015).

40 E. Wenger, R. McDermott & W. Snyder, *Cultivating Communities of Practice: a Guide to Managing Knowledge*. Boston, Massachusetts, 2002, p. 4.

41 M. Jacobs, 'Erfgoedpraktijkgemeenschap. Netwerk, domein en praktijk', *faro | tijdschrift over cultureel erfgoed* 1, 2008, p. 14.

42 "The knowledge of experts is an accumulation of experience – a kind of 'residue' of their actions, thinking, and conversations that remains a dynamic part of their ongoing experience." Wenger e.a., *Cultivating Copmmunities*, p. 9.

in de kaderconventie van Faro over de waarde van cultureel erfgoed voor de maatschappij (2005) werd geïntroduceerd[43] en die Vlaanderen sedert enkele jaren ontwikkelt sinds het met het eerste Cultureel-erfgoeddecreet in 2008 in een landelijk beleidskader werd opgenomen. Maar ook: uit de toepassing van het concept 'erfgoedgemeenschap' in Vlaanderen is inmiddels evenzeer gebleken dat daarin het 'erfgoed'-gedeelte net zo goed opnieuw *gereïficeerd*, geëssentialiseerd en verstard kan raken of ingezet worden…

Als tussentijdse slotsom kunnen we stellen dat de notie van 'gemeenschap' of *community* verder geproblematiseerd en ontwikkeld zou moeten worden in het kader van de 2003 Conventie: er is nood aan een meer dynamische conceptualisering, die idealiter meteen ook de praktijkgerichte dimensie van immaterieel erfgoed kan vatten.

Denken over immaterieel cultureel erfgoed in tijden van super-diversiteit

We wezen er hierboven reeds op hoe in de praktijk van de Conventie al jaren heel veel tijd en aandacht uitgaat naar de Lijsten, en dan vooral naar de Representatieve Lijst van Immaterieel Cultureel Erfgoed van de Mensheid. Ondanks herhaalde kritische debatten, oproepen en aanbevelingen om in 'de geest van de Conventie' meer aandacht en energie en nominaties te ontwikkelen voor andere instrumenten van de Conventie zoals *Best Safeguarding Practices*[44], internationale samenwerking en ondersteuning, *capacity building*,… lijkt er in de praktijk weinig te verschuiven. Het is vooral vanuit de Representatieve Lijst dat het beeld van immaterieel erfgoed internationaal vorm krijgt. En daar valt intussen heel wat uit af te lezen en te leren. Richard Kurin stelt dat: "(…) intangible cultural heritage by definition is something used for community self-definition."[45] In de Representatieve Lijst zien we in die processen van zelf-definiëring in een internationale context welbepaalde selecties van 'ICE-elementen' als 'items' naar voren geschoven worden. Het gaat dan vooral om herkenbare elementen uit het erfgoed die "het zelfbeeld van de eigen groep ondersteunen"[46], vaak sociaal wenselijke en breed gedragen traditionele gebruiken en feestelijkheden uit natiestaten of anders specifieke tradities van culturele minderheidsgroepen. De gemaakte selectie van elementen heeft niet enkel een impact op de algemene beeldvorming die intussen groeit omtrent immaterieel erfgoed. Het heeft op zijn beurt ook weer effecten op de omgang met en de vorming van hedendaagse en toekomstige erfgoedpraktijken als zodanig. Zoals hier al meermaals aangeduid, komt er een effect van verstarring

43 *The Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society*. Faro, 2005. http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/heritage/Identities/default_en.asp (19-08-2015).

44 *Best Safeguarding Practices*, http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00675 (20-08-2015).

45 R. Kurin, 'Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 UNESCO Convention: a Critical Appraisal', *Museum International* 56, 2004, p. 70.

46 Dibbits, *De ontwikkeling*, p. 75.

voort uit de Conventie. Dit effect ontstaat 'in praktijk', vanuit de cumulatie van op zich staande erkenningsdossiers. Het gebeurt dus niet doelmatig, of toch allerminst vanuit een collectieve doelmatigheid. Integendeel zelfs: dit effect lijkt er integendeel eerder te komen *ondanks* de nochtans expliciete en formele vermeldingen van het belang van culturele diversiteit of het dynamische karakter in de teksten van de Conventie en de definitie van immaterieel cultureel erfgoed. Het gevolg is dan wel dat de 2003 Conventie, op een metaniveau beschouwd, zelf niet haar doelstelling ter ondersteuning van culturele diversiteit in de wereld vervult, maar integendeel processen van culturele afbakening, verarming en verstarring in de hand lijkt te werken...

De vaststelling van deze nogal paradoxale en haast perverse effecten van de Conventiewerking vinden we zowel bij liefhebbers als bij critici van de Conventie terug. Deze effecten worden bovendien nog uitvergroot onder invloed van het steeds krimpende aantal aanvraagdossiers dat in kader van de Conventie mag worden voorgedragen.[47] Op zijn beurt resulteert dit dat lidstaten prioriteit geven aan het indienen van een dossier met een gewenste uitstraling (voor de natiestaat) en met een hoge slaagkans. Het aandeel van allerlei pre-selectie-mechanismes, een diplomatiek krachtenspel en onuitgesproken hiërarchieën, specialisatie en consultants neemt hierdoor hand over hand en 'ongezien' (in meerdere betekenissen) toe. En dit gaat veelal ten koste van een open blik of evenwaardige kansen voor mogelijke alternatieve *bottom-up* voorstellen of dynamieken die een diversiteit aan actieve ICE-praktijkgemeenschappen naar voren zouden kunnen brengen.

Er worden intussen wel ideeën geuit om de omgang en benadering van immaterieel cultureel erfgoed te versterken en 'de geest van de Conventie' verder te vertalen naar tijden van superdiversiteit. Lourdes Arizpe stelt zoals gezegd voor om een tijdsdimensie te introduceren, om zo het dynamische karakter van ICE te vrijwaren: "(...) time must be reinserted into the concept of these practices by conceptualizing them as 'a moment in time' in a continuous flow of meaning and interaction."[48] Daarnaast geeft ze ook aan dat "the proper scale and plurality of living cultural practices must be further explored. ICH practices are not unique; they are singular performances within webs of plurality."[49] Al jarenlang worden "scope and scale"-discussies omtrent de Lijstvorming gevoerd[50] waarin de vraag om verwante of gelijkaardige elementen samen te brengen op de Representatieve Lijst botst op onzichtbare

47 Het plafond voor het jaarlijkse aantal aanvraagdossiers dat de Conventie in aanmerking neemt, daalt systematisch sinds de aanvang van de Conventiewerking, dit onder meer omwille van de administratieve last voor het Conventie-Secretariaat versus de krimpende budgetten bij UNESCO de jongste jaren.

48 Een belangrijke ontbrekende dimensie voor het denken over immaterieel erfgoed en gemeenschappen is de bijhorende tijdsdimensie. Lourdes Arizpe stelt dat het nodig is om ICE-praktijken en gemeenschappen "in time" te begrijpen: "In a sense (...) a living cultural practice is a 'moment of being' of a community." In: Arizpe, *Culture*, p. 96.

49 Arizpe, Ibidem, p. 6.

50 Zie onder meer: http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/ITH-12-7.COM_WG-2-EN_.doc (19-08-2015).

muren en terreinafbakening vanuit natiestaten en ICE-gemeenschappen, onder het motto van culturele autonomie en recht op verschil. Eerder dan verder te focussen op 'verschil' zoals de Conventie tot dusver heeft voorgestaan, en daarin de logica's van concurrentie en polarisering te cultiveren, liggen er kansen wanneer we focussen op 'verbinding', waardoor we de blik kunnen verschuiven naar raakvlakken met andere ICE-praktijken op andere plaatsen en in andere contexten. Op die manier kunnen we allerlei mogelijke vormen van internationale samenwerking, culturele netwerken en connecties, kruisbestuivingen en leerprocessen uitwerken vanuit immaterieel erfgoedpraktijken.

In dit themanummer wordt ook opgeroepen om een opening en verbreding van categorieën aan te vatten met betrekking tot immaterieel cultureel erfgoed wereldwijd, omdat talloze (niet-westerse) producten en immateriële culturele fenomenen in de huidige erfgoedbenaderingen niet gezien of slechts verminkt/gereduceerd in aanmerking genomen lijken te worden.[51] Om het wat concreter te maken kunnen we als voorbeeld aanhalen hoe bepaalde praktijken in onze contreien, die technisch gesproken misschien wel perfect in aanmerking komen voor de definitie van immaterieel erfgoed, toch niet meteen bij ons opkomen om als ICE te (h)erkennen: ballet bijvoorbeeld, of opera, of jazzmuziek, of zomerse muziekfestivals of graffiti misschien… Voor veel vergelijkbare tegenhangers uit het Zuiden of uit Oosterse context zou het ons nochtans vanzelfsprekend lijken om er traditionele dansvoorstellingen, muziekgenres of jaarlijkse grote feestelijke bijeenkomsten als immaterieel erfgoed te identificeren. Mutatis mutandis kan hetzelfde ook gezegd worden over allerlei vormen en types van ICE, hier en elders, die we (nog) niet lijken toe te laten of te (h)erkennen als dusdanig: omdat ze te 'gewoon' lijken misschien of te 'hedendaags'…

In een superdiverse context lijkt niettemin een zo open mogelijke categorisering van immaterieel erfgoed aan de orde. Het gaat dan ook verder dan een denken in *etnisch*-culturele diversiteit, waar spontaan de associatie mee gemaakt wordt in het kader van de 2003 Conventie. Het gaat erom naar een denken en categorieën te evolueren die de ambivalentie, multidimensionaliteit, hybriditeit en dynamiek kunnen vatten van actuele cultuurpraktijken met wortels in oude en nieuwe tradities en overgedragen gebruiken.

In de Conventie werd destijds reeds de formule van *inter alia* ingebouwd[52] die hiervoor eigenlijk makkelijk voluit gemobiliseerd kan worden. In een

51 Zie verder bijvoorbeeld de bijdrage van R. Pinxten. Pinxten lijkt daarbij te doelen op zowel de 'vijf domeinen' van immaterieel erfgoed zoals die in de Conventie vermeld worden alsook op de eerder vermelde gangbare selectiemechanismes die zich voordoen in de concrete voordrachten binnen elk van die domeinen. *Intangible Cultural Heritage Domains*, www.unesco.org/culture/ich/doc/src/01857-EN.pdf (20-08-2015).

52 "Article 2.2. The 'intangible cultural heritage', as defined in paragraph 1 above, is manifested *inter alia* in the following domains: (a) oral traditions and expressions, including language as a vehicle of the intangible cultural heritage; (b) performing arts; (c) social practices, rituals and festive events; (d) knowledge and practices concerning nature and the universe; (e) traditional craftsmanship". Zie: *Text of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, http://www.unesco.org/culture/ich/en/convention (20.08.2015).

enkel geval zien we daar trouwens vandaag al interessante experimenten in nationale inventarisvorming: denk bijvoorbeeld aan Duitsland, die het domein toevoegde van 'vormen van maatschappelijke zelforganisatie'. Bovendien heeft Duitsland vanuit deze categorie intussen in 2015 ook een eerste internationale nominatie ingediend bij UNESCO met "The idea and practice of organizing shared interests in cooperatives".[53] Het is een initiatief dat navolging verdient, want het betekent een toevoeging van een element dat het beeld van de Representatieve Lijst laat diversifiëren en aan complexiteit, hybriditeit en multidimensionaliteit doet winnen.

Wanneer de horizon van immaterieel-erfgoedzorg is om bij te dragen aan een duurzame omgang met onze transnationaal verbonden wereld, in een balans met de verschillende pijlers van duurzame ontwikkeling, en met oog voor het belang van culturele processen van behoren, zingeving, verbinding en identificatie voor het welbevinden van mensen, dan zullen we een heel ander beeld moeten zien vorm te geven op Representatieve Lijsten en inventarissen… Een beeld dat veel meer kan beantwoorden aan de superdiverse, hybride, ambivalente, snel wisselende en multidimensionele culturele praktijken en beleving waar mensen vandaag hun weg in gaan. Dergelijk superdivers beeld kan er maar komen als we er zelf aan beginnen om het te construeren. Dat zal niet vanzelf gaan. Het moet gemaakt, bijgesteld, geconstrueerd worden, dossier na dossier, erkenning na erkenning.[54]

Elk beleid voor immaterieel erfgoed, op welk niveau dan ook (lokaal, landelijk, transnationaal, internationaal,…) heeft dan een verantwoordelijkheid om proactief beleid in praktijk om te zetten, om andere en diverse praktijken in het beeld binnen te brengen van immaterieel cultureel erfgoed, om daarin het voortouw in de transitie te nemen, te begeleiden, te trekken, te bemiddelen.

53 *Intangible Cultural Heritage*, http://www.unesco.de/en/kultur/immaterielles-kulturerbe.html (20-08-2015).

54 Een shift vanuit de bestaande beleidsinstrumenten is dan aangewezen; met een omslag en het opengooien van de Representatieve Lijst en (nationale) inventarissen in hun huidige vorm naar de – vroeger ook al geopperde – idee van één of méér brede en open 'wiki' formules die immaterieel erfgoed praktijken zichtbaar maken in hun volle diversiteit, meervoudigheid en veranderlijkheid; waar wellicht niets helemaal wetenschappelijk noch politiek 'juist' kan of zou zijn of 'waar' of 'authentiek', maar waar de ICE-praktijken die in beeld komen gemaakt worden door mensen, ICE-praktijk-gemeenschappen en -netwerken zoals ze het vanuit hun context en tijdsgewricht doen en beleven en evolueren. Het is dan aan het beleid om dat zo goed mogelijk te faciliteren tot een kader waar elk van deze mensen en groepen gelijkwaardig tot die zichtbaarheid, veelstemmigheid en ontmoeting kunnen komen. Zie in dit verband ook: "The new wording of the goal for the 2003 Convention must be changed from 'keeping an intangible cultural heritage from the past' to 'reconfiguring a past practice as a source of meaning, creativity, and know-how for the future. (…) Thus, intangible cultural heritage programmes are no longer an end point of practices of the past but the starting point for cultural innovations in plural societies." In: Arizpe, *Culture*, p. 98.

Voorbij de natiestaat en naar een globale ethiek

Een volgende dimensie die van tel is in het kader van deze reflectie op ICE en diversiteit is (het niveau en de invulling van) *governance*. De UNESCO-Conventie is uiteraard een inter-nationaal beleidsinstrument, waarin natiestaten samenwerken. Het is typerend voor de ontwikkelingen in de 21ste eeuw dat de natiestaat als niveau van *governance* aan slagkracht en relevantie inboet. Met de opkomst van steeds meer transnationale verbindingen, netwerken, identiteiten en praktijken, neemt kennelijk de effectiviteit – en zo ook de geloofwaardigheid en geldigheid – van het nationale beleidsniveau af. We leven in tijden van transnationalisme en wereldburgers. De relevantie van het lokale en internationale niveau worden daarin des te belangrijker: het lokale niveau om vanuit een hanteerbare schaal met de diversiteit aan aanwezigen de samenleving vorm te geven en het internationale niveau om vanuit een geglobaliseerde context de breedschalige uitdagingen op wereldschaal van duurzame oplossingen te kunnen voorzien. In de 2003 Conventie zijn het nochtans de natiestaten zelf die de internationaal georganiseerde instrumenten (zoals de Representatieve Lijst) invulling geven aan immaterieel erfgoed en daarmee vaak een 'nationale' inzet voor ogen hebben.[55] Beter zou het zijn als het initiatief zou komen te liggen bij (lokale of genetwerkte) burgerinitiatieven of bij gemengde stakeholdersgroepen rond een ICE-praktijk[56], en wanneer het ook kan verschuiven naar het transnationale niveau. Dit zou wellicht tot heel andere invullingen van de praktijk van de Conventie kunnen leiden…[57]

Vooraan in de Conventietekst staat een korte algemene verwijzing naar mensenrechten: "Referring to existing international human rights instruments, in particular to the *Universal Declaration on Human Rights* of 1948, the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights of 1966, and the International Covenant on Civil and Political Rights of 1966". Deze ethische referenties worden vervolgens niet verder geconcretiseerd in relatie tot de specifieke vragen en uitdagingen die zich bij het borgen van immaterieel erfgoed aandienen. Er wordt geen overkoepelend of schragend ethisch kader uitgewerkt. De vraag naar een ethische code klinkt wel sinds enkele jaren in het Intergouvernementeel Comité. Onder meer Marc Jacobs is er als expert vanuit de Vlaams-Belgische delegatie tussen 2012 en 2016 op het belang blijven hameren om hier werk van te maken bij de Conventie. Maar er lijkt lang geen

55 Als buffer voor een (multi-)nationale nominatie werd wel nog de formule van "prior and informed consent" ingebouwd. Het betekent dat de bij de ICE-elementen/praktijken betrokken groepen, gemeenschappen of desgevallend individuen steeds hun toestemming dienen te geven. Dit biedt echter op zich nog geen garantie of afdwingbaarheid om ook echt *bottom-up* ontwikkelde en doorgedreven participatieve of coöperatieve initiatieven en voorstellen te realiseren.

56 Zie ook: "Similarly, State Parties might also form hybrid forums for the drawing up of tentative lists, and UNESCO might involve interested groups directly in their own decision making processes regarding nominations (…)." In: R. Harisson, *Heritage. Critical Approaches*. Abingdon en New York, 2013, p. 225.

57 Zonder hier verder uit te wijden, verwijzen we in dit verband ook graag naar de idee van co-productie. Zie J. Neyrinck, 'Beyond the Conventional. How to Foster Co-production for Safeguarding ICH', *Volkskunde. Tijdschrift over de cultuur van het dagelijks leven* 115:3, 2014, p. 319-337.

eensgezindheid over wat zo'n ethische code(s) dan zou(den) moeten gaan inhouden…[58]

In dit themanummer en in internationale reflecties omtrent culturele diversiteit in een globaliserende context wordt sterk de nadruk gelegd op het inzicht en belang van onderlinge afhankelijkheid of *interdependentie*. Rik Pinxten schrijft: "In elk geval leven we in een wereld van toenemende en mondiale 'onderlinge afhankelijkheid'. Isolement is daarbij geen optie, en is zelfs verwerpelijk. De interdependentie moet een hoofdwaarde worden, zoniet verscherpt enkel de onderlinge strijd (…). Dit mondiale perspectief van een verweven en zelfs een interdependent leven ontbreekt in de Conventie. Op het mondiale niveau is de interdependentie de hoofdwaarde waarrond bindende afspraken zullen moeten onderhandeld worden (rond milieu, demografie, armoede) (…) op een tweede en duidelijk ondergeschikt niveau een open en tegelijk meer particuliere invulling van culturele identiteit door concrete groepen en gemeenschappen erkend en zelfs beschermd worden, in de mate dat ze niet in tegenstrijd is met het wereldkader".

Op dat eerste niveau, waar interdepentie de hoofdwaarde moet vormen[59], komen dan diverse mogelijke principes en thema's naar voren: de principes van de mensenrechten, de verlichtingsprincipes vrijheid, gelijkheid en solidariteit, en zoals we hoger bespraken recent ook steeds meer de roep naar de principes van duurzame ontwikkeling met het zoeken naar een balans van sociale, economische en ecologische dimensies. De jongste tijd komt daarbij ook steeds meer aandacht voor dierenrechten.[60]

Op een tweede niveau komt dan de omgang met immaterieel cultureel erfgoed in beeld. Op een paradoxale manier lijkt de Conventie daar in spanning te staan en in praktijk vaak zelfs in tegenstrijd te gaan met de voornoemde hoofdwaarden. De Conventie heeft immers door haar doelstellingen en focus op het borgen van ICE-elementen als effect dat 'elementen' in zekere mate als *items* worden geïsoleerd, 'verdinglijkt' en 'geëssentialiseerd' en uit deze interdependentie en de dialogische en dynamische processen van culturele interactie worden getild of afgeschermd. Maar de vraag is natuurlijk of het doel van de Conventie wel zozeer het vrijwaren van individuele ICE-elementen hoort te zijn… Gaat het niet vooral of minstens evenveel om de doelstelling om culturele erfgoedprocessen te versterken, te *empoweren* in hun relatie tot de omgevende krachten en dynamieken die mee bepalend zijn (zoals economie, globalisering, migratie…)? Kris Rutten en Gert Biesta schrijven in dit verband dat de centrale uitdaging is om de eigen identiteit voortdurend te onderhandelen

58 Zie onder meer verslag expert meeting omtrent *A model Code of Ethics* in het voorjaar van 2015: http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00009 (25-08-2015).

59 Auteurs die dergelijk denken in interdepentie naar voren brengen in relatie tot enerzijds duurzame ontwikkeling, verlichtingsprincipes en democratisch pluralisme en anderzijds cultuur of ICE zijn Rik Pinxten, Kris Rutten, Gert Biesta en Alex van Stipriaan in dit tijdschrift. Buiten de scope van dit tijdschrift vinden we dit ook terug bij bijvoorbeeld Lourdes Arizpe, Dirk Geldof en anderen.

60 Zie onder meer de discussies naar aanleiding van de nominatie van het ICE-element *Torch Festival of the Yi people* vanuit China waarbij dierenrechten stevig ter discussie kwamen tijdens de besprekingen door het Intergouvernementeel Comité in 2014 (9.COM): ITH/14/9.COM/Decisions, p. 35: http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/ITH-14-9.COM-Decisions-EN.doc (10-09-2015).

met de democratische zaak, wat betekent dat er als het ware een voortdurend proces van identificatie nodig is met de eerder genoemde basisprincipes rond vrijheid, gelijkheid en solidariteit. Dergelijke visie van actief pluralisme (waarin het 'democratisch pluralisme' als globale ethische visie voorrang heeft op elk 'cultureel pluralisme') vinden we bij wel meer – veelal westerse – auteurs terug. Het is ook verwant aan de Europese gedachte van 'eenheid in verscheidenheid', waarin het recht op culturele diversiteit en identiteit onlosmakelijk verbonden wordt aan de gelijkwaardigheid van culturen.[61] Arizpe voegt toe dat het echter ook moet gaan om een gelijkwaardigheid van "(cultural) vulnerability and opportunity"[62], wat verantwoordt waarom soms beleidsingrepen of -correcties (zoals vanuit een ICE-beleid) nodig kunnen zijn om te vrijwaren dat er ook effectief van 'gelijke kwetsbaarheid en gelijke kansen' sprake zou zijn. Niet elke culturele praktijk of traditie, niet elke ICE-praktijkgemeenschap heeft nu eenmaal een gelijkmatige kracht, schaal, aard of dynamiek van waaruit het de vele actuele uitdagingen tegemoet kan treden.

We kunnen dit zelfs nog verder doortrekken. Een aantal auteurs vertolken internationaal de reflectie dat een louter 'respect' voor dit eerste niveau van mensenrechten, verlichtings- en duurzaamheidsprincipes niet afdoende zou zijn, en dat het niet volstaat om het tweede niveau van culturele diversiteit en zo ook immaterieel erfgoed simpelweg te 'tolereren'. Naast een globale ethiek als een soort kader of onderbouw met noodzakelijke voorwaarden ('gij zult (niet)'), is er immers ook een belangrijke behoefte aan een gedeeld toekomstbeeld dat een positieve dimensie inhoudt: 'wij willen / wij dromen'. Rutger Bregman gaat op een zeker ogenblik in zijn *Geschiedenis van de vooruitgang* na welke grote lessen hij kan trekken uit drie millennia met wereldrijken en hun omgang met tolerantie en intolerantie. Hij komt tot de conclusie dat onverschilligheid (ofte tolerantie) rijken weliswaar groot kan maken, maar dat om de boel bij mekaar te houden en samen vooruitgang te boeken er meer nodig is: met name een inclusief verhaal van burgerschap... Vooruitgang wordt immers niet enkel opgebouwd op basis van geschikte instellingen die openstaan voor creatieve destructie en innovatie, maar bouwt evenzeer op een gedeeld idealisme of toekomstbeeld...[63] Arizpe schuift zo'n ideaal naar voren met *conviviability: "Conviviability* is an attainable ideal. Yet we must turn this into a priciple that requires purposeful action, in the same way that sustainability does. Define it as the ability to create convivial relations – convivo-ability – a principle of development for a global society inhabiting a finite planet."[64] Het brengt ons dan bij een volgend thema: wat de rol van de Conventie kan zijn in het

61 Zie ook de speech van Europees Commissaris Androulla Vassiliou op 28 februari 2014, getiteld *Cultural Diversity, Global Politics and the Role of Europe,* waarin ze onder meer stelt: "This is the image that the EU aims to project also on the global scene. The image of a union of diverse countries and people who believe in the power of living and working together in the name of the values that they share and uphold: human dignity, social inclusion, solidarity, tolerance, freedom of expression, respect for human rights and diversity, and dialogue among cultures." http://europa.eu/rapid/press-release_SPEECH-14-165_en.htm?locale=en (29-08-2015).

62 Arizpe, *Culture*, p. 162.

63 R. Bregman, *De Geschiedenis van de Vooruitgang*. Amsterdam, 2015, p. 94-95.

64 Arizpe, *Culture*, p. 9, p. 86.

aanreiken van een gedeeld toekomstbeeld (doelstellingen) en in de weg naar het realiseren van die gedeelde droom of idealen (implementatie).[65]

Over culturele bemiddelaars en ICE als een *common*

Albert van der Zeijden omschrijft in zijn boekbespreking van Keller en Jacobs[66] het mogelijke belang van UNESCO en de 2003 Conventie treffend als een contactzone waarin vele mensen en culturen met verschillende achtergronden samenkomen, en van waaruit ze in een snel veranderende wereld toch ook hun (zij het hybride en vloeiende) 'culturele identiteiten' ondersteund zien als een soort "uitgangsstelling" of een "perron in de wereld"[67] van waaruit je als mens altijd kunt vertrekken. UNESCO kan dan een forum zijn dat dergelijke 'perrons' tracht te vrijwaren in een niet-essentialistische vorm.

Cultuur en cultuurbeleid werden in de tweede helft van de twintigste eeuw wel eens geconceptualiseerd als *site of contestation*. Denk aan 'dominante cultuurexpressies' versus vormen van 'tegen-cultuur'; bijvoorbeeld mainstream en 'Hoge' cultuur versus actuele kunst of sommige vormen van volkscultuur – zoals omkeringsrituelen of zogenaamd 'subversieve' subcultuur (allerlei niches van jongerencultuur en haast clichématige voorbeelden als punk, hiphop, graffiti,...). Verder ontwikkelde zich de gedachte dat cultuur ook een *site of negotiation* kon zijn – wat dan in de lijn kan liggen met het Conventiewerk als *building on consensus building*. Nu komt meer de idee naar voren van cultuur als een *site of arbitration*[68]. Een dergelijke benadering van *social arbitration* ligt dicht bij het hoger genoemde gedachtegoed van actief pluralisme en reflexiviteit, die sociale wetenschappers als Pinxten, Geldof, Gielen, Rutten, Biesta en anderen willen stimuleren. Daarin zit de idee van 'agonie' vervat, waarin Chantal Mouffe verheldert dat sociale samenhang niet zozeer te situeren valt in het vinden van een consensus tussen mensen, maar veeleer in de wil tot 'dissensus', de wil van mensen om – op een vreedzame manier maar wel actief – het debat met

65 Het is interessant om te zien dat we vanuit zo'n shift of mutatie naar een holistisch duurzaamheidsdenken en een visie van interdependentie en connectiviteit (waar het culturele onontwarbaar deel aan heeft) ook beleidsmatig de verbinding met allerlei andere internationale instrumenten kunnen aanhalen: de *United Nations Development Programme*, de andere culturele UNESCO-Conventies natuurlijk, enzovoort. Zo komt bijvoorbeeld ook vanuit de idee van het creëren van kansen voor nieuwe erfgoedontwikkelingen in antwoord op onze diversifiërende en globaliserende samenleving de UNESCO-Conventie ter bescherming en bevordering van de diversiteit van cultuuruitingen, in beeld als instrument om cultuurbeleid te voeren en ter *empowerment* en inzet van groepen en mensen om met hun culturele ICE-praktijken creatief aan de slag te gaan en te valoriseren in concrete realisaties en producties. Het is een boeiende uitdaging om in de toekomst veel meer de verbinding te gaan maken tussen beide 2003 en 2005 Conventies.

66 I. Keller en F. Jacobs, *Das Reine und das Vermischte – 15 Jahre danach, Festschrift für Elka Tschernokoshewa*. Münster en New York, 2015 [*Hybride Welten*, 8].

67 "Een perron in de wereld", naar de Nederlandse socioloog Bram de Swaan, die dit ooit zo heeft uitgedrukt in zijn bundel *Perron Nederland*. Amsterdam, 1991.

68 Arizpe, *Culture*, p. 16.

elkaar aan te gaan.[69] David Held schetst een democratisch autonoom model dat een veelheid van singuliere stemmen en actief burgerschap stimuleert en organiseert.[70] Zo'n meerstemmige minderheidsdemocratie heeft dan wel als voorwaarde dat permanent de autonome economische, sociale en culturele ontwikkeling van de hele waaier aan burgers en minderheden wordt gestimuleerd en gefaciliteerd. Daarbij hoort dat ook beleidsmatig correcties worden doorgevoerd om maatschappelijk aanwezige ongelijkheden te kunnen transformeren tot gelijkwaardige kwetsbaarheden en kansen voor allen. Dit impliceert overigens niet enkel correcties ter *empowerment* van de zwakkeren in het debat/de samenleving, maar net zozeer het aanpakken van de ons bekende modellen en systemen van *governance* waarmee we onze samenleving organiseren en besturen. Enkel zo worden – in een proces van dubbelzijdige democratisering (van zowel staatsstructuren als van *civil society*) – echt gelijkwaardige contexten ontwikkeld voor allen om te kunnen deelnemen aan het democratische debat dat onze samenleving vormt.[71]

Het is interessant om even de benadering van immaterieel erfgoed als *commons*[72] hier aan te halen. Een *common* of 'gemeen' wordt – zoals een democratie – in stand gehouden door het voortdurende spel van kritiek en conflict tussen regering en oppositie(s). Zo vertonen ook een 'gemeenschap' en haar 'cultuur' slechts samenhang doorheen hun onderlinge spanningen, onenigheden en discussies. Terwijl consensus leidt tot homogenisering en dus tot relatieve stilstand van culturele praktijken, zijn het net de spanningen tussen smaken, stijlen, subculturen, politieke voorkeuren, religieuze overtuigingen, sociale en etnische groepen die in 'het gemeen' in leven worden gehouden. Net zo voor de dynamische ontwikkeling van immaterieel erfgoedpraktijken als *commons*.

De mogelijke parallellen met een UNESCO-context en het werk van de 2003 Conventie omtrent immaterieel cultureel erfgoed zijn niet ver te zoeken. We zouden het UNESCO-kader van de 2003 Conventie immers best kunnen zien en inzetten als democratisch instrument van actief pluralisme en *social arbitration*, een kader dus dat dissensus en agonie mogelijk maakt in en tussen

69 "This is why, against the two dominant models of democratic politics, the 'aggregative' one that reduces it to the negotiation of interests and the 'deliberative' or 'dialogic' one which believes that decisions on matters of common concern should result from the free and unconstrained public deliberation of all, I have proposed to envisage democratic politics as a form of 'agonistic pluralism' in order to stress that in modem democratic politics. The crucial problem is how to transform antAgonism into agonism. In my view the aim of democratic politics should be to provide the framework through which conflicts can take the form of an agonistic confrontation among adversaries instead of manifesting themselves as an antagonistic struggle between enemies." In: C. Mouffe, *The Democratic Paradox*. Londen en New York, 2000, p. 117.

70 D. Held, *Models of Democracy*. Cambridge, 2006, p. 289.

71 Ibidem, p. 282 en p. 286: "This double-sided policy process – of alleviating the conditions of the least powerful while restricting the scope and circumstances of the most powerful – would apply to a variety of areas marked by systematic inequality (from wealth and gender to race and ethnicity)."

72 *Commons* wordt door de meeste auteurs gedefinieerd als een triade: een gemeenschappelijke 'grondstof', een gemeenschap en een protocol of praktijk om die gemeenschappelijke grondstof te beheren. Michael Hardt en Antonio Negri stellen dat 'het gemeen' niet alleen natuurlijke bronnen zijn, zoals lucht, water, vuur et cetera, maar ook culturele 'resources' zoals taal, tradities, kennis en informatie, codes, enzovoort, waarop niemand auteursrecht kan claimen, vermits ze gemeengoed zijn.

uiteenlopende visies en benaderingen van de omgang met ICE-praktijken, zij het dat elk van deze visies en benaderingen – in lijn met wat we eerder schreven – zich dienen in te schrijven in een voorafgaande globale ethiek. Het is een ontmoeting die verschil en discussie mogelijk maakt, maar steeds ook processen van wederzijds luisteren, uitwisselen en leren. Het Conventiewerk creëert dan een tussenruimte waar de gedachtewisseling transnationaal gevoerd kan worden, en waarbij in wezen het debat gaat over de vraag HOE er kan worden omgegaan met ICE-praktijken. Mutatis mutandis geldt hetzelfde voor een ICE-beleid op nationale schaal: waar dus een kader wordt gecreëerd om de vraag naar de omgang met ICE-prakijken tussen alle betrokkenen in de maatschappij te plaatsen, en waar dit debat dan ook een plek (of: context/kader/omgeving) vindt. Op een tweede niveau biedt een ICE-beleid (nationaal dan wel internationaal) ook een contactzone tussen die diversiteit in en aan ICE-praktijken (als *commons*) zelf.

Een dergelijke visie van cultuur als *site of arbitration* en het actieve pluralisme van een minderheidsdemocratie, die een omgeving creëert waarin minderheden een plek hebben in het debat, en daarbij dubbelzijdig (staat-*civil society*) *empowerend* te werk gaat, sluit inhoudelijk dus heel goed aan bij de inhoud van de 2003 Conventie. UNESCO wil tenslotte alle uitdrukkingen van individuen, groepen en gemeenschappen in ICE, hoe kleinschalig of breed gedragen ook, *empoweren* om met meer gelijk(waardig)e kansen en middelen actief in de samenleving de oefening te kunnen aangaan om als dynamische culturele beleving te ontwikkelen. In een interdependente visie, verschuift hierbij het perspectief van de ICE-elementen zelf naar de reflexieve en dialogische processen tussen al die diverse stemmen, groepen, visies, praktijkgemeenschappen en vele andere betrokkenen in een maatschappelijk ingebedde culturele praktijk. De Conventie kan dan niet (langer volhouden te) werken in een schijnbaar afzonderlijk of af te zonderen 'domein van de cultuur', met af te zonderen 'elementen' als *items*, maar praat en handelt mee in een intergeconnecteerde mondiale context, waar de blik op duurzaamheid is gericht. Duurzame ontwikkeling vraagt een holistische benadering en dan wordt alles 'politiek'; het politieke – in de zin van 'dat wat betrekking heeft op de organisatie van de macht en de omgang met belangenverschillen in het samenleven' – gaat kortom vooraf aan en is aanwezig doorheen elk mogelijk cultuurbeleid. Dit is een responsabiliserende visie waarbij de culturele dimensie net zozeer als andere (economische, sociale of ecologische) dimensies inherent mee in deze dynamieken, processen en debatten betrokken is.

Uiteraard kan zo'n holistische benadering niet uitgaan van een bedoeling of verwachting dat cultuur "can right the wrongs of the world".[73] Dat zou een

73 Refererend naar het artikel van Anne Marieke van der Wal in dit themanummer: "Jo Litter has noted that heritage initiatives which highlight and celebrate the hybridity of a society and culture are sometimes used as a distraction from more urgent socio-economic or socio-political problems. In what she refers to as the 'plaster effect', heritage in those contexts is used to 'paper over the cracks of social inequality'. Heritage initiatives, in other words, are in this formation expected to do 'too much work' on their own to right the world's wrongs", geciteerd uit: J. Litter, 'Heritage and Race', in: B. Graham & P. Howard (eds.), *Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. Hampshire, 2008, p. 98.

onrealistische en zelfs heikele verwachting zijn, als we in herinnering brengen hoe in een *Cultural Turn* cultuur net de insteek werd om maatschappelijke kwesties te benaderen, met de risico's van essentialisering en polarisatie die dat meebrengt. Terwijl andere – meestal 'linkse' – visies dezelfde maatschappelijke uitdagingen dan weer vanuit een socio-economische insteek benaderen en dan neigen al te licht of te snel over de culturele dimensies heen te surfen. Maar is het niet eerder zo dat dit een spanningsveld is van onderling interagerende werkelijkheden? Of zoals Dirk Geldof schrijft: "Bij een 'politiek van herverdeling' gaat het om het streven naar socio-economische rechtvaardigheid. Om dit te bereiken staat het aanpakken van de structurele ongelijkheid centraal. (...) Een politiek van erkenning poogt dan via cultureel-symbolische verandering ondergewaardeerde groepsverschillen positief te bekrachtigen, vanuit een positieve waardering van culturele diversiteit. Een politiek van erkenning [zoals het huidige UNESCO ICE-beleid] is een vorm van identiteitspolitiek, met een herwaardering van culturele identiteiten en producten van groepen die niet tot de meerderheidscultuur behoren. Groepsverschillen worden – ten dele – bevestigd. (...) Tegelijk zijn er steeds ook grenzen aan erkenning (...), bij voorkeur vanuit een mensenrechtenbenadering. Er zijn grenzen aan erkenning, maar die grenzen zijn wel veranderbaar en bespreekbaar in een wereld van superdiversiteit. Het betekent ook dat het gaat om erkenning van cultuur en identiteit als veranderlijk en als het resultaat van een dialogisch proces. Het gaat niet om de eenzijdige erkenning van een vaste identiteit."[74]

Net de internationale instrumenten zoals UNESCO die ontwikkelt, onder meer met de 2003 Conventie, bieden mogelijke kaders om dergelijke spanningsvelden uit te werken. Maar dat vraagt dus wel belangrijke *shifts* in de concrete Conventiepraktijken en hoe ze worden aangestuurd en uitgewerkt, naar analogie met wat David Held beschrijft voor een democratisch autonoom

74 Zie Geldof, *Seperdiversiteit*, p. 158-162. Iets uitgebreider staat er te lezen: "In het diversiteitsbeleid, maar ook in processen van interculturalisering, botsen we op een aantal spanningsvelden. Eigen aan spanningsvelden is dat men ze niet kan oplossen door de ene of de andere positie te kiezen. Beide kanten van het spanningsveld hebben waarde. Uitdagender en vruchtbaarder is dan ook te onderzoeken hoe je met spanningsvelden omgaat en de (tegen)polen combineert. (...) Een eerste spanningsveld is de vraag in welke mate een diversiteitsbeleid gericht is op herverdeling of op erkenning. (...) Bij een 'politiek van herverdeling' gaat het om het streven naar socio-economische rechtvaardigheid. Om dit te bereiken staat het aanpakken van de structurele ongelijkheid centraal. (...) Een politiek van erkenning poogt dan via cultureel-symbolische verandering ondergewaardeerde groepsverschillen positief te bekrachtigen, vanuit een positieve waardering van culturele diversiteit. Een politiek van erkenning [zoals het huidige UNESCO ICE-beleid] is een vorm van identiteitspolitiek, met een herwaardering van culturele identiteiten en producten van groepen die niet tot de meerderheidscultuur behoren. Groepsverschillen worden – ten dele – bevestigd. (...) Tegelijk zijn er steeds ook grenzen aan erkenning (...), bij voorkeur vanuit een mensenrechtenbenadering. Er zijn grenzen aan erkenning, maar die grenzen zijn wel veranderbaar en bespreekbaar in een wereld van superdiversiteit. Het betekent ook dat het gaat om erkenning van cultuur en identiteit als veranderlijk en als het resultaat van een dialogisch proces. Het gaat niet om de eenzijdige erkenning van een vaste identiteit."

model, of Pascal Gielen als hij het heeft over een "cultuurbeleid voor barbaren."[75] Of in de gedachte van coproductie zoals ik ze zelf eerder uitwerkte in een eerdere uitgave van dit tijdschrift.[76]

Er ligt naast de rol en verantwoordelijkheid van zo'n meerstemmig (cultuur/erfgoed)beleid daarin ook een belangrijke rol voor vele andere (erfgoed)actoren: ngo's, experten, onderzoekers, media... Hier komt de rol van de bemiddelaar of *ICH-Broker*[77] in beeld. Als bemiddelaars kunnen ze processen en instrumenten ontwikkelen waarbij ze burgers, mensen, groepen,... impulsen geven en op weg helpen bij het argumenteren. Cultuur als *site of arbitration* gaat immers uit van een constructivistische visie: een opvatting die in het menselijke handelen 'disposities' of diepgewortelde gewoontes verankerd ziet, die (tijdelijk) transformeerbaar zijn.[78] Mensen interpreteren hun omgeving ook vanuit bepaalde kaders of frames[79], die ingeven hoe ons te gedragen in dit of dat kader. Door het publiek dan sleutels of *keys* aan te reiken, kunnen die disposities getransformeerd worden. Zo'n proces van *keying* kan dan bijvoorbeeld zowel zorgen voor een complexiteitsreductie als -toename.[80]

Ook ICE in al zijn diversiteit kan overigens zo'n processen van *keying* 'bemiddelen'... Immaterieel erfgoed kan als vorm van handelings- en interpretatiekader ons beeld op het heden doen kantelen en in vraag stellen of verschuiven. In onze samenleving verdwijnt echter de discussie of ze wordt beperkt door iets afzonderlijk te zetten in eigen logica's en regels 'omdat het cultureel erfgoed is' bijvoorbeeld, terwijl de maatschappelijke discussie net interessant is en dit ook de kern van democratie is, maar ook de kern van elke levende culturele praktijk die middenin de samenleving ontwikkelt.

75 "Een toekomstig cultuurbeleid moet daartegen echter ageren door een postfundamenteel klimaat te stimuleren. Dat is een culturele context waarin geen vaststaande fundamenten (canon) worden voorgeschoteld, maar waar men de navigatietools aanreikt waarmee barbaren telkens opnieuw hun eigen fundamenten leren vinden. Beleid geeft met andere woorden kansen aan vele singuliere stemmen en leert deze navigeren om een argumentatieve weg op de wijde zee te banen. Het laat daarmee voortdurende mutatie toe en trekt geen muren op zoals alle fundamentalismen beogen. Zo'n cultuurbeleid cultiveert en faciliteert met andere woorden zijn barbaren. Het doet dat in naam van de democratie." In: P. Gielen, *Cultuurbeleid voor Barbaren. Over kunst, populisme, neonationalisme, neoliberalisme en democratie*, p. 14, http://iedereenleest.be/uploads/soiree/cultuurbeleidvoorbarbaren.pdf (31-08-2015)

76 Neyrinck, *Beyond the Conventional.*

77 Zie 'Brokers, facilitators and mediation. Critical Success (F)actors for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage', *Volkskunde. Tijdschrift over de cultuur van het dagelijks leven* 115:3, 2014.

78 B. Lahire, 'La légitimité culturelle en questions', in: B. Lahire, *Regards Croisés sur les Pratiques culturelles*. Parijs, 2003, p. 39-62.

79 Zie hierboven P. Gielen (noot 18); zie ook E. Goffman *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience.* Londen, 1974.

80 In die zin is de opdracht van de professional rond immaterieel erfgoed misschien ook niet zo erg verschillend van de makelaarsrol bij sociaal-artistieke praktijken, zoals in het artikel van Evelien Deceur en collega's verderop geanalyseerd wordt. Weliswaar is en blijft de aandacht voor het doorgeven van gebruiken, skills en knowhow ('transmissie') een belangrijke lijn in het werken met en rond levend cultureel erfgoed, en is er dus geen 'transformatieve finaliteit' als zodanig zoals bij sociaal-artistieke praktijken het geval is Maar niettemin kan voor beide disciplines toch vaak een zelfde reflexieve, transformatieve en dynamische attitude onontbeerlijk zijn voor een begeleiding in de actuele superdiverse en snel evoluerende contexten waarin we allemaal bewegen.

In de hier aangehaalde benaderingen vanuit een actief pluralisme en een minderheidsdemoratische aanpak kunnen we de onmaat (= minderheid) naar boven brengen, anders dan meerderheidsdemocratie, wat neerkomt op stemmen. Bemiddelaar of erfgoedmakelaars helpen mee ruimte maken voor die 'onmaat' en levendige culturele praktijken 'in dialoog'.

Onderzoek is eveneens een vorm van *keying*... Het is dan ook uiterst relevant om hier nog eens aan te stippen dat experten verregaand hebben bijgedragen aan de ontwikkeling van de Conventie en haar concepten, en daar dus ook de 'kaders' en *keys* hebben geconstrueerd. Ook de experten – veelal sociale wetenschappers die actief zijn in het 'academische bedrijf' – zijn echter verregaand ingebed in hun eigen kaders. Het Duitse sociologenkoppel Ulrich Beck en Elisabeth Beck wijzen erop hoezeer de sociale wetenschappers voor hun onderzoek en in hun analysekaders vaak zelf vertrekken van "methodologisch nationalisme" waarbij nationaliteit, staatsgrenzen, economische, sociale en culturele grenzen samenvallen. En waarbinnen ook hun eigen academische werkomgevingen vaak georganiseerd zijn. Deze analysekaders hebben net zozeer belang bij adaptatie aan de empirische superdiverse realiteit van de 21ste eeuw door een kosmopolitische blik te hanteren[81] en bij een proactief en responsabiliserend appèl op de rol van experten, onderzoekers, antropologen... In schril contrast tot (de meerderheid van) onderzoekers die in naam van kritische afstand en wetenschappelijke neutraliteit – niet zelden onder de noemer *Critical Heritage Studies* – ver van elke inzet of betrokkenheid in maatschappelijke of beleidsmatige ontwikkeling blijven, zien we ook hoe een aantal mensen/onderzoekers/experten in en rond de vorming en ontwikkeling van de Conventie hebben meegewerkt met een constructivistische inzet van hun kennen en kunnen. Zo hebben mensen als Richard Kurin, Barbara Kirshenblatt-Gimblett, Kristin Kuutma, de hier meermaals geciteerde Lourdes Arizpe, Antonio Arantes, Janet Blake, Chérif Khaznadar, en dichter bij huis Marc Jacobs, een onmiskenbare rol in de ontwikkeling van de Conventie.[82] Of denk aan de nu net op rust vertrokken Frank Proschan, die als door de wol geverfd Amerikaans antropoloog en 'folklorist' recht in het hart van de Conventie ging werken in de sectie Immaterieel Cultureel Erfgoed van het UNESCO-Secretariaat. Het is in feite ook wat hier eerder geciteerde auteurs als Albert van der Zeijden, Rik Pinxten, Alex Stipriaan,... elk op hun manier proberen te doen en bij te dragen!

81 U. Beck, *Der Kosmopolitische Blick, oder: Krieg ist Frieden*. Frankfurt am Main, 2004, p. 25.

82 Zie Arizpe, *Culture*, p. 115; M. Jacobs, onder meer in 'Cultural Brokerage, Addressing Boundaries and the New Paradigm of Safeguarding Intangible Cultural Heritage. Folklore Studies, Transdisciplinary Perspectives and UNESCO', *Volkskunde. Tijdschrift over de cultuur van het dagelijks leven* 115:3, 2014, p. 265-291.

Sleutelen aan een duurzaam beleid voor immaterieel cultureel erfgoed – *Meervoudigheid, connectiviteit, maakbaarheid, mutatie*

De UNESCO-Conventie voor het borgen van immaterieel cultureel erfgoed (2003) beklemtoont het belang van immaterieel erfgoed als bron van culturele diversiteit en als een waarborg voor duurzame ontwikkeling. Uitgaande van de waarde van culturele diversiteit en de rol van immaterieel erfgoed daarin, werden vervolgens eenzelfde soort 'erfgoed-Lijsten' opgezet als gebruikelijk is bij andere UNESCO-Conventies voor erfgoed, met de 'werelderfgoedlijst' bij de Conventie van 1972 als meest bekende variant. 'ICE-elementen' met hun 'gemeenschappen' worden er als items op lijsten in beeld gebracht. De processen rond deze internationale lijstvorming die het uithangbord van immaterieel erfgoed zijn geworden en culturele diversiteit als hoeksteen nemen, hebben als gecombineerd neveneffect een uitgesproken nadruk op 'verschil', dat ook verstarring, cultureel essentialisme en polarisatie in de hand neigt te werken. In haar eigen definitie van immaterieel erfgoed en de doelstellingen legt de Conventie nochtans net de uitdaging in het stimuleren van dynamische levende culturele erfgoedpraktijken, die accorderen met wederzijds respect en met een perspectief van duurzame ontwikkeling.[83] De praktijk van de Conventie blijkt vandaag dan ook niet echt te rijmen en een antwoord te kunnen bieden op die uitdagingen. Bovendien confronteert de actualiteit en de toekomstverwachting van snel evoluerende, globaliserende en superdiverse samenlevingen ons des te meer met een scala aan contexten, invloeden en veranderingen waarin culturele praktijken mee evolueren, hybridiseren, diversifiëren… In plaats van de focus op verschil, zou het omgaan met levende culturele erfgoedpraktijken in superdiversiteit in onze wereld vandaag en morgen dan ook de focus van de Conventie moeten kunnen uitmaken. Dat veronderstelt dan wel een verschuiven van perspectief en aanpak in elk ICE-beleid, op welk niveau dan ook, of het nu lokaal, landelijk, internationaal, transnationaal… wordt uitgezet.

Dit is dan vooral een pleidooi om de levende cultuur van immaterieel erfgoed als contextuele oplossingen te benaderen die mensen overal ter wereld doorheen de tijd hebben gevormd als maatwerk en -antwoorden op vragen in hun leefomgeving. In een globaliserende wereld waar meer dan ooit culturele praktijken en groepen interageren, worden zo dan ook meer dan ooit mogelijke oplossingen uit die vele repertoires bijeengebracht en combineerbaar op allerlei manieren. We concipiëren immaterieel erfgoed dan niet verder vanuit een bescherming van een erfenis uit het verleden van één groep, maar zien het als een potentiële bagage en reservoir van menselijke kennis en knowhow waaruit geput kan worden voor de duurzame ontwikkeling en dus vooruitgang voor allen.

83 "For the purposes of this Convention, consideration will be given solely to such intangible cultural heritage as is compatible with existing international human rights instruments, as well as with the requirements of mutual respect among communities, groups and individuals, and of sustainable development." In: *Article 2, Definitions*, van de 2003 Conventie. http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00006 (09-09-2015).

In zulke benadering verschuift de attitude van een beschermende, afbakenende en behoudsgezinde opstelling naar een open, transformatieve en ontwikkelingsgerichte houding. Zo'n ontwikkelingsgericht perspectief brengt borgingswijzen in beeld van actualisering, kruisbestuiving, intercultureel leren en delen.

Met een denken in connectiviteit, meervoudigheid, maakbaarheid en mutatie kunnen we in de 21ste eeuw verder de uitgelichte waarde van immaterieel erfgoed als bron van culturele diversiteit en als een waarborg voor duurzame ontwikkeling in veranderende tijden verwerkelijken.[84]

En ja, daar zit een inherente spanning in vervat tussen de erfgoedbenadering en het toekomstgerichte concept van borgen in een duurzaamheidsperspectief. De inzet op ICE als dynamische levende cultuur met een toekomstgerichte borging betekent immers een voortdurende mutatie van voormalig immaterieel cultureel erfgoed in verder evoluerende en getransformeerde culturele praktijken, die dus telkens weer de vorige expressievorm van dat ICE als het ware 'opheffen' en vervangen. Het betekent ook dat er bovenal een superdiversiteit aan levende culturele praktijken wordt gecultiveerd, wat zowat haaks lijkt te staan op de huidige beleving en praktijk en dito beeldvorming van af te bakenen erfgoed-items die een vorm van bescherming behoeven of promotie verdienen, meestal in een politiek van (etnisch-) culturele minderheden, van culturele uitzonderingen of bijzonderheden (denk aan maatschappelijk geïsoleerde of 'bijzondere' of urgent verdwijnende praktijken) en voor het overige vooral vanuit breed beoefende (vaak nationale of multinationale) sociaal-wenselijke evenementen, feesten en rituelen. Maar elke zulke afbakenende en beschermende reflex die aan een erfgoedbenadering voor praktijken van ICE wordt gekoppeld, wordt op termijn nefast voor haar duurzame ontwikkeling. "Saying 'We don't want to be prisoners of a static culture!' Because every 'border drawn in blood' around cultures protects from the outside but becomes a prison on the inside; protectionism may lead to infertility."[85]

Is het dan wel een goede zaak geweest om een ICE-beleid bij erfgoed thuis te brengen, gegeven de sterk ontwikkelde erfgoedconnotaties van bescherming, authenticiteit, uniciteit, enzovoort? Kan levende cultuur met haar wortels niet doeltreffender vanuit een ander beleidsdiscours gekaderd worden? Of is het net zaak om die hele dekolonisatie- of ontvoogdingsstrijd van immaterieel erfgoed nog volop verder door te voeren; om zich los te schudden en volwaardig te ontwikkelen naast een dominant erfgoeddiscours dat voortgaat op materiële cultuur en logica's vanuit een westers historisch perspectief of veronderstelde superioriteit? Maar deze oefening blijkt inmiddels vaak lang niet – en ook allerminst eenstemmig – vanuit de te dekoloniseren hoeken gevoerd te worden.

84 Zie ook deze gedachtenlijn bij Rodney Harrison: "(...) a dialogical model of heritage as relational and emergent in the connection between people, objects, places and practices not only better describes the ways in which most people think about and experience heritage as a quality of lived experience in the contemporary world, but also pushes to consider the relationship between heritage and other social, political and environmental issues." In: Harrison, *Heritage*, p. 226.

85 Arizpe, *Culture*, p. 172.

Het zijn in internationale politieke fora zoals UNESCO juist vaak de stemmen uit het Zuiden die nu in een soort inhaalbeweging het hardste streven naar canonieke vormen van erkenning op lijsten en dergelijke meer... De realiteit werkt complex, steekt vol paradoxen, tegenstrijdigheden en ambivalenties. Niet zelden zijn het experten, ngo's, onderzoekers en een handvol dappere beleidsvertegenwoordigers die als *ICH-Brokers* het debat met de gangbare discoursen en beeldvorming proberen aan te vatten en reflexiviteit en *keying* toevoegen. Rodney Harrison schrijft over "(...) the potential to reorganise relationships between experts, politicians, bureaucrats and laypersons, which, rather than suppressing conflicts, make use of the overflows and controversies that emerge as a result of conflict and uncertainties over heritage in productive and innovative ways."[86]

We zijn nu eenmaal onderweg.
In dit essay heb ik dan ook willen duiden waar en hoe er vanuit de bestaande beleidspraktijken knelpunten, hinderpalen, struikelblokken en *booby traps* liggen, maar ook welke sleutels en kansen er zijn om verder aan de slag te gaan. Het is niet zozeer zaak om overboord te gooien wat – 'ten goede of ten kwade' – werd opgebouwd. Het is misschien nu vooral de uitdaging en de opdracht om wat er ligt te laten muteren naar een praktijk die beter beantwoordt aan de uitdagingen van onze tijd en de voor ons liggende toekomstige tijden. Dat vraagt dan wel een shift of mutatie op allerlei niveaus. En die is maakbaar.

86 Harrison, *Heritage*, p. 225.

RIET DE LEEUW

Ruimte voor diversiteit

Het Nederlandse immaterieel erfgoedbeleid

Een van de belangrijkste doelstellingen van de UNESCO-verdragen is culturele diversiteit. Het onderwerp sluit aan bij wat UNESCO in de jaren vijftig als opvatting van cultuur tot uitdrukking bracht. Niet de culturele verschillen als hiërarchisch conflict, maar de gemeenschappelijke en universele waarden worden door UNESCO benadrukt, aansluitend bij de inzichten van Claude Lévi-Strauss dat culturen gelijkwaardig zijn en diversiteit kan worden geïnterpreteerd als het resultaat van verschillende geografische, historische en sociologische omstandigheden. De gelijkwaardigheid van mensen en hun uitdrukkingen was voor UNESCO van meet af aan een essentiële voorwaarde voor een vreedzaam samenleven in de wereld. In het Verdrag over immaterieel erfgoed is het misschien wel het sterkst zichtbaar wat dat kan betekenen: het *safeguarden* van de rijkdom en variatie aan culturele uitdrukkingen in een globaliserende wereld waarin de regionale variëteiten en lokale varianten snel dreigen te verdwijnen. Dit artikel gaat in op het thema culturele diversiteit in het Nederlandse cultuurbeleid met een toespitsing op de gevolgen van dit thema voor de implementatie van het UNESCO-Verdrag inzake de bescherming van immaterieel cultureel erfgoed.

Culturele diversiteit weer op de agenda

Het beleidsthema culturele diversiteit stond in het Nederlandse cultuurbeleid in het afgelopen decennium niet op de agenda. Opvallend is dat in het afgelopen voorjaar in een aantal recente rapporten van verschillende adviesraden, de landelijke Raad voor Cultuur en de gemeentelijke Kunstraden van Rotterdam en Amsterdam, 'diversiteit' opnieuw is geagendeerd. Enerzijds opvallend, anderzijds wekt de aandacht voor dit onderwerp geen verbazing omdat het een onontkoombaar en urgent kernpunt is in de huidige samenleving en dus ook voor de culturele sector.

De Raad voor Cultuur vat de term 'diversiteit' breed op. Niet alleen etnische diversiteit, maar ook gender-, sekse-, economische en sociaal-maatschappelijke diversiteit vallen onder het begrip. In de *Agenda Cultuur 2017-2020* constateert de Raad dat jong publiek en de steeds grotere groep mensen met een niet-westerse achtergrond weinig aansluiting vinden bij de traditionele, gecanoniseerde cultuuruitingen. Wanneer instellingen op dezelfde voet doorgaan, zal het publiek voor gesubsidieerde cultuurvormen verder stagneren, en zullen de publieksgroepen die er niet in geïnteresseerd zijn, steeds groter worden,

aldus de Raad. Dat is slecht voor het publieksbereik en het maatschappelijk draagvlak. De publiekssamenstelling verandert, de culturele achtergrond en leeftijdsopbouw veranderen en vooral in de grote steden wordt de culturele achtergrond van het publiek diverser, aldus de Raad. De Raad vindt het onwenselijk dat in een tijd dat de subsidiëring van de kunstensector onder druk staat en bijna de helft van de bevolking in de grote steden uit mensen bestaat met een niet-autochtone achtergrond het personeelsbestand en het programma van gesubsidieerde instellingen geen afspiegeling vormt van de samenleving. De culturele sector heeft de *Code Culturele Diversiteit*, een concrete handreiking om culturele diversiteit in programmering, personeel, publiek en partners structureel in de organisatie te verankeren, in 2011 geïntroduceerd en zal die moeten toepassen, zo adviseert de Raad.

De term superdiversiteit wordt in dit verband steeds vaker gebruikt om de complexiteit van de hedendaagse migratiesamenleving te beschrijven. Met deze term wordt geprobeerd neutraler naar de toenemende diversiteit en complexiteit van de grote steden te kijken, waarin parallelle netwerken zich steeds minder aangesproken voelen door reguliere – culturele – circuits. Uiteenlopende groepen met verschillende culturele, religieuze en etnische achtergronden (*big minorities*) vormen een gelaagde samenleving, waarin geen enkele groep meer getalsmatig domineert. De stad bestaat uit louter minderheden. In steeds meer West-Europese landen is dit het geval. In Amsterdam en Rotterdam zijn de autochtone bevolkingsgroepen een minderheid geworden. Dat betekent dat cultuur niet meer een samenhangend geheel is, maar bestaat uit veel verschillende culturen.

De recente verkenningen van de Kunstraden van Rotterdam en Amsterdam benoemen superdiversiteit als een 'aandachtspunt'. In Rotterdam is naar verwachting in 2030 het aandeel inwoners van Nederlandse herkomst circa veertig procent. De Amsterdamse Kunstraad constateert dat in Amsterdam 178 verschillende nationaliteiten wonen en dat ruim de helft van de inwoners een niet-Nederlandse achtergrond heeft, waarvan 280.000 een niet-westerse afkomst. Ook blijkt uit de Amsterdamse cultuurmonitor 2010 dat niet-westerse Amsterdammers het minst vaak deelnemen aan het culturele leven. Er is een groeiend publiek dat interesse heeft voor pluriform aanbod en het aandeel van bi-culturele hoogopgeleide jongeren groeit. Dat is een kans voor de culturele sector, aldus de Kunstraad. Dat vergt onderzoek naar wat de *big minorities* wensen. Dat betekent ook cultuur brengen daar waar het potentiële publiek aanwezig is: in de wijken en de buurten.

Culturele diversiteit in het Nederlandse cultuurbeleid, een terugblik

Culturele diversiteit was een belangrijk thema op verschillende beleidsterreinen, zoals integratie, onderwijs, zorg en cultuur. Diversiteit wordt nu anders gedefinieerd dan dertig jaar geleden. Destijds werd het begrip in het cultuurbeleid nog vanuit achterstandsbeleid en de integratie van etnische minderheden gedacht. De non-participatie van de eerste en tweede generatie migranten aan het culturele leven was destijds een punt van speciale zorg. In

de *Cultuurnota Pantser of Ruggengraat* (1994-1998) ging de toenmalige minister van Cultuur Nuis een stap verder. In het openbare culturele leven was nauwelijks zichtbaar dat Nederland een land van vele culturen was geworden en zo werd intercultureel een uitgangspunt van zijn cultuurnota. Nuis stond een culturele wereld voor waar ruimte was voor verschillende groepen, die hun eigen cultuur konden beoefenen, zodat cultureel zelfvertrouwen een goede basis zou kunnen vormen voor een respectvolle interculturele uitwisseling en dialoog. Onder Rick van der Ploeg, staatssecretaris van Cultuur (1998-2002), werd culturele diversiteit een van de speerpunten van beleid. In zijn *Cultuurnota Cultuur als Confrontatie* constateerde hij dat de cultuursector vooral wit was, er slechts een beperkte publieksgroep werd bereikt en dat de sector te gemakkelijk achteroverleunde, alsof de cultuur af was. Hij vond dat in het cultuurbeleid ook migrantenculturen en jongerenculturen zichtbaar moesten worden. 'Eigenheid' (herkenbaarheid van migranten in het cultuuraanbod), 'ontmoeting', (programmering van divers aanbod) en 'toegankelijkheid' (toegankelijkheid, ook tot bestuursposities en als personeel), waren de noemers waaronder het diversiteitsbeleid werd gepresenteerd. Voor Van der Ploeg speelde het UNESCO-rapport *Our Creative Diversity*, uit 1996, een grote rol. Dit rapport was de aanzet tot het Verdrag ter Bescherming en Promotie van de diversiteit van culturele expressies. Ook het Engelse *inclusive* cultuurbeleid, onder invloed van Stuart Hall, de cultuurtheoreticus en schrijver over identiteit en migratie, inspireerde hem vanwege de dynamische opvatting van cultuur.

Culturele diversiteit en (immaterieel) cultureel erfgoed

Wat betekende het diversiteitsbeleid voor het erfgoed, materieel en immaterieel? 'Erfgoed anders bekijken' noemde Van der Ploeg zijn zevende actiepunt in beleidsnota *Ruim baan voor Culturele Diversiteit*. Daarin ging het niet alleen om meer cultureel divers publiek binnen te halen of een nieuwe manier van programmeren, zoals bij de podiumkunsten, maar eigenlijk veel ingrijpender om 'meerstemmige presentaties', waar andere perspectieven op collecties en het verzamelbeleid van musea aan de orde werden gesteld. Waar cultureel divers publiek zou worden opgezocht en uitgenodigd zijn voorwerpen en verhalen in het museum te brengen, en onderzoek zou worden bevorderd naar het erfgoed van minderheden, om ook hun verhalen en de gedeelde geschiedenis te kunnen vertellen. Bij de Nederlandse Museumvereniging was op verzoek van het ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap (OCW) in 1997 het project *Interculturele Museale Programma's* van start gegaan. Het project was bedoeld om musea te helpen bij het ontwikkelen van diversiteitsbeleid en fungeerde als een bemiddelaar tussen culturele instellingen en migrantenorganisaties. Toch ging het debat al snel over hoe zoveel mogelijk niet-westers publiek binnen te krijgen in plaats van over inhoudelijke vernieuwing. Diversiteitsbeleid vergde bijvoorbeeld een andere aankoopstrategie, waarin ook minder 'waardevolle' objecten, zoals foto's, egodocumenten, dagelijkse voorwerpen en immateriële cultuur, zoals muziek, rituelen en gebruiken een rol zouden kunnen spelen om de migratiegeschiedenis te kunnen laten zien. Die vraag raakte de musea

in de kern, in hun identiteit. Het zette de traditionele uitgangspunten en vaste categorieën van musea op losse schroeven. Al snel gingen bij musea de eventuele goede bedoelingen om een breder publiek te bereiken al snel overboord. Maar er waren ook musea die de urgentie voelden om ermee aan de slag te gaan. De volkenkundige musea gingen nadenken over hun positie in de veranderende maatschappij waarin niet-westerse culturen naast de deur woonden in plaats van in een ver exotisch land. Sommige stadsmusea maakten heel bewust de keuze om de nieuwe bevolkingsgroepen bij het museum te betrekken. Zo organiseerde het Amsterdam Museum tentoonstellingen waarin de Marokkaanse gemeenschap in de stad werd gevraagd om voorwerpen mee te nemen naar het museum waarmee ze hun migratieverhalen konden vertellen. In de vaste opstelling van het museum werden bij de presentatie van de geschiedenis van de DSM-werf foto's van de feesten en het eten van de nieuwe Amsterdammers getoond en de warmhoudpannetjes voor de lunch vonden een plek in de vitrine. Ook het Openluchtmuseum in Arnhem dat zich bij uitstek op de Nederlandse cultuur van alledag richt, zette een stap in de richting van de permanente integratie van de geschiedenis van groepen migranten in Nederland door de presentatie van de Molukse barak (2003). In dit project werd nauw samengewerkt met de oud-bewoners van het Molukse kamp Lage Mierde. De presentatie kwam tot stand op basis van hun verhalen en herinneringen om deze geschiedenis levend en beleefbaar te maken en om de dialoog tussen Molukkers en museum zichtbaar te maken. Toch betekende deze aandacht voor de geschiedenis van migrantengroepen niet automatisch meer 'gekleurd' publiek of een structurele betrokkenheid van deze bevolkingsgroepen bij het museum.

Waardering van immaterieel erfgoed is belangrijk, omdat daarmee de reikwijdte, betekenis en beleving van erfgoed worden benadrukt. Verhalen, liederen, herinneringen en tradities waren vanaf het begin belangrijke elementen in het project *Cultureel Erfgoed Minderheden*. Door een initiatief van het *Landelijk Overleg Minderheden* (LOM), tot 2015 het overlegorgaan van de samenwerkingsverbanden van minderheden en de regering, kreeg het inventariseren en onderzoeken van het erfgoed dat de geschiedenis van migranten laat zien, een impuls. Het LOM drong er in 1997/98 bij de minister van Binnenlandse Zaken en Koninkrijkrelaties Rogier van Boxtel en staatssecretaris Van der Ploeg op aan een begin te maken met het opsporen, bewaren en toegankelijk maken van het cultureel erfgoed van etnische minderheden. Het doel was om die schriftelijke, materiële, immateriële, audiovisuele en digitale bronnen te behouden voor de toekomst, met de nadruk op beeldmateriaal en levensverhalen. De eerste generatie migranten die na de Tweede Wereldoorlog naar Nederland was gekomen werd oud en dus drong de tijd om die geschiedenis te bewaren. Drie werkgroepen werden opgericht die zich tussen 2000-2004 met de thema's migratiegeschiedenis, slavernijverleden en islamitisch erfgoed bezighielden. In de werkgroepen waren vertegenwoordigers van minderhedenorganisaties, universiteiten, musea, archieven, erfgoedkoepels als gelijkwaardige professionals vertegenwoordigd. OCW ondersteunde het project via een tijdelijke regeling bij de toenmalige Mondriaan Stichting, waarmee het inventariseren, interpreteren en voor het

publiek toegankelijk maken van het erfgoed van minderheden kon worden uitgevoerd.

'Immaterieel erfgoed' wordt in de regeling van 2002 van de Mondriaan Stichting voor het eerst als afzonderlijke categorie genoemd: "hierbij gaat het niet alleen om materieel erfgoed, zoals objecten en documentatie, maar ook om immaterieel erfgoed, zoals verhalen en herinneringen vanuit het perspectief van deze groepen." Men zag in dat vooral ook het immateriële erfgoed van de eerste generatie arbeidsmigranten en van migranten uit de voormalige koloniën zou verdwijnen als niet snel zou worden gehandeld. Bovendien versterkte de immateriële kant de waarde van het materiële erfgoed door de beide kanten van het erfgoed te onderzoeken en betekenisgeving centraal te stellen.

Veel verschillende projecten zijn destijds gerealiseerd, zoals tentoonstellingen over het slavernijverleden, migratiegeschiedenis, *oral history* projecten, Indische muziek uitvoeringen et cetera. Via de website Prisma zijn goede voorbeelden van interculturele projecten van destijds en later nog steeds beschikbaar. Maar de belangrijkste opbrengsten van het project waren nieuwe inzichten, zoals: "het perspectief van verschillende minderheden zwaar mee laten wegen of tot uitgangspunt nemen", "samenwerking op basis van gelijkwaardigheid", "een nieuw begrip van erfgoed ontwikkelen: dynamisch erfgoed (eigentijds erfgoed en erfgoed dat wordt geactualiseerd door veranderende omstandigheden, interculturalisering en emancipatie)." Dat zijn formuleringen uit het evaluatierapport van het project in 2004. Een open en flexibele verhouding ten opzichte van het begrip cultureel erfgoed werd een uitgangspunt van het project *Erfgoed Minderheden*. Het vernieuwende van het vanuit uiteenlopende perspectieven kijken naar en interpreteren van erfgoed was leidend in de benadering. Dat vergde ook een kritisch tegen het licht houden van de eigen werkwijze, interpretaties en begrippen door gevestigde instellingen die participeerden: niet makkelijk en soms confronterend.

Keti Koti: een traditie waarmee in Nederland de afschaffing van de slavernij wordt herdacht.

Het UNESCO-Verdrag en het immaterieel erfgoed van minderheden

Hoewel Nederland aanvankelijk sceptisch ten opzichte van het UNESCO-Verdrag stond, werd in het beleid benadrukt dat het Verdrag vooral de cultuur van allochtonen zichtbaar zou kunnen maken en versterken, omdat voor migranten immateriële cultuur vaak belangrijker is dan materiële. Maar of volksculturele uitingen actief beschermd moesten gaan worden, werd betwijfeld. Paste zoiets 'kneuterigs' wel in het cultuurbeleid met een hoofdletter 'C'? Het woord 'revitalisering' in het Verdrag riep kritische reacties op. Betekende het dat er een stolp over tradities moest worden gezet? Dat druiste in tegen de opvatting van de dynamische ontwikkeling van cultuur die Nederland voorstaat. Moest de rijksoverheid zich daar wel mee bemoeien? Met het in stand houden van regionale en lokale tradities? Het gaf aanleiding tot verschillen in opvatting die ook tot uiting kwamen in de reeks bijeenkomsten die de Nationale UNESCO Commissie sinds 2001 belegde over het Verdrag. Met name het Meertens Instituut, het wetenschappelijk instituut dat de Nederlandse taal en cultuur van alledag bestudeert, plaatste kritische kanttekeningen om vakinhoudelijke en ethische redenen. Het vond bescherming van immaterieel erfgoed niet wenselijk, zeker niet met maatregelen voor het conserveren, dan wel revitaliseren van het immaterieel erfgoed. Het instituut wees op het risico van het ontstaan van archaïsering, fossilisering, folklorisering en musealisering. De overheid zou de cultuur daarmee rechtstreeks beïnvloeden. Had de geschiedenis van de volkscultuur daar niet sterke staaltjes van laten zien als van bovenaf tradities moesten worden beschermd, omdat daarin de nationale identiteit het beste tot uitdrukking kwam?, aldus het Meertens Instituut. Het instituut legde er de nadruk op dat immaterieel erfgoed dynamisch is en steeds verandert. En dat kwaliteitsnormen niet aan de orde waren. Het ministerie van Buitenlandse Zaken, dat verantwoordelijk is voor alle verdragen, had kritiek op de juridische kwaliteit van het Verdrag. Vooral het institutioneel mechanisme werd als te zwaar beschouwd met als risico dat het niet effectief zou zijn en veel kosten met zich mee zou brengen, een opstelling die Nederland ook ten aanzien van het Werelderfgoedverdrag uitdroeg. Toch besloot Medy van der Laan als staatssecretaris van Cultuur in 2003 dat Nederland tijdens de Algemene Conferentie van UNESCO voor het Verdrag zou stemmen met als argument dat voor allochtone groepen in Nederland, net als voor de Afrikaanse, Aziatische en Zuid-Amerikaanse landen het Verdrag van groot belang werd geacht. Bovendien wilde Nederland zich niet isoleren van het internationale veld waar het Verdrag zeker zou worden aangenomen. Van der Laan benadrukte dat haar streven erop gericht was de conventie te ondertekenen en het behoud van immaterieel erfgoed te steunen. Tijdens de Algemene Conferentie luidde de stemverklaring van Nederland: "In een tijdperk van globalisering is de concepttekst gebaseerd op respect voor culturele diversiteit, alsook de erkenning van de kracht van cultuur. Nederland onderschrijft deze grondprincipes. Afrikaanse, Aziatische en Zuid-Amerikaanse landen maakten duidelijk dat voor hen deze conventie van groot belang is. Nederland staat sympathiek tegenover de overwegingen van deze landen. Bovendien acht Nederland de Conventie van even groot belang voor immigrantengroepen in Nederland."

Om duidelijk te krijgen hoe het culturele erfgoedveld over de bescherming van immaterieel erfgoed en het Verdrag dacht, besloot OCW een onderzoek te starten naar de verschillende meningen van experts. Bureau George Muskens voerde in 2005 het onderzoek uit. Hoewel de ondervraagden van mening waren dat de Rijksoverheid niet direct het bewaren van immaterieel erfgoed moet sturen, wezen zij erop dat de cultuurpolitieke keuze gemaakt zou moeten om aandacht te geven aan het immaterieel erfgoed van minderheden. Bijzondere projecten op het terrein van immaterieel erfgoed van minderheden werden genoemd, zoals van het Nationaal Instituut Nederlands Slavernijverleden en Erfenis (NiNsee), dat sinds 2003 bestond, maar ook van het Moluks Historisch Museum en het Tropenmuseum met een kennisfunctie op het gebied van het immaterieel erfgoed van minderheden in de verschillende aspecten van de museale praktijk. Het rapport stelt: "wat de inhoud van het immateriële erfgoed en het functioneren van de sector betreft, verwachten de deskundigen vooral terughoudendheid van het Rijk. Meepraten is goed, zoals op het punt van het immaterieel erfgoed van nieuwe Nederlanders en het koloniale verleden, maar slechts lichte coördinatie en sturing 'van bovenaf' is gewenst". Deskundigen als Susan Legène, destijds hoofd museale zaken van het Tropenmuseum, Wim van Zanten, etnomusicoloog van de Universiteit Leiden en Peter Nas, hoogleraar culturele antropologie in Leiden, bepleitten een Nederlands *commitment* aan het Verdrag, mede omdat het Verdrag in hun ogen "een geëigend kader biedt aan niet-westerse landen en hun zorg voor hun kwetsbare erfgoed." Opvallend in het rapport is de aandacht voor gemengde jeugdculturen in Amsterdam, Rotterdam, Den Haag en Tilburg vanwege "elementen van de verschillende herkomstgroepen en transnationale elementen waarmee deze jeugdgroepen zich engageren": *urban culture* als een belangrijk thema voor immaterieel erfgoed en culturele diversiteit.

Culturele diversiteitsbeleid van de beleidsagenda

Culturele diversiteit verdween van de cultuurpolitieke agenda en identiteit kwam ervoor in de plaats. In de maatschappelijke en politieke discussie volgend op het artikel van Paul Scheffer (*Het multiculturele drama*[1]) en de moord op Pim Fortuyn (2002) en Theo van Gogh (2004), kwam de nationale culturele identiteit van Nederland in het brandpunt van de aandacht te staan. "We weten niet meer wie we zijn, we hebben geen besef meer van onze nationale identiteit. Historisch besef is een voorwaarde voor het ontwikkelen van nationaal besef"[2], aldus Scheffer in *Het multiculturele drama*. Er werd geconstateerd dat het slecht gesteld was met de kennis van de Nederlandse geschiedenis, niet alleen bij jongeren, maar bijvoorbeeld ook bij Tweede Kamerleden. Dat culmineerde in een oproep vanuit de politiek om het historisch besef te bevorderen en cultureel erfgoed in te zetten voor de versterking van de nationale identiteit en maatschappelijke verbondenheid. In opdracht van het ministerie van OCW werd in 2007 de (cultuur)historische *Canon van Nederland* gepresenteerd, in de

1 P. Scheffer, 'Het multiculturele drama', *NRC Handelsblad*, 29-01-2000.

2 P. Scheffer, 'Alles van waarde moet zich weren', *NRC Handelsblad*, 21-09-2002.

eerste plaats bedoeld voor het onderwijs, maar verder voor alle Nederlanders als gemeenschappelijk kenniskader, goed als sociaal bindmiddel en voor integratie van nieuwkomers. In een aantal 'vensters' in de canon wordt verwezen naar ons koloniale verleden (slavernijverleden, Max Havelaar, Indonesië, Suriname en de Nederlandse Antillen) en naar de Veelkleurige Samenleving. In datzelfde jaar begint ook de ontwikkeling van het Nationaal Historisch Museum, dat in een historisch belangrijk debat en door een motie werd geïnitieerd. Dat had eveneens als belangrijkste doel het historisch besef, de nationale identiteit en sociale cohesie te bevorderen, bij een breed publiek.

Het diversiteitsbeleid raakt daarmee niet alleen van de agenda, maar het verandert ook. Diversiteitsbeleid dat er tot dan toe op gericht was geweest om specifieke doelgroepen te bereiken en te stimuleren aan cultuur deel te nemen als publiek, makers, amateurkunstenaars en bestuurders, werd vervangen door algemeen beleid. "Beleid moet werken voor alle groepen in de samenleving. Waar dat niet het geval is, wordt bijgestuurd op het algemene beleid en wordt niet langer gegrepen naar specifieke instrumenten", zo stelt de *Kabinetsnota Integratie, binding en burgerschap*.[3] Er worden grenzen gesteld aan (culturele) verschillen.

De kritiek op het doelgroepenbeleid was in de loop van de tijd ook in de cultuursector gegroeid. Het benadrukken van cultuurverschillen, van het sociaal-cultureel anderszijn van migranten, zet groepen apart en benadrukt onoverbrugbare verschillen tussen bevolkingsgroepen, aldus Halleh Ghorashi, hoogleraar diversiteit aan de Vrije Universiteit Amsterdam, in 2006. Doelgroepenbeleid leidt tot een multicultureel circuit met eigen deskundigen en eigen kwaliteitscriteria, dat steeds meer apart van andere culturele instellingen komt te staan. De betekenis van culturele diversiteit blijft daardoor beperkt tot dat deel van de sector dat zich specifiek op allochtone Nederlanders richt, zo schreef minister Plasterk in 2009 in een brief aan de Tweede Kamer. Vanaf toen maakten cultuuruitingen van nieuwkomers en cultureel diverse instellingen deel uit van het algemene cultuurbeleid. Het cultuurbeleid is 'inclusief", aldus Plasterk, dus bedoeld voor alle Nederlanders hetzij als makers, hetzij als publiek. Hij baseerde zich daarbij op het onderzoek dat Netwerk CS liet doen naar diversiteit in de basisinfrastructuur van cultuurinstellingen.[4] De conclusies logen er niet om: de culturele sector ging 'vrijblijvend' om met diversiteit en voelde geen urgentie om de diversiteit te vergroten in publiek, programmering of bestuur. "Het blijft iets incidenteels en raakt het hart van de sector niet." Plasterk kondigde in zijn brief de *Code Culturele Diversiteit* aan, die met steun van OCW door de sector zelf uiteindelijk wordt ontwikkeld. Daarin wordt vastgelegd hoe de sector zijn diversiteit kan vergroten op de thema's publiek, programma en personeel en bestuur. In de recente *Uitgangspuntenbrief* van minister Bussemaker (2015) wordt deze zelfde code opnieuw genoemd als instrument voor de sector om culturele diversiteit mee vorm te geven.

3 Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninklijkrelaties, *Kabinetsnota Integratie, Binding en Burgerschap*. 2011.

4 Netwerk CS, *De olifant in de kamer. Staalkaart culturele diversiteit*. Amsterdam, 2009.

Identiteit en immaterieel erfgoed

Ook volkscultuur en immaterieel erfgoed werden in het verband van de Nederlandse identiteit en sociale cohesie bediscussieerd. Aangevoerd door het CDA (*Christen-Democratisch Appèl*) wordt het belang van het beschermen en bevorderen van regionale volkscultuur benadrukt. Het stimuleren van volkscultuur werd zelfs in het regeerakkoord van 2007 opgenomen. "Culturele uitingsvormen die nationaal of streekgebonden zijn: ambachten, tradities en sporten, maar ook verhalen, sprookjes, spreekwoorden, volksliedjes en feesten, kortom ons hele immateriële erfgoed versterken het bewustzijn van onze eigen identiteit", aldus het CDA.[5] Dit pleidooi leidde tot commotie in de kamer en tot ironische reacties op 'nostalgische activiteiten' als 'merklappen borduren en kantklossen'. Er werden kritische vragen gesteld hoe de verbinding met het immaterieel erfgoedverdrag van UNESCO moest worden gelegd en om welke volkscultuur het dan wel ging, alleen van Nederland of ook voor de overzeese delen van het Koninkrijk, Aruba, Curaçao en Sint Maarten?[6] Ook noemde het CDA volkscultuur in één adem met culturele diversiteit. Subsidie aan cultuur die dichtbij mensen staat, zou een manier zijn om de cultuur van onderop gekleurder te maken. Hoewel de moties het niet haalden, nam Plasterk het onderwerp serieus en beloofde op het UNESCO-Verdrag terug te komen. "Dan moet het niet alleen gaan over macrameeën en netten boeten, maar ook over *urban* cultuur en allerlei andere vormen van cultuuruitingen", aldus de minister.

Meerdere malen speelde het UNESCO-Verdrag in de Tweede Kamer op. En zorgde voor urgentie bij de overheid om een standpunt in te nemen over ratificatie van het Verdrag. Schriftelijke Kamervragen over Sinterklaas en Zwarte Piet, kievietseieren rapen, de nieuwjaarsduik zorgden ervoor dat het onderwerp steeds opnieuw op de agenda kwam. Bovendien adviseerde de Nationale UNESCO Commissie in 2008 positief aan OCW over de ratificatie van het Verdrag. Ook de Commissie benadrukte dat de erkenning van het erfgoed van minderheden groter zou worden door aansluiting bij het Verdrag. "Voor minderheden heeft het immaterieel erfgoed door hun migratiegeschiedenis immers een sterker immaterieel karakter dan dat van de autochtone cultuur", aldus de Commissie. Immaterieel erfgoed gaat niet om het vastleggen van 'typisch Nederlandse' gebruiken, rituelen of tradities, voegt het advies daaraan toe. Het gaat over waarderen en erkennen van activiteiten, gewoontes en handelingen van de inwoners van het Koninkrijk, dat kan ook *urban culture* zijn, met invloeden van social media. Ook de Commissie wijst dus op hedendaagse uitingen van immaterieel erfgoed van jongeren en migrantengroepen, zoals deze zich in de grote steden manifesteren.

Plasterk besluit eind 2009 dat Nederland tot het Verdrag gaat toetreden. Hij ziet het Verdrag als een belangrijk instrument voor het bevorderen van zowel identiteit als diversiteit. "Niet alleen voor instellingen als het Nederlands Centrum voor Volkscultuur en Immaterieel Erfgoed, het Meertens Instituut,

5 CDA, *Verslag wetgevingsoverleg*, 19-12-2007, p. 10.

6 Algemeen Overleg op 11-06-2009, Tweede Kamer, Vergaderjaar 2008-2009, 31482, nr. 45.

het Fonds voor Cultuurparticipatie, NiNsee en Imagine IC, maar ook voor de talloze volksculturele verenigingen betekent ratificatie erkenning van hun inspanningen voor het onder de aandacht brengen van immateriële erfgoed, ook in internationaal verband. Toetreding van Nederland stimuleert de nationale discussie over immaterieel erfgoed, volkscultuur en identiteit ook in relatie tot de diversiteit van de Nederlandse bevolking", aldus Plasterk.

Vanaf het begin tracht Nederland de Caribische delen van het Koninkrijk bij het Verdrag te betrekken. Op Aruba, Curaçao, Sint Maarten, en Bonaire, Sint Eustatius en Saba is het immaterieel erfgoed levend erfgoed, erfgoed dat een belangrijke rol speelt in het leven van alledag. De eilanden waren van meet af aan enthousiast en onderschreven het belang van het Verdrag. Uiteindelijk hebben de Caribische landen van het Koninkrijk het Verdrag aanvaard.

Stand van zaken nu en de toekomst

Voor de ontwikkeling van de Nationale Inventaris Immaterieel Cultureel Erfgoed, de belangrijkste verplichting van het Verdrag op nationaal niveau, gaf OCW 'culturele diversiteit' van meet af aan als criterium mee. Dat betekende dat de culturen van migrantengroepen, van jongeren en hedendaagse uitingen daarin opgenomen zouden moeten worden. In die zin behoort de Inventaris de rijkdom aan immaterieel erfgoeduitingen weer te geven, zoals het Verdrag ook beoogt. Een Inventaris die *bottom-up* tot stand komt, dat wil zeggen dat het initiatief bij de gemeenschappen ligt om zich aan te melden voor opname in de Inventaris. De Inventaris als een publieksvriendelijke interactieve online database van, voor en door het veld, zo luidden de voorwaarden.

Het Nederlands Centrum voor Volkscultuur en Immaterieel Erfgoed (VIE) nam de handschoen op en organiseerde meteen al bij de start van de implementatie van het Nederlandse immaterieel erfgoedbeleid, in februari 2012, een driedaagse internationale conferentie in Deurne, die op de derde dag werd afgesloten met een excursie naar Eindhoven, waar in samenwerking met het jongerencentrum Dynamo een themaochtend was georganiseerd over graffiti om zo discussie op te wekken dat ook dit soort vormen van jongerencultuur een plaats verdienen op de Nationale Inventaris Immaterieel Cultureel Erfgoed. Het congres werd geopend door staatssecretaris voor cultuur Halbe Zijlstra en er was een lezing van de chef van het Parijse UNESCO-bureau Cécille Duvelle. Desondanks blijft het stedelijk erfgoed nog achter. In zijn meest recente advies (april 2015) over internationale voordrachten door Nederland bij dit Verdrag wees de Raad voor Cultuur op het feit dat de samenstelling van de Inventaris nog niet voldoet. Hij geeft nog geen breed beeld van het immaterieel erfgoed in Nederland, maar dat komt omdat de Inventaris nog in ontwikkeling is, zo constateert de Raad. De Raad mist (groot)stedelijke en hedendaagse fenomenen, en ook die van (postkoloniale) migranten. Op de Inventaris staan Hennakunst, de Surinaamse traditie van het *Koto* maken en *Angisa* binden, en een aantal gemeenschappen is een voordracht voor de Inventaris aan het voorbereiden: zoals de cultuur van Marrons in Nederland en het zomercarnaval in Rotterdam. Het is de bedoeling dat daar nog allerlei feesten, gebruiken, orale tradities en ambachten aan worden toegevoegd. Maar

ook gebruiken van jongeren, *urban culture*, graffiti kunnen als immaterieel erfgoed worden beschouwd.

Immaterieel erfgoed en dat is ook goed zichtbaar in de internationale Representatieve Lijst van het UNESCO-Verdrag, betreft in Europa vaak plattelandstradities. Grootstedelijke fenomenen zijn nog nauwelijks opgenomen in de lijsten of inventarissen. En juist op dat punt moet het debat gevoerd worden. In onze superdiverse maatschappij voldoen de geijkte patronen van immaterieel erfgoed niet meer. Immaterieel erfgoed kan niet gereduceerd worden tot overgebleven tradities en rituelen. De vraag is hoe de cultuursector omgaat met maatschappelijke veranderingsprocessen en identiteitsvraagstukken. Hoe om te gaan met verschillende belevingspatronen in onze geglobaliseerde maatschappij? Met enerzijds nostalgische gevoelens en verlangens naar regionale tradities van vastomlijnde gemeenschappen en anderzijds de wereldwijde migratiestromen die zorgen voor cultureel diverse groepen die gebruiken en tradities meenemen? Hoe verandert dat erfgoed onder invloed van nieuwe omstandigheden en invloeden? Migrantengroepen wonen veelal in onze grote steden en onderhouden contacten met andere verspreid wonende migrantengroepen in eigentijdse netwerken. Dit soort transnationale migrantengroepen die verspreid over verschillende landen wonen en contact onderhouden met het gezamenlijke land van herkomst zorgen ervoor dat het spreken in termen van afzonderlijke cultureel diverse groepen niet meer opgaat. Het zou eerder moeten gaan over transculturele diversiteit en de uitingen die zich daarbij voordoen. Dat soort stedelijke gemeenschappen zijn cultureel dynamisch en hebben geen duidelijke grenzen. Turkse cultuur is in verschillende grote steden te vinden, in Berlijn, Bremen, Hamburg en Rotterdam, waardoor nieuwe identificatieprocessen ontstaan. De bestaande denkkaders over identiteit en immaterieel erfgoed voldoen dan nauwelijks. Hoe verhouden dergelijke ontwikkelingen zich tot de uitvoering van het UNESCO-Verdrag immaterieel erfgoed?

Immaterieel erfgoed in de stedelijke ruimte

Levende tradities in de stedelijke ruimte is een thematiek die ook in andere Europese landen aan de orde wordt gesteld. Tijdens een conferentie in Fribourg, Zwitserland (oktober 2014), met de titel *Lebendige Traditionen im urbanen Raum* bespraken experts uit Zwitserland, Duitsland en Frankrijk deze problematiek. Ook in de inventarissen van Zwitserland en Duitsland staan vooral gebruiken en tradities van het platteland. Maar langzamerhand komt er een internationale discussie op gang over hoe men in het kader van het *safeguarden* van immaterieel erfgoed en de implementatie van het Verdrag om kan gaan met vluchtige fenomenen in een stedelijke omgeving. Tijdens de conferentie werden vragen gesteld als: wat betekent een begrip als *community* in het digitale domein? En welke betekenis hebben de 'oude tradities' in de stedelijke omgeving nog voor mensen van nu? En wat betekent het voor de cultuur van migrantengroepen die in Berlijn wonen en waar toeristen zich langs laten rijden alsof ze in exotische oorden vertoeven? Sociologen constateren dat de urbane ruimte geen gemeenschappelijk erfgoed bezit. In de stad gaat het

Urbane culturen worden gekenmerkt door vluchtiger netwerken en door cultuuruitingen zoals graffiti.

om het individuele, het gefragmenteerde, het samenzijn in tijdelijke virtuele netwerken en vluchtige dynamiek. Op het congres vroegen meerdere experts zich af of deze nieuwere stadsculturen in de uitgangspunten en doelstellingen van het Verdrag passen. Welke gevolgen hebben superdiversiteit, interculturele netwerken, verhoogde mobiliteit en nieuwe communicatiemogelijkheden op het begrip 'tradities'? Een aantal wetenschappers, zoals cultuurwetenschapper Wolfgang Kaschuba die betrokken is bij de Duitse immaterieel erfgoed inventaris, denkt dat het urbane immaterieel erfgoed wel kan worden meegenomen in het Verdrag. Maar dat vergt wel een interpretatie van de begrippen in het Verdrag. Urbaniteit, digitalisering, vluchtige netwerken zijn begrippen die bij het schrijven van de tekst van het Verdrag niet zijn meegenomen. Over welke tradities hebben we het dan als we spreken over de stad? Markus Zürcher van de Schweizerische Akademie der Geistes- und Socialwissenschaften constateerde dat het vreemde en het eigene tegenover elkaar staan en dat de inventarislijsten nu vooral op het eigene zijn gericht. Daar moet de Inventaris zich niet toe beperken, aldus Zürcher. Volgens hem gaat het om het zoeken van gemeenschappelijke symbolieken ook vanuit migratiegeschiedenissen, en deze wereldwijd bestuderen. Zijdelings kwam het onderwerp ook ter sprake tijdens een *expert meeting* van UNESCO in 2012 over de "right scale and scope of an element of intangible cultural heritage" in de context van de discussie over de vernieuwing van de *operational directives*. Deze bijeenkomst van de lidstaten bij het Verdrag ging over wat te doen met *similar elements*, met *serial elements* en *extended inscriptions* in een wereld vol zeer uiteenlopende vormen van immaterieel erfgoed dat zich niet aan grenzen houdt en dat behoort tot zeer uiteenlopende gemeenschappen, van vijf personen tot soms een hele natie. De Nederlandse delegatie stelde daar de cultureel diverse aard van de Nederlandse samenleving aan de orde en stelde de vraag hoe in het kader van het Verdrag om te gaan met immaterieel erfgoed van

migranten dat zich over de hele wereld heeft verspreid en in contact staat met het herkomstland. De expert uit Marokko, Ahmed Skounti, was van mening dat gezien de grote migratiepatronen in de 20ste eeuw, gemeenschappen niet als homogene, onveranderende entiteiten kunnen worden beschouwd en dat bezien zou moeten worden hoe deze fenomenen zich verhouden tot de internationale instrumenten van UNESCO. Al met al was zowel in Fribourg als in Parijs de conclusie dat de discussie hierover steeds opnieuw moet worden gevoerd, want eenvoudige oplossingen of antwoorden zijn er niet.

Ook in Nederland zelf gaat die discussie steeds meer gevoerd worden. Dit najaar organiseerde het kennisinstituut VIE samen met het Amsterdam Museum, Museum Rotterdam en Imagine IC een studiedag specifiek gewijd aan immaterieel erfgoed in de stad. Ook werken het VIE en de Hogeschool Rotterdam samen aan het inventariseren van immaterieel erfgoed (met name ambachten) van uiteenlopende migranten op de Westelijke Kruiskade in Rotterdam. Juist in de wijken van de grote steden vinden allerlei immaterieel erfgoed praktijken plaats, die zich onder de radar van de cultuurinstellingen en overheden afspelen. De aard van het Verdrag is gericht op een *bottom-up* benadering, waarbij een kwalitatief oordeel niet aan de orde is. Uit onderzoek blijkt dat migranten en ook jongeren wel aan cultuur doen, maar niet op de manier waarlangs cultuurdeelname wordt onderzocht, zoals museum- of concertbezoek. Het gaat vaak om 'informele verbanden' zoals het samen bespelen van een instrument uit het herkomstland, of het beoefenen van (traditionele) dansen tijdens feesten, of religieuze gebruiken, maar ook een Marokkaanse rap of hiphop streetdance.[7] In de Amsterdamse Bijlmer experimenteert cultuurinstelling Imagine IC met groepen (migranten) jongeren en onderzoekt onder andere de praktijken van de straatvoetbalcultuur (expositie en debat *Panna's en Akka's*) als eigentijds erfgoed. Met dergelijke presentaties jaagt Imagine IC (in samenwerking met de Reinwardt Academie) het debat over immaterieel cultuur erfgoed aan. Het is misschien noodzakelijk om andere instrumenten in te zetten om bepaalde groepen bij het immaterieel erfgoedbeleid te betrekken. Het kader van de Nationale Inventaris is als instap misschien niet laagdrempelig genoeg of een te strikt en beperkt kader, waarvan de grenzen van de hokjes poreuzer zouden moeten zijn om bepaalde uitingen zichtbaar te maken. Het debat over de Inventaris kan een proces zijn dat bewustzijn op gang brengt over immaterieel erfgoed en over erkenning van culturele activiteiten van groepen mensen of individuen die daarmee bezig willen zijn. Maar het debat moet ook internationaal gevoerd worden. Nederland kan daarin een belangrijke rol vervullen.

Wat voor het internationale niveau geldt, geldt ook nationaal. Ook daar zullen de begrippen en definities van het immaterieel erfgoed beleid moeten worden bediscussieerd en geïnterpreteerd, en instrumenten zo nodig aangepast. Minister Bussemaker heeft in haar brief over internationale voordrachten bij het UNESCO-Verdrag (april 2015) al opgemerkt dat hedendaags immaterieel erfgoed van de stad, van migranten en jongeren, op een laagdrempelige interactieve manier rechtstreeks moet kunnen worden

7 SCP, *Mogelijkheden tot kunstbeoefening in de vrije tijd*, 2010.

aangemeld op een wiki-achtige wijze. Dat kan een stapsgewijs proces zijn om uiteindelijk in de Nationale Inventaris te worden opgenomen. Samenwerking van uiteenlopende culturele instellingen als musea, archieven, erfgoedhuizen, universiteiten en immaterieel erfgoedgemeenschappen is daarvoor een must. De *safeguarding* van en kennisontwikkeling over immaterieel erfgoed is niet voorbehouden aan een paar experts, maar aan alle instellingen die hun blik op erfgoed willen verruimen.

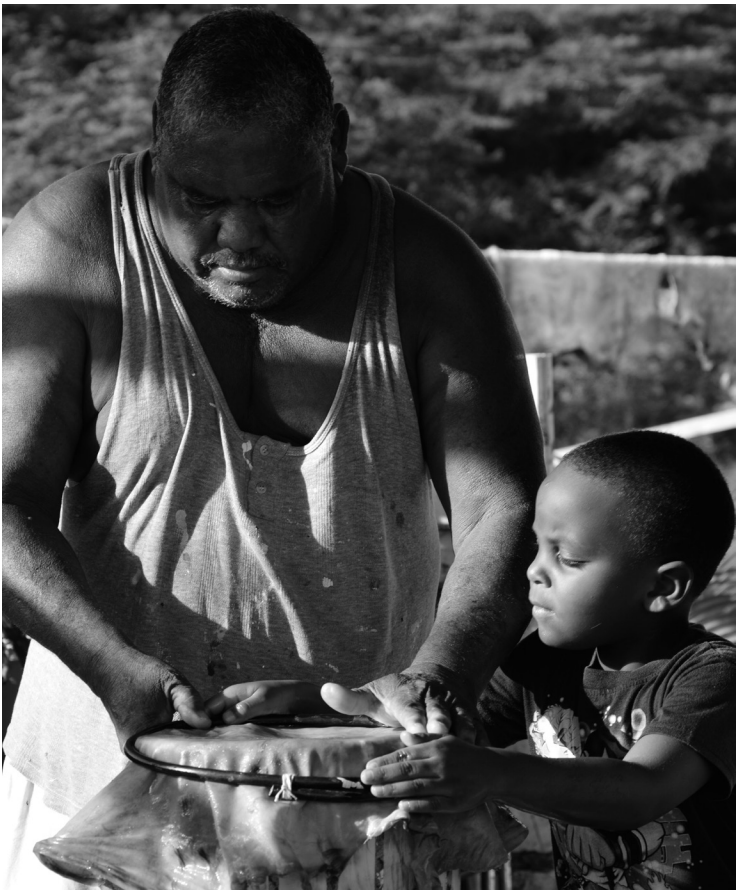
Immaterieel erfgoed in het Caribisch gebied

In de landen van het Caribisch gebied die mee geratificeerd hebben, hebben de afgelopen periode verschillende *capacity building* activiteiten en workshops door UNESCO plaatsgevonden om ook daar het immaterieel erfgoed in kaart te brengen en nationale inventarissen op te bouwen. Nederland heeft daartoe extra financiële bijdragen in het Fonds van het Verdrag gestort. Nu Nederland internationaal wil gaan nomineren, is het belangrijk dat ook de eilanden op vlieghoogte komen en kunnen participeren in het nominatieproces. In dat verband was er in 2014 een interessante nominatie voor de Representatieve Lijst die door Frankrijk werd ingebracht. Het gaat om *Gwoka*, waarin zang wordt gecombineerd met dans op de ritmes van de *Ka-trommels. Gwoka* is belangrijk immaterieel erfgoed van Guadeloupe, dat Frans grondgebied betreft. Deze muziek en dans begeleiden bewegingen van politiek en sociaal protest. In het verleden functioneerde *Gwoka* om kritiek te leveren op de ontmenselijking van uit Afrika gedeporteerde slaven en droeg zo bij aan het bewustzijn van de bevolking van Guadeloupe, wat zijn politieke en culturele rechten betreft. Duizenden mensen op Guadeloupe beoefenen *Gwoka*, maar ook werden in het Franse voordrachtsdossier gemeenschappen in Parijs en Londen genoemd die eveneens *Gwoka* praktiseren. Ook daar werden informatiebijeenkomsten georganiseerd om de instemming van gemeenschappen te verkrijgen voor het voordragen van dit immaterieel erfgoed bij UNESCO. Het dossier gaat niet in op eventuele verschillen in de uitoefening van *Gwoka* op Guadeloupe en elders in de wereld. Een interessante vraag zou zijn of de dans zich heeft aangepast in Frankrijk, in een andere context.

Ook vanuit de Caribische delen van het Koninkrijk zouden dergelijke interessante casussen kunnen ontstaan, verbonden met groepen in Nederland en met het bredere Caribisch gebied. Ook dan kan zich de vraag opdringen hoe een dergelijke nominatie zich verhoudt tot gelijksoortige uitingen van groepen in Nederland met Caribische roots. Dergelijke vragen zijn belangrijk om te bestuderen.

Het is opvallend dat de afgelopen jaren meerdere dossiers zijn ingeschreven op de UNESCO-lijsten waarin tradities met wortels in het slavernijverleden van lidstaten of herinnerend aan het slavernijverleden, een rol spelen. Zoals de hierboven genoemde *Gwoka* dans, maar ook *Capoeira, La Parranda de San Pedro* uit Venezuela, en het Iraanse, Afghaanse en Azerbeidzjaanse *Noroez* feest (nieuwjaarsfeest).

Op de Nationale Inventaris zouden rituelen, liederen, verhalen en andere tradities opgenomen kunnen worden die wortelen in het slavernijverleden



Pone Bari Ronka op Bonaire. De *bari* muziek is van oorsprong Afrikaans. Oorspronkelijk was *bari* de manier van de slaven om zich te beklagen over de wantoestanden op de plantage.

of worden gebruikt bij het vieren van de afschaffing van de slavernij, zoals jaarlijks te ervaren tijdens de Nationale Herdenking van de afschaffing van de slaverij op 1 juli-viering bij het Slavernijmonument in Amsterdam.

Gevoelig immaterieel erfgoed

De maatschappelijke discussies over het Verdrag en de Nationale Inventaris van de afgelopen jaren, in de pers en in de Tweede Kamer, laten zien dat er veel misverstanden zijn over het beschermen van immaterieel erfgoed en het doel van het Verdrag. In deze discussies wordt immaterieel erfgoed snel gekoppeld aan nationaal of regionaal erfgoed. In het debat over het sinterklaasfeest en de rol van Zwarte Piet gaat het vaak over 'onze tradities, waar iedereen die er anders over denkt, vanaf moet blijven'; dat 'onze cultuur wordt verkwanseld door een klein groepje mensen' en 'de nationale identiteit wordt aangetast'. Dan

komen meteen processen van in- en uitsluiting op gang. Voor de overheid is het belangrijk daarop alert te zijn en helder de doelstellingen en richtlijnen van het UNESCO-Verdrag te communiceren. Het Verdrag gaat niet over het *safeguarden* van nationale identiteit, maar om de diversiteit van het immaterieel erfgoed zichtbaar te maken en de gemeenschappen internationaal te erkennen en de ruimte te geven. Het Verdrag zegt: "Intangible cultural heritage is important as it gives us a sense of identity and belonging, linking our past, through the present, with our future. An understanding of the intangible cultural heritage of different communities also helps with intercultural dialogue, and encourages mutual respect for other ways of life."

Als we dat betrekken op het debat van voor- en tegenstanders van de Zwarte Piet figuur in het sinterklaasfeest, dan zou het Verdrag een goed platform kunnen zijn voor het bespreken van gevoelig immaterieel erfgoed. Vanuit het buitenland en door de Mensenrechtenraad van de Verenigde Naties wordt met argusogen naar Nederland gekeken als het gaat over onze omgang met Zwarte Piet in het kader van de bestrijding van racisme en discriminatie. Het vieren van het sinterklaasfeest en de rol van Zwarte Piet zijn van het cultuurdomein van tradities en immaterieel erfgoed in een debat beland over discriminatie en racisme, waarbij het onderwerp slavernij en kolonialisme er steeds mee in verband worden gebracht. De maatschappelijke en politieke gevoeligheden van immaterieel erfgoed kunnen niet pregnanter naar voren komen dan in het Sint en Piet dossier.

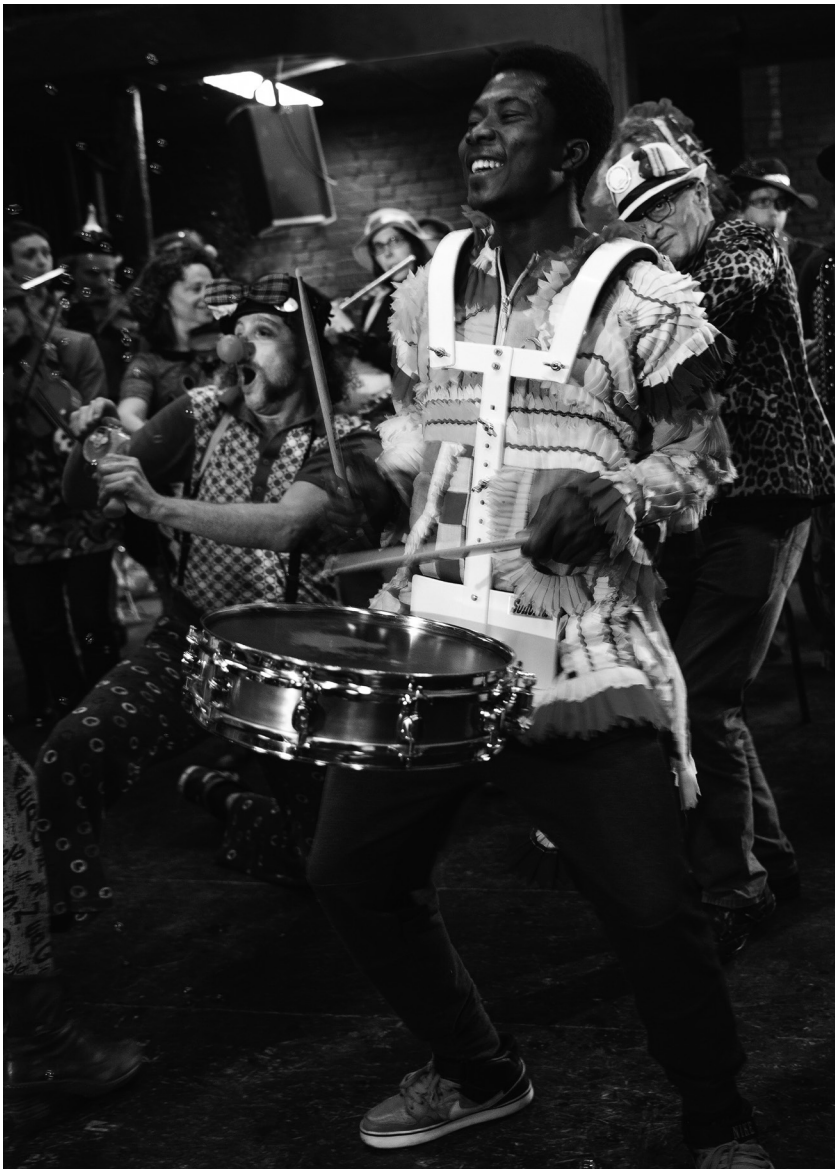
De United Nations Working Group of Experts on People of African Descent merkt in het verslag van haar werkbezoek aan Nederland in 2014 'verheugd' op dat in Nederland nu een brede discussie op nationaal niveau wordt gevoerd over Zwarte Piet en de viering van het sinterklaasfeest. Maar de Working Group uit ook haar zorgen over haar waarneming dat een groot deel van de Nederlandse bevolking niet begrijpt dat Zwarte Piet als een negatieve stereotypering kan worden gezien, die kwetsend kan zijn voor sommige groepen in de maatschappij. De Working Group ziet dat als een ontkenning van racistische praktijken in Nederland. En ze heeft afzonderlijk vragen gesteld aan de Rijksoverheid over de opname van het sinterklaasfeest op de Nationale Inventaris Immaterieel Cultureel Erfgoed. Maar ze ziet ook dat steeds meer groepen willen experimenteren met nieuwe vormen van het vieren van het feest. Ze roept de overheid op een actieve rol te spelen en door te gaan met het faciliteren van de dialoog tussen verschillende groepen om de visies van beide kanten te laten horen. Ook dringt de Working Group aan op educatie en bewustwording van de implicaties van het sinterklaasfeest. Het College voor de Rechten van de Mens heeft onlangs in zijn Jaarrapportage 2014 de overheid aanbevolen om steevast een duidelijk signaal af te geven dat discriminerende opmerkingen en racistische stereotyperingen onacceptabel zijn. Ter illustratie verwijst het College naar de maatschappelijke discussie over Zwarte Piet. De regering onderschrijft met het College dat in de vertolking van Zwarte Piet negatieve stereotyperingen een rol kunnen spelen en dat deze onbedoeld vooroordelen en discriminatie in de hand kunnen werken. Dat maakt mensen die het feest altijd met vreugde vieren nog niet tot racist, zo luidt de kabinetsreactie. Een verbod op Zwarte Piet van staatswege is niet de uitweg, zo

is het standpunt van het College. Maar de overheid kan wel een respectvolle dialoog faciliteren zodat er vanuit de maatschappij initiatieven ontstaan om Zwarte Piet te veranderen in een figuur die recht doet aan iedereen. Dat *statement* werd recent door Nederland gemaakt in een van de VN-commissies over de bestrijding van racisme en discriminatie. De minister van Sociale Zaken en Werkgelegenheid, verantwoordelijk voor Integratie en bestrijding van discriminatie, heeft in 2014 dialoogtafels tussen voor- en tegenstanders van Zwarte Piet georganiseerd en heeft dat in 2015 gecontinueerd. De VN heeft tevens een resolutie aangenomen dat er van 2015-2024 een Decennium voor Mensen van Afrikaanse herkomst komt waarbij staten worden opgeroepen om actie te ondernemen tegen racisme en rassendiscriminatie. Nederland participeert daarin en ook daar zullen onderwerpen als Zwarte Piet en het Nederlandse slavernijverleden ter sprake komen.

Ten slotte

Door de ratificatie van het UNESCO-Verdrag inzake de bescherming van immaterieel cultureel erfgoed is er een debat ontstaan dat ervoor zorgt dat er op nieuwe manieren wordt nagedacht over erfgoed (materieel en immaterieel), erfgoedpraktijken, gemeenschappen en erkenning van de praktijken van gemeenschappen. Erfgoed is waar mensen in betrokken zijn, waar zelfbewustzijn een belangrijke rol speelt. Deze nieuwe belangstelling voor immaterieel erfgoed past in de trend van 'beleving'. Ook feesten, religieuze rituelen, ambachtelijke praktijken, liederen doen ertoe. De consequenties van deze erfgoedactiviteiten zijn ook emoties, ervaringen, herinneringen. Identiteit is niet iets dat wordt gerepresenteerd door erfgoed, maar wordt actief en continu gerecreëerd doordat gemeenschappen en instituties herinterpreteren, herinneren, vergeten en opnieuw creëren. Het immaterieel erfgoedverdrag kan daarbij een belangrijk instrument zijn om culturele praktijken en kennis van gemeenschappen, zoals migrantengroepen en nieuwe Nederlanders te mobiliseren, zichtbaar te maken, te onderzoeken en daarmee levend te houden. Er zijn verschillende mogelijkheden daaraan invulling te geven. Door capaciteitsopbouw, duurzame contacten leggen, uitnodigen voor informatiedagen, gebruik makend van de contacten die culturele of sociale instellingen al met groepen hebben, (wetenschappelijk) onderzoek en debat met experts. In een samenwerkingsverband met uiteenlopende culturele en maatschappelijke instellingen, zijn dat activiteiten die het VIE kan coördineren.

De brede definitie van immaterieel erfgoed geeft bovendien een goede kans om de transnationale kanten van het erfgoed in Nederland te benoemen, bijvoorbeeld het postkoloniale erfgoed en het erfgoed van arbeidsmigranten en vluchtelingen. Immaterieel erfgoed als concept sluit naadloos aan bij hedendaagse ontwikkelingen, waarin betekenisgeving centraal staat. En waar de culturele waarden van erfgoed worden versterkt door de beide kanten, het verband tussen materieel en immaterieel erfgoed uit te bouwen. Het Verdrag geeft allerlei mogelijkheden om culturele diversiteit op een nieuwe manier uit te werken, samen met de immaterieel erfgoedgemeenschappen.



Zie p. 534 voor meer informatie over de publiekscampagne #ikschrijfgeschiedenis van het Platform Immaterieel Erfgoed in Vlaanderen.

DIVERSITEIT EN SUPERDIVERSITEIT

ALBERT VAN DER ZEIJDEN ESSAY

Diversiteit, hybriditeit en de Nationale Inventaris Immaterieel Cultureel Erfgoed in Nederland

Eén van de prioriteiten van het immaterieel cultureel erfgoedbeleid in Nederland is dat de Nationale Inventaris Immaterieel Cultureel Erfgoed de culturele diversiteit van gemeenschappen in Nederland weerspiegelt. Maar wat betekent diversiteit anno 2015 in het licht van globalisering en mogelijke processen van hybridisering, die daar volgens sommigen automatisch mee verbonden zijn? Hier volgen enkele bespiegelingen vanuit de praktijk van de Nationale Inventaris Immaterieel Cultureel Erfgoed in Nederland.

In Nederland staat het streven naar (etnische) diversiteit al sinds de jaren negentig op de cultuuragenda. De basis voor een divers cultuurbeleid werd gelegd met de nota *Ruim baan voor culturele diversiteit*, van de staatssecretaris voor cultuur Rick van der Ploeg uit 1999. De Nederlandse samenleving was verschoten van kleur en dit zou ook gevolgen moeten hebben voor het kunst- en cultuurbeleid, waarvan traditioneel vooral witte, hoger opgeleiden profiteerden. In de jaren erna werd de term diversiteit ontdaan van zijn strikt etnische lading en richtte het beleid zich ook op andere ondervertegenwoordigde groepen, zoals jongeren maar ook op het minder verstedelijkte oosten – er moest ook sprake zijn van een ruimtelijke, geografische spreiding.

In de erfgoedsector werd aanvankelijk gekozen voor een voortzetting van het oude minderhedenbeleid en werd het probleem aangepakt met het project *Cultureel Erfgoed Minderheden* (CEM), dat liep van 2000 tot 2004. Dit project had als doel "het materiële en immateriële cultureel erfgoed van minderheden in Nederland te identificeren, te verzamelen, te bewaren en toegankelijk te maken".[1] Het project raakte met name het verzamelbeleid van archieven en musea. Met de UNESCO-Conventie van het immaterieel erfgoed is daar nu ook het borgen van het levend immaterieel erfgoed bijgekomen, met VIE (Nederlands Centrum voor Volkscultuur en Immaterieel Erfgoed) in een ondersteunende rol als kennisinstituut. Als doelstelling werd geformuleerd dat culturele diversiteit ook zichtbaar zou moeten zijn op de Nationale Inventaris Immaterieel Cultureel Erfgoed.

1 Vergelijk M. van der Putten e.a., *De straat spreekt boekdelen: erfgoed en culturele diversiteit.* Amsterdam, 2008.

Nationale Inventaris Immaterieel Cultureel Erfgoed

Diversiteit op de Nederlandse Inventaris gaat om ten minste drie zaken:
- er moet sprake zijn van een goede geografische spreiding
- niet alleen oudere maar ook jongere generaties moeten gerepresenteerd zijn
- ook nieuwe etnische groepen moeten een plaats krijgen op de Nationale Inventaris

Op de Nationale Inventaris lijken tot nu toe de meer traditioneel getinte plattelandstradities uit het oosten van het land oververtegenwoordigd en het verstedelijkte westen, de Randstad en daarmee ook de jongerenculturen en de nieuwe etnische groepen, ondervertegenwoordigd.[2] VIE heeft daarom al enkele projecten ontwikkeld specifiek gericht op jongeren, waaronder een speciale aflevering van het tijdschrift *Immaterieel Erfgoed*. Een belangrijk aandachtspunt is natuurlijk de kwestie van definitie: immaterieel erfgoed hoeft voor jongeren niet hetzelfde te zijn als voor ouderen. In een project lieten de jongerenvertegenwoordigers van UNESCO jongeren nadenken over hun immaterieel erfgoed. Immateriële erfgoedwaarden die hoog scoorden waren sport, vriendschap en nieuwe sociale media[3], allemaal erg immaterieel maar in hoeverre gaat het hier nog om erfgoed? VIE probeerde nog op een andere manier de discussie aan te zwengelen, namelijk door op een internationaal immaterieel erfgoedcongres in Deurne, begin 2012, een excursie in te plannen naar Eindhoven, dat met zijn *Step in the Arena* festival bekend staat als de graffitihoofdstad van Nederland. In hoeverre kan een internationale cultuuruiting als graffiti ook immaterieel erfgoed zijn en welke gemeenschap zit daar dan achter, een soort van internationale netwerk *community*?

Met name het punt van de veranderende globaliserende context vraagt aandacht. Dit geldt ook voor de etnische tradities. Nederland kent een groot aantal etnische groepen, met als omvangrijkste de (afstammelingen van) migrantengroepen uit voormalige koloniën als Indonesië en Suriname, en vanaf de jaren zestig ook de (afstammelingen van) migranten uit Turkije en Marokko, die aanvankelijk als gastarbeider naar Nederland werden gehaald. Verder heeft Nederland altijd een sterke joodse gemeenschap gekend. In zijn tijdschrift *Immaterieel Erfgoed* besteedt VIE ruim aandacht aan de met deze groepen verbonden 'nieuwe' tradities en verschenen bijvoorbeeld artikelen over de Indische keuken, *Holi-Phagwa*, Turkse volksdans en het carnaval op Aruba. Enkele voorbeelden hebben inmiddels hun weg gevonden naar de Nederlandse Nationale Inventaris, zoals tradities als Chanoeka, *Angisa* binden en *Koto* maken en, last but not least, de Hennakunst.[4]

2 A. van der Zeijden, 'Twee jaar immaterieel erfgoedbeleid in Nederland. Experimenteren en reflecteren', *Immaterieel Erfgoed* 3:3, 2014, p. 20-25.

3 A. de Leeuw en C. de Klerk, 'Immaterieel Erfgoed "In the picture". Jongeren en immaterieel erfgoed', *Levend Erfgoed* 8:2, 2011, p. 5-9. Zie ook 'In the picture. Wat vinden jongeren belangrijke tradities', *Immaterieel Erfgoed* 1:4, 2012, p. 8-9.

4 De tradities zijn te vinden op de website www.immaterieelerfgoed.nl.

Hennakunstenares Fatima tijdens inspiratiedag immaterieel erfgoed West-Kruiskade.

Vooral laatstgenoemde voorbeelden, *Koto* en Henna, bieden een goede opstap om te verkennen hoe diversiteit tegenwoordig beleefd wordt. *Koto*, voorgedragen door een groep vrouwen uit de Bijlmer, is een Surinaamse traditie waarmee deze Bijlmer vrouwen zich sterk identificeren. Voor hen krijgt, in een westerse context, de traditie betekenis door hem te verbinden met de afschaffing van de slavernij in 1868. Zij dragen een sjerp waarop dit voor de *black african* gemeenschap zo belangrijke feit staat vermeld. Vanuit immaterieel erfgoedperspectief zo mogelijk nog interessanter is de voordracht van de Hennakunst. Deze voordracht is van een Henna-artiest van Marokkaanse afkomst, Fatima Oulad Thami, die woont en werkt in Nederland. Opvallend is dat de voordracht niet alleen de Hennatradities uit Marokko betreft, maar ook die van India. In haar voordracht heeft zij al die diverse 'nationale' tradities proberen te verenigen. Zij hanteert, met andere woorden, een inclusieve benaderingswijze waarbij zij ook Henna-artiesten uit andere tradities tracht te betrekken. In haar voordracht merkt ze hierover het volgende op: "Henna is aan mode onderhevig en daarmee zal het altijd blijven ontwikkelen. Zeker nu de wereld zo klein is geworden. Als je in de jaren tachtig in Marokko ging trouwen dan wilde je Hennastijl uit Fes, want alles wat uit Fes kwam was het neusje van de zalm (Fes is de hoofdstad als het aankomt op kunst cultuur en ambachten) later werd dat Marrakech of lndiase stijl. Tegenwoordig worden er glitters en Swarovskisteentjes aan toegevoegd."

Evenzeer interessant is dat Fatima met haar Hennakunst ook kerstballen beschildert, voorwerpen dus uit nog weer een andere cultuur, in dit geval een christelijke. "Hier in Nederland is de markt voor Henna veel breder geworden ... Vanuit Marokkaanse besloten trouwgelegenheden of feestjes, naar festivals, kinderfeestjes, scholen, etc., etc. Het publiek is veel breder geworden. Maar de rituelen rondom de Hennadag en -nacht zijn in grote lijnen al duizenden jaren hetzelfde."

Henna staat bekend als een 'vrouwending': het zijn vaak vrouwen die bijvoorbeeld hun handen laten beschilderen door de hennakunstenares.

Henna is de naam van de verf waarin poeder is verwerkt van de blaadjes van de hennaplant.

Voor Fatima past het allemaal in een bredere, globale context: "Hennakunst is in de westerse wereld heel erg in opkomst. Dat is niet alleen te zien in Nederland, maar nog veel meer bijvoorbeeld in Engeland en Amerika."

Deze nieuwe context heeft ook belangrijke gevolgen voor het *safeguarden*, het borgen. Fatima wil het Henna-ambacht levend houden door een stichting op te zetten waarin zij: "alle bewuste Henna-artiesten bij elkaar kan brengen zodat ik lezingen kan organiseren, gerenommeerde Henna-artiesten uit het buitenland kan uitnodigen om aan professionele artiesten hier workshops te geven, zodat meiden zich kunnen aansluiten bij de stichting en daarmee de Hennakunst in Nederland naar een volgend niveau te tillen."

Zij wil: "garant staan voor gebruik van natuurlijke producten, gedegen kennis over achtergrond, freestyle werken et cetera."

In de Toetsingscommissie was er enige discussie over deze voordracht van Henna voor de Nationale Inventaris Immaterieel Cultureel Erfgoed. Welke vorm van Henna wil men eigenlijk beschermen: de Turkse, de Marokkaanse of misschien de Indiase vorm? Wat wordt hier eigenlijk geborgd?

Diversiteit als hybriditeit

Diversiteit krijgt tegenwoordig vorm in een globaliserende context. De voorbeelden graffiti, *Koto* en Henna laten het zien. Tradities zoals *Koto* spelen zich weliswaar af in de lokale context van een wijk in Amsterdam, de Bijlmer. Maar tegelijk is ook duidelijk dat het identificatieproces de lokale context ruim overstijgt. Er wordt immers gerefereerd aan een gezamenlijk gedeeld slavernijverleden van trans-Atlantische proporties waarbij de Surinaamse Bijlmervrouwen heel veel aandacht hebben voor de Caribische en vervolgens ook met de daarmee verbonden Afrikaanse roots, die nog verder terug gaan. Het gaat hier om een veel bredere trend, ook in andere delen van de wereld. De trend is zelfs al doorgedrongen tot UNESCO. In 2014 werden namelijk enkele elementen van immaterieel erfgoed uit het Caribische gebied die samenhangen met het slavernijverleden geplaatst op de internationale Representatieve Lijst. In 2013 werd al een Venezolaanse traditie geplaatst op de internationale lijst, waarin het slavernijverleden wordt gecultiveerd: *La Parranda de San Pedro de Guarenas y Guatire*. Antropologen als Jan Nederveen Pieterse stellen dat de natie minder belangrijk is geworden als referentiekader, maar dat daar andere identificaties voor in de plaats zijn gekomen, verbonden met gender, etniciteit (*black African identity*!) of religie (moslim jihadisme, om ook maar eens een controversieel voorbeeld te noemen!).[5]

Net als *Koto* maken speelt ook de Hennacultuur zich tegenwoordig af in een internationale context. Hennakunst in Nederland betekent een amalgaam waarin tradities uit de hele wereld worden geïntegreerd, tradities die een nieuwe betekenis krijgen in een Europese context. In alle grote steden van de westerse wereld, Londen, Parijs en Berlijn, vind je tegenwoordig Henna-artiesten, die

5 J. Nederveen Pieterse, *Globalization and Culture: Global Mélange*. Plymouth, 2009. Met name hoofdstuk 3, *Globalization and Culture*, op internet: http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Pieterse-Globalization-and-Culture-3-2003.html.

Een populaire toepassing van henna op de zwangere buik van een vrouw.

een nieuwe betekenis geven aan oude tradities. In een West-Europese stedelijke context worden Hennatradities uit de hele wereld geïntegreerd en wordt ook geëxperimenteerd met nieuwe vormen van overdracht, niet langer van vader op zoon of moeder op dochter maar via workshops waar aan Hennakunstenaars uit de wereld wordt gevraagd te participeren. Het maakt duidelijk dat tradities in een nieuwe westerse context vragen om een creatieve benadering, waarbij het niet de intentie is om Henna in een 'pure' of 'authentieke' Indiase of Marokkaanse vorm te bewaren, maar op een meer eclectische wijze om zich zo aan te passen aan de dynamische Europese omgeving, de huidige context.

Hybriditeit als concept en als invalshoek

Hoe moeten we al deze voorbeelden duiden? Volgens denkers uit de sfeer van *post colonial studies* zoals Stuart Hall, Homi K. Bhabha en Peter Burke zijn deze ontwikkelingen niet anders te duiden dan als een proces van hybridisering, voortvloeiend uit het proces van globalisering. In zijn invloedrijke studie *Globalization and Culture: Global Mélange* noemt de antropoloog Jan Nederveen Pieterse "the trend to blend" onmiskenbaar en meent dat "globalization in cultural terms tends towards a global mélange".[6] De eerste tekenen zijn er al. Feesten trekken naar elkaar toe. Het blijkt bijvoorbeeld uit het al maar groeiende succes van exotische feesten zoals het Rotterdamse zomercarnaval, duidelijk ontleend aan de Braziliaanse tropische variant van carnavalvieren.[7] Opvallend in het Rotterdamse zomercarnaval is dat het ooit, in de jaren zestig en zeventig, begon als een feest van de Antilliaanse gemeenschap en zich nu verbreed heeft tot een feest voor alle nieuwe etnische groepen in Nederland, Surinamers en Afrikanen net zo goed als Turken en Marokkanen.[8] Christelijk getinte feesten als Driekoningen en Sint-Maarten moeten op zoek naar nieuwe betekenissen, los van de oude christelijke zingeving waarmee in een multi-etnische samenleving zich steeds minder mensen identificeren. Het Utrechtse Sint-Maartenberaad experimenteert al met een veralgemening van het feest, tot een feest van samen delen waarbij bijvoorbeeld voor de daklozen op het Domplein een speciale maaltijd wordt georganiseerd. Los daarvan is er de concurrentie gekomen van het Amerikaans getinte Halloweenfeest. Voor kinderen is het onderscheid al lang niet meer duidelijk, zelf heb ik met Sint-Maarten al kinderen langs de deur gehad, uitgedost in een typisch halloweenkostuum. De bedelfeesten in de winterperiode zijn daarmee een boeiend voorbeeld van een toenemende hybridisering.

6 Nederveen Pieterse, *Globalization,* p. viii.

7 Meer in het algemeen over dergelijke nieuwe feesten in Nederland zie de bundel die verscheen onder redactie van I. Stengs, *Nieuw in Nederland. Feesten en rituelen in verandering.* Amsterdam, 2012.

8 A. van der Zeijden, 'Palmpasen en pinksterbruid. Over feesten', in: I. Strouken e.a. (red.), *Nederlanders vieren feest.* Zwolle, 2010, p. 98-127, aldaar p. 117.

Bedreiging of kans?

Wat betekent dit allemaal voor het immaterieel erfgoed van UNESCO? Voor denkers als Homi K. Bhabha betekent dit dat we op zoek moeten naar nieuwe duidingen in een steeds verder pluraliserende samenleving. In de context van de UNESCO-Conventie over culturele diversiteit sprak Bhabha over een doorlopend proces van nieuwe betekenissen, waarbij hij hybriditeit ziet als een teken van "evolving dynamics of creativity in plural societies". Het citaat stamt uit de bundel *Echoing Voices. Cultural Diversity: A Path to Sustainable Development*, die verscheen ter gelegenheid van de tiende verjaardag van het UNESCO-Verdrag over culturele diversiteit.[9]

Denkers over hybridisering zien hun voorstellen als een uitweg voor het nog steeds vigerende essentialistische vertoog over cultuur. Zij geven een nieuwe, meer vloeiende betekenis aan begrippen als gemeenschap, waarbij Bhabha het begrip *third space* heeft geïntroduceerd, waarvoor hij de metafoor van het trappenhuis gebruikte als een ontmoetingsplaats waar mensen uit verschillende culturen elkaar ontmoeten. Daarbij worden de grote wereldsteden vaak gezien als contactzones, waarin mensen met vele culturele achtergronden samenkomen en het podium zijn voor uitwisseling op gelijkwaardig niveau, omdat we in zekere zin allemaal minderheden zijn geworden in de cultureel diverse omgeving van nu, die gekenmerkt wordt door superdiversiteit.

Het past allemaal in een breder verhaal van nieuwe identificaties, die het begrip gemeenschap een veel bredere en dynamische betekenis heeft gegeven: vloeiender vooral en op het oog minder grijpbaar en minder plaatsgebonden. Gemeenschappen zijn minder plaatsgebonden geworden en kunnen beter worden begrepen als netwerken, waarin gelijkgestemden elkaar vinden, soms zelfs slechts virtueel op internet, waar perspectieven en ervaringen gedeeld worden.[10]

In de grote steden in West-Europa is superdiversiteit inmiddels de dagelijkse praktijk geworden. De Rotterdamse West-Kruiskade is daarvan een goed voorbeeld. Deze West-Kruiskade bevat tegenwoordig meer dan 170 verschillende etniciteiten en was lange tijd het probleemkind van het Rotterdamse college, onder meer vanwege de criminaliteit en de drugsoverlast. Tegenwoordig ziet men deze diversiteit vooral als een toegevoegde waarde, waarmee de vele verschillende etnische ondernemers in deze straat hopen te scoren.[11]

Dat er ook andere uitdagingen zijn, blijkt uit het voorbeeld van Zwarte Piet. De discussie over Zwarte Piet leidde in Nederland tot een verscheurend conflict, waarin verschillende zingevingen van deze fantasiefiguur in het

9 H. K. Bhabha, *Echoing Voices. Cultural Diversity: A Path to Sustainable Development. Tenth anniversary of the adoption of the UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity.* Parijs, 2011, p. 34. Online raadpleegbaar: http://www.unesco.org/culture/aic/echoingvoices/downloads/echoing-voices.pdf.

10 Zie ook H. Dibbits, die een vergelijkbaar betoog houdt in *Boekman*: 'De ontwikkeling van een gevoel voor tijd', *Boekman* 25:96, 2013, p. 74-79.

11 Zie de activiteiten van de Alliantie West-Kruiskade: http://www.alliantiewestkruiskade.nl/.

Nederlandse sinterklaasfeest heftig botsten.[12] Velen denken dat hybridisering onvermijdelijk zal leiden tot een verlies van lokale tradities, zoals Peter Burke het formuleerde in zijn boek over *Cultural Hybridity*: "(...) the price of hybridization, especially the unusually rapid hybridization that is characteristic of our time, also includes the loss of regional traditions and of local roots".[13] Hybridisering kan je echter ook, volgens dezelfde Peter Burke, karakteriseren als een proces van decontextualisering gevolgd door een recontextualisering in een nieuwe context.[14]

In de UNESCO-Conventie ter bescherming van het immaterieel erfgoed wordt globalisering beschreven als één van de voornaamste uitdagingen voor het borgen van immaterieel erfgoed ("erkennend dat processen van globalisering en sociale transformatie, naast de voorwaarden die ze creëren voor hernieuwde dialoog tussen gemeenschappen, ook aanleiding geven, net als het fenomeen van intolerantie, tot ernstige bedreigingen van achteruitgang, verdwijning en vernietiging van het immaterieel cultureel erfgoed"). De toon is negatief ("ernstige bedreigingen van achteruitgang") waarbij vaak wordt gedacht aan een dreigende homogenisering, van wat in pejoratieve zin wel eens wordt aangeduid met de term 'McDonaldisering', die de wereldwijde culturele diversiteit in gevaar zou brengen. De mix van verschillende culturen leidt echter niet tot een onvermijdelijke eenheidsworst. Dat is in ieder geval de mening van de denkers over hybriditeit. In een recente Duitse bundel over hybriditeit hebben Ullrich Kockel en Gregor Kliem laten zien dat hybriditeit niet gelijk staat aan een totale mengvorm maar simpelweg betekent dat er meer contactzones zijn en dus meer ontmoeting en uitwisseling.[15]

Nieuwe vragen en betekenissen

Dat de toenemende globalisering leidt tot nieuwe en uitdagende vragen met betrekking tot het immaterieel cultureel erfgoed(beleid) in de Lage Landen is duidelijk. Niet voor niets noemen de onderzoekers van de bundel *Anthropological Perspectives on Intangible Cultural Heritage* de kwestie van globalisering en hybriditeit als één van de *key issues* in de immaterieel erfgoedsector.[16]

Hoe ga je om met tradities in een veranderende samenleving, waarbij niet alleen de overgang van ruraal naar verstedelijkt maar ook de veranderingen naar een multi-etnische samenleving in een globaliserende wereld de aandacht

12 A. van der Zeijden, 'Dealing with Black Pete. Media, Mediators and the Dilemmas of Brokering Intangible Heritage', in: *Brokers, Facilitators and Mediation. Critical Succes (F)Actors for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage* [Themanummer *Volkskunde*] 115:3, 2014, p. 349-360.

13 P. Burke, *Cultural Hybridity.* Cambridge, 2009, p. 7.

14 Ibidem, p. 93.

15 I. Keller en F. Jacobs, *Das Reine und das Vermischte - 15 Jahre danach - Festschrift für Elka Tschernokoshewa.* Münster en New York, 2015 [*Hybride Welten*, 8]. Zie de boekbespreking in dit themanummer.

16 'Annexe General Discussion: Identifying Key Issues', in: L. Arizpe en C. Amescua (red.), *Anthropological Perspectives on Intangible Cultural Heritage.* New York, 2013, p. 121-132, aldaar p. 123. Ook volgens R. Boswell: "the issue of hybritity is of great import to heritage", zie: R. Boswell, *Challenges to Identifying and Managing Intangible Cultural Heritage in Mauritius, Zanzibar and Seychelles.* Dakar, 2008, p. 35.

vragen? Hoe ga je om met nieuwe tradities, die niet meer een vanzelfsprekende lokale context hebben, maar wereldwijd betekenis krijgen in snel wisselende, internationaal georiënteerde *network communities*? Hoe ga je om met de uitdaging van de populaire cultuur, met de wereldwijde commercialisering? Het proces van globalisering en hybridisering stelt vragen, die schreeuwen om nader onderzoek, zoals:

- In hoeverre is immaterieel erfgoed nog verbonden met plaats of met lokale of nationale gemeenschappen? In hoeverre zijn we allemaal wereldburger geworden en/of zijn er andere identificatiekaders voor in de plaats gekomen?
- Hoe veranderen tradities in het licht van het proces van globalisering en wat is de zin, nut of noodzaak van het ontwikkelen van *cultural policies* op dit terrein? Wat is immaterieel erfgoed eigenlijk in een snel veranderende dynamische en globaliserende omgeving?
- Hoe kan je omgaan met conflicten en met kwesties die raken aan identificatie en identiteit? Hoe omgaan met kwesties van inclusie en exclusie?
- Wat is de rol van middelaars of tussenpersonen, van mensen opgevoed in verschillende tradities? Peter Burke noemt dit 'hybride' personen met een diverse achtergrond in verschillende culturen zoals er steeds meer komen in dit tijdvak van migratie en uitwisseling. Volgens Burke zouden deze tussenpersonen kunnen functioneren als verbindingsofficieren tussen de verschillende culturen.

Nodig is meer inzicht in culturele processen hier en nu. Voor toekomstig onderzoek wil ik er twee perspectieven speciaal uitlichten: onderzoek naar de tradities zelf en onderzoek naar de cultureel diverse 'contactzones' waarin immaterieel erfgoed tegenwoordig tot stand komt.

Onderzoek naar de tradities zelf biedt inzicht in de dynamiek van tradities in een moderne stedelijke omgeving. Dit geldt niet alleen verandering van vorm en inhoud van deze tradities, als een vorm van bricolage waarbij tegenwoordig, zoals de traditie van de Henna laat zien, geput kan worden uit diverse etnische tradities. Het geldt ook het proces van culturele transmissie, waarin oudere intergenerationele vormen van overdracht van vader op zoon en van moeder op dochter, worden vervangen door meer kunstmatig gecreëerde plekken, zoals de internationale workshops met Henna-artiesten uit de hele wereld laten zien. Het workshop model speelt overigens niet alleen in het verstedelijkte Europese westen. Ook een traditie als het Turkse ebruschilderen wordt ook in Turkije zelf steeds vaker op deze manier doorgegeven, zoals te zien is in de Turkse voordracht voor dit bijzondere ambacht dat eind 2014 geplaatst werd op de internationale Representatieve Lijst van het immaterieel erfgoed.[17]

Oude en nieuwe tradities spelen zich tegenwoordig af in een globaliserende context. In dit verband is het interessant om de belangrijkste 'contactzones' te onderzoeken, zoals bijvoorbeeld de multiculturele wijken in onze grote steden, waar het proces van culturele dynamiek en uitwisseling plaatsvindt. Wijken

17 A. van der Zeijden, 'Schilderen in water. Turkse traditie van het ebruschilderen op de internationale inventaris van UNESCO', *Immaterieel Erfgoed* 4:1, 2015, p. 38-39.

zoals de West-Kruiskade in Rotterdam, met meer dan 170 culturen, bieden een interessant uitgangspunt voor onderzoek. In de Conventietekst worden de sociale praktijken, uitdrukkingen, kennis en vaardigheden altijd in één adem genoemd met de daarmee geassocieerde culturele ruimtes. In hoeverre is de gezamenlijke gedeelde culturele ruimte van de West-Kruiskade bepalend voor hoe immaterieel erfgoed in deze omgeving beleefd wordt en vorm krijgt? Zijn de cultureel diverse wijken in onze grote steden bij uitstek plekken waar hybride vormen van immaterieel erfgoed vorm krijgen? De grote steden, niet alleen in Europa maar ook in andere continenten, zijn plekken geworden waar *local meets global* en waarin oude en nieuwe tradities steeds weer opnieuw vorm krijgen in een complex spanningsveld tussen traditie en vernieuwing. Overigens gaat het daarbij niet om processen die buiten de gemeenschappen om plaats vinden. Een term als hybriditeit suggereert dat het gaat om wereldwijde processen, waar eigenlijk niemand vat op heeft. In werkelijkheid gaat het om processen waar wij allemaal bij betrokken zijn. Liever dan het woord hybriditeit gebruikt Peter Burke daarom alternatieve termen, zoals *appropriation* en *translation* waarin het aspect *agency* meer op de voorgrond staat. Ook in dit opzicht blijven de gemeenschappen zelf centraal staan, gemeenschappen echter die veel meer fluïde en dynamischer zijn geworden dan in het verleden misschien het geval was. Hybriditeit is onderdeel van een dynamisch proces, waarbij immaterieel erfgoed zich steeds opnieuw vertaalt in nieuwe vormen en betekenissen.

JASMIJN RANA

Taalcultuur in de superdiverse stad: over straattaal als immaterieel erfgoed[1]

Terwijl Osdorp Posse in hun hit *Origineel Amsterdams* in 2000 nog uitlegde wat een *gabber* was, gebruiken Amsterdamse jongeren vandaag de dag liever de woorden *mattie*, *gappie* of *sahbi* in plaats van 'vriend'. Een scholier in Amsterdam Zuid kan iets *awkward* vinden, wat in de Indische Buurt *lijp* is, en in smartphone conversaties als *leip geappt* wordt. Taal verandert niet alleen met de tijd, maar verschilt ook per stad, wijk of groep. Amsterdamse 'straattaal' kent zo zijn eigen vocabulaire en dynamiek waarmee jongeren zich onderscheiden van andere stedelingen. Tegelijkertijd gebruikt een jongere uit Nieuw-West weer variaties die in Zuid-Oost minder gebruikelijk zijn. Variaties in informeel taalgebruik zijn fluïde en dynamisch, maar altijd ongekend belangrijk in het vormen van stedelijke identiteiten en *gemeenschappen*. Jongeren maken en hermaken constant vormen van gemeenschappelijkheid. Dit wij-gevoel omvat subjectieve gevoelens van insluiting, betrokkenheid en emotionele gehechtheid, waarbij het niet alleen gaat om 'wie je bent', maar ook 'wat je doet'. 'Wij' wordt daarbij niet gedefinieerd op basis van stabiele nationale, etnische, sociale of religieuze identiteiten, maar heeft een meer divers karakter. Om het diverse karakter van het hedendaagse samenleven in de stad en het daarbij behorende immaterieel erfgoed te begrijpen, is het nuttig om dit vanuit *superdiversiteit* als paradigma te benaderen. Dit artikel beargumenteert dat een focus op superdiversiteit ruimte kan bieden voor meer diversificatie in erfgoedbeleid. In dit artikel ga ik specifiek in op het fenomeen 'straattaal', door het nadrukkelijk te benaderen als immaterieel erfgoed, dat door jonge stedelingen met verschillende sociale, etnische en geografische achtergronden wordt gedragen. Zij vinden gemeenschappelijkheid in een stedelijke cultuur, die onder andere tot uiting wordt gebracht in taaluitingen. Straattaal onttrekt zich aan canoniserende maatregelen waar dialecten mee te maken hebben, waardoor de *intangibility*, de ongrijpbaarheid, intact blijft en de dynamiek niet verloren gaat. Straattaal is geen taal en behoeft geen 'bescherming', maar dat maakt het fenomeen niet triviaal of onbelangrijk. Juist alledaagse fenomenen waarmee mensen hun leven structureren leren ons over wat er toe doet.

1 Dit artikel is tot stand gekomen naar aanleiding van onderzoek uitgevoerd voor Imagine IC. Imagine IC programmeert in het najaar en de winter van 2015-2016 *Leip! Alles over stadse babbels*.

Dit artikel bespreekt de superdiverse taligheid in het dagelijkse leven van jongeren in de stad. Ik zal eerst toelichten hoe een blik op superdiversiteit onze blik op het stedelijke leven en zijn gewoontes bijstelt. Daarna leg ik uit waarom taalpraktijken als onderdeel van cultuur van het dagelijkse leven gezien moeten worden en niet als een op zichzelf staande categorie. Vervolgens ga ik in op de diversiteit in taalpraktijken en bespreek ik tenslotte het gevolg daarvan voor ons immaterieel erfgoed.

Niet zomaar divers

Vooral in de stad leven steeds meer mensen die onderling steeds meer van elkaar verschillen. Als gevolg van eigentijdse migratie naar en binnen Europa wordt de huidige samenleving gekarakteriseerd door een grote toename in diversiteit van nationaliteiten, van motieven en manieren van migratie, van soorten en duur van aanwezigheid in de ontvangende gemeenschap en van wijzen van betrokkenheid bij het land van aankomst, herkomst en de rest van de wereld. De categorie 'migrant' (maar ook etnische minderheid, allochtoon et cetera) en zijn of haar socioculturele kenmerken kunnen daardoor niet meer voorspeld worden.[2] Het UNESCO-Verdrag voor de bescherming[3] van immaterieel erfgoed ziet globalisering als een bedreiging van cultureel repertoire en de erfgoedgemeenschapppen als curatoren van hun erfgoed, dat via een nationale inventaris opgelijst en zichtbaar gemaakt wordt. Globalisering is echter ook een producent van nieuw (geïnnoveerd) immaterieel erfgoed voor eigentijdse, vluchtige gemeenschappen.

Een samenleving zonder meerderheden vraagt om een nieuw analytisch model ter vervanging van het model van multiculturaliteit. Het multiculturele model ging uit van 'etnische minderheden', een identiteit en gemeenschap die je als individu opgelegd krijgt zonder dat je mening erover gevraagd wordt.[4] Daarin werd de etnische identiteit als een 'gereïficeerde' statische identiteit gezien. Het erfgoedbeleid biedt steeds meer ruimte voor diversiteit, maar het blijkt lastig om buiten de gebaande kaders te denken en te werken. Nog steeds gaat het over tweede generatie migranten, minderheden en etniciteiten. Het multiculturele model is niet langer houdbaar, omdat het te veel uitgaat van 'identiteiten'/afkomst en van het managen van verschillen. In de stad wordt steeds duidelijker dat we een paradigma nodig hebben dat respecteert dat individuen het recht hebben om te kiezen hoe ze leven en met wie ze omgaan.

2 J. Blommaert & B. Rampton, 'Language and Superdiversity', *Diversities* 13:2, 2011, p. 1.

3 *Safeguarding* in de originele verdragstekst. De term is onderwerp van veel discussie. Zie onder meer: S. Elpers, P.J. Margry & A. van der Zeijden, *Immaterieel erfgoed en volkscultuur: almanak bij een actueel debat*. Amsterdam, 2011.

4 Z. Bauman, *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge, 2001, p. 89.

Een vervanger voor dat model wordt steeds vaker gevonden in *superdiversiteit*[5] waarbij juist wordt uitgegaan van relaties en het stimuleren van nieuwe gezamenlijkheden die de etnische en culturele afkomst overstijgen. Hoewel instellingen zich richten op etnische diversiteit in immaterieel erfgoed, laat het alledaagse leven van nu (ook) andere tendensen zien, die nu vaak over het hoofd gezien worden. Als we met een superdiverse blik naar stedelijke jongerenculturen kijken, valt op dat jongeren laten zien dat het etnische absolutisme[6], dat in zoveel facetten van onze samenleving terug is te vinden, geen goede representatie is van hun ervaringen van het dagelijkse leven.

Met name in een stedelijke omgeving dringt superdiversiteit zich op als vervanger van het multiculturele denken. Hier is de dynamiek van omgang en gewoontes ook het grootst, omdat mensen zich juist hier het meest omgeven voelen door steeds meer anderen die ze niet kennen. "Steden zijn in onze geglobaliseerde wereld de laboratoria waar de manieren en middelen om te leven met verschil – immer nog een leeropdracht voor de inwoners van deze overbevolkte planeet – van dag tot dag worden uitgevonden, uitgeprobeerd en eigen gemaakt", gaf Zygmunt Bauman dan ook aan.[7] Daarin is de zoektocht naar gemeenschapsgevoel, die volgens Bauman een drang naar zekerheid en geborgenheid is, niet verdwenen.[8] Als we met een superdiverse blik naar de wereld om ons heen kijken, zien we dat de samenleving niet uit vaststaande gemeenschappen bestaat, maar uit individuen die op diverse manieren zekerheid en geborgenheid zoeken in verschillende, vaak tijdelijke verbindingen. Willen we dat erfgoed van ons allemaal is, zullen deze categorieën betwist en gedeconstrueerd moeten worden.

Om de situatie van jongeren te beschrijven is het nieuwe paradigma van superdiversiteit het meest actueel. Hedendaagse convivialiteit laat zien dat migratieachtergronden (of die van de ouders), opleidingsniveau, leeftijd, communicatiemogelijkheden et cetera elkaar overlappen en dynamisch zijn. Een essentialistische kijk op groepen is niet meer van deze tijd, omdat mensen eerder in netwerken leven dan in traditioneel gedefinieerde gemeenschappen. Superdiversiteit biedt ons het bewustzijn dat wat in de wetenschap en het beleid als 'anders' of zelfs 'deviant' gezien wordt, eigenlijk best normaal is.

Als wij dit inclusieve gevoel van 'erbij horen' willen ondersteunen, moet het begrip van 'ons' op de schop. Een grote groep Nederlanders voelt zich namelijk niet serieus genomen. Stedelijke, superdiverse jongeren worden vaak

5 S. Vertovec, 'Super-diversity and its Implications', in: *Ethnic and Racial Studies* 30:6, 2007, p. 1024-1054. Het begrip superdiversiteit heeft sinds zijn ontstaan in 2007 ook de nodige kritiek gehad (zie bijvoorbeeld S. Makoni, 'A Critique of Language, Languaging and Supervernacular', *Multas Vozes* 1/2, 2012, p. 189-99, of A. Reyes, 'Linguistic Anthropology in 2013: Super-New-Big', *American Anthropologist* 116/2, 2013, p. 366-78.) Hoewel superdiversiteit soms getypeerd wordt als banaal concept en slecht bruikbaar als *grand narrative*, zie ik superdiversiteit als een toegankelijk en flexibel begrip dat bruikbaar is om huidige discoursen inclusiever te maken. Voor een kritische analyse zie B. Rampton e.a., Introduction: Superdiversity and sociolinguistics, *Tilburg Papers in Culture Studies*. Paper 130, 2015.

6 P. Gilroy, *'There Ain't No Black in the Union Jack'. The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago, 1987.

7 Z. Bauman, *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty.* Cambridge, 2007, p. 48.

8 Bauman, *Community*.

bestempeld als 'de ander' ten opzichte van de (volwassen) autochtone bevolking waarbij zij alleen serieus genomen lijken te worden door programma's die speciaal op hen 'als allochtoon' gericht zijn. Dit is niet alleen zo in het erfgoedveld, waar we het terug zien komen in musea en bij fondsen, maar ook in sportverenigingen, festivals en tv- en radioprogramma's. Hiphopjournalist Saul van Stapele merkte terecht op dat het meest *gestreamde* Nederlandse nummer in 2014 geen ruimte krijgt op de publieke jongerenzender. Het lied *Zusje* van Ronnie Flex is op YouTube zes miljoen keer bekeken, maar werd op Radio 3FM slechts zeventien keer gedraaid en dan nog op de meest onmogelijke uren.[9] Hoewel de NPO (Nederlands Publiek Omroepbestel) aangeeft te streven naar meer diversiteit, lijkt het dat vooral een plaats te willen geven in separate, daarvoor bestemde plekken en tijden, in plaats van de diversiteit te integreren in bestaande programma's. Diversiteit lijkt daarmee te vaak nog over 'de ander' in plaats van over 'ons' te gaan. Een doelgroepbenadering, het zich richten op een bepaalde minderheid, krijgt daardoor de voorkeur boven een geïntegreerde aanpak. Dit proces van *othering*, dat op vele manieren en plaatsen aanwezig is, is gebaseerd op het indelen in groepen. In het erfgoedveld spreekt men vaak over de 'gereïficeerde' en niet-reflexieve notie van *community*, waardoor de samenleving ingedeeld wordt in zogenaamd homogene groepen op basis van etniciteit, klasse, religie enzovoort.[10] Dit artificiële idee van *community* versterkt veronderstelde verschillen tussen de witte middenklasse en 'de rest', evenals tussen erfgoedspecialisten en 'alle anderen'.[11]

Om het Nederlandse erfgoedveld daadwerkelijk te diversifiëren, kan het paradigma superdiversiteit een opening bieden voor een inclusiever begrip van 'ons'. Artikel 15 van het UNESCO-Verdrag ter bescherming van het immaterieel erfgoed, dat door Nederland in 2012 is geratificeerd, vraagt iedere lidstaat om "de breedst mogelijke participatie te verzekeren van gemeenschappen, groepen en, als dat wenselijk is, individuen, die dat erfgoed creëren, in stand houden en doorgeven en hen actief te betrekken bij het beheer ervan."[12] Dit streven naar participatie over de volle breedte van de samenleving begint bij het definiëren van erfgoed. Het betrekken van jongeren en nieuwkomers zorgt ervoor dat cultuur en erfgoed van, door en voor iedereen wordt. Abstracte 'gereïficeerde' begrippen als cultuur of gemeenschap, maar ook taal, zouden daarom niet gebruikt moeten worden als uitleg of oplossing van bestaande vraagstukken, maar zouden het vraagstuk moeten vormen.[13] Taalgebruik is een inherent onderdeel van cultuur en wordt op verschillende niveaus ingezet om een 'wij'

9 S. van Stapele, 'Spreek eens een jongere aan, beste NPO-bestuurder', *De Correspondent*, 19-05-2015.

10 E. Waterton & L. Smith, 'The Recognition and Misrecognition of Community Heritage', *International Journal of Heritage Studies* 16:1-2, 2010, p. 4-15.

11 L. Smith & E. Waterton, *Heritage, Communities and Archeology.* Londen, 2009.

12 UNESCO, Conventie betreffende de bescherming van het immaterieel erfgoed, 2003, Artikel 15. http://unesco.nl/sites/default/files/dossier/tekst_van_de_conventie_immaterieel_erfgoed.pdf?download=1 (23-06-2015).

13 Zie bijvoorbeeld Waterton & Smith, *The Recognition*, en L. Abu-Lughod. 'Writing against Culture', in: R. G. Fox (red.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present.* Santa Fe, 1991, p. 137-162, en S. Makoni & A. Pennycook (red.), *Disinventing Language and reconstituing Languages*. Clevedon, 2007.

te creëren. Hierin speelt de constructie en waardering van taalpraktijken en bijbehorende gemeenschappen een rol.

Taal = cultuur

Hoewel UNESCO een gescheiden beleid voert inzake taal en cultuur, wordt in de sociolinguïstiek al lange tijd beargumenteerd dat deze twee begrippen niet separaat behandeld zouden moeten worden. Er is inmiddels aanzienlijk veel werk dat het idee van een vastomlijnde, pure en structurele 'taal' denaturaliseert. Talen als 'Nederlands', 'Engels' en 'Bengali' zijn ideologische constructies, gerelateerd aan het ontstaan van de natiestaat in de 19de eeuw.[14] Door een taal aan een volk te verbinden, heeft de linguïstiek een belangrijke rol gespeeld in de ontwikkeling en koloniale uitbreiding van Europese natiestaten.[15] Zelfs linguïsten die nationalistisch monolinguïsme uitdagen, zien taal vaak nog als een vaststaand systeem, behorend bij een vaststaande groep mensen. En nog steeds is het ideologische artefact 'taal' erg belangrijk in hedendaags *governmentalism*, zoals te zien is in onderwijs, cultuur en integratie. Zo opperde voormalig minister van Vreemdelingenzaken Rita Verdonk in januari 2006 om een code te hanteren waarin zou worden bepaald dat op straat alleen Nederlands gesproken mag worden. Wethouder Van den Anker van Leefbaar Rotterdam voegde daaraan toe dat het vooral gaat om het tegengaan van het gebruik van "Turks en Arabisch en andere brabbeltaaltjes die je in Rotterdam hoort".[16]

Des te interessanter en productiever is het om de variaties in onderlinge communicatie en hun gerelateerde sociale en culturele associaties te onderzoeken. Na de kritische analyses op de concepten 'natie' en 'volk'[17] heeft er ook een deconstructie plaatsgevonden van het idee 'taal'. Steeds meer linguïsten spreken van *communities of practice*[18] als ze taalpraktijken onderzoeken en analyseren. De dynamiek van taalpraktijken krijgt steeds meer aandacht. Zo wordt er in plaats van *language*, steeds vaker *languaging* gebruikt: 'taal' zou een actief werkwoord moeten zijn, omdat mensen taal *gebruiken* en taal niet 'is'.[19]

UNESCO heeft een specifiek programma voor taalvariaties in de wereld, *Endangered Languages*, maar dit richt zich voornamelijk op de bescherming van uitstervende talen en dialecten.[20] Hoe waardevol dat ook is, het maakt deel uit van een te eenzijdig beleid, dat zich voornamelijk richt op talen als ideologische vaststaande systemen zoals '*mothertongue*', 'etnolinguïstische groep' en '*native*

14 Blommaert & Rampton, *Language*, p. 1.

15 Zie bijvoorbeeld E. Said, *Orientalism*. New York, 1978, en B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Londen, 1981 en J. Blommaert, *Language Ideological Debates.* Berlijn, 1999.

16 J. Kriens 'Je kunt mensen niet verplichten Nederlands te spreken op straat', *Taalschrift. Tijdschrift over taal en taalbeleid*. 2006. http://taalschrift.org/discussie/001042.html (21-06-2015).

17 Zie bijvoorbeeld Said, *Orientalism* en Anderson, *Imagined Communities.*

18 J. Lave & E. Wenger, *Situated learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge, 1991.

19 J. Jørgensen e. a. 'Polylanguaging in Superdiversity', *Diversities* 13:2, 2011, p. 23-37.

20 UNESCO heeft als basis hiervoor een atlas van bedreigde talen: http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/

speaker'. Daardoor blijft namelijk weinig ruimte over voor aandacht voor de dynamiek die inherent is aan levende taal-praktijken. Blommaert en Rampton adviseren daarom ook in hun bijdrage aan de UNESCO-uitgave *Diversities*, dat onderzoek gericht zou moeten zijn op "the ways in which people take on different linguistic forms as they align and disaffiliate with different groups at different moment and stages."[21] Blommaert en Rampton sluiten zich aan bij andere sociolinguïsten en linguïstisch antropologen waar zij aangeven dat de begrippen taal en cultuur niet los van elkaar gebruikt zouden moeten worden. Correcter is het om te spreken over *taalcultuur* (of *languaculture*), omdat het een complex geheel is van taalpraktijken en culturele overtuigingen, gearticuleerd door lichaamspraktijken en met ingebruikneming van materiële culturele hulpbronnen.[22]

Gesproken taal neemt altijd dynamische en flexibele vormen aan die afwijken van de standaardtaal.[23] Dit informele taalgebruik speelt in de onderlinge communicatie en omgang tussen mensen in de stad binnen private, semi-publieke en publieke domeinen een rol in identificatieprocessen en groepsvorming. Onder andere met taalpraktijken betwisten jongeren dat hun etniciteit vaststaat en dat etniciteit het belangrijkste aspect is van hun identiteit. Het gevoel van gemeenschappelijkheid en geborgenheid die overeenkomstige taalpraktijken bieden, overstijgen vaak etnische grenzen. Maar zoals met alle *imagined communities*, gaat het altijd enerzijds om het 'behoren tot de een' en anderzijds om het 'uitsluiten van de ander'. Taal verbindt, maar niet iedereen.

Duistere woorden

De benaming voor het fenomeen straattaal is niet onomstreden. Jongerentaal is veel gebruikt als algemene noemer voor alle taalvarianten die gesproken worden door jongeren, maar nog vaker heeft men het over 'straattaal'. Het label 'straattaal' is geïntroduceerd door de taalwetenschap[24] om van denigrerende benamingen voor jongerentalen, zoals smurfentaal, af te zijn. Inmiddels wordt het label 'straattaal' in verschillende velden gebruikt door verschillende mensen, die er een andere betekenis aan toekennen. Jongeren gebruiken het label op een positieve manier, terwijl het begrip daarbuiten vaak ook negatief gebruikt wordt. Taalvariaties roepen voor de gebruikers ervan gevoelens van herkenning en verbinding op, terwijl het voor buitenstaanders juist gevoelens van afstand en onbekendheid kan oproepen.

Ondanks het feit dat de term 'straattaal' als neutrale term geïntroduceerd werd, is het in het Nederlandse publieke discours een label geworden voor sociaal en gevaarlijk gedrag, dat geassocieerd wordt met etnisch gemengde

21 Blommaert & Rampton, *Language*, p. 5.

22 L. Cornips, V. de Rooij & I. Stengs, 'Carnavalesk taalgebruik en de constructie van lokale identiteiten', *Dutch Journal of Applied Linguistics* 1:1, 2012, p. 15-40.

23 B. Rampton, *Crossing: Language and Ethnicity Among Adolescents*. Manchester, 2005.

24 R. Appel, 'Straattaal. De mengtaal van jongeren in Amsterdam', *Toegepaste taalwetenschap in artikelen* 62:2, 1999, p. 39-56.

groepen.[25] Het wijst op deze manier op een sociolect, waarbij straattaal en straatcultuur als van een lagere klasse getypeerd worden. De bijna vanzelfsprekende correlatie tussen straattaal, gekleurde jongeren en asociaal gedrag is bijvoorbeeld erg duidelijk in de volgende beschrijving van straattaal in *Taalschrift. Tijdschrift over taal en taalbeleid*:

"Drie jongens van een jaar of zeventien staan in de Amsterdamse metro. Een zwarte jongen, een Noord-Afrikaan en een blanke. Ze staan tegen elkaar op te scheppen, zoveel is duidelijk, al zijn ze nauwelijks te verstaan. Ze spreken een soort Nederlands, maar dan met een brij van onverstaanbare woorden er doorheen gehusseld. Nu en dan herhaalt een van de drie een duister woord een paar keer luidkeels: duidelijk is dat een van de anderen de gebruikte term dan niet kent. Ze staan een beetje tegen elkaar aan te duwen, ze meppen elkaar op de rug, hun schouders raken elkaar.

Al met al komt het drietal nogal luidruchtig en hardhandig over. Effect: alle andere reizigers in de metro blijven op veilige afstand. En dat is zo te zien ook precies de bedoeling. Niet alleen hun lichaamstaal zegt: 'Blijf uit de buurt', maar ook hun onverstaanbare taalgebruik zondert hen af van hun omgeving. Deze drie Amsterdamse jongens praten 'straattaal' of 'jongerentaal'."[26]

De omschrijving van straattaal als "een brij van onverstaanbare woorden", maar nog meer de aanduiding van "een duister woord", laat de negatieve connotatie met dit informele taalgebruik zien. Nog vaker wordt gedacht dat straattaal voor verloedering van de Nederlandse taal zorgt en dat de sprekers vast een taalachterstand hebben. Straattaalpraktijken zijn echter altijd een keuze van de spreker, zoals Rene Appel uitlegt: "Jongeren gebruiken heus niet osso, omdat ze huis niet zouden kennen. Ze zeggen heus niet gimme afoe, omdat ze onbekend zijn met de uitdrukking geef me een trekje. Ook dit wijst erop dat straattaal iets extra's is, waarbij overigens nog steeds voor veel jongeren kan gelden dat hun Nederlands matig tot zeer matig is. Dat lijkt me echter nauwelijks te wijten aan het gebruik van straattaal."[27]

Sterker nog, het is noodzakelijk Standaardnederlands te spreken alvorens mee te kunnen doen met de jongerentaal.[28] Een belangrijk onderdeel van deze spreekvorm is namelijk experimenteren en spelen met taal, waar een goede basis voor nodig is van, in dit geval, het Standaardnederlands. Ondanks het vele onderzoek is het misverstand tussen taalachterstand en straattaal nog niet de wereld uit. In 2012 nog startte de gemeente Rotterdam een campagne tegen taalachterstand onder de titel *Jouw Taal, Zijn Taal*. Hoewel het programma gericht was op het verbeteren van de taalachterstand van mbo-jongeren[29], was de campagne 'ludiek' aangekleed met straattaal. Dit laat wederom zien

25 L. Cornips, J. Jaspers & V. de Rooij, 'The Politics of Labelling Youth Vernaculars in the Netherlands and Belgium', in: J. Nortier, & B. Svendsen (red.) *Language, Youth and Identity in the 21st Century: Linguistic Practices across Urban Spaces*. Cambridge, 2015, p. 45-69.

26 M. Zijlmans, 'Straattaal lonkt naar Groene Boekje', *Taalschrift. Tijdschrift over taal en taalbeleid.* Maart 2004, http://taalschrift.org/reportage/000485.html (23-06-2015).

27 Appel, *Straattaal*, p. 54.

28 R. Appel en R. Schoonen 'Street Language: a Multilingual Youth Register in the Netherlands', *Journal of multilingual and multicultural development* 26:2, 2005, p. 90.

29 Mbo: middelbaar beroepsonderwijs.

hoe hardnekkig het idee is dat taalachterstand en straattaal onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Experts op dit gebied zijn daarom van mening dat men de term 'straattaal' voorzichtig moet gebruiken. Leonie Cornips, Jürgen Jaspers en Vincent de Rooij pleiten ervoor om een onderscheid te maken tussen "labels as ethnographic facts and labels as professional acts".[30] In het geval van 'straattaal' is het probleem dat het een label betreft dat in de verschillende velden waarin het door verschillende mensen gebruikt wordt, een totaal andere betekenis kan hebben. De term 'straattaal' lijkt bovendien voort te komen uit de behoefte om jongerenvariëteiten te beschouwen als een uniforme, concrete taalentiteit die vastgelegd of gecodificeerd moet worden, getuige de vele woordenlijsten die we in (populair-) wetenschappelijke publicaties en de media tegenkomen.[31] Om straattaal als immaterieel erfgoed te onderzoeken is het echter van belang om vooral het dynamische karakter en de historische continuïteit te bespreken.

De taal 'van de straat'

Dat jongeren zich afzetten tegen volwassenen en zich proberen te onderscheiden van andere groeperingen is van alle tijden, en taal heeft daar altijd een belangrijke rol in gespeeld. De geschiedenis van het documenteren van taalpraktijken van jongeren in Nederland gaat terug tot begin 19de eeuw. In *Camera Obscura* van Hildebrand en *Studententypen* van Klikspaan wordt bijvoorbeeld gebruik gemaakt van wat men studententaal noemde. De toneeltekst *Een eeuw achter* van Godfried Bomans laat zien dat taal twee generaties kan scheiden en zich razendsnel ontwikkelt:

> "VADER: En - was het er prettig?
> PIM: Waar?
> VADER: Nou, op dat feestje.
> PIM: Oh Vadertje, heb je 't dáár nog over - mja, 't was vrij luizig.
> MOEDER: (verschrikt) Wat zeg je jongen? Ik wil niet meer, dat je daar komt, hoor! Luizen op 'n soirée.
> ANS: Och Moeder, hij bedoelt gewoon dat 't knal was.
> MOEDER: Oh, was het knal. Dan is het goed, jongen."[32]

Moeder denkt misschien wel helemaal op de hoogte te zijn van het taalgebruik van haar kinderen doordat ze het hippe woord 'knal' kent, maar voor ze het weet gebruikt de jeugd daar nu 'luizig' voor. De jongeren Ans en Pim in het stuk van Bomans gebruikten ook Engelse woorden, iets dat nog steeds actueel is in jongerentaal. De taal van de straat wordt tegenwoordig gekenmerkt door een smeltkroes van meerdere talen, met als basis het Standaardnederlands. Hoewel taalpuristen bang zijn voor de verloedering van het Nederlands, zijn taalpraktijken altijd onderhevig aan modegrillen en invloeden van buitenaf.

30 Cornips, Jaspers en De Rooij, *The Politics*, p. 45.

31 L. Cornips, V. de Rooij & B. Reizevoort, 'Straattaal: processen van naamgeving en stereotypering', *Toegepaste Taalwetenschap in Artikelen* 76, 2006, p. 94.

32 G. Bomans, *Een Eeuw Achter: spel in twee bedrijven.* Bussum, 1973, p. 9.

Dit is inherent aan hoe taal gebruikt wordt en zich ontwikkelt. De taal wordt beïnvloed door invloeden van dát moment, zoals Jiddisch, Surinaams, Marokkaans Arabisch en/of (Amerikaans) Engels. Het toenemende gebruik van online communicatiemiddelen via de smartphone is een eigentijds fenomeen dat ertoe heeft geleid dat straattaal zich niet alleen maar manifesteert in gesproken vorm. Informele jongerentalen ontstonden ook in online fora en chatprogramma's. Sinds de chatprogramma's op telefoons (niet alleen sms, maar vooral programma's als *Whatsapp* en *PingChat*) is er een overlap te zien van straattaal en online taalgebruik.

Deze tendensen in het informele taalgebruik van jongeren zijn geen typisch Nederlands fenomeen. In veel Europese steden die gekenmerkt worden door een grote diversiteit aan mensen, ontwikkelen jongerentalen zich op dezelfde wijze. In Frankijk[33], België[34] en Groot-Brittannië[35] zijn er jongerentaalpraktijken gedocumenteerd waarin dezelfde kenmerken terug te vinden zijn, maar die ook wezenlijk verschillen van 'straattaal' in Nederland. Het geeft wederom de continuïteit van het fenomeen stedelijke jongerentaal aan.

Vaak wordt gesuggereerd dat jongeren talen mengen, omdat ze het Nederlands niet goed zouden spreken, maar het tegenovergestelde blijkt soms het geval te zijn. Zo zijn er bijvoorbeeld ook jongeren die hun 'geërfde' taal, zoals het Sranantongo of het Tamazight (Rif-Berbers), nauwelijks spreken, maar juist daarom woorden uit deze taal gebruiken om een Surinaamse of Berberse identiteit te presenteren. Vaak is te zien dat jongeren categorieën van taal, etniciteit en plaats verweven in gelaagde identiteitsprocessen.[36] Een andere misvatting is dat deze taalvariaties alleen door 'allochtone' jongeren gebruikt worden. Deze taalpraktijken hebben juist het potentieel om gevestigde groepsgrenzen te overstijgen. Hoewel het contact met verschillende talen onlosmakelijk verbonden is aan de gesproken jongerentaalpraktijken, kunnen we niet spreken van etnolecten[37], omdat sprekers constant de heersende categorieën herdefiniëren. Straattaal biedt een scala van sociale, culturele en linguïstische bronnen waar stedelijke jongeren gebruik van maken om te experimenteren met zelf-identificaties.[38]

Net zoals 'de straattaal' niet bestaat, bestaat er ook geen 'straattaalgemeenschap'. Straattaal is wel een gemeenschappelijke factor. Ook al bewegen mensen zich in verschillende groepen, zoals op de sportvereniging, op school of in de club, straattaal verbindt de sprekers ervan. Jongeren sluiten zichzelf in en anderen uit, en creëren daarmee gevoelens van gemeenschappelijkheid en geborgenheid, die kunnen verschillen per situatie en locatie. Vaak zijn 'erfgoedgemeenschappen' eigenlijk organisaties

33 N. Lefkowitz, 'Verlan: Talking Backwards in French', *French Review,* 1989, p. 312-322.

34 Cornips, Jaspers & De Rooij, *The Politics*.

35 Rampton, *Crossing.*

36 L. Cornips & V. De Rooij, 'Selfing and Othering through Categories of Race, Place, and Language among Minority Youths in Rotterdam, The Netherlands', in: P. Siemund e.a. (red.), *Multilingualism and Language Diversity in Urban Areas: Acquisition, Identities, Space, Education*. Amsterdam, 2013, p. 129-164.

37 Een etnolect is een taalvariëteit die binnen een etnische groep gesproken wordt.

38 Cornips & De Rooij, *Selfing.*

en belangenverenigingen met een bepaald doel, zoals een zo groot mogelijke zichtbaarheid creëren.[39] De sprekers van wat wij straattaal noemen, staan daar lijnrecht tegenover. Het woord straattaal is een hanteerbaar paraplubegrip, vooral voor niet-gebruikers, maar de sprekers zelf zullen over zichzelf niet gauw zeggen 'wij spreken straattaal' of 'ik ben een straattaalspreker'. Sommige sprekers verzetten zich juist tegen het gebruik van het begrip. Juist deze dynamiek en flexibiliteit is de constante factor in straattaal.

Dynamisch en flexibel

De dynamiek van straattaal hangt samen met de mate van acceptatie van heersende standaardtaal. Zoals gezegd, zijn jongerentalen van alle tijden en zijn ze onderhevig aan razendsnelle verandering. De hedendaagse taalcultuur is daarom een momentopname van de continue dynamiek van taal. De continuïteit van de dynamische, creatieve veranderingen in informeel taalgebruik is te vinden in deze historische lijn. Toch zijn er ook woorden die het decennialang uithouden, zoals 'knal' (minimaal van 1925 tot 1965)[40] en woorden die zo geïntegreerd zijn in het Standaardnederlands dat ze opgenomen worden in de Van Dale (zoals 'cool' en 'gaaf'). Maar zodra straattaalwoorden worden opgenomen in de officiële taal en een zekere mate van erkenning krijgen, ontstaan er al gauw nieuwe straattaalvarianten. Het resultaat is een continu proces van verandering van straattaal. Enerzijds wordt straattaal gekenmerkt door deze snel veranderende bewegingen binnen het taalgebruik, anderzijds is het de continuïteit van deze veranderingen die het stedelijk fenomeen van straattaal ontwikkelen. Behalve de generationele verschillen zijn er ook belangrijke geografische verschillen waar jongeren zich mee onderscheiden: verschillen tussen Amsterdam en Rotterdam, maar ook tussen Amsterdam-Noord en Amsterdam-Oost. Hiermee onderscheiden jongeren zich van anderen: van andere jongeren en van mensen die eerder jong waren dan zij. En precies zo verbinden jongeren zich onderling. 'Onderling' heeft daarbij geen vaste betekenis: door een zeer flexibel talig repertoire verstaan jongeren zich in steeds wisselende contexten met steeds andere groepen. Juist de dynamiek, en de overdracht van die dynamiek typeert straattaal. Straattaal is daarom de perfecte case om te expliceren dat immaterieel cultureel erfgoed nooit *is*, want "if culture is not the same as cultural change, then it is nothing at all."[41]

Toch zijn er verschillende pogingen gedaan om straattaal te documenteren in woordenboeken. Er zijn ook verschillende websites waar straatwoorden worden bijgehouden. Jongeren participeren gretig, waardoor er elke dag weer nieuwe woorden of nieuwe betekenissen bij komen. Tegelijkertijd wordt de zin en onzin van het vastleggen van 'de straattaal' online ook enthousiast besproken: "mensen dit is allemaal niet egt allemaal straattaal waggie = auto is geen straattaal is gwoon een vervaging van het woord wagen en loesoe is niet ik ga weg dat beteknt gwoon dat je naar de klote bent dus stop alsjeblieft emt

39 I. Stengs, presentatie op Open Atelier: Pivot Symposium, 20 november 2014.

40 W. Daniels, *Vet! Jongerentaal nu en vroeger.* Utrecht, 2004, p. 16.

41 G. Baumann, *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities.* New York, 1999.

deze ongein en laat straattaal voor wat het is want in elke stad betekent alles weer wat anders en als je dat bij elkaar brengt is het hele straattaal geen fuck meer aan."[42]

Deze uitgesproken mening op een website vertelt ons drie belangrijke dingen. Allereerst is straattaal geen aparte taal, omdat het te sterk verbonden is met de standaardtaal ("gewoon vervaging van woorden"). Ten tweede is straattaal zo inherent dynamisch, flexibel en plaatsgebonden dat het nauwelijks vast te leggen is ("alles betekent weer wat anders"). En ten slotte verliest straattaal zijn significantie zodra het vastgelegd wordt ("geen fuck meer aan"). Deze *spreker*, die hier uit technische noodzaak zijn spreektaal een geschreven vorm geeft, benadrukt het ongrijpbare van straattaal. De emoties die hij hecht aan 'zijn' dynamische en flexibele taalcultuurpraktijken, spreken uit zijn tekst. Hij demonstreert hier tegelijkertijd het uitsluitende mechanisme van een snel veranderende spreektaal mee. Ook al werken straattaalsprekers mee aan woordenlijsten, blogs en zelfs wetenschappelijke artikelen, de taalpraktijken zijn juist ook bedoeld om anderen uit te sluiten. Zodra buitenstaanders al weer te veel hebben overgenomen, ontstaat er een noodzaak om het taalgebruik weer aan te passen. Dit werpt een interessant probleem op vanuit de immaterieel erfgoedconventie. Als de erfgoed-'gemeenschap' zelf bepaalt wat haar erfgoed is en wie deel van de gemeenschap uitmaakt, hebben straattaalsprekers dan niet het recht om hun taalpraktijken onbesproken te houden door buitenstaanders?

Taalcultureel erfgoed

Straattaal is en blijft springlevend. Per definitie onttrekt ze zich aan canonisering, waardoor de *intangibility*, de ongrijpbaarheid, intact blijft en de dynamiek niet verloren gaat.[43] Straattaal, en haar continue creatieve taaluitingen, kunnen we zien als hedendaags erfgoed van het alledaagse stedelijke leven. De dragers van dit immaterieel erfgoed zijn stedelijke jongeren met verschillende sociale, etnische en geografische achtergronden. Zij vinden gemeenschappelijkheid in een stedelijke cultuur, die onder andere tot uiting wordt gebracht in taaluitingen. Het verhaal van straattaal beperkt zich echter niet tot de jongeren van nu. Iedereen is immers ooit jong geweest en kan zich herkennen in de dynamische en fluïde, creatieve taalpraktijken in deze levensfase. Als we deze taalculturele praktijken willen documenteren, kunnen we het dynamische karakter niet negeren. In plaats van het 'bewaren' en beschermen van taal, alsof het zou kunnen stollen, is het belangrijk om juist de betekenisgeving te bespreken.

Door het dynamische karakter van straattaal te onderzoeken, te verzamelen en te bespreken, wordt een stap gezet in de zoektocht om de betekenis van immaterieel erfgoed duurzaam te documenteren zonder dat erfgoed zelf

42 Geplaatst door versus 24/09/2005, 03:24. http://jongeren.blog.nl/algemeen/2005/08/26/drop_je_straattaal (23-06-2015).

43 Het is belangrijk dat we niet enkel de manifestaties van immaterieel erfgoed bewaren, maar de continuïteit van kennis en vaardigheden ondersteunen, aldus B. Kirschenblatt-Gimblett, 'Intangible Heritage as Metacultural Production', *Museum International* 56:1-2, 2004.

Laya: “Waarom heb ik gekozen voor *dope?* Omdat ik dope gewoon *dope* vind! Het betekent eigenlijk vet, cool.”

Lesley: “*Llik*, dat is gewoon achterstevoren voor kill, en kill dat is gewoon kerel.”

Celine: "*Ebbeh* betekent gek, in het Javaans. Het is niet echt een scheldwoord of zo, maar niemand weet wat het betekent. Dus mensen gaan dan denken dat ik hen misschien uitscheld terwijl dat niet zo is."

Sander: "*Mazzel* is voor mij een echt Amsterdams woord, een positief Amsterdams woord."

definitief 'vast' te leggen; zonder zijn dynamiek te verstoren. Dit kan vernieuwende ideeën in het nationale erfgoedlandschap teweegbrengen. Wat betekenen woorden, zinsconstructies en uitspraken voor de sprekers en luisteraars? Hoe creëert het spelen met taal gevoelens van verbinding en uitsluiting? Wat betekent het als een woord passé is of iemand er niet meer mee geassocieerd wil worden? Door het alledaagse informele taalgebruik in een geografische, historische en sociale context te plaatsen en de waardering en betekenisgeving van taalgebruik te documenteren en bespreken, kunnen we straattaal zien als immaterieel erfgoed van onze huidige superdiverse samenleving.

Tot slot

Het item straattaal laat ons belangrijke vragen stellen. Wat vertelt straattaal ons over het canoniseren van taal? En, voorbij taal alleen, hoe verhoudt de dynamiek van immaterieel erfgoed zich tot canonisatie überhaupt? Wellicht is het toch beter om het vergeten gewoon zijn werk te laten doen?[44] Willen we meer diversiteit in het huidige Nederlandse immateriële erfgoed, dan moeten we vraagtekens zetten bij bestaande categorieën zoals hoge en lage cultuur, en autochtonen en allochtonen. Straattaal laat zien dat taalcultuurpraktijken van stedelijke jongeren een superdivers en fluïde karakter hebben. Straattaal leert ons over de superdiverse samenleving en het dito karakter van erfgoed. Daarbij is oplettendheid noodzakelijk, omdat superdivers in deze zin niet slechts een vervanging kan zijn van het 'multiculturele' label. Superdivers erfgoed (als in: het erfgoed van 'de ander') documenteren, moeten we niet willen. Belangrijker is om te begrijpen dat begrippen als *community*, subcultuur en allochtoon niet van deze tijd zijn. De UNESCO-Conventie respecteert het dynamische karakter van gemeenschappen en hun immaterieel erfgoed, maar de superdiverse stad biedt daarbij de uitdaging om het begrip gemeenschap te deconstrueren. De convivialiteiten in de stad overstijgen de grenzen van afkomst, religie, huidskleur en gender, en nemen fluïde vormen aan. De geborgenheid en zekerheid die Zygmunt Baumann als kernwaarden van gemeenschapsvorming onderscheidde, nemen daardoor ook fluïde en tijdelijke vormen aan. Er zijn talloze nieuwe verbindingen met een superdivers karakter. Straattaal laat zien hoe mensen dergelijke verbindingen aangaan. We kunnen straattaal zien als kritiek op de huidige politieke discoursen waarin Nederlanderschap vaak draait om integratie. Een inclusief gevoel van 'thuis' of 'horen bij' betekent de omarming van het superdiverse karakter van onze samenleving.[45]

44 P. Connerton, 'Seven Types of Forgetting', *Memory Studies* 1:59, 2008.

45 De foto's bij dit artikel zijn genomen op de *Dag van 1000* culturen. Imagine IC vroeg: Wat zijn jouw stadse babbels? Deze woorden en hun betekenissen worden bewaard in de collectie van Imagine IC en zijn vanaf 15 oktober 2015 te zien in de tentoonstelling *Leip! Alles over stadse babbels*.

PETER REYSKENS EN JOKE VANDENABEELE ARTIKEL

De zin in een parade

Omgaan met diversiteit in de ateliers van Zinneke Parade

Zinneke Parade is een tweejaarlijkse stadsparade in Brussel en dit sinds het jaar 2000, toen Brussel zich voor één jaar de culturele hoofdstad van Europa mocht noemen. In deze parade stappen mensen met erg diverse achtergronden mee: scholieren, daklozen, gehandicapten, holebi's, gezinnen, senioren, illegalen, Europese ambtenaren, migranten, alleenstaande vrouwen, nieuwsgierigen en iedereen die er zin in heeft. De parade vertrekt vanuit de stedelijke realiteit van Brussel. Volgens Myriam Stoffen, directrice van Zinneke, is dat de realiteit van een gesegmenteerde en gefragmenteerde stad.[1] In Brussel zit het beleid verdeeld over negentien gemeentes en over een kluwen van bestuursniveaus. Brussel is tevens een stad waarin multinationale instellingen en globale ondernemingen prominent aanwezig zijn en een grote druk leggen op de beschikbare ruimte. Het is een stad waarin één op de drie bewoners onder de armoedegrens leeft, waarin migranten een toevluchtsoord zoeken en waarin de werkloosheid torenhoog is. In deze stad wil Zinneke een positief project zijn dat bruggen slaat tussen mensen.

De Zinneke Parade is een hedendaags straatspektakel, waar ongeveer 2500 mensen aan deelnemen en ongeveer 80.000 toeschouwers naar komen kijken. De parade is het resultaat van een langdurige en intense samenwerking tussen bewoners, verenigingen, scholen en kunstenaars uit verschillende Brusselse wijken en daarbuiten.[2] De samenwerking vindt plaats in de vorm van ateliers en dit op talloze plekken in Brussel: in theaters, in scholen, in oude fabriekshallen. Binnen de ateliers zijn zogenaamde 'Zinnodes' aan het werk. Dit zijn tijdelijke verenigingen van uiteenlopende bevolkingsgroepen, die betrokken willen worden bij de verschillende fasen van één artistieke scène in de parade. Het duurt ongeveer een half jaar om Zinnodes te vormen, en bij elke nieuwe parade wordt gestreefd naar nieuwe en andere combinaties van groepen. In dit artikel staan we eerst kort stil bij de werking van één Zinnode uit 2010, de Zinnode Lez IN's tables uit Etterbeek en bij het immaterieel erfgoed dat daar kansen krijgt. In het tweede deel van dit artikel lichten we de methodologie toe die Peter Reyskens in het kader van zijn doctoraatsonderzoek onder promotorschap van Joke Vandenabeele hanteerde om dit alles te documenteren. We kozen er voor om geen gesprekken te voeren met de deelnemers, maar wel te observeren.

1 M. Stoffen, 'A "Zinneke" in Town... No, Perhaps', *Urban Policy Review*, 2007, p. 2-4.

2 Zinneke voor beginners, http://www.zinneke.be (01-06-2003).

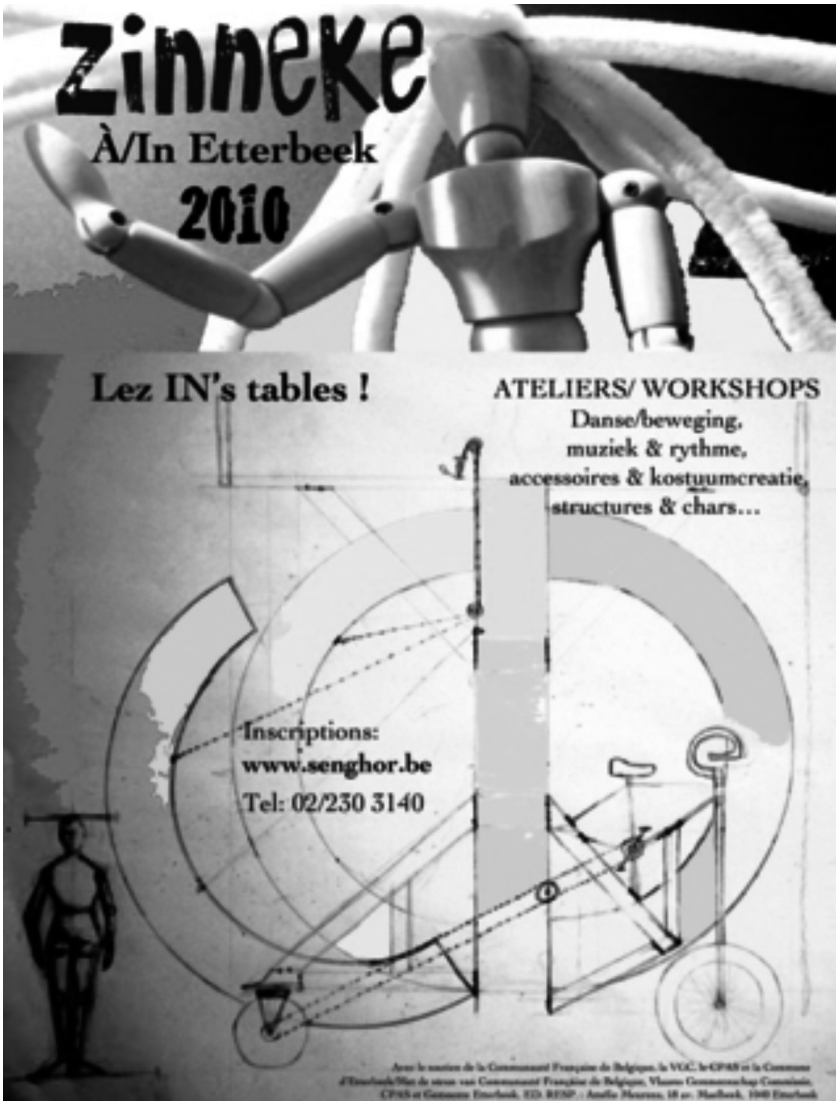
We vroegen ons in de eerste plaats af wat er allemaal te zien is. Het kijken dwong ons om een specifieke plek scherp in beeld te krijgen en ons te richten op de erfgoedgemeenschap die zich daar vormt. In het derde deel van dit artikel brengen we onder woorden wat onze observaties tonen over de wijze waarop Zinneke in een stad als Brussel een erfgoedgemeenschap in diversiteit mogelijk maakt.

Lez IN's Tables

De Zinneke Parade wil banden smeden tussen mensen uit diverse sociale en culturele groepen, en ook tussen mensen uit verschillende generaties. Zinneke spreekt zowel hoger als lager geschoolden aan en wil mensen uit de talrijke buurten en gemeenten van Brussel stimuleren om deel te nemen aan de parade. Het wil doorheen ontmoeting en samenwerking komen tot een positieve beeldvorming ten aanzien van minder gekende groepen en leefstijlen. In het subsidiedossier van de Zinnode Lez IN's tables uit de Europese wijk kunnen we bijvoorbeeld lezen: "Nous souhaitons mettre l'accent sur ce mélange des populations, tant d'un point de vue social, qu'intergénérationnel et interculturel qui est le reflet du quartier notamment avec la proximité des institutions européennes. Les écarts sont flagrants dans cette partie de Bruxelles qui rassemble sur de petits territoires une proportion fine de chaque âge, culture, rang social… Nous voudrions aider à la rencontre entre ces publics mais avant tout permettre à tous de mieux connaître son voisin et la réalité du quartier au-delà des préjugés."[3]

In dit citaat staan verwijzingen naar de flagrante breuklijnen en vooroordelen die de stad Brussel tekenen. Tegelijkertijd verwijst het naar de wil om deze te doorbreken en ontmoeting tussen de diversiteit aan bevolkingsgroepen tot stand te brengen. Net als andere Zinnodes, bestaat ook de Zinnode Lez IN's tables uit een bont gezelschap van erg diverse mensen: bezoekers van het Franstalige cultureel centrum Espace Senhor; jongeren uit de jeugdwerking Samarcande; ambtenaren van de preventiedienst en de dienst sociale cohesie van de gemeente Etterbeek; Europese ambtenaren die via het Bureau de liaison Bruxelles-Europe hun weg vinden naar de Zinneke Parade; scholieren van een time-out project van de vzw Seuil; bezoekers van het wijkhuis Chambery; senioren van het opvangcentrum Atoll; cliënten van het OCMW van Etterbeek; bezoekers van het Vlaamse Gemeenschapscentrum De Maelbeek; cursisten van het alfabetiseringsproject Lire et Ecrire; leden van de vereniging voor vrouwenemancipatie Le Bambou Vert en van het informele netwerk Réseau des Echanges de Savoirs. Vier van de zeven kunstenaars in deze groep zijn afkomstig van Latijns-Amerika, twee kunstenaars zijn Fransprekende Belgen en één kunstenaar heeft Arabische origines. Het zijn kunstenaars die al lange tijd samenwerken. In 2010 was het centrale thema van de parade: Aan Tafel/A Table. Alle Zinnodes van dat jaar werkten rond dit thema. De naam Lez IN's Tables of instabiliteit verwijst naar de eigen invulling

3 Centre Culturel D'Etterbeek, Project Zinneke Parade. Zinnode Etterbeekoise. (Subsidie-aanvraag, Brussel, 2009).



Affiche van Lez IN's Tables

van het centrale thema door deze Zinnode. In de eerste ateliers, de zogenaamde 'ateliers expérimentaux', krijgt deze eigen interpretatie van het centrale thema vorm. Er komt een verhaal tot stand over een feestelijke groep met vrolijke ritmes en overvloed die wordt geconfronteerd met het negatieve en het duistere in zichzelf. Er zal een soort gevecht worden uitgebeeld tussen 'feestende' en 'duistere' mensen. De vrolijke muziek en het dansen zullen tijdens de parade plots overgaan in harde ritmes en rechte passen. Soms wint de ene groep, en iedereen zal dan feesten. Maar af en toe wint ook de andere groep en iedereen

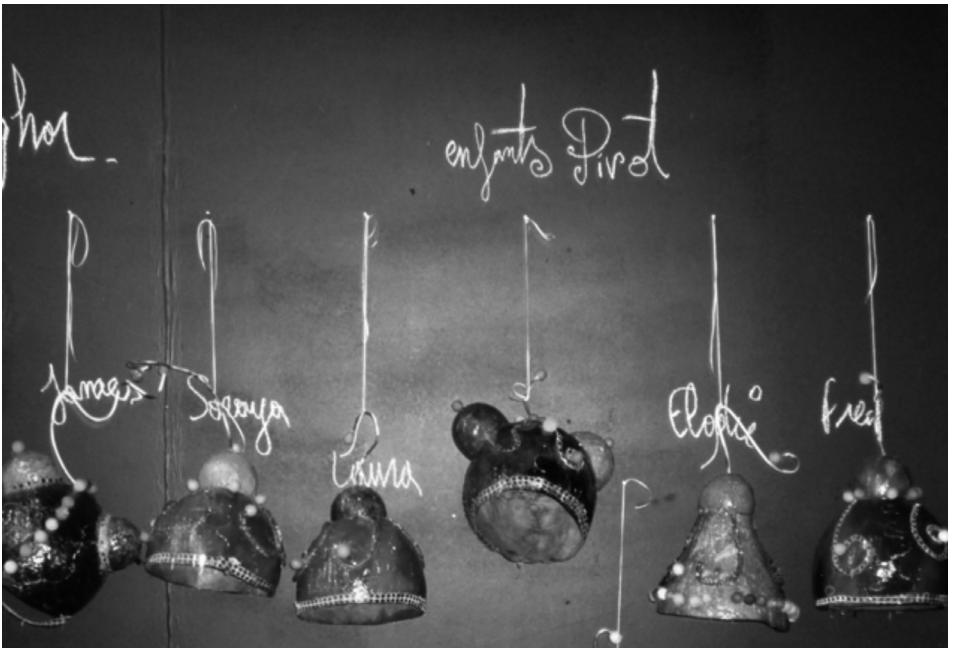
zal dan op zware muziek marcheren. De kledij van de deelnemers kan aan twee kanten worden gedragen: één kant is kleurrijk, de andere kant is zwart.

Startend in november 2009 en eindigend met de parade in mei 2010 organiseerde deze Zinnode talrijke ateliers rond moderne dans, muziek, het maken van kostuums, het construeren van een paradewagen et cetera. Binnen deze ateliers wordt heel wat kennis en kunde ingezet. Patronen voor kostuums geraken uitgetekend en geknipt; rokken, broeken, blouses, jurken worden gestikt en gepast; hoeden uit papier krijgen vorm en kleur; metaal wordt beslaan en gelast; muziekinstrumenten uit allerlei afvalmateriaal krijgen een eigen geluid; dans, lichaamsbewegingen en muziek geraken op elkaar afgestemd et cetera. Doorheen deze alledaagse maar ook minder gewone handelingen geven deelnemers aan elkaar een rijkdom aan kennis en vaardigheden door in het omgaan met al deze materialen. Ook een diversiteit aan rituelen en gebruiken van het feesten komt aan bod. In de wirwar van de vele kleine handelingen komt een gemeenschap tot stand die zich gedragen weet door de parade als verbindende schakel, waar een perspectief voor een toekomst van het stedelijk samenleven zich opent. We presenteren hierna eerst vier scènes uit de ateliers en gaan vervolgens in op de keuzes die we als onderzoekers maakten om de vorming van een erfgoedgemeenschap in diversiteit via observaties te documenteren.

Vier scènes

Twee vrouwen bevinden zich in het midden van een luidruchtige ruimte. De ene vrouw zit stil op de stoel. Ze heeft een zwarte huidskleur en we weten dat ze als ambtenaar bij de Europese Gemeenschap in Brussel werkt. Haar benen zijn samen, de handen steken tussen de bovenbenen. Ze zit aan een ronde tafel waarop allerlei materiaal ligt: heel wat make-up, kledij, doosjes en glazen potjes. De andere vrouw is één van de Latijns-Amerikaanse kunstenaressen. Ze staat naast de stoel met de vrouw. Ze beweegt energiek terwijl de andere vrouw stil zit, de ogen voor het grootste deel gesloten, af en toe open. De kunstenares dopt een watje in een potje met witte zalf. Met de ene hand houdt ze het hoofd van de andere vrouw vast. Met de andere hand wrijft ze op en neer over het gezicht. Ze staat gebogen voor de zittende vrouw. Haar ogen zijn op het gezicht van de vrouw gericht. Haar lichaam beweegt langzaam rond de stoel en de vrouw. Eerst staat ze opzij, dan draait ze tot voor haar. De hand gaat snel op en af, het gezicht wordt wit. Ze gaat op de hurken zitten. Ze neemt een ander potje. Ze wisselt enkele woorden met de vrouw die tot dan zweeg, net als zijzelf. Ze neemt een penseel. Ze doet zwarte schmink op het penseel. Dan draait ze zich om en kijkt naar het blad met het voorbeeld. Ze leunt voorover en heeft het penseel in de hand. Ze trekt een lijn op de linkerwang van de zittende vrouw. Ze legt het penseel neer, ze neemt terug het watje met witte schmink, ze zucht… (28 maart 2010, theater Baudouin-Bunton)

Vijf mensen staan in het midden van een speelplaats. We weten dat twee van hen Europese ambtenaren zijn, dat twee van hen in de buurt wonen en dat één van hen een Fransprekende Belgische kunstenaar is. Drie mensen staan



Hoeden en namen

naast elkaar en twee mensen staan tegenover hen. Ze oefenen voor de parade. De drie aan de ene kant en de twee aan de andere kant stappen ritmisch naar elkaar toe. De bewegingen zijn synchroon en snel. Ze stoppen allemaal tegelijkertijd en staan recht tegenover elkaar. Hierop volgt een moment zonder enige beweging en geluid. Dan draaien ze plots allemaal tegelijkertijd hun gezicht. Iedereen staat weer stil. Ze leggen hun handen op de schouders van de persoon tegenover hen. Er volgt een moment van stilte, zonder geluid en zonder één enkele beweging. De lichamen beginnen nu tegen elkaar te duwen. Alle vijf buigen ze door hun knieën en duwen nog harder. De drie mensen die naast elkaar staan, doen drie stappen vooruit, en de twee mensen tegenover hen doen drie stappen achteruit. Iemand telt hardop de stappen: 'Eén, twee, drie'. Dan zijn het de twee mensen die duwen en stappen voorwaarts zetten, en de drie anderen die stappen achteruit zetten. We horen terug iemand hardop tellen: 'Eén, twee, drie'. Dezelfde beweging wordt nog eens herhaald. Drie stappen voorwaarts: 'Eén, twee, drie' en drie stappen achterwaarts: 'Eén, twee, drie'. Plots roept iemand 'neen', hoofden schudden en lichamen gaan uit elkaar. Benen en armen worden gestretcht. Iemand trekt zijn broek op en iemand begin te spreken... (28 maart 2010, theater Baudouin-Bunton)

Een deelnemer van wie we weten dat zij Frans spreekt, in Brussel woont en werkt en al een hele tijd doende is met het maken van de hoeden voor de parade, stapt een grote ruimte binnen. Het is een ruimte met tafels, paradewagens, houten blokken, kledij en allerlei gereedschap. Ze stapt naar een muur die bedekt is met talrijke kleurrijke hoeden. Ze neemt een gele hoed in haar handen, een

hoed gemaakt uit gelijmde en geschilderde papiersnippers. Ze bevestigt de hoed met een duimspijker aan de muur. Ze zet een andere, oranje gekleurde hoed op de tafel en plaatst een gestikte doek rondom in de hoed. Ze gaat naar de muur met de oranje hoed en neemt nog een andere hoed in haar handen. Ze zet deze hoed op haar hoofd en staat een tijdje stil. Ze neemt de hoed terug in haar handen en stapt naar de andere kant van de ruimte. Ze draait zich plots om, legt de hoeden op de tafel, neemt een stuk krijt en schrijft een naam onder een hoed aan de muur. Ze legt het stukje krijt op de tafel en kijkt naar de vele namen en de hoeden op de muur. Ze houdt één hand voor haar mond en leest nauwkeurig al de namen van de kinderen onder de hoeden. Ze gaat langs de tafel naar de andere kant van de ruimte en kijkt vanop een afstand naar de hoeden en de namen op de muur. Ze stoot zich aan iets wanneer ze terug langs de tafel stapt. Op een ietwat verstrooide wijze plaatst ze een karton dat was gevallen terug op de tafel… (12 april 2010, theater Baudouin-Bunton)

Twee mensen staan in de glazen veranda achteraan het theatergebouw. Eén van hen is een jonge man van wie we weten dat hij een Europese ambtenaar is. De andere man is ook jong en we weten dat hij een Belg is die naar Brussel verhuisde voor zijn werk. De twee mannen kennen elkaar niet. De ene man nam tot nu toe deel aan de dansateliers en de andere man maakte deel uit van de groep die kostuums naaide. Het is de eerste keer dat ze vandaag samen aan het werk zijn. Ze staan op ongeveer anderhalve meter van elkaar en ze staan beiden voor een bakstenen muur. Recht voor de man die tot nu toe kostuums maakte, staat een kleine bunsenbrander. Hij houdt een rotanstengel boven de vlam van de bunsenbrander. Hij beweegt de rotanstengel op en neer rond de vlam en buigt de rotanstengel zonder deze te willen breken. Zijn hele lichaam is gespannen en richt zich op het heen en weer bewegen van de rotanstengel. De andere man steekt een tweede bunsenbrander aan en zoekt naar de juiste grootte van de vlam. Hij kijkt hoe de andere man de rotanstengel door de vlam beweegt en tracht te buigen. Ze staan zij aan zij naar de muur gericht en zijn beiden druk in de weer met het bewegen van de rotanstengel doorheen de vlam. Hun ogen kijken naar de vlam, hun lichamen wiegen zachtjes van links naar rechts, elk op hun eigen ritme. De ene wiegt langzaam, de andere wiegt sneller met korte bewegingen. (14 april 2010, theater Baudouin-Bunton)

Het kijken *met*…

Tijdens de maanden maart en april van 2010 kreeg de gehele choreografie van Lez IN's tables haar uiteindelijke vorm. De vier scènes die we in dit artikel presenteren zijn gebaseerd op observaties van de collectieve repetities tijdens deze twee maanden in het theater Baudouin-Bunton. Verschillende werksessies gingen gelijktijdig door. In de ene ruimte was er bijvoorbeeld een groepje muzikanten aan het repeteren, terwijl in een aanpalende ruimte mensen doende waren met het afwerken van de kostuums en de hoeden. Op de speelplaats van een nabijgelegen school gingen de werksessies van dans en choreografie door. Zoals al aangegeven, ging onze interesse uit naar hoe deze ateliers ook kleine laboratoria zijn voor gemeenschapsvorming in diversiteit.

Geïnspireerd door een socio-materieel perspectief[4] observeerden we de bewegingen van lichamen en de interacties met de vele materialen binnen deze werksessies. De oefeningen in het kijken waartoe wij ons als onderzoekers hebben geëngageerd, vertrekt vanuit de erkenning "that the reality of the world always exceeds the terms of any framework or compound of theories."[5] Het is een aandachtig kijken naar concrete dingen zonder vooraf al te bepalen wat je als onderzoeker allemaal zal zien. David Hansen heeft het over het 'kijken met' dat verschillend is van het 'kijken naar'.[6] 'Kijken met' iets wil zeggen dat de eigen vooronderstellingen en theorieën veranderen onder invloed van het kijken, in tegenstelling tot 'kijken naar' dat vertrekt van in theorie gefundeerde hypothesen. Dit 'kijken met' vergt veel inspanningen, omdat het niet duidelijk is waar dit kijken naar toe zal leiden. Jan Masschelein[7] noemt deze inspanning een oefening in het kijken, en Katie Stewart[8] heeft het over een "exercise in reattuning". Volgens Hansen is dit 'kijken met' de realiteit geen mechanisme, maar een metamorfose.[9] Wanneer we 'kijken met' iets, leren we de wereld op een andere manier zien, zoals ook gebeurt bij het 'kijken naar' een kunstwerk. Jacques Rancière spreekt bij het kijken naar kunstwerken over "transformed sensation" of het uit elkaar trekken van perceptie en affect zoals die in het dagelijkse leven gevormd zijn.[10] Een nieuw sensorische ervaring kan op die manier tot stand komen.

We maakten de keuze om in onze observaties een strikt maar tegelijkertijd arbitrair opgesteld protocol te volgen. Het was een protocol dat aangaf dat we telkens dertig minuten de handelingen en bewegingen van één bepaalde deelnemer zouden observeren en dat we de volgorde van observeren voorafgaand aan de werksessie opstelden. Zonder protocol zijn we, volgens Hansen, vooral op een mechanistische wijze aan het kijken.[11] Dit wil zeggen, we hebben dan vooral aandacht voor die zaken waarvan we denken dat ze belangrijk zijn voor het vormen van een gemeenschap in diversiteit. Zo hadden we aandacht kunnen hebben voor de vraag of de kunstenaars wel voldoende participatief met deelnemers werkten en dit op basis van veronderstellingen inzake het belang van participatieve werkvormen. Vanuit ook het belang dat bepaalde theorieën hechten aan bijvoorbeeld het gezellig samenzijn van mensen, hadden we onze aandacht ook kunnen richten op momenten van convivialiteit en dus op momenten van bijvoorbeeld samen iets eten en drinken. Het arbitrair opgesteld protocol liet ons echter niet toe om vanuit

4 T. Fenwick & R. Edwards, 'Performative Ontologies. Sociomaterial Approaches to Researching Adult Education and Lifelong Learning', *European Journal for Research on the Education and Learning of Adults* 4, 2013, p. 49-63.

5 D. Hansen, 'On Seeing the Moral in Teaching', in: D. Hansen, M. E. Driscoll & R. Arcilla (red.), *A life in classrooms. Philip W. Jackson & the Practice of Education*. New York, 2007, p. 35-50, hier p. 48.

6 Ibidem.

7 J. Masschelein (red.), *De lichtheid van het opvoeden. Een oefening in kijken, lezen en denken*. Leuven, 2008.

8 K. Stewart, 'Precarity's Forms', *Cultural Anthropology* 27, 2012, p. 518-525.

9 Ibidem.

10 J. Rancière, 'Aesthetic Separation, Aesthetic Community. Scenes from the Aesthetic Regime of Art', *Art & Research. A Journal of Ideas, Contexts and Methods* 2, 2008, p. 1-15.

11 Ibidem.

dergelijke vragen naar de collectieve repetities te kijken. Onze blik werd als het ware onderbroken en onze aandacht werd gericht naar iets dat nog niet in onze gedachten was. Tijdens het noteren van bewegingen en materialen gaat het niet om het toepassen van een bepaalde theorie of het testen van een bepaalde hypothese.

Voorafgaand aan de werksessies selecteerden we at random vier namen van de deelnemerslijst. Tijdens de observaties richtten we de aandacht op de bewegingen en de interacties van één van deze vier geselecteerde deelnemers. We positioneerden ons zo dicht mogelijk bij de deelnemers van een atelier en noteerden zo letterlijk mogelijk de bewegingen. Soms hebben we na de observaties ook foto's genomen. We kozen er bovendien voor om tijdens de eerste ateliers gewoon mee te doen met het dansen, met het maken van hoeden en ook mee in gesprek te treden over de verhaallijn en de daarbij passende choreografie. Op die manier leerden deelnemers ons als onderzoeker kennen. We stelden ons van bij het begin voor als onderzoeker en gaven aan dat we tijdens de komende sessies vooral gingen kijken en veel notities gingen nemen. We waren overigens niet de enigen die toekeken, want ook fotografen en jonge journalisten die betrokken waren bij een mediaproject over de Zinneke Parade waren geregeld aanwezig. Tijdens onze observaties noteerden we nauwgezet alle activiteiten en daarbij horende bewegingen van één deelnemer, alsook de bewegingen van andere mensen en dingen in de directe omgeving van deze deelnemer. Wat er nog allemaal aan het gebeuren was verder weg van deze deelnemer was geen focus van aandacht voor ons. Het arbitraire karakter van dit protocol en de intensiteit van de observaties die dit teweegbracht, zorgde ervoor dat we uitgedaagd werden om ons te focussen op wat er daar gebeurde op die specifieke plek en op dat moment. Resultaat van dit alles is dat we vooral erg gewone, dagdagelijkse handelingen hebben geobserveerd, zoals iemand die gedurende dertig minuten aan het wachten is, een deelnemer die broodjes smeert voor de lunch of iemand die alleen, terwijl anderen buiten aan het repeteren zijn, hoeden verder afwerkt.

Conform aan het gekozen socio-materieel perspectief maakten we op die specifieke momenten waarop we als onderzoeker observeerden integraal deel uit van het complexe spel aan interacties tussen mensen, dingen en activiteiten.[12] Door achteraf onze nota's in de vorm van scènes uit te schrijven, konden we de aandacht voor de dingen en de bewegingen die we hadden geobserveerd nog verder aanscherpen. We konden ze als het ware een autoriteit verlenen waar naar gekeken kan worden als scènes op een podium.[13] We registreerden specifieke bewegingen van mensen en dingen tijdens de ateliers, en in de scènes die we uitschreven haalden we deze specifieke focus nog verder naar voren. Door ons te focussen op bewegingen tussen lichamen, en tussen lichamen en materialen, richtten we onze aandacht op hoe mensen en dingen zich tot elkaar verhouden. We wilden op die manier samen met of vanuit de scènes

12 Fenwick & Edwards, *Performative ontologies*.

13 G. Cornelissen & J. Masschelein, 'Exercises of Looking and Exercises of Thought. Beyond Interpretation' , Inleiding conferentie Film as Exercise of Thought and Public Gesture, KU Leuven, 2010.

kunnen denken over gemeenschapsvorming in diversiteit en ons dus afvragen "(...) where they might go and what potential modes of knowing, relating and attending to things are already present in them."[14] Wanneer we 'kijken met', zien we de ateliers op een andere manier en installeren we een breuk tussen het kijken als onderzoekers en de manier waarop we hebben leren denken over gemeenschapsvorming en diversiteit. Willen we de erfgoedgemeenschap die zich aan het ontwikkelen is in deze werksessies leren kennen dan zullen we onszelf en onze veronderstellingen inzake gemeenschap en diversiteit moeten stopzetten en uitdagen.[15]

... gemeenschapsvorming in diversiteit

In de analyse hierna gaan we kort in op drie belangrijke vooronderstellingen inzake intercultureel leren en gemeenschapsvorming[16]: de vooronderstelling dat er specifieke inspanningen nodig zijn opdat mensen met een diverse achtergrond op elkaar betrokken raken, de vooronderstelling dat mensen hiertoe competenties moeten verwerven en de vooronderstelling dat interculturele praktijken steeds gericht zijn op het verwerven van deze competenties. We zullen ons telkens de vraag stellen waar de vier scènes onze aandacht op vestigen en hoe dit mogelijks verschilt van wat in deze drie vooronderstellingen wordt benadrukt. Een eerste vooronderstelling inzake de theorievorming over intercultureel leren is dat een diverse samenleving oorzaak is van heel wat problemen en zelfs een bedreiging vormt voor het samen leven vandaag.[17] Mensen met een verschillende culturele achtergrond zijn "disconnected units"[18], en extra inspanningen zijn nodig om verschillen tussen mensen te overstijgen. De scènes die we uitschreven werpen een ander licht op dit belang dat wordt gehecht aan het overstijgen van verschillen tussen mensen. De scènes laten fysieke nabijheid maar ook distantie tussen mensen zien. De verschillen tussen de deelnemers zijn niet in de eerste plaats terug te brengen tot socio-economische achtergronden of een andere culturele identiteit. Het zijn de verschillen in lichaamshoudingen en de hiermee verbonden handelingen en materialen die onze aandacht vragen

14 K. Stewart, 'Weak Theory in an Unfinished World', *Journal of Folklore Research* 45, 2008, p. 71-82, hier p. 71.

15 J. Burdick & J. Sandlin, 'Inquiry as Answerability. Toward a Methodology of Discomfort in Researching Critical Public Pedagogies', *Qualitative Inquiry* 16, 2010, p. 349-360.

16 L. Perry & L. Southwell, 'Developing Intercultural Understanding and Skills. Models and Approaches', *Intercultural Education* 22, 2011, p. 453-466; S. Rathje, 'Intercultural Competence. The Status and Future of a Controversial Concept', *Language and Intercultural Communication* 7, 2007, p. 254-266; P. Reyskens & J. Vandenabeele, 'Educational Research on Community Building Practices. From Evaluation to Witnessing', in: G. Biesta, D. Wildemeersch & M. Bouverne-De Bie (red.), *Learning in public places. Civic Learning, Democracy and the Public Sphere*. Dordrecht, 2013, p. 123-136.

17 S. Todd, 'Educating Beyond Cultural Diversity. Redrawing the Boundaries of a Democratic Plurality', *Studies in Philosophy and Education* 30, 2011, p. 101-111.

18 L. Van Oord & K. Corn, 'Learning how to "Swallow the World." Engaging with Human Difference in Culturally Diverse Classrooms', *Journal of Research in International Education* 12, 2013, p. 22-32, hier p. 26.

De verhouding tussen de Europese ambtenaar en de kunstenares komt tot stand via de make-up en de handeling van het schminken. De twee vrouwen hebben een verschillende culturele achtergrond, en de scène toont wat er gebeurt wanneer deze twee vrouwen zich engageren in de gezamenlijke activiteit van het schminken. Het is de schmink die letterlijk tussen deze twee vrouwen ligt. De ene vrouw brengt schmink aan op het gezicht van de andere vrouw. De handeling van het schminken brengt deze twee vrouwen in een bepaalde verhouding en een bepaalde afstand tot elkaar. De handeling van het schminken vergt concentratie. De kunstenares richt haar ogen op de schmink, haar rug gebogen, haar spieren gespannen en de andere vrouw zit stil, de ogen voor het grootste deel gesloten, af en toe open. De kunstenares staat recht en beweegt zich rond de vrouw die stil zit. Eenzelfde soort van materialiteit en verhouding zien we tussen de twee mannen die elk een rotanstengel met een bunsenbrander trachten te buigen. Ze kijken beiden naar de bakstenen muur, en er blijft zo'n anderhalve meter afstand tussen hen. Soms kijken ze op, wisselen een paar woorden uit maar blijven op een afstand van elkaar omwille van de steekvlammen uit de twee bunsenbranders. Het verwarmen en het buigen van de rotanstengels met een bunsenbrander bepaalt de afstand tussen beide mannen, die naast elkaar blijven staan, kijkend naar elkaars handen en de rotanstengels.

De ateliers stellen materialen en activiteiten ter beschikking die de deelnemers met elkaar doet interageren en hen ook op een afstand en een bepaalde verhouding tot elkaar plaatst. De verschillen en verbindingen tussen deelnemers zijn in de ateliers erg concreet en komen tot stand via de specifieke mogelijkheden van schmink en een bunsenbrander, ook via de eigen ruimtelijkheid van het theater als oefenplek. De scènes tonen de verhoudingen die deelnemers aannemen ten aanzien van de diverse aanwezige materialen en hoe deze de interacties mee vorm geven. Vlammen van een bunsenbrander en schmink doen deelnemers op een welbepaalde afstand van elkaar staan, doen een deelnemer stil zitten en zich overgeven aan de schmink en de hand van een andere deelnemer. De scènes halen de materialiteit van nabijheid en afstand tussen deelnemers naar voren, en niet hun identiteit of de verschillen in culturele achtergrond.

Een tweede belangrijke gedachte in de theorievorming over intercultureel leren en gemeenschapsvorming is dat individuen bepaalde competenties moeten verwerven om de diverse samenleving op een correcte wijze tegemoet te kunnen treden.[19] Inwoners van Brussel, Europese ambtenaren, illegale migranten et cetera moeten met andere woorden competenties verwerven opdat ze elkaar op een juiste manier zouden kunnen verstaan en dus ook kunnen samenwerken met elkaar. Het zich eigen maken van interculturele competenties is dan een proces dat verwijst naar: "the appropriate and effective management of interaction between people who, to some degree or another, represent different or divergent affective, cognitive, and behavioural

19 Perry & Southwell, *Developing Intercultural Understanding*; D. Landis, J. Bennet & M. Bennet, *Handbook of Intercultural Training*. Londen, 2004.

orientations to the world."[20] Sommige auteurs schuiven lijstjes van specifiek te verwerven kennisinhouden, vaardigheden en attitudes naar voren.[21] Anderen benadrukken dat leren omgaan met diversiteit een stap voor stap proces is waarin mensen geleidelijk aan leren om zich op een gepaste en effectieve wijze te verhouden tot andere culturen.[22]

De vijf deelnemers die een choreografie ontwikkelen, oefenen zich in het gelijktijdig zetten van drie stappen vooruit en twee stappen achteruit. Er gaat heel wat concentratie naar het samen bewegen van vijf lichamen en het hardop tellen door één deelnemer: 'Eén, twee, drie en één en twee'. Kunnen we stellen dat deze vijf mensen elk de individuele competentie verwerven om met elkaar samen te werken? Voor alle vijf deelnemers zijn de drie pasjes vooruit en de twee pasjes achteruit niet zo moeilijk. Waar de aandacht wel naar toe gaat, is naar het afstemmen van de bewegingen op elkaar. Het leerproces is extern gericht, niet op het individu maar op het samen uitvoeren van eenvoudige lichaamsbewegingen. Ook de zittende vrouw die geschminkt wordt, kan nauwelijks gezien worden als iemand die specifieke competenties aan het verwerven is. Al wat ze doet is stilzitten en ze leent als het ware haar gezicht uit zodat anderen op haar gezicht schmink en een ontwerp kunnen uitproberen. Haar activiteit is even model te zijn voor alle gezichten van die groep in de parade. Haar aangezicht verdwijnt onder een dikke laag schmink en krijgt een andere kleur. Ze kan niets doen met de schmink, enkel hem tonen.

Ook de andere scènes tonen leren als een verwikkeld zijn in interacties van lichamen, bewegingen en dingen. Leren toont zich hier niet als het competenter worden van een individu, wel als het zich ter beschikking stellen en het zich inspannen voor een collectief experiment. Een aantal lichamen leren in eenzelfde ritme te stappen, en met vallen en opstaan komt er een mooie choreografie tot stand. Een ontwerp op een blad papier krijgt via heen en weer bewegende handen en het stilzitten concreet vorm op een gezicht. Het vasthouden van een bunsenbrander en een rotanstok geraakt aangeleerd door te imiteren en andere handen gade te slaan. In de vier scènes lijkt het aanleren van individuele competenties bijkomstig. Leren betekent hier de eigen tijd en het eigen lichaam loslaten en zich ter beschikking stellen van een collectief spektakel. Het gaat om het aandachtig zijn voor concrete handelingen en het uit handen geven van tijd. Spieren worden gespannen, blikken zijn gericht, mensen zitten stil en een voorstelling uit de parade krijgt vorm.

Een derde kenmerk van de huidige focus op intercultureel leren en gemeenschapsvorming is dat alles wat mensen aan activiteiten ontplooien binnen een strikt middel-doel-schema wordt geplaatst. Elke activiteit die mensen ondernemen binnen een intercultureel initiatief, wordt gezien als een opstap of middel om een diverse groep van mensen op een succesvolle

20 B. Spitzberg & G. Changnon, 'Conceptualizing Intercultural Competence', in: D. Deardorff (red.), *The Sage Handbook of Intercultural Competence*. Thousand Oaks, 2009, p. 2-52, hier p. 7.

21 Rathje, *Intercultural Competence*.

22 Spitzberg & G. Changnon, *Conceptualizing Intercultural Competence*.

manier te leren samenwerken.[23] De observaties van de groep Lez IN's Tables tonen handelingen en interacties die wel worden gekenmerkt door een doelmatigheid, maar veel van deze activiteiten dienen zichzelf. Het is de handeling zelf die onder de aandacht komt en belangrijk is, niet het resultaat. De observaties van de groep Lez IN's Tables tonen bovendien handelingen en interacties waarin het herhaaldelijk proberen, het zoeken en het twijfelen naar voren treedt. De deelneemster die voor de muur met hoeden staat bijvoorbeeld, kijkt één voor één naar elk hoed. Soms neemt ze een hoed en start ze met het wat veranderen aan de hoed. Maar je ziet haar ook deze handeling abrupt onderbreken. Ze probeert verschillende manieren uit om hoeden en namen te ordenen. Ze stapt op en neer, neemt een hoed in de hand en hangt de hoed terug aan de muur. Haar handelingen, de bewegingen van haar ogen en van haar handen komen niet voort vanuit een duidelijke kijk op hoe hoeden en namen het best kunnen worden geordend.

Ook het schminken van een gezicht toont deze openheid naar de handeling zelf. De kunstenares brengt schmink aan op het gezicht van een model. Dit alles gebeurt niet in één vloeiende beweging. De kunstenares kijkt regelmatig naar de schets op papier en zoekt een plaats op het gezicht waar ze kan starten met het trekken van een zwarte lijn of het aanbrengen van schmink. Ze weet nog niet of het geschminkte gezicht mooi zal zijn of niet. De kunstenares doet een stap achteruit en bekijkt het gezicht van op afstand. Het gezicht van de Europese ambtenaar is een test, en al kijkend maakt de kunstenares een inschatting of dit nu mooi is of niet. Deze inschatting komt langzaam tot stand, doorheen het geduldig trekken van nog een lijn en het aanbrengen van nog een andere kleur op het aangezicht van de Europese ambtenaar. De vijf deelnemers die de stappen oefenen, weten ook niet op voorhand wat mooi zal zijn voor de parade. Ze oefenen in het samen voorwaarts en achterwaarts stappen. Ze doen dit telkens opnieuw tot één van de deelnemers met het hoofd schudt en stopt. De twee mannen met de bunsenbranders herhalen cirkelbewegingen met hun rotanstok doorheen de vlam van hun bunsenbrander. De stokken buigen langzaam. Deelnemers zijn doende met het oefenen van bewegingen en het bewerken van materialen. De doelen waarop deelnemers betrokken geraken, zijn verbonden met het oefenen, het herordenen, het toevoegen. Het is een betrokkenheid op het proberen en nog eens proberen dat naar voren treedt.

Besluit

In de vier scènes uit de ateliers van Lez IN's Tables zijn praktijken te zien waarin immaterieel erfgoed op een eigentijdse wijze vorm krijgt. De ateliers van Lez IN's Tables zijn participatief opgevat en dit betekent dat deelnemers en kunstenaars specifieke tradities en kennis mee binnen brengen.[24] Wat er gemaakt wordt, lijkt echter niet bepaald door één specifieke of allesomvattende

23 Rathje, *Intercultural Competence*; Spitzberg & Changnon, *Conceptualizing Intercultural Competence*; Reyskens & Vandenabeele, *Educational Research*.

24 J. Huang, 'Chinese leadership in Arts Education Workshops: A Sino-American Cross-cultural Exchange', *Journal of Dance Education* 9, 2011, p. 90-98.

cultuur. Wat de observaties van het atelier met hoeden ons bijvoorbeeld tonen, is dat deelnemers hoeden maken versierd met kleine balletjes en dat in deze hoeden geen typische kenmerken van één welbepaalde traditie nog te herkennen zijn. We zien geen Franse, Chinese of moslim hoeden. De culturele achtergrond van de kunstenares en van elk van de deelnemers zijn uiteraard aanwezig, maar dit betekent nog niet dat deze ook volledig bepalend zijn voor de creatie van de hoeden. De specifieke uitvoering van de hoeden krijgt al doende vorm, net zoals de choreografie en de schmink op het aangezicht van één van de deelneemsters. Deelnemers hebben cultuur ter beschikking en creëren cultuur waarop deelnemers samen en met zorg betrokken zijn. De gedeelde cultuur die vorm krijgt in dit onderzoek is de Zinneke Parade, die om de twee jaar 80.000 toeschouwers naar Brussel haalt.

De Zinneke Parade heeft zich alsnog niet aangemeld om opgenomen te worden binnen de inventaris van het immaterieel cultureel erfgoed in Vlaanderen. Voorgaande analyse toont wel dat de parade praktijken mogelijk maakt waar een erfgoedgemeenschap in diversiteit kansen krijgt en die een perspectief opent voor het samenleven in een stad als Brussel. Het immaterieel erfgoed dat daar wordt gecreëerd, willen we verbinden met hoe Jean-Luc Nancy in zijn boek *Le plaisir au dessin*, de handeling van het ontwerpen uiteen legt in twee verschillende betekenissen van het openen van vorm (in het Frans: "l'ouverture de la forme").[25] Bij het schminken, het creëren en het oefenen gaat het ten eerste letterlijk om het in het leven roepen van vormen die er voordien nog niet waren zoals de vorm van de hoed, de opeenvolging van de stappen, de verhaallijn van het feesten et cetera. In de ateliers gaat het ten tweede ook over het ontvankelijk zijn voor nieuwe vormen en het beschikbaar zijn voor nieuwe vormgeving. In het samen bewegen en het gebruik maken van materiaal staan dingen en lichamen ter beschikking van de vormen die in de ateliers worden gecreëerd. Wat in deze tweede betekenis naar voren treedt, is dat het openen van vorm niet enkel verwijst naar de dingen die worden gemaakt. Het samen ontwerpen van een vertoning in deze parade geeft ook vorm aan de manier waarop erg diverse mensen in een groep als Lez IN's Tables elkaar tegemoet treden. De gezamenlijke creatie van vormen doet mensen tot elkaar verhouden: het houden van anderhalve meter afstand tot elkaar, het uitwisselen van concrete tips over de bunsenbrander en de rotanstokken, het bewegen rond een persoon die stilzit. De eenvoudige ontwerpen hebben bovendien geen strikt plan nodig dat tot uitvoer moet worden gebracht. De stappen die worden ingeoefend voor de choreografie of de specifieke uitvoering van de hoeden hadden ook anders kunnen zijn en zijn in die zin onvoltooid, nog te veranderen. De handelingen waarmee deelnemers rotanstengels of een geschminkt gezicht vorm geven, tonen hen bovendien niet als meesters van deze vormen. Het zijn eenvoudige handelingen waarvoor ze zich wel moeten inspannen en hun lichaam in een bepaald ritme en houding moeten brengen.

Het geven van vorm lijkt hier van een andere orde te zijn dan uitdrukking geven aan een eigen identiteit. Deelnemers zijn verbonden door de inspanning hoeden, kledij, dans en materialen te ontwerpen voor een parade die door

25 J.-L. Nancy, *Le plaisir au dessin*. Parijs, 2009.

het centrum van Brussel zal trekken. Dit toont zich wanneer deelnemers naast elkaar staan om te werken, wanneer deelnemers aandachtig zijn en zich inspannen om schmink aan te brengen of stil te zitten zodat iemand anders schmink kan aanbrengen. Deelnemers aan de ateliers hoeven niet dezelfde culturele identiteit of specifieke betrokkenheid op één welbepaald immaterieel erfgoed te delen, ze delen een opdracht om een parade mee vorm te geven. Het brengt ons tot de conclusie dat de cruciale dynamiek van de erfgoedgemeenschap die tot stand komt, ligt in het zich ter beschikking stellen van een collectieve inspanning die hier de Zinneke Parade is. De inspanningen van de lichamen om een parade mee vorm te geven doen denken aan wat Roberto Esposito als een alternatieve visie op gemeenschapsvorming ziet.[26] In een etymologische analyse die Esposito maakt van het woord gemeenschap toont hij hoe de oorspronkelijke betekenis van gemeenschap het delen van een last of een taak is: "What is the 'thing' that the members of the community have in common, and is it really 'something' positive? Is it a good; is it wealth? Interest perhaps? Dictionaries provide us with a clear answer. Despite their warning that we aren't dealing with a certified meaning, they do tell us that the ancient and presumably originary meaning of communis had to be 'he who shares an office [carica], a burden [carico], a task [incarico].' From here it emerges that communitas is the totality of persons united not by a 'property' but precisely by an obligation or a debt (...).[27]

De deelnemers van de ateliers van Zinneke Parade nemen een gedeelde last op zich om een parade te ontwerpen die hen uiteraard ook plezier verschaft. Omgaan met anderen toont zichzelf binnen de ateliers als het toegewijd zijn aan een collectieve creatie. Het toont zichzelf in het aandacht geven, het zich inspannen van het lichaam en in het betrokken zijn op elkaar en op materialen zonder ooit met anderen samen te vallen of dezelfde eigenschappen te delen.[28] Op die manier tonen de scènes van de Zinneke Parade ons een andere manier om gemeenschapsvorming rond immaterieel erfgoed onder de aandacht te brengen, met name als een betrokkenheid op een collectieve creatie die deelnemers bepaalt en hen in specifieke verhoudingen tot elkaar plaatst. Dit is geen doelgericht handelen, maar een betrokkenheid op een gedeelde creatie die vormend wordt voor hen die deze creatie tot stand brachten.

26 R. Esposito, *Communitas. The Origin and Destiny of Community*. Stanford, 2010.

27 Ibidem, p. 6.

28 Ibidem.

CATHERINE WILLEMS

Nuvttohat, perfect for feet!

Shoe design as cultural heritage

February 2015: Inari, *The Saami Education Centre.*
The purpose of this visit is to remake *nuvttohat*[1], a reindeer skin boot, with Saami craftswomen. In addition to functioning perfectly with the foot, the nuvttohat keep the feet warm even at extreme low temperatures. With simple design interventions we want to make the boot suitable for urban wear.

During the visit we had a discussion on the intellectual property of the boots and the making of boots inspired by the *nuvttohat*. After explaining the goals of my PhD[2] and our visit, a discussion started on the characteristics of the boot as part of their intangible cultural heritage and on the skills needed for making the fur reindeer boots.

The *Saami*, living in the northern parts of Norway, Sweden, Finland, and northwestern Russia (also known as Sápmi), are the only indigenous people in the European Union to have their own language, culture, means of livelihood, and identity. According to the 2007 *United Nations Declaration on the rights of indigenous people*, the *Saami* have the right to: "(...) maintain, control, protect and develop their cultural heritage, traditional knowledge and traditional cultural expressions (TCE), as well as the manifestations of their sciences, technologies and cultures, including human and genetic resources, seeds, medicines, knowledge of the properties of fauna and flora, oral traditions, literatures, designs, sports and traditional games and visual and performing arts. They also have the right to maintain, control, protect and develop their intellectual property over such cultural heritage, traditional knowledge, and traditional cultural *expressions*".[3]

1 *Nuvttohat* (plural) and *nuvttot* (singular) is North *Saami* for reindeer fur boots.

2 *Future Footwear* is a six-year PhD project in the arts funded by the University College Ghent, School of Arts, KASK in collaboration with Ghent University, University of Antwerp and the University of Liverpool. The research explores the relation between materials, skills and creative practices of designing and walking.

3 Article 31 *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, which was adopted by the United Nation's General Assembly on September 13, 2007, proclaims the rights of indigenous peoples to their traditional cultural expressions (TCEs). The *Saami* people have the status of indigenous people as a result of the *United Nation's Declaration on the Rights of Indigenous People* (2007).

Indigenous reindeer fur boot © David Willems

The culture of the *Saami* includes language, reindeer herding, musical expressions such as *Joik*[4], the *Saami* costume (*Saami gákti*), and reindeer skin boots as part of *Duodji*[5]- handicrafts.

In this article we treat the *Saami* reindeer boots – *nuvttohat* – as traditional cultural expressions (TCE), seen from the point of the *Saami* as indigenous people and from my own point of view as a design researcher. What does it mean for design researchers that are not part of the *Saami* community to make and remake boots that are part of the cultural heritage of the *Saami*? In the first part of this article the Convention on safeguarding Intangible Cultural Heritage and the protection of Traditional Cultural Expressions is dealt with. The *Saami* have exclusive rights on their traditional cultural expressions, entailing that their intangible cultural heritage (ICH) would be safeguarded. The balance between keeping a tradition alive and at the same time respecting diversity is demonstrated by means of my research done at the *Saami* Education Institute in Finland. In the second part of this article I report on features and walking properties of the *nuvttohat*, reindeer fur boot, and on a collaborative practice-led research on the making of fur reindeer boots in Finland, Inari. In the last part I reflect on the use of knowledge related to the making of *nuvttohat* as part of ICH. To conclude I look into ways of further design and academic collaboration.

Safeguarding Intangible Cultural Heritage

Differentiating between intangible and tangible heritage might be confusing. Craft items, such as boots, are tangible, but the knowledge and skills to create them are intangible. Tools are tangible, whereas patterns are intangible if

4 *Yoik*, monophonic vocal music, is the traditional form of *Saami* chanting. See I. Seurujarvi, *Saami: A Cultural Encyclopaedia*. Helsinki, 2005, p. 443.

5 The word *Duodji* means an act, activity or product although today it is mostly used to refer to handicrafts. The *Saami* were and are well known for their handicraft skills. Traditionally handicrafts are divided in men's work and women's work. Even today, in some regions the people believe that it is the job of the women to work with soft materials while men work with hard ones. See Seurujarvi, *Saami*, p. 74.

still in thought but tangible when drawn.[6] Safeguarding intangible cultural heritage, according to the Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage (article 2.1, 2003)[7], must be done with the permission, co-operation, and substantive involvement of and decision-making by the relevant communities and practitioners. The Convention describes ICH as: "The practices, representations, expressions, knowledge, skills – as well as the instruments, objects, artefacts and cultural spaces associated therewith – that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage. This intangible cultural heritage, transmitted from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity".

On the one hand the UNESCO Convention recognizes the constant recreation of the cultural heritage and the fact that isolated groups never existed. On the other hand the Convention wants to safeguard the specific characteristics of the cultural expressions. The tension between keeping a tradition alive and at the same time respecting diversity and being open to influences from within and outside of the community is very present.

One of the problems is that these intangible expressions are often seen as being in the public domain and thus free for anyone to use. Indigenous peoples, local communities, and many states argue that this opens up traditional cultural expressions to unwanted misappropriation and misuse. Also the *Saami Council* wants more attention for the protection of TCE. The following shows the concern of the *Saami Council*: "The Saami Council – and other indigenous organizations – have repeatedly in this Committee stressed and given concrete examples of ongoing thefts and disrespectful use of indigenous TCEs as this debate continues. This theft is made possible by a legal system that is not ours, that we had no part in creating, and that allows others to come in and steal elements of our culture, without paying any attention to our views, needs or interests. The Saami Council urges the Secretary of the World Intellectual Property Organization (WIPO)[8] to direct increased attention to the issue of protection for TCEs in the so-called public domain in its future work".[9]

6 R. Kurin, 'Safeguarding Intangible Cultural Heritage: Key Factors in Implementing the 2003 Convention', *International Journal of Intangible Cultural Heritage* 2, 2007, p. 10-19.

7 Examples of intangible cultural heritage include for instance shrimp fishing on horseback in Oostduinkerke (Belgium), weaving skills in the United Arab Emirates, and storytelling from China. http://www.unesco.org/culture/ich/en/convention (12-06-2015).

8 In 2000 the establishment of the *World Intellectual Property Organization Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore* (IGC) marked a step towards actually achieving a protective scheme towards the rights of indigenous people (http://www.wipo.int/).

9 Statement of the *Saami* Council to the chairperson of the WIPO Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore (March, 2004) http://www.wipo.int/export/sites/www/tk/en/igc/ngo/saamicouncil_igc6_tce.pdf.

Alf Isak Kiskitalo already raised this concern more than thirty years ago. The *Saami* have often been the objects of external research. He is also critical of the tendency to focus on archaic aspects of *Saami* society, and thus underestimate its complexity and differentiation.[10] The traditional research approach 'Lappology' saw the *Saami* as 'other', the research was done on the terms of the dominant culture. In the seventies the concept of *Saami* studies was adopted. Scholars in this field claim that the methodology of *Saami* studies should be developed according to the requirements and ethics of *Saami* culture. This means that a *Saami* is involved either as a researcher or as a member of a research team and that the research should benefit the *Saami* and their society.[11]

The sense of community among the Nordic countries was the inspiration behind the *Saami* community. Many of today's *Saami* organizations unite *Saami* from Sweden, Norway and Finland and lately also include *Saami* from Russia. A very visible indication of the cooperation of the *Saami* in the three Nordic countries is their shared trademark to protect items and handicrafts that are of genuine *Saami* origin. The copyright and the use of the *Saami duodji* trademark – since 1982 – belong to the *Saami* artisans. To get the trademark you have to be *Saami* and be registered to the *Saami duodji* organization. Beyond the *duodji* trademark, many *Saami* artists find markets for their cultural expressions in galleries and other market venues. To keep the *Saami* way of life, including the knowledge related to their crafts, alive, the *Saami* education institute was founded in the late seventies. Since 1993 the state owned institute Sogsakk[12] works nationally and internationally, on preserving and developing indigenous cultures and livelihoods related to them on three levels: (1) *Saami* culture and language, (2) traditional livelihoods of the *Saami* people and (3) traditional crafts of the *Saami*. Sogsakk is a unique institute in the sense that it is founded and supported by the Finnish government, giving space to their own indigenous people in a national context. Both traditional knowledge and traditional skills are retransmitted through various courses and are part of the self-determination process of the *Saami*. The *Saami* word *árbediehtu* is the common term chosen by the *Saami* University College[13] project on traditional knowledge for both skills and knowledge. *Arbediethu* is also to be found in various *duodji* and practical objects, which again have different niches of knowledge, such as choice of material, knowledge of the area, the actual skill involved, the use, the economic aspects and ideals. The fact that Sogsakk is open to collaboration and to intercultural exchange is shown in my three consecutive visits to Sogsakk. My first visit – February 2011 – was dedicated to learning

10 H. Minde (ed.), *Indigenous Peoples: Self-determination, Knowledge, Indigeneity*. Delft, 2008.

11 Seurujarvi, *Saami*, p. 356.

12 Liisa Holmberg, current director of the school, mentioned in an interview (01-09-2015) that for indigenous people having a state owned institute is very unique. She does not know of other similar initiatives on a state level that protect and keep the livelihood of indigenous people active. For info on Sogsakk: http://www.sogsakk.fi/.

13 J. Porsanger & G. Guttorm (ed.), *Working with Traditional Knowledge: Communities, Institutions, Information Systems, Law and Ethics*. Sámi University College, 2011. www.arbediehtu.no/media/pdf/diedut.pdf.

how to make the traditional boots in a ten-day footwear course at Sogsakk.[14] During the second visit – November 2011 – we[15] researched the biomechanics of walking by comparing barefoot walking with walking with reindeer boots.[16] For the design of the new (cross indigenous) footwear I visited *Inari*, Sogsakk, for a third time in 2015. The design related aspects were elaborated in close collaboration with two *Saami* artisans and with *Vivobarefoot*, whose founders joined us on a field trip to Inari (February 2015) to make *nuvttohat* inspired boots respecting the natural anatomy of the feet. When looking at the models – the indigenous versus the newly designed models – one would say that only the material is the same. For use in an urban environment we had to reflect on the material used for the outsoles. The newly designed prototypes feature a *thermoplastic polyurethane (TPU)* outsole instead of the reindeer fur.

The United Nations' guidelines for protection of the cultural heritage of indigenous peoples – written in the *Draft Principles 2000* – assert that indigenous people must have control of research concerning their cultural heritage, and that their free, prior and informed consent is a precondition for conducting research in areas related to their cultural heritage. The proposed guidelines state furthermore that researchers shall not publish information they have obtained from indigenous peoples or research findings achieved with the assistance of indigenous peoples without their consent.[17]

In my case the outcome of the PhD research includes boots inspired by the *nuvttohat* and made in collaboration with local artisans after intensive research on these boots. For the biomechanical measurements 42 people from in and around Inari and Utsjoki in Finland were recruited. The subjects participated on a voluntary basis, were informed of the protocol, and gave written informed consent according to the protocols approved by the ethical committee of the University of Antwerp. All subjects had their own reindeer fur boots. The collaboration and intercultural production of the cross indigenous design is still in full development and may or may not be considered as *nuvttohat*. The indigenous fur boot is defined as an expression handed down from person to person, from one generation to the next, and has constantly evolved within the *Saami* community. The boot simply cannot be attributed to an individual author or a group of authors. Another factor to consider is that there is not 'one' design. The *Saami* design their fur shoes for specific (local) conditions and needs, which are not constant across the community. To give a contemporary

14 For this visit, I – as an anthropologist and designer – was accompanied by Asher Clark and Galahad Clark, the founders of *Vivobarefoot*. *Vivobarefoot* is a UK based shoe-design company that in 2004 became pioneers of the barefoot movement. The company makes constructions specifically designed for varying terrains, and activities – from high performance running shoes, off-road and trail running shoes, to work and kids shoes – and their vision for walking aligns with the multifaceted focus of the PhD *Future Footwear*.

15 The research was done together with my supervisors of biomechanics: Dr. Kristiaan D'Août, Faculty of Health & Life Sciences, University of Liverpool and dr. Gaëtane Stassijns, Physical Medicine and Rehabilitation, Antwerp University Hospital.

16 C. Willems, *Plantar pressures in two types of indigenous footwear, minimal shoes, and western shoes, compared to barefoot walking* (PhD, University College Ghent, 2015).

17 *Draft Principles*, 2000, section 9 and 31, in: *www1.umn.edu/.../HeritageofIndigenous_Daes.pdf.*

example: with the use of the snowmobile the reindeer herding people adapted the design of their fur boot. In snow they prefer to walk on fur outsoles because they provide thermal comfort and natural anti-slip. On a snowmobile, however, they protect the fur boots with an overshoe for better grip and to prevent the hairs from falling off. The lifted nose, a typical feature of the boot, is then omitted in order to fit into the overshoe. Can we consider this boot to be *nuvttohat,* and part of the *Saami* heritage?

It is of interest to consider the protection of cultural heritage not only in the context of international organizations, such as WIPO, the World Intellectual Property Organization, which find their origin and need in globalization, but from the more traditional point of view of local, autonomous communities. Trond Thuen, in *Culture as Property? Some Saami Dilemmas,* describes that a rule of collective right, individual autonomy, and equality used to be in effect.[18] This ancient system, known as *siida*, refers to the social organization of the *Saami* communities, which had common sources of livelihood and common territories. This organization is built on shared customs and principles of how individual interest are to be negotiated and reconciled with the interest of the local community. The important notion is that cultural heritage can be preserved over time through local autonomy and informal organization based on shared ideals of autonomy, equality, and flexibility. This specific interface of the individual and the collective is, in fact, what should also be made the object of protective legislation as a cultural inheritance.

Consistent with this ancient *siida* system, one could argue that in the long-term heritage is safeguarded as much by economic motives as by copyright protection. By earning money through the practice of their traditions, many indigenous artists and craftspeople have supported their families and developed new products and markets for their skills. Perhaps more than anything else, that kind of success will encourage the next generation to continue to practice and carry their heritage forward.

Saami footwear - Northern Finland

In winter, the inhabitants of Northern Finland use *nuvttohat*, a fur boot made entirely from reindeer skin. The reindeer is slaughtered for the meat and the legs are used for the shoes. The skin of one reindeer yields a single pair of reindeer boots. *Gamasgottur (Saami)* means the skin of all of the four legs of a reindeer. The skins can be taken from an animal slaughtered in the period from autumn to spring, depending on what they will to be used for. The use depends on the length and the thickness of the fur. Leg skins with short hair are chosen to make boots for special occasions and are usually from a reindeer of white colour. Skins with longer hair are used for daily footwear and can be taken from a reindeer of yellowish grey colour. Leg skins taken from animals slaughtered in the autumn have short hair, but the skin itself is thick. The lifted nose – once functional for holding the ski – is disappearing because of the use of snow scooters. The footwear is handmade and no nails

18 T. Thuen, *Culture as Property: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. Berlijn, 2004, p. 87-108.

Inserting *kinkaheina* (grass) in the boot © Kristiaan D'Août

or adhesives are used. There are various ways of sewing the reindeer boots, which is traditionally done with the tendons of the reindeer. The opposite hair direction on the outsole provides a natural anti-slip on the snow. The boots are used during colder weather (-10 to -30 degrees Celsius or lower) when the water is frozen and when there is a lot of snow. Our interviews[19] confirm that the fur outsole of the footwear is not suitable for rainy days and temperatures around zero. Brogue bands, *vuaddagat*, are used to close the boot and to keep the snow out. The pattern of the woven (or plaited) shoe bands refer to the different *Saami* communities, as well as to the type of shoe or boot, the gender of the wearer, and the use of the boot, for instance ceremonial or for daily work. Another feature of the footwear is its flexible outsole and its lightness.

The following testimony was recorded while driving from Inari to Kaamasmukka (in Northern Sámi Gámasmohkki), a village in Finland in the municipality of Utsjoki. The day is February 8, 2011, and the temperature is minus 25 degrees Celsius. During the one and a half hour drive a local informant talks about fur boots: "My husband's elder brother's wife is a very close friend to me, we are relatives now and very often we talk; every year the same things according to the seasons and somehow you know year after year certain things come back so for example: 'on walking with the fur shoes'. The conclusion is always this: 'don't you feel awful when you put the regular shoes on because they are so heavy?' When you are wearing the fur shoes it is air and so light. This conclusion comes every year after the winter season, when switching to the normal shoes again".

19 Based on interviews taken from 42 respondents who participated in the biomechanical research (November 2011). The respondents were recruited from Inari and Utsjoki and answered a short questionnaire about footwear habits and recent injuries of feet and ankles.

The low weight is an important feature of the reindeer fur boots – combined with the thermal protection of the hides it makes the boot one of the lightest and warmest winter footwear available. Inside the boot traditionally *kinkaheina* (dried grass) is used instead of socks because of the good insulation. We measured the thermal conductivity of the reindeer fur with and without grass. The thermal resistance, also known as thermal insulation of the reindeer fur hide doubles when adding the grass.[20] Several respondents reported less lower back pain when using their own footwear. We compared the gait of 42 people living in and around the village of Inari when walking barefoot and when walking with reindeer boots.[21] The results show that reindeer boots provide the ultimate protection from the environment and respect the natural shape of human feet and that they do not interfere with the natural anatomy of human feet. But it is not only about the boots: walking in snow demands a different way of moving, of gait.

Evidence of the walking skills needed in snow is shown below in a testimony of a local informant (February 2011): "We were all having fur shoes when we were walking and working with the reindeer. My husband told me go and fetch something from the snowmobile, so I had to go underneath the fence and then take the track of soft snow, a new track. I dropped, dropped, dropped. And of course I didn't see anything I was just doing my walk. In the evening this old couple comes visited our house. And then they said: yah you were doing this work in the forest. I said how do you know that we were doing this work in the forest? They said we saw you walking there. I said: you saw me walking? Yes, you were on your way to the snowmobile. And then they gave me a very nice look and I knew straight away we don't need to talk. They said: 'You can't walk on the snow, we saw you crawling in the snow'. Eventually I have learned to walk on the snow, it is the touch with the snow. You just walk so that you don't drop in the snow. Each person has to catch up their own system, I have learned it now, but the thing is that, for instance, my husband has had this walk since his childhood, from the very beginning, because he was born with the snow walking on the snow… It means also that already the beginning of the approach towards the snow is different because it is there permanently, it is not something that you have to win".

Now we know the boots perform best in their natural environment, on snow, and when the temperature is below 10 C°. In what follows I describe the process of making ready to wear reindeer boots suitable for an urban environment using local materials and techniques.

20 Determination of thickness of the reindeer hides, of water permeability, of resistance to surface wetting, of thermal insulation and of friction were studied at the Textile Department of Ghent University between November 2012 and February 2013.
M. Peter, *Rendierlaarzen, de ideale winterschoenen?* (Bachelor Thesis in Fashion Technology, Natuur en Techniek, Hogent, 2013).

21 The interdisciplinary PhD *Future Footwear* includes the analysis of gait over two conditions: 1) walking barefoot; and 2) walking with reindeer fur boots. To measure the differences plantar pressure recordings (RSscan Footscan) were executed. C. Willems, *Plantar pressures in two types of indigenous footwear, minimal shoes, and western shoes, compared to barefoot walking* (PhD, University College Ghent, 2015).

X-Indigenous fur boot featuring a rubber outsole © David Willems

A collaborative practice-led footwear research

Working with the fur legs requires much experience. First of all, one needs to have the knowledge for selecting good fur from the right season. A local informant says: "Each time you wonder how does this shoe live in this life with this person, or whether the fur will come off. You think about what time of the year it was that the hairs came off. How did the fur feel before you peeled it off, I mean before the killing? So this process of coming to the perfect skin and leather is, let's say, again a question of individual experience". (February, 2011)

Second, one has to consider the size of the leg skins. The indigenous model follows the shape of the leg skins available and thus informs the design. While making a prototype for the newly designed footwear I realised we didn't make use of the skins in an efficient way. One of the artisans states: "Also I have to say that it is like solving a puzzle to work with reindeer fur. I have to find matching colours and thicknesses of fur. Which I did not do in this proto as well as I should have, because I thought it was only a prototype. And if I may say so, the design is not easy considering the sizes and shapes of the leg skins; for example I had to use pieces of nine leg skins! That would make eighteen leg skins per pair of shoes size 42. Adding the working hours per pair, I estimate at this stage it would take the whole day to make one pair. May be later a little less. These will be expensive shoes". (February, 2015)

During three visits to Sogsakk in the town of Inari (northern Finland) we observed and learned with *Saami* crafts women while making reindeer boots and walking with the boots. The aim of the collaboration is not to make a study of craft practitioners but to make boots *with* them, at the same time safeguarding the skills of making the boots. We move away from the textual perspective – e.g. written manuals – and focus on tacit knowledge. *Tacit* knowledge – tradition, inherited practices, implied values, and prejudgments

– is learned through applied practice.[22] Michael Polanyi summarizes the idea in his work *The Tacit Dimension* with the assertion that "we can know more than we can tell."[23] Apprentices, for example, work with their mentors and learn craftsmanship not through language but through observation, imitation, and practice. The above testimonies show, however, that knowledge is not only in the making but also in the wearing of the footwear.

The boots as 'intangible' cultural heritage: final reflections

Would putting 'the' fur reindeer boots – its material, the skills and even the walking skills – on the list of *Saami* ICH enhance creativity? Exclusive thinking and refocusing on alleged identity does not guarantee a respect for diversity. In his essay in this issue of *Volkskunde*, Rik Pinxten gives historical examples where creativity reigns at times of international and intercultural openness. These show that it is important to be open to foreign cultural elements. From this point of view, it might be limiting to extend public legislation to include measures against the investigation or artistic elaboration of cultural elements that belong within the context of indigenous cultural heritage. The same accounts for collaborations between different communities: restrictions might, eventually weaken the ICH, with possible isolation of the group and musealisation of, for instance, the material objects that are part of ICH.

Still, it is understandable that indigenous people protest when their cultural representations are (or are perceived to be) exploited by external parties. The making of reindeer skin boots is as much a part of the *Saami* indigenous clothing tradition as other items of clothing, like coats and leggings, made from the same material. All reindeer herding peoples have their own design of fur shoes for their specific conditions and needs. When snowmobiles came into use among the reindeer herding people the design of the boot changed, as explained in the previous paragraph. But it is also a fact that skin boots and clothing of this general kind have been worn by people all around the circumpolar North. Thus while details of style and stitching may vary, there is nothing about them that is exclusive to *Saami* heritage. Mixing the boots with elements from other cultural areas, as adding a TPU outsole, is illustrative of the decontextualization, in the sense of making the boots appropriate to new terrains. The 2003 UNESCO Convention is aware of this dynamic process as it states that ICH is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature, and their history. Recreating should be seen in a wide perspective. If the Convention wants to deal with reality with respect to diversity, recreating should mean being open to learn and implement new things. Safeguarding would then amount to safeguarding quality of changing things and traditions, and should not focus on objects and on property or user's rights. The heritage related to the making of *nuvttohat* can be regarded as an opportunity to express personal visions and innovative departures.

22 M. Polanyi, *The Tacit Dimension*. Londen, 1966.

23 Ibidem, p. 36.

The aim of this article is not to come up with a single model of how to deal with ICH. This discussion is open on a worldwide level and no one has definitive answers yet. With this design experiment my collaborators and I look together with community members for answers, avoiding mistakes of the past. Using the facilities of Sogsakk, and being in constant dialogue has proved to be a fruitful way to deal with intangible cultural heritage. We aim for long term engagement and want to avoid the 'hit and run' strategy of gathering knowledge as an outsider in the community and use it for different academic or economic purposes without the involvement of the community and without paying attention to the views, needs, and interests of the community. What I propose is a way of working that requires close interaction and the build-up of shared understanding and trust. We acquire knowledge through practical experience in the relevant context. In my view this is not possible without the permission, co-operation, and substantive decision-making involvement of the relevant communities and practitioners. I try to find solutions that are sustainable for the communities and refer to the self-reliant, durable, and collaborative or cooperative commons as described by Jeremy Rifkin.[24] The commons refer to a new economy, 'a third way' where collaboration, sharing, ecological concern, and human connections become more and more important. Social entrepreneurs are shaping economies to be more energy efficient and collaborative.

Considering my double position as anthropologist and designer I worked on different levels:

On an academic level the output of this project consists of an exhibition of the different indigenous models and the newly designed footwear. The gathered biomechanical and design related knowledge is shared with the population who participated in the research and with everybody who shows an interest, in the form of lectures and exhibitions. Conversations with the *Siida* – the *Saami Museum* in Inari – started in February 2015; the aim being to organize an exhibition in 2016. The project will also develop recommendations for future design training, taking into account a critical engagement with skill transfer as a form of intangible cultural heritage.

On a design level the boots included in this article will be elaborated further in collaboration with local artisans, *Vivobarefoot*, and myself. The newly designed models will be brought on the market for winter 2016-2017 – they will be launched for personalised sale online and in concept stores. The artisans will produce to order and receive maximum compensation for sales. A profit contribution (from the shoes we make together) will be made to support crafts communities. This could be in the form of offering a percentage on the sales to the *Saami Duodji* (the *Saami* craftsmen association), or it could be scholarships for young (*Saami*) crafts students.

The ability to adjust to a changing environment is inherent to all cultures and ways of life. A respectful use of indigenous cultural expressions – through transparency, willingness to collaborate, and respectful interaction – are the

24 J. Rifkin, *The Zero Marginal Cost Society, The Internet of Things, the Collaborative Commons, and the Eclipse of Capitalism.* New York, 2014.

Design collaboration with Saami artisans © Catherine Willems

key factors to make this design collaboration a success. In the end this project wants to tell two positive stories, one is to help bring back a more natural healthy movement and gait and the second one is to safeguard the skills of local artisans in times of increasing globalization.

Acknowledgements

My sincere gratitude goes to the people in Inari and Utsjoki who participated in the research. At the same time I want to thank Sogsakk, and in person Liisa Holmberg, for the facilities offered at the Saami Education Centre. Warm thanks go to Virpi, Kikka, Satu and many more artisans for answering my countless questions and explaining me how to work with the hides.

Zie p. 534 voor meer informatie over de publiekscampagne #ikschrijfgeschiedenis van het Platform Immaterieel Erfgoed in Vlaanderen.

DIVERSITEIT, DIALOOG EN DEMOCRATIE

ANNE MARIEKE VAN DER WAL

Decolonising South Africa's Heritage Landscape?

A Dialogical Approach to Heritage Conservation and Intangible Cultural Heritage in Stellenbosch

"Stellenbosch is wêreldbekend vir sy historiese geboue en pragtige omgewing. Maar die rykdom van Stellenbosch lê nie in die strate en geboue nie, maar in die harte van die mense van Stellenbosch".[1]

In early March 2015 a political science student at the University of Cape Town, Chumani Maxwele, emptied a bucket of human excrements over the statue of Cecil John Rhodes (a former prime minister of the Cape Colony and mining magnate) placed on the steps leading up to the university's main hall. This often applied tactic of using human waste to demand attention for the peripheral and subordinate position of the black urban poor within South African society[2] nevertheless initially shocked university representatives and students as well as the country, but soon let to a nation-wide protest movement and discussion about the visibility and representation of black South Africans and their heritage in the new nation.[3] Dissatisfaction with the continuing dominance of white colonial heritage in important institutional as well as public places more than twenty years after the end of apartheid has raised questions about the need to 'decolonize' the country's heritage landscape. The student protest group in Cape Town, who aimed to "exhibit white arrogance at UCT", laments the lack of any visible African heritage at the university campus, arguing that because of this African students feel alienated and not at home at this academic institute. Moreover they see the presence of monuments honouring white colonial power as a symbol of the continuing inequality between white and black in the country and therefore demand the removal of the statue of

1 Lauretta Maree (Mayor of Stellenbosch in 2006), introduction to Hilton Biscombe, *In ons bloed*. Stellenbosch, 2006, p. i). English translation: "Stellenbosch is world-famous for its historic buildings and beautiful surroundings. But the real treasure of Stellenbosch lies not in its streets but in the hearts of its people".

2 S. Robins, 'Toilets that Became Political Dynamite', *Cape Times* June 27 2011. Available at: http://www.iol.co.za/capetimes/toilets-that-became-political-dynamite-1.1089289.

3 The initially small and local protest in Cape Town soon spread to other parts of the country where statues of predominantly colonial leaders were defaced or damaged. For instance on the 26th of March 2015 students of the University of Kwazulu-Natal defaced the statue of King George V with white paint, on the 5th of April 2015 supporters of the EFF party (*Economic Freedom Fighters*) damaged a war horse statue of the Anglo-Boer war in Port Elizabeth and the statue of former Transvaal president Paul Kruger in Pretoria.

Cecil Rhodes from the campus.[4] Opponents, both amongst white and black communities, have however questioned whether this 'erasing of history' by hiding or removing tangible reminders of the colonial past does not in fact contradict the protesters' proclaimed objectives insofar as it also erases the history of any suffering caused by colonialism. The government's official response was that in the name of unity the heritage of minority groups have a right of presence and should be protected.[5]

The extent of the protest movement and the emotional responses from both sides of the debate have revealed the continuing importance and value people ascribe to heritage, in the form of monuments, memorials or other forms of state recognition of a people's past and culture. The need for such public recognition of a nation's or community's past and culture through the protection or construction of monumental reminders of this past is widely shared amongst the different communities within South Africa and recognised by the country's leadership. Since the overturn of the former racist white-minority regime in 1994, the country's new democratically elected government has used heritage as one of its main tools for nation-building[6], advocating a multicultural rainbow nation through an inclusive approach to heritage. However this plan to celebrate multiculturalism through heritage was believed to be threatened by the overwhelming dominance of white colonial heritage.[7] The new government was faced with a large amount of monuments and national heritage sites which mainly represented and commemorated the built, white colonial past.

Nowhere is this legacy of a material colonial heritage as prominent as in Stellenbosch. Stellenbosch is the second oldest (white) town in South Africa and home to the most heritage sites of any town in the country. Around 200 monuments in Stellenbosch are listed with 'Heritage Western Cape', the current provincial heritage resource authority. Most of these monuments are architectural gems from the colonial period, mainly the eighteenth and nineteenth century, and commemorate the European expansion into Southern Africa. The heritage of the Coloured[8] and African communities in Stellenbosch were and still are virtually absent. However initiatives are being developed to deal with this colonial legacy and create a more inclusive heritage landscape. This process is characterized by a 'dialogical approach', meaning the

4 A demand which was eventually granted with the removal of the statue on the 9th of April 2015.

5 This was publicly stated by amongst others Nathi Methethwa, Minister of Arts and Culture, in his opinion article published in the daily newspaper the Cape Times. 'Use protest over Rhodes Statue to rediscover, reconnect with our heritage', *Cape Times*, 27-03-2015, p. 9.

6 R. Harrison, *Heritage, Critical Approaches.* London, 2013, p. 147. See also: A. Coombes, *History after Apartheid: Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa.* Durham – Londen, 2003; N. Murray, N. Shepherd & Martin Hall (eds.), *Desire Lines: Space, Memory and Identity in the Post-Apartheid City*. Londen – New York, 2007.

7 G. Minkley, '"A Fragile Inheritor": The Post-apartheid Memorial Complex, A.C. Jordan and the Re-imagining of Cultural Heritage in the Eastern Cape', *Kronos. Journal of Cape History* 34, 2008, p. 24.

8 The descendants of the enslaved community in South Africa, who can trace their ancestry to the coastal areas of the Indian Ocean World, such as Indonesia, India, Mozambique and Madagascar, as well as the local Khoi population from South Africa.

inclusion of both black and white as well as professional and non-professional community representatives, in the approach to heritage conservation in order to decolonize the Stellenbosch heritage landscape.

Dialogical Approaches to Heritage in a Multicultural and Post-Colonial Context

This willingness to include the views and active involvement of local (non-professional) communities in heritage management is characteristic for the post-colonial period in which new independent states sought to overcome the racist colonial legacy and engage more with the multicultural reality. As such this process of 'democratising' heritage management is often labelled as a decolonization of the heritage landscape.[9] In his influential book *Heritage, Critical Approaches* (2013) Rodney Harrison has argued that in post-colonial and multicultural societies, such as South Africa, a 'dialogical approach' to heritage not only enables a society to develop a more democratic and sustainable heritage sector through inclusive decision-making and preservation processes, but it also leads to a more hybrid approach to what heritage actually entails. He argues that until the late 20th century, the discourse on heritage has been dominated by a European/Western modernists view on what is valuable and in need of protection, giving prevalence to ancient, unique and predominantly monumental sites. In the post-colonial and post-modernist world, attempts have been made to change this view, for instance by the adoption of the 2003 Convention of Intangible Cultural Heritage and the 1994 Nara Document on Authenticity.

Yet Harrison remains doubtful of the extent to which such initiatives have really changed the dominant view on heritage and heritage conservation approaches. The 2003 UNESCO Convention on Intangible Cultural Heritage has often been regarded as an emancipatory move to officially recognize, appreciate and protect that cultural heritage of the former colonial world next to the dominance of tangible heritage from the predominantly Western (European) world. Harrison however challenges this supposed 'emancipatory' move and questions whether the underlying beliefs of what heritage entails have truly been revised and/or expanded. He states that: "(...) the introduction of a new category of 'intangible' heritage nonetheless preserved the Cartesian dualism of mind and matter through its separation and opposition of the concepts of 'tangible' and 'intangible' heritage".[10] In his view, heritage policy makers continue to approach heritage in terms of a tangible-modern (European) and intangible-pre-modern (the other) dichotomy, thereby supporting the persisting idea of a difference in value and function.

Additionally, Webber Ndoro and Gamini Wijesuriya have questioned whether the inclusive approach to heritage in the post-colonial world has really led to a new understanding of heritage and heritage conservation. They argue

9 C. Colwell & C. Joy, 'Communities and Ethics in Heritage Debates', in: L. Meskell, *Global Heritage*. West Sussex, 2015, p. 2-4.

10 Harrison, *Heritage*, p. 206.

that in most post-colonial states the responsibility of heritage management is still largely placed with professionals, leaving only a symbolic and peripheral role for the community as "the custodians of their heritage, not the experts".[11]

The dialogical approach to heritage in the multicultural society of South Africa provides an interesting case study to investigate to what extent the old modernist view on heritage remains dominant or whether the inclusive, hybrid approach has led to a focus on different forms of heritage such as intangible or natural heritage and a different approach to heritage management. This article will focus on the new heritage initiatives which were developed in Stellenbosch since the end of the apartheid period and will critically discuss whether the new approaches to heritage really differ from the old regime's views on what heritage entails.

The Changing Heritage Landscape of Stellenbosch, 1905-2015

The first official steps to protect the cultural and natural heritage of South Africa were taken at the start of the twentieth century. In 1905 the non-governmental *South African National Society* (SANS) was founded, initially to restore the crumbling Castle of Good Hope in Cape Town[12] but eventually to "foster appreciation of the country's heritage and to make the public aware of the necessity for preserving our monuments in the widest sense of the word".[13] Through public awareness campaigns and political lobbying, the organization managed to get a first heritage act passed by the Union government in 1911, the *Bushman Relics Protection Act*[14], which dealt with protection of *KhoiSan* rock art and prehistoric findings in caves and other archaeological sites. Those early private initiatives for heritage conservation correspond to the dominant colonial approach to heritage in Africa at that time, which was characterized by a focus on protecting natural landscapes as well as archaeological and architectural sites. Moreover, this colonial approach left little room for indigenous communities to be involved in the heritage management as it was believed that "the 'natives' did not understand their own heritage and that it would be either contaminated or destroyed if left to them".[15]

Lobbying from the SANS eventually resulted in the promulgation of the *Natural and Historical Monuments Act* in 1923, which gave way to the founding of the *Commission for the Preservation of Natural and Historical Monuments of the Union*, more commonly-known as the *Historical Monuments Commission*.[16] It

11 W. Ndoro & G. Wijesuriya, 'Heritage Management and Conservation: From Colonization to Globalization', in: L. Meskell, *Global Heritage.* West Sussex, 2015, p. 19.

12 *South Africa Online Heritage Portal for heritage managers and cultural brokers* http://www.heritageportal.co.za/organisation/south-african-national-society-sans (18-04-2015).

13 J.J. Oberholater, *The Historical Monuments of South Africa, National Monuments Council.* Cape Town, 1972, p. XIX. Cited in: A. Hall & A. Lillie, *The National Monuments Council and a Policy for Providing Protection for the Cultural and Environmental Heritage*, Conference Paper presented at the University of Witwatersrand History Workshop *Myths, Monument, Museums. New Premises?* 16-18 July 1992, p. 3.

14 Hall & Lillie, *The National Monuments*, p. 3.

15 Ndoro & Wijesuriya, *Heritage Management*, p. 12.

16 Hall & Lillie, *The National Monuments*, p. 3.

was this national *Historical Monuments Commission* which was responsible for the recognition and protection of heritages sites in Stellenbosch. Their work was aided by several non-governmental pressure groups who, like the SANS, were concerned with the rapidly deteriorating state of several colonial buildings in their surroundings and hoped through community involvement[17] to salvage some of these constructions. For example, in 1959 the *Simon van der Stel Foundation* was established[18] which focused mainly on the preservation of historic buildings in Stellenbosch; equally the *Historiese Huise van Suid Afrika* (Historic Homes of South Africa) group of the Anton Rupert foundation sought to protect colonial architecture in Stellenbosch since 1964.[19]

This large number of preservation initiatives to protect the material colonial heritage in Stellenbosch in the 1960s coincided with a post-war period of high economic growth, which not only made more funding available for such projects, but also meant, in the context of an increased economic activity as well as growing population numbers, that town planners were often confronted with the difficult choice of safeguarding material heritage, in the form of colonial architecture, or making room for modern buildings and modern times.[20] Two distinct views on colonial heritage soon developed within the Afrikaner community in Stellenbosch in those years, which were labelled as the so-called 'ontwikkelaars' (developers) also known as 'slopers' (demolishers) and the 'bewaarders' (protectors) also known as 'mense met oogklappe' (people wearing blinkers).[21] The 'developers' were most often "newly emergent wealthy Afrikaners who embraced modernizing impulses".[22] Instead of protecting their colonial heritage, this group preferred to display their community's (new found) wealth and prosperity by constructing modern buildings instead of protecting their ancestors' 17th and 18th century heritage. The 'protectors' (of heritage), on the other hand hoped to convince the 'developers' of the need of conservation by arguing that preserving historic buildings would be commercially beneficial as it would attract more tourists into town and thus create more business. However their main arguments for protecting historical architectural monuments were more idealistic, arguing that "Historic buildings, squares, streets, et cetera are material documents which testify to the past and help to understand that past". Moreover they argued that by protecting the heritage of the past, one showed piety and respect for the ancestors.

The most striking argument was however the notion that those "historical remnants, such as for instance buildings, are one of the best arguments which proves our [Afrikaner/white South African] claim to permanent residence

17 Limited to white settlers.

18 Hall & Lillie, *The National Monuments*, p. 6.

19 D.J. Kotzé, 'Bewaring', in: F. Smuts (ed.), *Stellenbosch drie eeue*. Stellenbosch, 1979, p. 422.

20 A. Grundlingh & D. Scott, 'Heritage, Contextualising Heritage Production', in: M. Swilling, B. Sebitosi & R. Loots (eds.), *Sustainable Stellenbosch, Opening Dialogues*. Stellenbosch, 2012, p. 238; Kotzé, *Bewaring*, p. 420.

21 Kotzé, *Bewaring*, p. 420.

22 Grundlingh & Scott, *Heritage*, p. 238.

in South Africa".[23] This increasing interest in colonial heritage preservation came at a time when the Afrikaner community was basking in confidence after the electoral victory[24] of the *Afrikaner National Party* in the 1948 elections and wished to celebrate their contribution to the development of South Africa. In this political and cultural climate, a new *National Monuments Act* was passed in 1969 which largely focused on the cultural history of white, and in particular Afrikaner, South Africans.[25] In 1960 there were only seven national monuments in Stellenbosch, but within ten years after the adoption of the new *National Monuments Act*, this number had increased to 75, including mainly architectural monuments from the 18th and 19th century.[26]

Natural heritage, however, continued to remain important and steps were taken to combine cultural heritage to the natural heritage of the area. For instance, the establishment of the *Stellenbosch Wine Route* in 1971, which emphasized the linkage between culture and the natural landscape of the wine lands surrounding Stellenbosch[27], the acknowledgement of the many oak trees in Stellenbosch's town centre as a national monument[28] and the declaration of Idas Valley's 1500 hectares of wine lands and colonial houses as a valuable cultural landscape and national monument in 1976[29] testify to that approach. Additionally steps were taken by the *Stellenbosse Heemkring* (Stellenbosch local history group), a private institution founded in 1968, to safeguard movable cultural heritage, such as photos, diaries and other personal documents and objects.[30] Whereas the inclusion of natural and movable heritage into the heritage conservation program of the state and Stellenbosch municipality and the recognition that the separation of cultural and natural heritage was an artificial one were innovative steps forward, the focus nonetheless remained predominantly on persevering the Afrikaner tangible cultural heritage, specifically the colonial architecture. In 1980, for instance, the *Stellenbosch Municipality Aesthetics Committee* was established to advise the town council "on the aesthetic, functional, architectural and historical aspects of all proposed

23 Kotzé, *Bewaring*, p. 420.

24 An electoral victory based on white votes only.

25 C. Rassool, 'Memory and the Politics of History in the District Six Museum', in: N. Murray, N. Shepherd & M. Hall (eds.), *Desire Lines: Space, Memory and Identity in the Post-Apartheit City*. Londen, 2007, p. 120. Cited in: C. Carton & V. Ryckeboer, *Het erfgoedbeleid van Stellenbosch. Het opstellen van ondersteunende richtlijnen om tot een duurzame planning van de stad en haar erfgoed te komen. Die Braak en het Rijnse Complex als katalysator.* Unpublished MA thesis, Hogeschool Antwerpen, 2012, p. 70.

26 Kotzé, *Bewaring*, p. 421.

27 T. Randle, *Grappling with Grapes: wine tourism of the Western Cape* (Unpublished MA thesis, University of Cape Town, 2004). Cited in: Grundlingh Scott, *Heritage*, p. 240.

28 Kotzé, *Bewaring*, p. 421.

29 P. Pistorius & F. Todeschini, *Idas Valley as an Example of the Cultural Landscape of the Cape Winelands (South Africa), Etude Thematique sur le Paysage Culturel Viticole dans le Cadre de la Convention du Patrimoine Mondial de l'UNESCO International Council on Monuments and Sites*, Paper presented March 2004, p. 66-71.

30 Die Stellenbosse Heemkring, *Handleiding vir die Heemargief. Hersiene uitgawe.* Stellenbosch, 1975, p. vii.

developments in the historical core".[31] The history and culture of the non-white community in Stellenbosch were scarcely debated, let alone included and safeguarded.

With the end of apartheid rule in 1994, plans were made to change this one-sided approach to cultural heritage in South Africa. In 1996, the newly elected government of South Africa presented their vision on heritage conservation in the so-called *White Paper on Arts, Culture and Heritage*, noting that a new more inclusive approach was much needed: "In the context of the historical legacy (...) a new vision for the arts, culture and heritage is required. That vision springs from our adherence to Article 27 of the Universal Declaration of Human Rights: 'everyone shall have the right to freely participate in the cultural life of the community (and) to enjoy the arts...'. It is the objective and role of the Ministry to ensure that this right, the right of all to freely practice and satisfy artistic and cultural expression, and enjoy protection and development of their heritage, is realized".[32]

To undo the one-sided dominance of white, built colonial heritage in the heritage landscape of South Africa, all the monuments which were previously listed as national monuments were, under the new *Heritage Act* of 1999, reclassified as provincial heritage sites and it was to be reassessed whether they constituted national heritage sites in the new South Africa.[33] Furthermore, the European/modernist approach to heritage, safeguarding mainly the tangible, monumental and extraordinary, was abandoned for a more post-modernist, post-colonial approach to heritage, with a focus on traditional and living intangible heritage. Despite decades of institutional neglect, those living heritage forms such as oral traditions, dance and music continue to "live on in the collective memory", assured the government. "They are waiting in the wings to be reclaimed and proclaimed as part of the heritage of us all".[34]

For Stellenbosch, those new policies and approaches to heritage meant that the town could no longer boast having the most national heritage sites in the country. Of the almost 200 former national heritage sites in Stellenbosch, only the wine lands cultural landscape of Idas Valley[35] and the wine estate Boschendal[36] were reinstated as national heritage sites by the new *South*

31 Stellenbosch Municipality website, terms of reference for the Stellenbosch planning and advisory committee. http://www.stellenbosch.gov.za/application-for-an-event/municipal-policy/planning-and-development/631-terms-of-reference-for-the-stellenbosch-planning-advisory-committees/file (28-04-2015).

32 DACST (Department of Arts, Culture, Science and Technology), *White Paper on Arts, Culture and Heritage*. Pretoria, 1996, Chapter 3: New Policies and Institutional Frameworks (http://www.dac.gov.za/white_paper.htm).

33 D. Hart & S. Winter, 'The Politics of Remembrance in the New South Africa', in: V. Buchli & G. Lucas (eds.), *Archaeologies of the Contemporary Past*. Londen, 2001, p. 85.

34 DACST, *White Paper*, Chapter 2: All Our Legacies.

35 SAHRA, 'Government Gazette Notice for the Declaration of Idas Valley, Cape Winelands Cultural Landscape, Western Cape, as a National Heritage Site', *Staatskoerant*, 13-02-2009, No. 31864 / 121, p. 9.

36 SAHRA, 'Government Gazette Notice for the Declaration of a Part of the Cape Winelands Cultural Landscape, Dwarsrivier Valley, Boschendal Founders Estate as a National Heritage Site', *Staatskoerant*, 13-02- 2009, No .31864 / 120, p. 7.

Rustenburg Estate in Idas Valley (A.M. van der Wal)

African Heritage Research Agency (SAHRA) in 2009. The colonial built heritage thus remains dominant in the heritage landscape of Stellenbosch and the surrounding wine lands. The tourist sector in Stellenbosch equally continued to emphasize and promote the colonial heritage to national and international tourists who are invited to "discover the rich historical and cultural heritage of this area, where splendid examples of Cape Dutch architecture have been preserved to honour our ancestors".[37] However, slight nuances can be discovered in the description and promotion of this colonial heritage. In its justification for nominating Idas Valley as a national heritage site, the SAHRA emphasises the existence of a rich living heritage in the area and the connection of the built environment to the slave past.[38] Equally the Boschendal wine estate is celebrated by SAHRA as "a showcase of the genius of the slave infused society of the Cape, with the majority of the slave descendants still working the soil".[39] Yet, what this rich living heritage exactly entails, is not mentioned by SAHRA.

A Dialogical Approach, the *Stellenbosch Heritage Project*

The official identification and (state) recognition of living intangible cultural heritage in the Stellenbosch region has proven to be a slow process. "Most of the initiatives to record (and in some cases safeguard) Intangible Cultural Heritage to date have happened at the level of projects, often run by small NGOs

37 Stellenbosch Tourism leaflet, *A town for all seasons* (2008). Cited in: Grundlingh & Scott, *Heritage*, p. 237.

38 SAHRA, *Declaration of Idas Valley*, p. 10.

39 SAHRA, *Declaration of Boschendal*, p. 8.

and privately operated museums".[40] Initiatives to develop a more inclusive and hybrid heritage landscape in Stellenbosch has come from private individuals and institutions who have offered their help and expertise to the Stellenbosch municipality and Western Cape provincial government. For example the *Erfenis projek* (Heritage Project), which was launched in 2010, is run by some thirty volunteers as well as several municipality and Stellenbosch University representatives.[41] This *Stellenbosch Heritage Project*, which is supported by the municipality not through financial but mainly logistical and organisational contributions, is focused on bringing the different communities living in the Stellenbosch municipality together and to develop an inclusive heritage landscape in which every resident can feel at home. According to the declaration of intent, the *Stellenbosch Heritage Project*: "seeks to unite the people of Stellenbosch; to create a community who knows one another, appreciates one another and respects one another. (...) The dream is for every Stellenbosch resident to enjoy the freedom of the town and to feel like an honorary citizen, with the space and opportunities to flourish".[42]

To achieve this goal, the heritage project committee has invited several community representatives to partake in the development of the program. As many as ten different communities in the Stellenbosch municipality (Cloetesville, Idas Valley, Jamestown, Khayamandi, Klapmuts, Kylemore, Pniël, Raithby, Stellenbosch Central, and Vlottenburg) have been included in the organization of the Heritage Project and the subsequently named *E'Bosch tien dorpies erfenis festival* (E'Bosch ten communities heritage festival).[43]

Rodney Harrison has pointed out that because of "professionalization and bureaucratization of heritage practice over the course of the 20th century, 'ordinary' laypersons and communities have been increasingly locked out of involvement in decisions about what heritage to conserve and how to conserve it".[44] Yet, through community involvement, Harrison argues, a more democratic and sustainable heritage policy can be developed. The dialogical approach to heritage conservation by the *Stellenbosch Heritage Project* has indeed led to a refocusing away from solely tangible colonial heritage to include living cultural traditions such as *Xhosa* oral poetry and gospel music in the community of Kayamandi as well as oral history recordings and tours in Jamestown and has thus proven to be a good step towards the democratisation and possibly 'decolonisation' of the town's heritage landscape.

The Stellenbosch University representative to the *Heritage Project*, Jerome Slamat, explained that the inclusion of living cultural traditions of previously

40 H. Deacon, 'Conversation Piece: Intangible Cultural Heritage in South Africa', in: M. L. Stefano, P. Davis & G. Corsane (eds.), *Safeguarding Intangible Cultural Heritage*. Woodbridge, Suffolk, 2012, p. 197.

41 Interview with Pietman Retief, member of Stellenbosch Heritage Committee. Interview conducted by author, March 30th, 2015, Stellenbosch South Africa; Stellenbosch Heritage Project Website. http://www.heritagefestival.co.za/about.html (28-04-2015).

42 Stellenbosch Heritage Project, Declaration of Intent. http://www.heritagefestival.co.za/about.html.

43 Anthony Penderis, *e'BOSCH - Stellenbosch Heritage Festival has a new name*, press release July 31, 2014.

44 Harrison, *Heritage*, p. 223. Citing from J. Carman, *Against Cultural Property: Archaeology, Heritage and Ownership.* Londen, 2005; L. Smith & E. Waterton, *Heritage, Communities and Archaeology*. Londen, 2009.

marginalised communities is at the heart of their work. He states: "The heritage festival now focuses more on [living] culture than on old heritage. We want to be inclusive in our approach to heritage and culture and we want to create a lasting heritage legacy for our descendants by developing and focusing on previously ignored cultural traditions".[45]

Additionally the *Stellenbosch Heritage Project* seeks to develop an inclusive, shared heritage in which all the different cultural communities can come together. The declaration of intent states that the Heritage Project wants "to create a mutual culture alongside existing cultural traditions. The aim is for the entire community to accept this mutual culture as a way of life, which could be handed down to future generations".[46] This outlook on heritage corresponds to the official state policy with regard to heritage conservation as formulated by the new government, in that it will: "(...) foster a sense of pride and knowledge in all aspects of South African culture, heritage and the arts. And shall further encourage mutual respect and tolerance and inter-cultural exchange between the various cultures and forms of art to facilitate the emergence of a shared cultural identity constituted by diversity".[47]

In a multicultural society such as South Africa's there is often a strong need to "unify the community around the idea of the 'common good' (...) and seek some kind of identification, connection and agreement in shared forms of life such as heritage and cultural productions", says Martie Kaden.[48] Acceptance of such a 'common culture' is still fragile and therefore receives much attention and support from (non-)governmental institutions as (shared) heritage is seen to strengthen and facilitate (long-awaited) social change.[49] Heritage in the new South Africa needed to become a "binding force"[50] oriented towards creating better understanding of the different cultural communities and the past that they share. This outlook on the function of heritage, in particular that of intangible cultural heritage, corresponds to the UNESCO Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage (ICH), which states that the preservation of such living traditions promotes "respect for cultural diversity and human creativity"[51].

Richard Kurin has however pointed out that the 'mutual respect' clause in the ICH Convention is a noble but nevertheless problematic approach to heritage, as "intangible cultural heritage by definition is something used for

45 Interview with Jerome Slamat, conducted by author on April 14th, 2015, Stellenbosch, South Africa.

46 Stellenbosch Heritage Project, Declaration of Intent. http://www.heritagefestival.co.za/about.html.

47 DACST, *White Paper*, Chapter 3: *New Policies and Institutional Frameworks*.

48 M. Kaden, 'Shared Space. Power Heritage and Play', in: M. Swilling, B. Sebitosi & R. Loots (eds.), *Sustainable Stellenbosch, Opening Dialogues*. Stellenbosch, 2012, p. 244. Citing from L. Marcil-Lacoste, *The Paradoxes of Pluralism, Citizenship, Community*. Londen, 1992; M. D'Entreves, 'Hannah Arendt and the idea of citizenship', in: C. Mouffe, *Dimensions of Radical Democracy, Pluralism, Citizenship, Community*. Londen, 1992.

49 Kaden, *Shared Space*, p. 244.

50 National Address by President Mandela on Heritage Day, 24-09-1997. http://www.anc.org.za/show.php?id=4215 (09-04-2015).

51 UNESCO, *Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*. Parijs, 2003, p. 2.

community self-definition".[52] He states: "Many cultural communities define themselves in opposition or resistance to others. Their very identity as a people or community relies on their victory over or defeat by others. Their defining songs and tales may celebrate the glory of empire, victorious kings, religious conversion, or alternatively resistance to perceived injustice, martyrdom and defeat – not the mutual respect of peoples".[53]

Indeed the desire to exhibit and respect the multicultural character of a society and their heritage often tends to result in a rather non-descriptive 'all-inclusive' common culture. Yet, a dialogical approach to heritage identification and protection is usually applied to create a more 'Cosmopolatism' form of heritage management, meaning "the recognition of the other, and the importing of equal dignity and worth of all people even amid great cultural difference (Ivison 2002)". Not one inclusive culture is celebrated, but the fact that different forms of cultural heritage can be found within one society. In this way the dialogical approach becomes synonymous for a conversation about dignity.[54]

Kurin argues that many well-meant initiatives and approaches to safeguard intangible heritage, or heritage in general, deny the fact that culture is a product of negotiation but also struggle, and thus leaves no room for incorporating the social context in which a culture was developed. Moreover, as Gary Minkley has observed while studying the heritage conservation program in the Eastern Cape province of South Africa, the particular South African discourse on heritage has promoted the idea of intangible heritage being predominantly African and tangible heritage mostly European/settler-related and has thus "increasingly constructed an association between indigenousness, authenticity, Africanness and separateness from what is characterized as the 'Western Modern'".[55] Is the approach to safeguard the intangible heritage of the non-white community in Stellenbosch, as opposed to the material heritage of the white settlers, not a continuation of an old-fashioned idea of what heritage entails, that is monumental heritage being European and intangible living heritage being the 'native', 'the other'? When focusing on the intangible, is the social context in which those traditions developed, often characterised by struggle, given enough attention, or are traditions presented as timeless and apolitical cultural customs? Two recent intangible cultural heritage initiatives have been launched by private individuals and institutions in the Stellenbosch region, the *Solms-Delta Cape Music Project* and the *Oral History Tour of Cloestesville*; it is interesting to investigate to what extent those initiatives approach heritage in a fundamentally post-modern and post-colonial way; leaving room for both community involvement and the socio-political context in which those traditions were formed and developed.

52 R. Kurin, 'Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 UNESCO Convention: a Critical Appraisal', *Museum International* 56, 2004, p. 70.

53 Kurin, *Safeguarding Intangible Cultural Heritage*, p. 70.

54 Colwell & Joy, *Communities and Ethics in Heritage Debates*, p. 5.

55 Minkley, *A Fragile Inheritor*, p. 31.

Intangible Heritage at a Colonial Wine Estate, the *Solms-Delta Cape Music Project*

The continuing dominance of colonial heritage in the Stellenbosch heritage landscape does not only become evident in the town's historic centre, but also at the wine estates in the area, where the architectural, colonial heritage is generally emphasised and celebrated as opposed to prehistoric and/or living heritage of the non-white communities. Whereas the SAHRA proclaimed several estates in Idas Valley as well as the Boschendal estate national heritage sites because of their connection to the slave past, few estates in fact highlight this aspect of their past in their touristic tours and general presentation. Similarly to the American situation where on most plantation tourist destinations there is an "absence of any mention, acknowledgment, or discussion of slavery and the enslaved" but where in contrast "the material and social life of the 'plantocracy', even though these people usually represented a tiny fraction of a given plantation's population"[56], is commemorated, most historic wine estates in South Africa only preserve and present the built, white colonial heritage.[57]

An exception to this tendency is the private initiative by historic wine estate Solms-Delta in the Stellenbosch Municipality to safeguard the tangible and intangible cultural heritage of the estate's predominantly Cape Coloured farm workers. Besides a small museum in which archaeological objects discovered on site are displayed, revealing the prehistoric and colonial past of the area, the estate also launched the *Music of the Caab* (Music of the Cape) project, which celebrates the musical traditions of the Coloured community who are the descendants of the enslaved and the *KhoiSan* population at the Cape.

The Solms-Delta estate, formerly called Zandvliet-Delta and first founded in 1690, was bought in 2001 by the South African neurosurgeon and businessman Mark Solms. Retuning to South Africa after years of working abroad, Mark Solms wanted to contribute to the development of his country by initiating community development schemes on his farm for the historically disadvantaged farm workers. In 2005 this resulted in the *Wijn de Caab Trust* (Wine of the Cape Trust) which ensured that the predominantly Cape Coloured farm workers on the estate were to share in the profits made by the new wine business, receiving fifty percent of all profits made on wine sales.[58] In 2007 the *Delta Trust* was also established, which focused on educational, sports and cultural programs for the social development of the farm workers.[59] Music formed an important part of this program as it was seen as an effective tool for social binding, aimed at "creating a more inclusive sense of Winelands

56 J.L. Eichstedt & S. Small, *Representations of Slavery: Race and Ideology in Southern Plantation Museums.* Washington, 2002. Cited in: V. Smeulders, *Slavernij in perspectief. Mondialisering en erfgoed in Suriname, Ghana, Zuid-Afrika en Curaçao* (PhD Thesis, Erasmus Rotterdam University, 2012, p. 78).

57 Smeulders, *Slavernij in perspectief*.

58 P. Jackson, 'Solms-Delta. Transformation or Neopaternalism?', in: K van der Waal (ed.) *Transformations in the Dwarsrivervalley Stellenbosch. Winelands, Wealth and Work*. Pietermaritzburg, 2014, p. 88.

59 Jackson, *Solms-Delta*, p. 91.

Solms Delta *Music van die Caab* project (Solms Delta Estate)

community with wider access to resources and opportunities for all who live in it".[60] It was also seen as a way to enhance the self-esteem of the farm workers community. Adriaan Brand, the manager of the *Music of the Caab* project explains that "the best way to restore the inequalities of the past is to restore self-esteem. The damage done by apartheid can be restored by heritage and keeping culture alive".[61]

Heritage, and in particular intangible cultural heritage, was thus used by the *Delta Trust* first and foremost as an empowerment tool. The music project, which consists of four music bands (*the Delta Optel Band, the Delta Valley Entertainers, the Langbroeke Brass Band* and *the Soeststemme Choir*) and formal music education, "offered the farm community 'a different way of constructing the self'."[62] It taught this previously marginalised and disadvantaged community that their cultural traditions were valuable and worthy to be safeguarded and supported. By giving this intangible cultural heritage such a prominent place within the heritage landscape at Solms-Delta, the Coloured farm workers' important role in the daily activities of the estate's organisation and their contribution to the estate's heritage was publicly confirmed and appreciated.

Jo Litter has noted that heritage initiatives which highlight and celebrate the hybridity of a society and culture are sometimes used as a distraction from more urgent socio-economic or socio-political problems. In what she refers to

60 Website of Solms-Delta estate, Delta-Trust *Music of the Caab* project, http://www.solms-delta.co.za/music-van-de-caab/ (05-05-2015).

61 Interview with Adriaan Brand, conducted by author on April 13th, 2015, in Stellenbosch, South Africa.

62 Jackson, *Solms-Delta*, p. 92.

as the 'plaster effect', heritage in those contexts is used to "paper over the cracks of social inequality. Heritage initiatives, in other words, are in this formation expected to do 'too much work' on their own to right the world's wrongs".[63]

In the case of the *Music of the Caab* project, the music classes and public performances are expected to both enhance the self-esteem of the Coloured farmworkers and stimulate their financial independence, as the income gained from those performances goes directly to the musicians. The project is thus believed to enhance and better the socio-economic position of the farm workers, but it does not deny or distract people from their (historically) disadvantaged position within society. The heritage project acknowledges and commemorates the historic role of this music culture as a protest tool during times of slavery and apartheid and the inherent subversive and rebellious nature of this living music tradition. Manager Adriaan Brand states: "This musical heritage is resilient, defiant, flamboyant and goes hand in hand and walks with this extremely traumatic, oppressed dehumanizing experience [of slavery and apartheid]. So it was recognised as a special resource... an early organic vessel for empowerment and agency that didn't need to be facilitated by anyone. It just happened".[64]

The criticism of Richard Kurin that many ICH initiatives obscure or deny the social context in which a living tradition was developed, especially when this social context is characterized by opposition and struggle, does not seem to be applicable to this particular ICH initiative. Both manager Adriaan Brand and owner Mark Solms argue that this is due to the dialogical approach to setting up this heritage project. The music project grew out of the archaeological and archival research on the slave past of the estate. Music appeared to have been an important aspect of slave culture and with the help of local musician Alex van Heerden, the living heritage of this slave music culture was researched.[65] "Interest in the vernacular music of the Cape flourished among the farmworkers during our historical and archaeological digs", says Mark Solms. Farm workers recognized many of the musical traditions which musicians and ethnomusicologists had 'discovered' through their archival and fieldwork as music styles still performed by the Coloured community in the rural wine lands. According to Solms, "the explosive revival of interest in this music among the farmworkers was truly 'by popular demand'."[66]

Additionally, Adriaan Brand points out that from the start, the focus was on 'community ownership' of the music project. The professionals, such as himself, were hired to provide structural (and financial) support, to facilitate music training and 'collaborative arrangement making', but in the end the

63 J. Litter, 'Heritage and Race', in: B. Graham & P. Howard (eds.), *Ashgate Research Companion to Heritage and Identity.* Hampshire, 2008, p. 98.

64 Interview with Adriaan Brand, conducted by author on April 13th, 2015, Stellenbosch, South Africa.

65 Alex van Heerden was tragically killed in a car accident in January 2009 while working to set up the *Music of the Caab* project.

66 Mark Solms, Memorandum on the Transformation of a South African Farm, speech delivered on the 24-09-2013 (National Heritage Day) on the *Stellenbosch Heritage Project* festival.

community itself was expected to determine which music styles and songs were considered most valuable to them and incorporate those music pieces into their public performances. "We wanted to create a situation in which people felt ownership of the material", says Brand.[67] The project is about the performance of identity and a post-apartheid revaluated, reconstructed identity of the Coloured farmworkers and should therefore not be constructed and determined by professionals nor other outsiders.

Community participation in the management of the intangible heritage has resulted in a honest and post-colonial presentation of the tradition, as it does not shy away from naming and presenting the struggle against colonialism and apartheid, a fight which was fundamental to the development of the Cape music culture. The dialogical approach to heritage conservation at Solms-Delta can be seen as a form of 'Cosmopolatism', meaning the recognition of different forms of culture and heritage, and has moreover resulted in a sustainable and truly inclusive approach to intangible cultural heritage.

Similarly to the approach of the *South African Heritage Resource Agency* (SAHRA), which views built colonial heritage in Stellenbosch as closely linked and complemented by intangible living traditions, the Solms-Delta music project connects the living heritage of the farmworkers and places those traditions at the heart of the visitors' experience when visiting the colonial farmstead. The link between the intangible and the location is emphasised during the band performances at the estate, but also more permanently through a second museum dedicated to the history of the Cape music traditions. The museum houses several musical instruments as well as exhibits illustrations, sound fragments and videos of musical performances of the enslaved community and their Cape Coloured descendants. Again the community's own interpretation of the evaluation of the meaning and significance of their cultural heritage is given priority. Videos showing interviews with participants of the *Music of the Caab* project give the farmworkers a chance to explain their cultural heritage in their own wording and the tourist or visitor the chance to become acquainted with the people who have kept this heritage alive.

Revoking Memories of Apartheid in Cloetesville, Oral History and City Tours

One of the projects which is supported by the *Stellenbosch Heritage Project* is the recovery of oral history narratives from residents in the neighbourhoods of Jamestown and Cloetesville. These areas are predominantly inhabited by Coloured residents, a legacy from the apartheid years, during which racially segregated neighbourhoods were constructed and forcibly upheld. Freedom of movement and settlement came with the end of Apartheid rule, however because of a largely economically disadvantaged position, many residents of those segregated neighbourhoods were unable to move to other, more expensive areas of town.

67 Interview with Adriaan Brand, conducted by author on April 13th, 2015, Stellenbosch, South Africa.

With the exception of places visited by so-called 'township tours' in the largest cities of South Africa, such as Cape Town and Johannesburg, through which tourists from overseas can witness the extreme poverty which persists in those informal settlements, most of the middle-class and lower-class non-white neighbourhoods in South Africa, such as Jamestown and Cloetesville in Stellenbosch, are not considered to be tourist destinations, let alone heritage sites. Nevertheless the *Stellenbosch Heritage Project* has lent its support to a privately initiated project[68] to collect oral history life stories from residents in Cloetesville and use and incorporate those memories into a neighbourhood tour. With this support, the *Stellenbosch Heritage Committee* is following the general trend in heritage conservation practices in the new South Africa by recognising the value of the 'ordinary' and sites associated with 'everyday' experiences. For much of the twentieth century heritage policy tended to focus only on the "remarkable – the greatest, oldest, biggest and best", says Rodney Harrison. "In this way, a canonical model of heritage was produced that was distinguished markedly different from the everyday".[69] With the introduction of new forms of heritage, such as intangible cultural heritage, heritage management has come to include more 'everyday' sites where perhaps 'extraordinary' traditions are practiced or special events took place. David Hart and Sarah Winter have pointed out that a similar trend can be observed in post-apartheid South Africa where "there is a shift away from the basic assumptions of age and aesthetics as being fundamental criteria for conservation and a move towards the recognition of sites associated with events or people, but which as physical objects are of little interest".[70] Examples of this are for instance the family homes of former anti-apartheid fighters or the prison complex on Robben Island, as well as the heritage management initiatives focusing on Cloetesville's recent history.

The use of oral history to recover memories of the recent past of Cloetesville is symptomatic of the new, dialogical and modern approach to heritage conservation. Not only are the voices of ordinary citizens used to identify sites of importance, but those memories are also seen as valuable heritage. Harrison argues that a focus on oral history and "the recovery of memory and history can be seen as an attempt to counter the negative aspects of a past political regime and to create a new past to assist in the production of a new future".[71] Oral history and life stories are thus recognised as intangible cultural heritage because of their connection to certain historically significant sites and their value for re-addressing the idea and narrative of the past.

Moreover, this approach to connect the intangible memory culture of apartheid with the continuing physical reality of that past recognises that the architectural and topographical layout of South African cities are not

68 The project was initiated by Valerie Fernandez, Cloetesville community representative in the Stellenbosch Heritage Committee and municipal council member of Stellenbosch and is run, among others, by members of the Breughel Theatre company in Cloetesville.

69 Harrison, *Heritage*, p. 18.

70 Hart & Winter, *The Politics of Remembrance*, p. 87.

71 Harrison, *Heritage*, p. 155.

just possible heritage sites where specific events can be commemorated, but those segregated neighbourhoods can also be seen as sites of performance. Achille Mbembé has argued that in apartheid South Africa "cities were theatres of cruelty and desire"[72], the built space formed the stage on which apartheid and antiapartheid ideals were enacted. Similarly to the Solms-Delta music project where the music traditions of the farm workers are commemorated and understood in the colonial built setting in which they were developed, the memories of apartheid were formed by the built setting of an apartheid city. The tangible thus becomes inextricability linked to the intangible.

The oral history tour in Cloetesville centres around the issue of the forced removals of the Coloured community from the historic centre of Stellenbosch to the segregated suburbs. In 1950 the Afrikaner *Nasionale Partij* issued the *Group Areas Act*, which designated certain areas in the country and in towns and villages to specific 'racial' groups. Between 1964 and 1970 around 3,700 Coloured residents living in the historic city centre of Stellenbosch and the neighbourhood *die Vlakte* were forcibly relocated to neighbourhoods outside of town such as Idas Valley and Cloetesville.[73] The presence and contribution of this community to the development of the historic heritage of Stellenbosch was quite literally erased from history. The recovery of memory and the rewriting of history are thus central to the oral history project in Cloetesville. By collecting the memories of this historic event and the life stories of those former residents from *die Vlakte* or the historic centre of Stellenbosch, the project aims to give those people a place in the heritage landscape of Stellenbosch.

Conclusion

Heritage conservation policy in Stellenbosch over the past decades has closely followed the ideals and ideologies of the governing elite. With the dramatic changes in the political spectrum of South Africa, heritage conservation in Stellenbosch underwent several profound changes over the past decades. During the mid-twentieth century for instance, heritage conservation was targeted at persevering and commemorating the European expansion into Southern Africa. With the end of white-minority rule in 1994, heritage conservation was targeted at celebrating the 'rainbow nation' ideal. The decolonization process of the South African heritage landscape has focused predominantly on reducing the dominance of the built colonial heritage in the country and safeguarding alternative forms of heritage, such as intangible cultural heritage. In Stellenbosch a similar approach to heritage has been adopted and is now being pursued.

Whereas the *Stellenbosch Heritage Project* declaration of intent, which hopes to decolonize the Stellenbosch heritage landscape by simply including and supporting the cultural traditions from all the different communities living in the municipality, suggests a rather idealistic and perhaps even naive approach to heritage management, several private initiatives which have been launched

72 A. Mbembe, 'Aesthetics of Superfluity', *Public Culture* 16:3, 2004, p. 389.

73 H. Biscombe, *In ons Bloed*. Stellenbosch, 2005, p. 215-218.

in recent years in the Stellenbosch municipality go beyond this outdated modernist approach and seem to truly contribute to a real post-colonial heritage landscape. Instead of investing in a largely artificial and superficial 'rainbow nation' heritage landscape, the new projects focusing on intangible cultural heritage of the previously marginalised communities frontally engage with the past and are not afraid to emphasise difference rather than unity. Through an active dialogical approach to heritage conservation, heritage, both tangible and intangible, is not regarded and presented as a 'binding force' but as a way to create room for the expression of cultural differences and thus acknowledge the difficult past which has shaped present-day multicultural South Africa.

ALEX VAN STIPRIAAN

Trots op Nederland

De kracht van mentaal erfgoed

Als erfgoed datgene van het verleden is waarvan wij in het heden bepalen dat we het voor de toekomst willen bewaren, hoe komt die selectie dan tot stand? Dat is de vraag die hierna wordt gesteld aan de hand van enkele actuele erfgoeddebatten. Bovendien wie is eigenlijk die 'wij' die selecteert en kennelijk een gemeenschappelijke toekomst heeft?

Zeven jaar na Trots op Nederland

Op 3 april 2008 lanceerde Rita Verdonk, met veel tromgeroffel, haar nieuwe partij *Trots op Nederland* (TON). Het lijkt alweer een eeuwigheid geleden, te meer omdat van deze partij en haar leider al weer een aantal jaren niets meer wordt vernomen. Toch is het in dit kader interessant nog eens naar haar boodschap van toen te kijken. Die werd namelijk graag gehoord en is nog steeds onverminderd populair, alleen nu overgenomen door andere politici. Op de dag van lancering stond TON op virtueel 22 zetels en de op cultureel gebied nauw verwante PVV (*Partij Voor de Vrijheid*) op achttien.[1] Samen ruim een kwart van het electoraat. In haar lanceringsspeech legde Verdonk grote nadruk op de trots die Nederland kan putten uit zijn nationale geschiedenis en cultuur. Het zal dan ook niet voor niets zijn geweest dat het geheel plaatsvond in de ultramoderne *Passengers Terminal* aan het IJ in Amsterdam. Een duidelijker verwijzing naar Nederlands grote maritieme verleden, gekoppeld aan het hedendaagse postindustriële design van het gebouw in de vorm van een voortrollende golf, was nauwelijks denkbaar.

Na enkele korte inleidende opmerkingen stak Verdonk direct van wal door zich te richten op "(...) al die mensen die trots willen zijn op ons land. Mensen die willen bouwen aan een betere toekomst voor onszelf, onze kinderen en onze kleinkinderen. Teveel mensen zijn hun trots kwijt geraakt", stelde zij: " Onze cultuur is ontstaan uit een jarenlange strijd van onze voorouders, van burgers van Nederland, die soms hun leven hebben geofferd voor onze vrijheden, de rijkdom waar wij vandaag de dag van genieten en voor onze democratische waarden. En dan denk bijvoorbeeld ik aan: de vrijheid van meningsuiting; de vrijheid van godsdienst. En natuurlijk de vrijheid, voor eens en voor altijd, van

1 *Trots op Nederland populair in peiling*, http://vorige.nrc.nl/binnenland/article1874205.ece (01-05-2015).

Slavernijmonument op de Lloydkade Rotterdam, gemaakt door Alex de Silva, onthuld in 2013 (bron: Wikimedia Commons)

buitenlandse overheersing. Die cultuur, onze tradities, onze eigenheden, daar zijn we trots op.

Dat is Nederland!

Maar die cultuur en die vrijheden lopen gevaar. Om te beginnen is er een sterke 'weg-met-ons' stroming die ons al jaren wil doen geloven dat onze cultuur niet bestaat en die onze waarden en normen zelfs minderwaardig vindt ten opzichte van andere culturen. Ze stellen zelfs het sinterklaasfeest ter discussie. En willen overal slavernijmonumenten om ons als slecht af te schilderen. Ze praten het goed dat mannen aan vrouwen geen hand geven.

Er verschijnen steeds onderzoeken die ons van discriminatie beschuldigen. Nederlanders hebben het niet in zich om te discrimineren! Wij zijn al eeuwenlang een gastvrij volk. Maar dat wij Nederlanders in ons eigen land steeds maar moeten opschuiven en ons moeten aanpassen aan nieuwe culturen. Daarvan zeg ik: genoeg! Er zijn grenzen. Want, mensen, als onze Nederlandse cultuur verdwijnt, verdwijnen ook onze waarden en vrijheden."[2]

2 *Speech Rita Verdonk*, http://www.refdag.nl/media/2008/20080404_Speech_Rita_Verdonk.pdf (01-05-2015).
Vergelijkbaar is een recente blog van de PVV waarin een Nederlandse vlag figureert met daarin 'Welkom in Nederland. Het land van alle culturen. Behalve die van ons.'
Tolerantie of uitbuiting... En laten we de rollen eens omdraaien, https://ejbron.wordpress.com/2015/02/23/tolerantie-of-uitbuiting-en-laten-we-de-rollen-eens-omdraaien/ (01-05-2015).

Verdonks opening met de verwijzing naar al die mensen die hun trots op dit land kwijt zijn en de strijd van de voorouders voor de vrijheid en rijkdom waar wij nu nog van genieten, leek direct voort te bouwen op de wens van Verdonks voormalige baas, premier Jan Peter Balkenende, die twee jaar daarvoor ook al met een beroep op de geschiedenis had opgeroepen tot een nieuw elan door een 'nieuwe VOC-mentaliteit' voor dit land te wensen.[3] Wat hij vergat was dat de VOC (*Vereenigde Oostindische Compagnie*) en de wijselijk niet genoemde WIC (*West-Indische Compagnie*) vrijwel altijd in oorlog waren, dat er nogal wat bloed kleefde aan de luxeproducten die naar Nederland werden vervoerd en dat er voor de realisatie van dit alles op grote schaal in mensen werd gehandeld, zowel rond de Atlantische als rond de Indische Oceaan. En minstens zo interessant, maar ongenoemd gebleven is dat de vloten van beide compagnieën voor ongeveer twee vijfde bemand waren met buitenlandse zeelieden en dat van de benodigde soldaten zelfs meer dan de helft uit het buitenland kwam. In Amsterdam, de motor van de Nederlandse economie, bestond de bevolking in de 17de en 18de eeuw gemiddeld uit twee vijfde, respectievelijk een kwart eerste generatie buitenlanders. Voor heel Nederland was dat gemiddeld respectievelijk acht en zeven procent gedurende deze twee eeuwen.[4] Anno nu is een kwart van de Amsterdamse bevolking in het buitenland geboren, en in heel Nederland iets meer dan een tiende.[5] Enerzijds betekent dit dat er fundamenteel niet zo heel veel verschil is tussen toen en nu, anderzijds mag duidelijk zijn dat de strijd voor Nederlands rijkdom en vrijheid in zeer belangrijke mate door migranten is gestreden.

En dat gold ook voor de elite van de samenleving die de beslissingen nam. Te beginnen met Willem van Oranje, de vader des vaderlands, geboren in Duitsland en in het Duits opgevoed, die slechts een beetje Nederlands sprak en in wiens motto, "Je maintiendrai"[6], of in diens (vermeende) laatste woorden "Mon Dieu, ayez pitié de moi et de ce pauvre peuple"[7] geen woord Nederlands te bekennen was. Sindsdien is de Nederlandse Oranje-dynastie, vernoemd naar een prinsdom in Frankrijk, altijd in stand gebleven door immigranten, tot op de dag van vandaag. Maar ook een groot deel van de regenten en kooplieden in de grachtenpanden die de Nederlandse natie vorm hebben gegeven, hadden

3 Premier Balkenende tijdens de Algemene Beschouwingen in 2006 tegen Groen Links fractieleider Halsema: "Ik begrijp niet waarom u hier zo negatief en vervelend over doet. (...) Laten we blij zijn met elkaar! Laten wij optimistisch zijn! Laten we zeggen: Nederland kan het weer! Die VOC-mentaliteit, over grenzen heen kijken, dynamiek! Toch?" Ook bij andere gelegenheden dat jaar gebruikte Balkenende de VOC-verwijzing. *Balkenende VOC-mentaliteit,* https://www.youtube.com/watch?v=7A40vK3zU3s (18-05-2015).

4 L. Lucassen & J. Lucassen, *Winnaars en verliezers. Een nuchtere balans van vijfhonderd jaar migratie*. Amsterdam, 2011, p. 191-205.

5 In Amsterdam is iets minder dan de helft van deze nieuwkomers geboren buiten Europa, in heel Nederland geldt dat voor ongeveer drie vijfde van de nieuwkomers. *Centraal Bureau voor de Statistiek, Bevolking,* http://statline.cbs.nl/StatWeb/publication/?VW=T&DM=SLNL&PA=37325&D1=a&D2=0&D3=0&D4=0&D5=0-4,137,152,220,237&D6=0,4,9,(l-1),l&HD=130605-0936&HDR=G2,G1,G3,T&STB=G4,G5 (18-05-2015).

6 Vertaling: 'Ik zal handhaven.'

7 Vertaling: 'Mijn God, heb medelijden met mij en met dit arme volk.'

wortels in onder meer Vlaanderen, Frankrijk, Spanje, Portugal en Engeland. Daarnaast was natuurlijk een belangrijk deel van de Nederlandse rijkdom en vrijheid gebaseerd op de armoede en onvrijheid van anderen, met name in de koloniën. Niet voor niets werd tijdens de totstandkoming van Nederlands eerste grondwet, tijdens de Bataafse Republiek en onder invloed van het (Franse) verlichte denken van vrijheid, gelijkheid en broederschap, bewust geen paragraaf opgenomen over afschaffing van de slavernij.[8] Die vond dan ook pas drie generaties later plaats. Zo vrij en gelijk en broederlijk was het nu ook weer niet onder de Nederlandse vlag.

En ook veel recenter valt nog wel wat af te dingen op het Nederlandse gehalte van zaken waar deze natie trots op is. Hoeveel mensen uit de koloniën zijn gestorven voor de vrijheid van Nederland tijdens de Tweede Wereldoorlog? Hoe Nederlands was de wederopbouw na die oorlog toen in de jaren vijftig en zestig zo'n 1,2 miljoen Nederlanders naar andere werelddelen migreerden en er tot begin jaren zeventig zo'n half miljoen migranten uit de koloniën en in toenemende mate uit het Middellandse Zeegebied hier aankwamen en aan de slag gingen?[9] Kortom, er hebben nogal wat niet-Nederlandse handen dit land helpen opbouwen, veel van de ondersteunende waarden en ideologieën kwamen van buiten (verlichting, calvinisme) en een aanzienlijk deel van Nederlands rijkdom werd daarbuiten geproduceerd.

Dat Nederlanders dus steeds meer zouden moeten opschuiven en zich aanpassen aan nieuwe culturen, zoals Verdonk stelt, is dus geen recent verschijnsel, maar behoort juist tot de kern van het Nederlanderschap. En hoe negatief bedoeld ook, opschuiven is waarschijnlijk de correcte term. Je dikt een beetje in, waar de ander een beetje duwt, en een nieuwe plek is ontstaan naast de oude. Pas veel later zie je de grenzen tussen de oude en nieuwe plek vervagen en geleidelijk een veranderde plek vormen, die weer indikt als er zich volgende nieuwkomers aandienen. Natuurlijk was Nederland gastvrij door al die nieuwkomers te ontvangen, maar het was ook welbegrepen eigenbelang om al die migranten met knowhow, kapitaal, netwerken en culturele en intellectuele bagage binnen te halen. De migranten op de lagere sporten van de maatschappelijke ladder waren weliswaar ook nodig, maar werden sociaal gezien lang niet altijd verwelkomd. Niet voor niets werd al in de 17de en 18de eeuw voor de grootste migrantengroep, de Duitsers, de term 'moffen' gehanteerd. En dat was niet vriendelijk bedoeld, want in vele zeer populaire kluchten uit die tijd werden moffen neergezet als domme, bedelende, onbehouwen opscheppers met vrouwen die niet wilden deugen, en die een krom soort Nederlands spraken.[10]

Inderdaad was er een soort vrijheid van meningsuiting en van godsdienstvrijheid, maar daar zaten zeker grenzen aan, want niet voor niets moest Hugo de Groot het land ontvluchten vanwege zijn denkbeelden, en mochten joden en katholieken heel lang geen openbare ambten bekleden.

8 A. van Stipriaan, 'De achterkant van Vrijheid, Gelijkheid, Broederschap. Nederland en zijn slavernijverleden', *Tijdschrift over Cultuur en Criminaliteit* 4:3, 2014, p. 68-81.

9 Lucassen & Lucassen, *Winnaars*, p. 104-116.

10 *Mof*, http://vorige.nrc.nl/krant/article1613201.ece/Mof (18-05-2015).

Laatstgenoemden, maar ook remonstranten, lutheranen en doopsgezinden moesten lange tijd hun samenkomsten houden buiten het zicht van de samenleving in zogenaamde schuilkerken. En ook antisemitisme is deze samenleving nooit vreemd geweest, al stonden er overal synagoges. Veel meer dan de gastvrijheid en de tolerantie (die op zich overigens een ongelijkheid in zich bergt tussen degene die tolereert en die getolereerd wordt) is misschien wel het gedogen een typisch Nederlandse kernwaarde. Doe maar wat je niet laten kunt, als je mij maar niet lastig valt en ik mijn eigen ding kan doen. De basis van de verzuilde samenleving. Als we het niet eens zijn stichten we onze eigen kleine samenleving of zuil, waarin we zo min mogelijk van de andere merken.

Overigens gold die relatieve godsdienstvrijheid alleen religies van het boek.[11] Niet geïnstitutionaliseerde religies werden als afgoderij bestreden. Zo werd op Curaçao het dansen van de Afro-religieuze *tambú* pas in 1952 niet meer strafbaar gesteld en werd in Suriname het beoefenen van de Afro-Surinaamse winti-religie zelfs pas vlak voor de onafhankelijkheid in 1975 uit het wetboek van strafrecht gehaald. Nederlandse zendelingen en missionarissen zijn heel lang tegen uitingen van wat in hun ogen heidendom was net zo fel en fysiek tekeer gegaan als wat wij nu tot onze gruwel Taliban en IS zien doen.

In die context komen Verdonks uitspraken in een toch wat ander licht te staan: "Die cultuur, onze tradities, onze eigenheden, daar zijn we trots op. Dat is Nederland! Maar die cultuur en die vrijheden lopen gevaar." Verdonk zal het voorafgaande onmiddellijk onder de weg-met-ons stroming plaatsen. Maar wie is dan die ons, die het voorafgaande niet ziet? Wie is de ons, die kan zeggen dat Nederlanders het niet in zich hebben om te discrimineren? En dat nota bene verwoord door een vrouw. Van wie is die bedreigde cultuur die verdwijnt en daarmee de waarden en vrijheden?

Daarmee zijn we (weer) op het terrein van het cultureel erfgoed, want erfgoed is veelal bedreigde cultuur. Daar lijkt overigens een contradictie in te zitten, want waarom selecteer je iets voor de toekomst, dat uit zichzelf aan het verdwijnen is? Dat wordt ons dus niet door het verleden zo aangereikt, zoals sommige erfgoeddefinities veronderstellen. Integendeel.

Mentaal erfgoed

Aan de hand van de door Verdonk verfoeide slavernijmonumenten in Nederland[12] en de discussies over het sinterklaasfeest en de islamitische cultuur, wil ik hierna het concept erfgoed onderzoeken op de vraag waardoor de keuze voor specifiek erfgoed wordt bepaald en wat en voor wie dat erfgoed dan eigenlijk is. Ik zal daarin weinig onderscheid maken tussen materieel en immaterieel erfgoed. Nadat het onderscheid tussen deze twee soorten erfgoed zo'n drie decennia geleden gemaakt begon te worden en er ook nog eens een schaalvergroting ontstond door de toevoeging van landschappen, boven en

11 Christendom, jodendom, islam, hindoeïsme, boeddhisme.

12 Er staan er drie: in Amsterdam, Rotterdam en Middelburg. Ter vergelijking: er staan enige tientallen monumenten in Nederland ter herinnering aan de aanwezigheid in Indonesië.

onder water, zijn we inmiddels op een punt aanbeland waarin we die drie dimensies juist weer gaan verbinden. Er is vrijwel geen erfgoed denkbaar dat niet aan én een materiële, én een immateriële, én een ruimtelijke dimensie kan worden gekoppeld.[13] Geen object zonder een verhaal, geen lied zonder een instrument, geen heide zonder ruiterpad. Toch wil ik, geheel tegen deze trend van vernieuwde samenvoeging in, toch weer een nieuwe erfgoeddimensie inbrengen: mentaal erfgoed.

Mentaal erfgoed bestaat uit de bewust of onbewust geërfde wereldbeelden die sterk bepalend zijn voor de keuzes die een groep maakt welke materiële en immateriële erfenissen als erfgoed moeten worden behouden en doorgegeven. Als we bijvoorbeeld spreken van betwist, omstreden, belast, schuldig of dissonant erfgoed (*contested heritage*), dan raakt het meestal (ook) aan dit mentaal erfgoed en niet zozeer het specifieke (im)materiële erfgoed zelf dat ter discussie staat. Het is het overkoepelend denkraam gevormd door ideologie, taal, gender, ethniciteit en machtsverhoudingen, dat de keuze aanstuurt wat als erfgoed gekoesterd dient te worden. Mentaal erfgoed komt dicht in de buurt, of is onderdeel van het discours-begrip zoals dat vooral door Michel Foucault is geijkt: de samenhang van begrippen, taal en context in een bepaalde machtsconstellatie, die de werkelijkheid betekenis geeft en waarin een mens wordt geboren en opgevoed. Een discours verandert maar langzaam, omdat het moeilijk is om over de randen van het discours heen te kijken, we zitten er deels in gevangen, want het is volkomen vanzelfsprekend. Contestatie vanuit een ander discours plus een veranderende context vormen de motor van een discours-verschuiving of verandering. Dat lijkt ook precies wat er aan de hand is met mentaal erfgoed. Toen het concept cultureel erfgoed in Nederland werd geïntroduceerd door F.J. Duparc, noemde hij zijn boek *Een eeuw strijd voor cultureel erfgoed in Nederland* (1975). Nu zou dat wellicht *Een eeuw strijd om erfgoed in Nederland* hebben geheten.[14]

Mentaal erfgoed komt ook in de buurt van wat wel het collectief, of cultureel of sociaal geheugen wordt genoemd.[15] Dat cultureel geheugen is het geheel aan elementen dat een groep aan zijn zelfbeeld helpt. Het gaat daarbij om de positie in het hier en nu als een punt op de natuurlijke lijn tussen toen en toekomst. Het is daarmee, zeker in zijn officiële, publieke en canonieke dimensies, vooral de veilige herinnering van de rechtvaardige winnaarsgeschiedenis, niet, of in veel mindere mate, de geleefde en verontrustende herinnering aan of van verliezersgeschiedenis van de eigen groep dan wel van de groep die overwonnen is.[16]

13 Die ruimtelijke context kan sinds het werk van Appadurai worden opgevat als een *scape*, als in *landscape*, maar dan getransponeerd naar andere contexten als *technoscape, finanscape, ethnoscape.* Zie A. Appadurai, 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy', *Public Culture* 2:2, 1990, p. 1-11, 15-24.

14 Zie F. Grijzenhout (red.), *Erfgoed. De geschiedenis van een begrip*. Amsterdam, 2007, p. 5-7.

15 H. Dibbits e.a., *Immaterieel erfgoed en volkscultuur. Almanak bij een cultureel debat.* Amsterdam, 2011, p. 58-62.

16 A. Smeekes, M. Verkuyten & B. Martinovic, 'Longing for the Country's Good Old Days. National Nostalgia, Autochthony Beliefs, and Opposition to Muslim Expressive Rights', *British Journal of Social Psychology*, 2014, http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/25430971 (18-05-2015).

Strijd

Mentaal erfgoed overlapt met immaterieel erfgoed op het terrein van normen en waarden, maar stijgt daar bovenuit. Normen en waarden kunnen op zichzelf en stuk voor stuk tot het immaterieel erfgoed worden gerekend, maar datgene wat maakt dat een groep er soms verkrampt aan vast wil blijven houden, de lijm ook die het samenbindt, dat zou ik mentaal erfgoed willen noemen. Dat deel van een cultureel geheugen vormt bewust en onbewust een perspectief op de werkelijkheid dat haaks kan staan op het perspectief van anderen. Dat kan leiden tot strijd, die tegenwoordig vaak wordt aangeduid met *identity politics*. Dat is de strijd van mensen die zich op een of andere manier buitengesloten weten en zich rondom een deel van hun identiteit of identificaties met elkaar organiseren om de dominante groep, of het dominante discours op z'n minst een spiegel van hun exclusiviteit voor te houden. Maar liever nog om die te ondermijnen en/of inclusiever te maken. Het kan ook gaan om erkenning, maar in dat geval blijft de ongelijkheid in stand, want erkenning gaat net als tolerantie *top down* en is geen garantie voor gelijkwaardigheid. Mentaal erfgoed is dan het veelal onbewuste gedachtegoed dat nog achter de bewuste ideologie, normen en waarden schuilgaat en van waaruit de buitensluiting plaatsvindt. Het is de overdracht van wat mentaliteitshistorici als Michel Vovelle of Willem Frijhoff[17] wel het onbewust collectief geheugen noemden. Het kenmerk daarvan kan bijvoorbeeld de combinatie van onwetendheid, ontkenning en vermijding zijn[18], met als uitkomst reacties als: 'maar ik bedoel het helemaal niet discriminerend/buitensluitend/racistisch/exclusief, in tegendeel, dat maak jij ervan', en vice versa.

Hier is overigens sprake van een paradoxale tegenstelling tussen wetenschap en praxis. In de praktijk van *identity politics* staan essentialistische cultuuropvattingen centraal ('zo zijn wij/jullie') en daar hoort statisch, onveranderlijk erfgoed bij, dat soms bijna monolithische dimensies krijgt ('het is altijd zo geweest'), die tot inzet van strijd kan worden gemaakt. In cultuur- en erfgoedstudies daarentegen, is het essentialistische en statische grotendeels verdwenen en staat de dynamiek centraal. Zelfs het idee dat erfgoed geselecteerd verleden is, dat voor de continuïteit van de gemeenschap wordt gekoesterd is in het onderzoek geen zekerheid meer. Zo hoorde ik recentelijk op een conferentie Golda El Khoury, hoofd van de afdeling sociale- en geesteswetenschappen binnen UNESCO, zeggen dat erfgoed voor haar ook inhoudt emoties, normen- en waardensystemen, leefstijlen en wat dies meer zij, die door een gemeenschap worden gedeeld, maar die niet per definitie ook goed zijn voor die gemeenschap.[19] Dat komt dicht in de buurt van mentaal

17 M. Vovelle, *Mentaliteitsgeschiedenis. Essays over leef- en beeldwereld. Met een voorwoord van W.T.M. Frijhoff.* Nijmegen, 1985.

18 Zie bijvoorbeeld P. Essed & I. Hoving, *Dutch Racism. Intersecting: Place, Sex, and Race.* Amsterdam – New York, 2014.

19 Leiden University and UNESCO Netherlands National Commission, Expert Meeting on Evidence Based Heritage Policies for Inclusive Societies, Leiden 7-8 mei 2015.

erfgoed als onbewust collectief geheugen. En wat blijkt, het is juist die onbewuste dimensie, dat mentale erfgoed, dat bepalend is in de bewuste keuze voor, en omgang met materieel en immaterieel erfgoed. Die keuzes resulteren soms meer in verdeeldheid dan in verbondenheid. In plaats van inclusiviteit en gemeenschapsgevoel, de basis van wat UNESCO promoot, doet erfgoed vaak het omgekeerde, stelde El Khoury. Het problematische is hier natuurlijk het concept 'gemeenschap', dat net zo goed de natie of de staat kan zijn als een hele kleine groep die een specifiek erfgoed met elkaar deelt. Die complexiteit zit in feite al in UNESCO zelf die, wat het erfgoed betreft, graag een *bottom up* benadering van lokale erfgoedinitiatieven stimuleert, maar anderzijds een organisatie is die afspraken maakt op het niveau van natiestaten. Natiestaten, maar ook kleine erfgoedgemeenschappen zijn echter divers. En binnen de diversiteit onderscheiden we met Steven Vertovec, tegenwoordig zelfs superdiversiteit[20], dus de eendimensionale identiteit van de *identity politics* bestaat uit onnoemelijk veel meer identificaties die mensen binden of verdelen. Het is die dynamische complexiteit die juist als bedreigend voor de (verbeelde) gemeenschap wordt ervaren, hoe groot of klein die ook is. En dat is terug te zien in de wijze waarop groepen met specifiek erfgoed omgaan.

Cultuur is dynamisch en daarmee cultureel erfgoed en culturele identiteit ook. Nieuwe tijden en nieuwe contexten leveren nieuwe tradities, identificaties en dus ook erfenissen op. Om met een van Nederlands belangrijkste cultuurhistorici en leider van het onderzoeksprogramma *Culturele Dynamiek*, Willem Frijhoff, te spreken: "Het zoeken naar de Nederlandse identiteit is dus een vruchteloze onderneming."[21] Sterker nog, zou ik daaraan toe willen voegen, het heeft soms bijna iets paradoxaals om erfgoed dat uit zichzelf verloren lijkt te gaan, te willen bewaren omdat het wezenlijk is voor de continuïteit van de groepsidentiteit. Als het al bijna verloren was, hoe kon het dan nog zo belangrijk zijn? Frijhoff: "De naïeve gedachte is dat erfgoed ons de weg wijst [maar] het is eigenlijk andersom: de manier waarop we op een bepaald moment in de tijd tegen erfgoed aankijken, zegt veel over ons. (...) Het verleden, erfgoed, is per definitie selectief. En die selectie verandert steeds."

Er lijkt dus een enorme discrepantie te zijn ontstaan tussen de bestudering van erfgoed en het inzetten van erfgoed. De dynamiek van verandering tegenover de monoliet van verstening, de onveiligheid van de onbekende vernieuwing versus de veiligheid van de bekende identiteit, met als inzet de vraag hoe we met elkaar om moeten gaan. Vandaar dat de laatste twee decennia de term *contested heritage*, betwist erfgoed, zo'n enorme opkomst heeft doorgemaakt. "[T]he inevitable outcome is that conflicts of interest are an inseparable accompaniment to heritage as practice and process (...) open

20 S. Vertovec, 'Super-diversity and its Implications', *Ethnic and Racial Studies* 30:6, 2007, p. 1024-1054.

21 N. Beintema, 'Grip op cultuur in beweging. Ons erfgoed is niet in steen gebeiteld', *Hypothese*, december 2014, http://www.nwo.nl/over-nwo/voorlichting/publicaties/hypothese/hypothese---2014--3.html (01-05-2015).

to constant revision and change and [heritage] is also both a source and a repercussion of social conflict."[22]

Erfgoed staat dus niet los van strijd, in tegendeel waarschijnlijk, omdat het zo sterk verbonden is met de natie, de gemeenschap, 'wij'. Het gaat dus om machtsverhoudingen, want wie vormt die natie, die groep, die wij? Er zit heel duidelijk een element in erfgoed dat meer is dan 'kijk dit zijn wij', maar minstens zozeer ook: 'dit is van ons, afblijven dus'. Of zoals wij als kind uitdagend tegen anderen zeiden als wij de bal hadden en zíj dus niet: 'hebben, houwen, kontje krauwen'. De bal is nu van mij en ik bepaal wat ik ermee doe. Dat kan betekenen dat ik hem mij geheel toe-eigen, mijn naam erop schrijf en als trofee opberg (musealisering); of dat ik hem kapot maak, want de naam van de ander staat erop (beeldenstormen en cultuurverboden), of dat ik er mijn eigen spel mee ga spelen, maar plotseling probeert, geheel tegen *mijn* spelregels in, de ander hem af te pakken en gaat er *zijn* eigen spel mee spelen (betwist erfgoed). In het spel kan hoe dan ook maar één van beide partijen de bal hebben. Betekent dit dat erfgoed per definitie niet-inclusief is en dat mentaal erfgoed (mijn beleving van het spel versus die van hen) daarvan de oorzaak is? En zou dat betekenen dat de oplossing daarvan ligt in het veranderen van het spel?

Slavernij, Zwarte Piet en Charlie Hebdo

Deze drie vormen van betwist of belast erfgoed kunnen wellicht meer inzicht verschaffen in perspectief op het spel en de rol van mentaal erfgoed. Het verschil tussen deze drie soorten erfgoed, waarbij Charlie Hebdo gaat over vrijheid van meningsuiting, is dat het slavernijverleden in Nederland vooral als iets van 'hen' (Afro-Nederlanders) wordt gezien; Zwarte Piet is iets van 'ons', oorspronkelijke Nederlanders, en de Charlie Hebdo-ervaring is de grote bedreiging van buitenaf (jihadistisch geweld) voor de geërfde grondrechten van de samenleving als geheel. Wat ze gemeen hebben, is de kwestie van respect, gelijkwaardigheid, inclusiviteit.

Geen van deze drie exponenten van betwist erfgoed kan aangeraakt worden in Nederland zonder emoties op te roepen, die vaak neerkomen op: 'ze moeten niet zo zeuren'. 'Blijf van mijn geschiedenis, mijn gezelligheid en mijn cultuur af'. 'Mogen we dan helemaal niks meer?' Kortom, het vertoog van Rita Verdonk en anderen. Tegelijk roept het ook reacties op variërend van 'misschien zouden we er toch eens wat beter over moeten nadenken' tot en met eveneens 'blijf van mijn geschiedenis af', 'jullie zullen ons toch nooit kunnen begrijpen' en 'ik ga mijn eigen weg'. Behalve de middenpositie die in ieder geval verandering niet uitsluit, houden de twee andere posities vast aan – of zouden we moeten zeggen: zitten ze vast in – mentaal erfgoed dat de basis vormt voor hun stellingname.

22 G.J. Ashworth, B. Graham & J.E. Tunbridge, *Pluralising Pasts: Heritage, Identity and Place in Multicultural Societies.* Londen, 2007, p. 2-3. Zie ook H. Silverman (red.), *Contested Cultural Heritage. Religion, Nationalism, Erasure, and Exclusion in a Global World*. New York, 2011.

Je suis Charlie-demonstratie op de Dam, 8 januari 2015 (bron: http://www.maartenbrante.com/detail/je suis-charlie-dam-amsterdam-2015)

Laten we beginnen met Charlie Hebdo, of liever gezegd waar het voor staat. Charlie Hebdo staat voor een traditie van satire, die in West-Europa al heel lang wordt gehanteerd en waarin alles en iedereen voorwerp van bijtende, kritische spot mag zijn. Meestal heeft dit ook een waarschuwend of opvoedend doel, maar soms lijkt het ook spotten om het spotten. Kritiek daarop, laat staan een gewelddadige aanslag daarop, is een aanslag op een van de grondrechten die sinds de Verlichting zijn ontstaan: het recht op vrije meningsuiting. Satire in zijn materiële en immateriële expressies behoren dus tot het Europees, c.q. Nederlands erfgoed, vrije meningsuiting tot het verlichtingsdiscours. Daar kan dus direct al bij aangetekend worden, zoals al eerder gedaan, dat de Verlichting in Europa ook een andere kant had, namelijk onvrijheid, repressie en hiërarchisering van rassen en culturen in de koloniën. Als het verlichtingsdenken tot ons mentaal erfgoed behoort dan, geldt dat, zij het waarschijnlijk minder bewust, ook voor de onlosmakelijk verbonden achterkant van dat denken. Maar zeker de manier waarop die vrijheid van meningsuiting in Nederland wordt ingevuld, is een mooi voorbeeld van mentaal erfgoed.

Het behoort tot de Nederlandse cultuur (die bestaat dus inderdaad, zij het als een grenzeloos proces) dat mensen zich heel direct uiten tegen en over anderen en dat dit ook gewaardeerd wordt. Daar hoort ook een zekere mate van assertiviteit bij in de zin van niet over je heen laten lopen, voor jezelf opkomen. 'Als ik dat zo vind, dan moet ik dat toch kunnen zeggen, anders zou ik huichelen.' Huichelen is in Nederland een doodzonde, afgezien dan van het leugentje om bestwil, dat met mate en voor een groter goed wel ingezet mag

worden. Alles moet gezegd kunnen worden en daarom stond de avond na de aanslag in Parijs de Dam vol met mensen die zeiden ook Charlie te zijn. Daar stonden ook moslims bij, omdat een nog belangrijker recht was geschonden, namelijk het recht op leven en het onrecht dat sommigen denken over het leven van een ander te mogen beschikken. Dat betekende evenwel nog niet dat zij en sommige niet-moslims daarmee ook vonden dat alles maar gezegd en uitgebeeld mag worden. Maar gezien de reacties in de media, leek dat nu juist wel de dominante mening.

In alle toonaarden werd gesteld dat we niet mogen buigen voor terreur, dus moeten we onverminderd, of misschien zelfs nog meer, vasthouden aan onze traditie van vrije meningsuiting, ook al vinden sommige bevolkingsgroepen die uitingen niet leuk. Toen een week na de aanslag de nieuwe Charlie Hebdo in een massa-oplage verscheen, werd de cover met een afgebeelde Mohammed die zegt alles te vergeven, dan ook door een groot aantal Nederlandse media getoond. In Engeland werd besloten daar veel prudenter mee om te gaan en werd de cover nauwelijks gepubliceerd in de berichtgeving. In geen van beide landen ontstond daarover discussie. Nederland hield zich vast aan het mentaal erfgoed dat je je rug recht moet houden, anders buig je voor het kwaad. Engeland koesterde zijn mentaal erfgoed van grotere terughoudendheid in geval van religieus-cultureel verschil. Pas onlangs kwam er iets meer van deze verschillende benaderingen naar buiten, toen de Amerikaanse afdeling van schrijversorganisatie PEN haar jaarlijkse vrijheidsprijs wilde geven aan Charlie Hebdo en 145 Engelstalige schrijvers daartegen protesteerden omdat ze dit vernederend vonden voor met name de Franse moslimpopulatie.[23] Ongeveer tegelijkertijd zegde de Nederlandse afdeling van PEN af voor een debat in het Amsterdamse cultuurcentrum de Balie met de Deense Mohammed-cartoonist Kurt Westergaard, vanwege de veiligheidssituatie. Meteen trad een bestuurslid af en de Balie-directeur sprak van een "knieval" en "ruggengraatloosheid".[24]

Dat kennelijk ongelimiteerde recht op vrije meningsuiting kende en kent echter in praktijk wel degelijk zijn beperkingen, door de overheid opgelegd of zelf opgelegd. Want hoe lang al kan in Nederland ongestraft een bevriend staatshoofd, het koningshuis, of een religie bespot worden? En toen dat absoluut nog niet kon, was dat zonder onderscheid of was satire over een Afrikaans staatshoofd of religie toch minder aanstoot gevend dan over een westers equivalent? Hoeveel satire wordt er bedreven met de moordaanslagen op Kennedy of Pim Fortuyn of met de Holocaust, en zou een krant ongestraft zonder aanhalingstekens nikkers, geitenneukers of wijven kunnen schrijven? En moet dat dan universeel geaccepteerd worden?

Het gaat hier dus om (veranderende) normen en waarden, immaterieel erfgoed, dat is ingebed in een hiërarchisch wereldbeeld, mentaal erfgoed, waarin ideeën over superioriteit en inferioriteit niet ver weg zijn. Eén van de daaraan gerelateerde kenmerken van Nederlands mentaal erfgoed lijkt dan ook

23 *Niet 6, maar 145 schrijvers zijn tegen toekenning prijs aan Charlie Hebdo*, http://www.nrc.nl/boeken/2015/05/01/niet-6-maar-145-schrijvers-zijn-tegen-toekenning-prijs-aan-charlie-hebdo/ (15-05-2015).

24 B. Droog & E. de Waard, *Feest van het vrije woord?*, http://www.bartfmdroog.com/pen/ (15-05-2015).

te zijn, het denken in dichotome schema's: goed of fout, ja of nee, en als het niet het ene is dan is het dus per definitie het andere. "Een beetje zwanger bestaat niet", is niet voor niets een populaire Nederlandse uitdrukking. Nederland is in het algemeen waarschijnlijk minder nationalistisch dan andere natiestaten, in de zin van het verheerlijken van de eigen cultuur, het bewieroken van de eigen helden, het breed uitmeten van de nationale triomfen, 'we zijn tenslotte maar een klein landje', maar het mentaal erfgoed van het elkaar uitsluitende goed/fout denken lijkt die plaats in te nemen. Geen twijfel mogelijk dat Nederland altijd een tolerant land is geweest en daarom per definitie niet discrimineert of racistisch kan zijn (zie de toespraak van Verdonk). Natuurlijk waren er 'foute' Nederlanders tijdens 'de' Oorlog, maar hun aantal was beperkt, is heel lang het idee geweest, en daarmee is de rest van Nederland in principe 'goed' geweest. De koloniale oorlog in Indonesië moest 'politionele acties' heten, het was onmogelijk dat Nederlanders iets met oorlogsmisdaden te maken zouden kunnen hebben gehad. Tenslotte hadden 'wij' daar 'wat groots verricht'. Niet voor niets ook werd Jan de Hartogs *Schipper naast God* in de veertiger tot zestiger jaren een ongekend populair toneelstuk, boek en film voor het Nederlands zelfbeeld in die tijd en zag Nederland zich weer wat later in de wereld graag als 'gidsland' op weg naar een rechtvaardiger wereld.

Dat beeld, van een land dat het morele gelijk aan zijn kant heeft is zeer hardnekkig. Toch is bijvoorbeeld de emancipatie van de vrouw nog steeds niet voltooid in Nederland en zijn er stapels rapporten dat er in dit land wel degelijk sprake is van discriminatie en racisme.[25] Grote consternatie ontstond ook toen Chris van der Heijden de houding van de meeste Nederlanders tijdens de Tweede Wereldoorlog omschreef met de kleur grijs: niet goed, niet fout, maar onverschillig.[26] Nadat enige tijd geleden de archieven daarover publiek werden, durfde de woordvoerder van het Nationaal Archief de schatting aan dat één op de drie Nederlanders afstamt van 'foute' Nederlanders.[27] Het kan niet meer ontkend worden dat het Nederlandse leger wel degelijk oorlogsmisdaden heeft gepleegd in Azië, *Schipper naast God* behoort niet meer tot de volkslectuur, en het woord 'gidsland' wordt niet langer meer in de mond genomen. Het nationaal en postkoloniaal discours is toch aan het schuiven geraakt en daarmee het mentaal erfgoed van het volk met het morele gelijk. En dat is wat Verdonk c.s. als bedreigend ervoer, want mentaal erfgoed kwijtraken is als de grond onder je voeten en je kompas verliezen ineen. Mijns inziens gaat het echter minder om kwijtraken dan om verandering naar iets dat beter bij de context van deze tijd past. De nieuwkomers in deze samenleving hebben de 'oude' Nederlanders, wat dat betreft, een spiegel voor gehouden dat een veel minder hoogdravend en dus normaler beeld vertoont.

25 Zie bijvoorbeeld de jaarlijkse integratierapporten van het Sociaal Cultureel Planbureau.

26 C. van der Heijden, *Grijs Verleden: Nederland en de Tweede Wereldoorlog*. Amsterdam, 2001. Zie ook: http://www.vn.nl/Standaard-Media-Pagina/Niet-zwart-niet-wit-maar-grijs.-De-oorlog-van-Chris-van-der-Heijden.htm

27 A. Nuyens, *Wat het archief van 'foute' Nederlanders ons leert over ons oorlogsverleden*, https://decorrespondent.nl/1118/Wat-het-archief-van-foute-Nederlanders-ons-leert-over-ons-oorlogsverleden/37250642-9708c5d8.

Slavernijverleden

Over naar die andere kant van de Europese verlichtingserfenis, slavernijverleden en rassen-denken. Het erfgoed van dit verleden bleef tot voor kort grotendeels onzichtbaar. Een enkele actieve verwijzing hier en daar, maar merendeels was dit verleden in Nederland passief opgesloten in erfgoedbestanden als archieven, bibliotheken en museumdepots. Het was nu eenmaal geen geschiedenis die bij 'ons' hoorde, waarmee 'wij' ons identificeerden. Zelfs de afschaffing van dit systeem waar Nederland enkele eeuwen van had geprofiteerd, werd met hooguit een zinnetje in de geschiedenisboeken gememoreerd, maar was verder niet iets dat sterk herinnerd hoefde te worden. Met de emancipatie van de geschiedwetenschap (arbeidersgeschiedenis, vrouwengeschiedenis, niet-westerse geschiedenis), de dekolonisatie en de opkomst van de Derde Wereldbeweging begon het slavernijverleden in Nederland iets meer in het zicht van het collectief geheugen op te schuiven. Er werden boeken gepubliceerd en documentaires gemaakt, er werd wat meer opgenomen in de schoolboekjes, maar het perspectief bleef er toch nog wel een van lang geleden, ver weg, niet mijn geschiedenis. Het was pas met de emancipatie van de grote groep met name Afro-Surinaamse migranten in de jaren negentig dat vanuit die hoek de vraag hardop werd gesteld: 'Waar ben ik in jullie collectief geheugen? Wat gaan jullie met je slavernijverleden doen? Besef je wel dat wij tot jullie erfgoed behoren?' Een soort ongewenst erfgoed dat zichzelf aan het collectief geheugen van de samenleving opdrong.

Na een uiteindelijk niet eens zo heel lange strijd besloot de overheid te investeren in de creatie van een herinneringsplek (slavernijmonument) en een instituut dat het erfgoed van de Nederlandse slavernij een gewaarborgde plek in de samenleving en zijn toekomst moest geven (NiNsee)[28]. Aan een groot deel van de samenleving ging dit voorbij en een deel was er zelfs tegen, het zou maar onrust voeden en tot tweespalt leiden; er kon beter naar de toekomst worden gekeken. Het was dus vooral een deel van de Afro-Nederlandse gemeenschap die voor dit erfgoed koos, gesteund door de overheid. De laatste zag dit, mede op basis van de ervaring met Molukkers in de jaren tachtig en negentig van de 20ste eeuw (Moluks Museum), als een werkzaam middel voor haar integratiebeleid. Om het proces van inbedding van dit erfgoed in het collectief geheugen nog wat te stimuleren, financierde de overheid ook een schooltelevisie-productie over de slavernij. Bovendien werd de net ontwikkelde nationale historische canon, waarin de slavernij ook was opgenomen, deel gemaakt van de eindtermen in het onderwijs. Intussen had de professionele cultuur- en erfgoedsector evenmin stil gezeten, want er verschenen boeken, tentoonstellingen, theaterproducties. Maar of het daarmee deel werd van het Nederlands erfgoed, valt sterk te betwijfelen. Het slavernijverleden en zijn erfenissen werd (en wordt) toch vooral beschouwd als iets van 'hen'. Dat blijkt ook uit Verdonks opmerking dat 'ze' overal slavernijmonumenten willen

28 Nationaal Instituut Nederlands Slavernijverleden en Erfenissen.

oprichten. De meest gehoorde opmerking na 'ok, maar het is al zó lang geleden, wij nemen de Spanjaarden toch ook niks meer kwalijk', was waarschijnlijk: 'maar ík ga me daarover niet schuldig voelen, want mijn voorouders waren geen slavendrijvers, die moesten ook keihard werken en die waren ook arm'. Het wordt wel als een zwarte bladzijde in de geschiedenis gezien, maar als gezamenlijke erfenis wordt het veelal niet aanvaard. Deze veelgebruikte uitdrukking over 'de zwarte bladzijde' zegt misschien voldoende: de rest van het boek is wit.

Zelfs de overheid ging in die afwijzing toch weer mee. Want in een veranderd politiek klimaat, werd tien jaar na de oprichting NiNsee al weer wegbezuinigd. Nota bene in het jaar dat het Rijksmuseum als toonbeeld van de nationale identiteit met veel fanfare werd heropend. Er was zelfs sprake van dat de overheid ook niet meer zou betalen voor de voor Nederland nieuwe traditie van de jaarlijkse herdenking van de afschaffing van de slavernij, *Keti Koti*. Dat laatste lijkt nu teruggedraaid, maar toch lijkt de kracht van het mentaal erfgoed nog groot. Mentaal erfgoed gebaseerd op ontkenning, dat niet toestaat dat als tolerantie een van je erfenissen is, slavernij en racisme dat ook kunnen zijn. Mentaal erfgoed dat nog niet (helemaal?) losgekomen is van het paternalisme uit de koloniale tijd waarin 'wij' beter dan 'zijzelf' wisten wat goed voor 'hen' was en waarin 'ons' belang altijd voor ging. Mentaal erfgoed dat blijft steken in stereotype beelden van 'de ander', omdat dat gemakkelijker is. En als we dat voor het gemak wit mentaal erfgoed zouden kunnen noemen, dan is er misschien ook een blokkade voor echte vernieuwing door interactie met zwart mentaal erfgoed dat niet los kan komen van de slavernijpositie. Dat wil zeggen mentaal erfgoed gekenmerkt door een combinatie van gebrek aan zelfvertrouwen en endemisch wantrouwen enerzijds en verzet tegen de dominante macht anderzijds. Mentaal erfgoed dat misschien net zo goed vastzit in stereotype beelden, omdat dat nu eenmaal gemakkelijker is. En wellicht ook mentaal erfgoed dat door globalisering mede gevoed wordt vanuit de diaspora, met name de historische ervaring van de Verenigde Staten. De onvermijdelijke discussie over reparatie van het slavernijverleden en zijn erfenissen, die door de toekomstige rechtszaak, ook tegen Nederland, van een groot aantal Caribische landen, waaronder Suriname, gevoerd zal worden, wordt hierin de proef op de som. De huidige discussie rond Zwarte Piet laat zien hoe heftig die botsing van 'wit' en 'zwart' mentaal erfgoed kan zijn.

Zwarte Piet

Cultuurhistoricus Willem Frijhoff en publicist Warna Oosterbaan stelden bij de presentatie van de uitkomsten van het grote, door NWO[29] gesponsorde programma *Culturele Dynamiek*:

"Dit type onderzoek reikt oriëntaties aan, manieren om over de samenleving te denken. Het is niet hemelbestormend, maar wel heel belangrijk. In discussies wordt erfgoed vaak gezien als iets concreets en onveranderlijks. Maar neem nu Zwarte Piet. Wat veel mensen niet beseffen, is dat de verbeelding en interpretatie daarvan door de eeuwen heen sterk zijn veranderd. Een prachtig voorbeeld van iets wat wordt neergezet als iets waar we niet vanaf kunnen. Maar dat is natuurlijk niet waar. Die relativering is heel belangrijk. Dat erfgoed niet in steen gebakken is, dat je het niet moet laten verstarren."[30]

De hier benadrukte veranderlijkheid van cultuur, traditie en erfgoed, met Zwarte Piet als voorbeeld, komt nog sterker naar voren bij een van Nederlands meest serieuze onderzoekers van de sinterklaastraditie, John Helsloot. Hij concludeert: "Voor wie ogen in z'n hoofd heeft kan er geen twijfel over bestaan dat de figuur van Zwarte Piet een symbool is van een raciale en racistische stereotypering van zwarten, met name in de beeldcultuur. Misschien niet direct toen hij in 1850 bedacht werd (...), maar zeker al snel daarna. Het zou vanzelfsprekend moeten zijn dat het onbehoorlijk is dat witten plezier maken door middel van de uitbeelding van een zwarte. Zwarte Piet is in zijn huidige vorm niet uit te leggen."[31]

Kortom, zeker niet de radicaalste en in ieder geval de meest serieuze onderzoekers van het Nederlandse sinterklaasritueel concluderen dat Zwarte Piet een racistisch stereotype is, dat hij tegelijk ook altijd aan verandering onderhevig is geweest en dat het ritueel ook zonder hem zou kunnen. Hij is er alleen tot vermaak van de witte Nederlander, zoals hij er vroeger in de koloniën alleen tot het economisch vermaak van de witte Nederlander was, kan er aan toegevoegd worden. Natuurlijk is Zwarte Piet gebaseerd op een zwarte man, natuurlijk is er een duidelijke relatie met de slavernij, natuurlijk is hij een racistisch stereotype. En natuurlijk is de schoorsteen-verklaring pas veel later gekomen en heeft hij in de loop der tijd talloze aanpassingen ondergaan (vanaf wanneer werden ook vrouwen Zwarte Piet?) en natuurlijk is het niet alleen maar een onschuldig kinderfeestje. Het is een volksfeest, waarmee overheid

29 Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek in Den Haag, een van de twee grote nationale onderzoekskoepels, die het meeste onderzoek in Nederland sponsoren en daarmee ook aansturen.

30 *Grip op cultuur in beweging*, http://www.nwo.nl/over-nwo/voorlichting/publicaties/hypothese/hypothese---2014--3.html.

31 J. Helsloot, 'Is Zwarte Piet uit te leggen?', in: W. Koops, M. Pieper en E. Boer (red.), *Sinterklaas verklaard*. Amsterdam, 2009, p. 76-85, 84. Zie ook J. Helsloot, 'De ambivalente boodschap van de eerste "Zwarte Piet"', in: E. Doelman & J. Helsloot (red.), *De kleine Olympus. Over enkele figuren uit de alledaagse mythologie*. Amsterdam, 2008, p. 93-117.

Glossy magazine PIET, handboek voor een moderne sinterklaasviering verscheen najaar 2015 (cover foto: Carli Hermès)

en onderwijs zich bemoeien, dat zich zowel in de publieke als in de private sfeer afspeelt en waarmee vele honderden, misschien zelfs miljarden euro's zijn gemoeid.

Het probleem is dan ook niet of Zwarte Piet verandert en wellicht op termijn (daardoor) zelfs verdwijnt, of vervangen is door iets anders, want dat zal ongetwijfeld gebeuren. Nee, het probleem is hoe wordt het mentaal erfgoed aangepast waardoor het Zwarte Piet-debat zo enorm heftig kon worden. Want de controverse gaat eigenlijk over de vraag of erfgoed inclusief kan zijn, of liever hoe inclusief kunnen de erfgenamen zijn? De felheid van de verdedigers van Zwarte Piet is meestal gekoppeld aan de verontwaardiging dat zij daarmee racisten zouden zijn. Daar gaat het echter niet om. Alleen is het moeilijk uit te leggen dat het mentaal erfgoed van een groep of samenleving wel degelijk racistisch kan zijn, zonder dat het bewust zo door mensen wordt ingezet. Het is een oude erfenis. Tot de jaren vijftig van de afgelopen eeuw was Nederland een koloniale mogendheid, die eeuwenlang volkeren in diverse werelddelen had geregeerd op basis van hiërarchisch etnisch onderscheid. Dat varieerde net als bij andere Europese kolonisators van keiharde uitbuiting en apartheid tot en met het paternalisme van de *Ethische Politiek*, de *white man's burden* en een *mission civilisatrice*. Uiteindelijk werd kolonialisme bijna goedbedoelde ontwikkelingshulp vlak voor dit concept werd uitgevonden. Maar nog steeds wel vanuit een wereldbeeld van superioriteit waarin 'zij' blij moesten zijn met 'ons' en zich aan 'ons' model moesten aanpassen. Vervolgens kwamen 'zij' massaal (soms zelfs op uitnodiging) hier naar toe, ook van buiten de koloniën, en belandden in eerste instantie in meerderheid op de laagste sporten van deze samenleving.

Vanuit dat perspectief bezien waren er niet zo heel veel prikkels die het in eeuwen opgebouwde mentaal erfgoed van Nederlanders snel en fundamenteel kon laten veranderen. Het zou misschien zelfs opmerkelijk geweest zijn als dit erfgoed zich sneller aan de veranderende context had aangepast. Maar kennelijk is nu dat moment wel aangebroken en moet de samenleving op dit terrein keuzes maken met welk mentaal erfgoed ze de toekomst in wil. Dat is een proces dat niet van de ene op de andere dag voltooid is. Integendeel. Het valt waarschijnlijk het best te vergelijken met het veranderend mentaal erfgoed met betrekking tot de positie van vrouwen in de Nederlandse samenleving. Er is in achtereenvolgende generaties veel veranderd, maar slechts weinigen zullen ontkennen dat er niet nog steeds een glazen plafond is. Dat wordt eveneens geschraagd door een mentale erfenis van eeuwen. Maar het valt niet te ontkennen dat de samenleving in dat opzicht wel inclusiever is geworden, en mannen beter zijn gaan luisteren en kijken. Niet zo heel lang geleden vonden zij dat ook nog 'vrouwengezeur'. Ten aanzien van de gevoelens van Afro-Nederlanders en nieuwe Nederlanders in het algemeen zal het onvermijdelijk ook die kant op moeten gaan.

Zijn hiermee de vragen aan het begin van dit essay beantwoord? Niet echt. Zo is de vraag wie de 'wij' is die erfgoed selecteert en toekomstbestendig maakt hooguit impliciet aan bod gekomen. En bij de selectie wordt een rol toebedeeld aan een niet nauw sluitende omschrijving van iets dat zelf ook weer

Zwarte Piet-discussie Amsterdamse burgemeester Van der Laan staat voor dilemma

ZWARTE PIET IS RACISME

I ♥ ZWARTE PIET

Het Comité Zwarte Piet Niet protesteerde een dag voor de intocht in 2013 in Amsterdam.

Voorstanders van Zwarte Piet demonstreerden op 26 oktober 2013 op het Malieveld in Den Haag.

FOTOS ANP

Juristen verdeeld over Zwarte Piet-uitspraak

Artikel in *NRC-Handelsblad*, 4 juli 2014 (foto Alex van Stipriaan)

erfgoed is, mentaal erfgoed, terwijl duidelijk zal zijn dat dit niet uitsluitend de selectie bepaalt. Wat wel duidelijk is, is de dynamiek en diversiteit van de erfgoedgemeenschap en van het erfgoed zelf. Die maken het onmogelijk om definitieve antwoorden te geven. Wel kan geconcludeerd worden dat het vooral de botsing is van mentaal erfgoed met een veranderde hedendaagse context die maakt dat materieel en immaterieel erfgoed belast kunnen raken. Ook zal duidelijk zijn dat een diverse groep of samenleving die niet in staat is inclusief erfgoed te creëren, materieel, immaterieel en mentaal, een steeds gesegregeerder 'samen'-leving zal worden. Want, om met de socioloog Stuart Hall te spreken: "(...) zij die zichzelf niet gereflecteerd zien in de spiegel die nationaal erfgoed heet, horen er niet bij".[32] Ze wonen dan wel *in* Nederland, ze zijn niet *van* Nederland en dat is een onhoudbare situatie.

32 S. Hall, 'Whose heritage? Un-settling "The Heritage", Re-imagining the post-nation', *Third Text* 46, 1999, p. 3-13, later gepubliceerd en hier geciteerd in J. Littler & R. Naidoo (red.), *The Politics of Heritage: The Legacies of 'Race'*. Londen en New York, 2005, p. 24.

RIK PINXTEN

Immaterieel erfgoed tussen identiteit en interculturaliteit

Een essay

De UNESCO-Conventie van 2003 rond immaterieel cultureel erfgoed (ICE) beoogde de bescherming van kwetsbare culturele tradities. In de praktijk zien we echter een sterke tendens naar erkenning van identitaire invullingen van volkscultuur, mede door de strijd om een plaats te verwerven op de lijsten van beschermd erfgoed. Deze bijdrage wil die tendens problematiseren in het licht van de grotere diversiteit die onze samenlevingen vertonen.

Dat gebeurt door de vergelijking te maken met denkpraktijken uit andere domeinen: tekst en tekstinterpretatie, en dans en muziek als cultuurvormen. Uit die domeinen kunnen we leren hoe musealisering en fundamentalisme in de wereld van vandaag doorbroken kan worden. Een analyse van de vormen van subsidiëring en hun effecten zal daarbij ook nodig zijn.

ICE volgens de Conventie

De Conventie van UNESCO uit 2003 wil expliciet het immaterieel culturele erfgoed beschermen. De bepaling van dit begrip volgt in artikel 2: "Het immaterieel cultureel erfgoed betekent zowel de praktijken, voorstellingen, uitdrukkingen, kennis, vaardigheden als de instrumenten, objecten, artefacten en culturele ruimtes die daarmee worden geassocieerd, die gemeenschappen, groepen en, in sommige gevallen, individuen erkennen als deel van hun cultureel erfgoed. Dit immaterieel cultureel erfgoed, overgedragen van generatie op generatie, wordt altijd herschapen door gemeenschappen en groepen als antwoord op hun omgeving, hun interactie met de natuur en hun geschiedenis, en geeft hen een gevoel van identiteit en continuïteit, en bevordert dus het respect voor culturele diversiteit en menselijke creativiteit."[1]

Het begrip 'diversiteit' speelt hierin een belangrijke rol, zoals blijkt uit de laaste zin van voorgaand citaat. Diversiteit wordt dan begrepen als het naast elkaar bestaan en als waardevol erkennen van verschillende culturele entiteiten, elk met een eigen identiteit. Het beschermen van die entiteiten (ten opzichte van elkaar) wordt een hoofdbekommernis.

Op het eerste gezicht lijkt deze bepaling nobel, omdat de bedoeling voorligt om de verdrukking van kleine tradities door grote en vaak monopolistische spelers te voorkomen of te beperken. In de mediamarkt is dit het duidelijkst:

1 UNESCO, *Coventie betreffende de bescherming van het immaterieel cultureel erfgoed*. Parijs, 2003, p. 4.

producten van Bollywood en Hollywood overspoelen de wereld en duwen kleine culturele initiatieven weg. Soms hebben ook grotere landen, zoals bijvoorbeeld Frankrijk, de Conventie in die zin willen lezen om hun eigen culturele sector (bijvoorbeeld de filmindustrie) te beschermen. Dit leidt op zich echter al vaak tot protectionistisch en nationalistisch lobbywerk van landen om het eigen erfgoed op de lijst van erkend of beschermd erfgoed te krijgen, wat echte dialoog binnen UNESCO zelfs uitsluit volgens recente kritische studies. Lynn Meskell stelt deze tendens vast met betrekking tot het werelderfgoed, dat in gelijkaardige zin gezien wordt als de som van 'het beste' uit de talrijke naast elkaar bestaande erfgoedtradities.[2]

Een belangrijk conceptueel probleem dat ik zie met de tekst van de Conventie, bestaat hierin dat de auteurs en de beleidsverantwoordelijken in de tekst blijven uitgaan van een particuliere denkwijze, namelijk een objectivering van 'cultuur' als entiteit. Die manier van denken brengt mee dat men inderdaad 'een cultuur' blijft verbinden met een bepaalde sociologische eenheid (een groep, een gemeenschap). In die vorm van denken en reglementeren zien we dan, zoals de tekst zelf aangeeft, dat elke particuliere cultuur (als praktijk, kennis, enzovoort van een groep of gemeenschap) gezien kan worden als een belangrijk identitaire kracht. Even verder wordt dan in de tekst vermeld dat de bescherming van culturele identiteiten zal leiden tot "respect voor culturele diversiteit en menselijke creativiteit". Dat laatste is enkel zo in een zachte vorm van exclusief denken, natuurlijk: vanuit een vogelperspectief ziet men dan de wereldbevolking als een mozaïek van culturen, die naast elkaar bestaan.

Delen van deze kritiek op het UNESCO-concept van cultuur vindt men al terug bij een vroegere analyse (nog voor de Conventie in de finale versie aanvaard en gepubliceerd werd), namelijk door antropoloog Thomas Eriksen.[3] Hij betoogde al in een bundel van vakgenoten over cultuur en rechtsdenken dat diversiteit die begrepen wordt als een lappendeken van culturele entiteiten naast elkaar, wetenschappelijk onhoudbaar is. Toch ligt dit begrip van 'naast elkaar bestaande culturele identiteiten' voor bij de Conventie. Vandaar dat – in de denktraditie van de Conventie – het respecteren van elk van die eigenheden geacht wordt menselijke creativiteit te bevorderen. Dit blijkt helemaal niet het geval te zijn, zoals ook een recente kritische analyse van de concrete uitwerking van de Conventie laat zien: Hester Dibbits wijst op het effect van verstarring die voortkwam uit de Conventie.[4] In de praktijk wordt vooral gekeken naar herkenbare elementen uit het erfgoed, die "het zelfbeeld van de eigen groep ondersteunen".[5] Dibbits pleit voor een dynamisering van het concept erfgoed, door heel expliciet tijd en tijdsbesef in te bouwen, waardoor alleszins al de verstarrende blik, die enkel zoekt naar bevestiging van de eigen hedendaagse

2 L. Meskell, 'Transacting UNESCO World Heritage: Gifts and Exchanges on a Global Stage', *Social Anthropology* 23:1, 2015, p. 3-21.

3 T.H. Eriksen, 'Between Universalism and Relativism: a Critique on the UNESCO Concept of Culture', in: J.K. Cowan, M.B. Dembour & R.A. Wilson (red.), *Culture and Rights. Anthropological Perspectives.* Cambridge, 2001, p. 127-149.

4 H. Dibbits, 'De ontwikkeling van een gevoel voor tijd. Over netwerken, makelaars en de overheid', in: *Boekman [themanummer Erfgoed. Van wie, voor wie?]* 96:25, 2013, p. 74-79.

5 Dibbits, *De ontwikkeling*, p. 75.

identiteit, uitgedaagd wordt. Verdergaand wil zij ook systematisch spreken van "netwerken, en niet van gemeenschappen, *communities*, of culturele circuits" (idem) om de identitaire kaders te doorbreken. Ik sluit me hier in grote mate bij aan, maar wil toch meer nadruk leggen op de conceptuele arbeid die hier vereist is, om een eerder voluntaristische oproep bij Dibbits – "Ik vind dat de overheid die verantwoordelijkheid en dus ook een deel van de lasten moet dragen..." – beter te funderen.[6]

Recent onderzoek rond diversiteit en ook stedelijke 'superdiversiteit' toont nog een ander probleem met de tekst van de Conventie. In de disciplines zoals politicologie en studie van de urbane context is veel werk verricht rond deze begrippen. Dat werk is zonder meer relevant in het domein dat hier voorligt. Dit is een complex veld, maar enkele besluiten kunnen meteen relevant aangevoerd worden in de discussie van deze inleiding. Om te beginnen wordt diversiteit vandaag als een belangrijke, maar ook als een polyvalente dimensie van maatschappelijk leven gezien.[7] Dat wil zeggen, diversiteit omvat niet enkel culturele verschillen, maar ook gender-, religieuze, opleidings- en andere verschillen. Dit complexe begrip van diversiteit staat op een prominente plaats in de maatschappelijke discussies van vandaag, waarbij niet toevallig gelaagde identiteiten, maar ook contextueel wisselende identiteiten meer voorkomen.[8] Dat wil zeggen, mensen zullen een groep vormen met partners op het werk, en een andere groep met de familie of streek, en nog een derde voor de vrije tijd, enzovoort. Sommige van die groepen hebben meer te maken met sociale identiteit (opleiding, werk), andere meer met gender, andere meer met religie of 'cultuur' als betekenisproductie, of combinaties van deze parameters.

Verder is, vooral door de zeer uitgesproken verstedelijkingstrend waarin de mensheid betrokken is, diversiteit lang niet altijd meer gebonden aan een plaats of een gemeenschap in een bepaald territorium. Ash Amin wijst op de steeds talrijker wordende mondiale netwerken (meestal virtueel), waarvan mensen lid zijn en die niet als een entiteit fungeren, maar eerder als een proces of een steeds veranderend organisme.[9] In diverse sociale wetenschappen wordt er dan ook meer en meer van uitgegaan dat diversiteit geen 'probleem' is dat als zodanig groeit vanuit de identiteit van een groep of gemeenschap, maar eerder een generiek kenmerk van samenleven. Het leren leven met intrinsieke diversiteit (in de meerzinnige betekenis van Maly) van samenlevende mensen en groepen impliceert een andere vraagstelling: tolereren van anderszijn of beschermen van de eigen entiteit worden in dit conceptueel kader secundaire en soms ronduit wereldvreemde opvattingen.

Of bescherming van eigen erfgoed respect meebrengt of ook meer kans voor menselijke creativiteit – zoals de Conventietekst stelt – is zeer de vraag: exclusie en geslotenheid door het terugplooien op de eigen vermeende identiteit is historisch geen garantie voor respect voor diversiteit, wel integendeel. Er is

6 Ibidem, p. 78.

7 I. Maly, J. Blommaert & J. Ben Yakoub, *Superdiversiteit en democratie.* Leuven, 2014.

8 R. Pinxten, C. Longman & G. Verstraete (red.), *Culture and Politics.* Oxford, 2004.

9 A. Amin, *Cities and the Ethic of Care for the Stranger*. [Annual Lecture for the Joint Joseph Rowntree Foundation] 2010.

nooit veel nodig geweest om in die opgesplitste wereld de buur als barbaar te kenmerken en dus ook probleemloos te discrimineren of zelfs te vernietigen: Siep Stuurman maakte een studie van wereldgeschiedenis, waarin de langzame afbraak van de exclusiegrenzen over de voorbije dertig eeuwen als voorzichtige emancipatietrend naar mensenrechten wordt beschreven.[10] Dit is een lange geschiedenis van oorlog en vernietiging geweest. Dat in tijden van identitaire sluiting de creativiteit kansen wordt gegeven is evenmin historisch correct. Denkend aan Europa, en zelfs meer bepaald Vlaanderen, is moeilijk te ontkennen dat precies in tijden van internationale en dus ook interculturele openheid de creativiteit hoogtij viert: de periode van de opbloei van de steden (11de-15de eeuw) ziet experimenten van burgerdemocratie, maar ook van schitterende muziek- en schilderkunst. In de periode van scherpere identiteit (in casu van katholicisme onder Karel V en Filips II) zien we culturele verschraling, die dan in de open en interculturele sfeer van de Gouden Eeuw in Nederland en even later in Vlaanderen weer tot grote creativiteit leidt (in Vlaanderen met de groep Rubens-Van Dijck en anderen). Ook vandaag kan die trendwisseling aangetoond worden.

Het problematische in de redenering is mijns inziens het als entiteit bekijken van cultuur of cultureel erfgoed, wat de identitaire dynamiek exclusief laat spelen. Het uitgangspunt is daarbij dat 'culturen' geïsoleerd gedacht zouden kunnen worden, en als zodanig beschermd moeten worden. Nog anders gezegd: een cultuur zou een eigenheid hebben die gedrag en andere aspecten van het leven op een primair significante manier zou onderscheiden van de invulling bij andere groepen. Het begrip 'cultuur' wordt zo een statisch en vaak zelfs een essentialistisch begrip. In de tekst wordt dit nog versterkt doordat (logisch in de lijn van de gekozen redeneringsweg) ook de contexten statisch worden gedacht: 'de natuur' en 'de geschiedenis' waarmee geïnterageerd wordt door die culturele entiteit. Dit is natuurlijk wetenschappelijk volkomen onhoudbaar: noch natuur, noch geschiedenis zijn statisch te denken, en de mens is bij uitstek de soort gebleken die natuur en eigen verleden vormt en vervormt. Ik kan hier weer verwijzen naar de kritische analyse van Dibbits en haar oproep om erfgoed vooral te leren gebruiken om de eigen historiciteit in het bijzonder en tijdscategorisering in het algemeen, in het collectieve bewustzijn te verankeren.

Bovendien, geïsoleerde culturele groepen hebben nooit bestaan, en doen dat zeker vandaag niet. In sommige streken en sommige periodes is de interactie tussen groepen of gemeenschappen over een grotere periode of geografische oppervlakte intenser dan tussen andere, maar het uitgangspunt van een geïsoleerd bestaande culturele traditie is onjuist. De bescherming, hoe goed bedoeld ook, van die entiteiten om hun identiteit te garanderen, is dan ook een onverantwoorde keuze die enkel uitsluiting en interne verarming kan induceren. Door hieraan de erkenning van specifieke of 'typische' objecten of elementen van ICE te koppelen, wordt de identitaire logica enkel verscherpt.[11] Door de wereldwijde verstedelijking van de voorbije eeuw (met vandaag bijna

10 S. Stuurman, *De Uitvinding van de Mensheid.* Amsterdam, 2010.

11 Pinxten e.a., *Culture*.

zestig procent van de wereldbevolking als stedeling) is culturele vermenging een prioritair kenmerk van culturele identiteit geworden: interculturele vaardigheden worden in een dergelijke levenssituatie steeds belangrijker voor de overleving, zelfs voor het beleven van een eigen culturele identiteit.

Wat beweer ik dan? In elk geval leven we in een wereld van toenemende en mondiale 'onderlinge afhankelijkheid'. Isolement is daarbij geen optie en is zelfs verwerpelijk. De interdependentie moet een hoofdwaarde worden, zoniet verscherpt enkel de onderlinge strijd en zal door de niet-geadresseerde mondiale problemen de kans op vernietiging van grote delen van de natuur en van de mensheid ons deel zijn. Dit mondiale perspectief van een verweven en zelfs een interdependent leven ontbreekt in de Conventie.

Tegelijk echter kennen groepen tradities, gewoonten, eigenheden,... waarin ze pogen hun kinderen op te voeden en waaraan ze hechten voor de lokale ordening van het samenleven. Daarbij wordt beroep gedaan op wat aangeleerd wordt of wat we in de wandeling 'cultuur' noemen. In principe is er niets op tegen dat die culturele eigenheden ook beleefd en zelfs gekoesterd worden op het plaatselijke niveau, maar dan in de huidige wereld enkel als invulling op een secundair, ondergeschikt niveau van bestaan. Dat wil zeggen, op het mondiale niveau is de interdependentie de hoofdwaarde waarrond bindende afspraken zullen onderhandeld moeten worden (rond milieu, demografie, armoede, enzovoort zoals die bijvoorbeeld door de UNO (United Nations Organization) conferenties vorm worden gegeven doorheen een wereldomspannend debat op basis van wetenschappelijk onderzoek), en daar onder kan op een tweede en duidelijk ondergeschikt niveau een open en tegelijk meer particuliere invulling van culturele identiteit door concrete groepen en gemeenschappen erkend en zelfs beschermd worden, in de mate dat ze niet in tegenstrijd is met het wereldkader. Dit tweesporendenken is mijns inziens de enige optie in de huidige wereldcontext. Een conceptuele voorwaarde daarbij is dat de objectiverende of entiteitsvisie op 'cultuur' of op ICE uit de Conventie kritisch geanalyseerd wordt, en dat veel meer gedacht wordt in termen van veranderende en intercultureel communicerende culturele invullingen. Of de erkenningsprocedures daarbij zinvol zijn, kan bediscussieerd worden. Of ze de centrale plaats moeten krijgen die nu in de praktijk rond de Conventie gegroeid is, acht ik problematisch: de klemtoon komt inderdaad heel sterk op het identitaire denken te liggen, en vooral op onveranderd behouden in plaats van contextgebonden en dus veranderend cultureel leven.

De eerlijkheid gebiedt om te zeggen dat de opstellers van de Conventie het conceptuele probleem dat ik aanduidde vermoedelijk hebben aangevoeld. In een bijzin lees ik immers: "Dit immaterieel cultureel erfgoed, overgedragen van generatie op generatie, wordt altijd herschapen door gemeenschappen en groepen". Daarmee wordt het probleem van potentieel exclusivisme door identitair denken niet opgelost, maar toch verandering in de groei van het erfgoed op basis van de oude stam in het vooruitzicht gesteld. In een laatste paragraaf van deze bijdrage zal ik het daarover hebben.

Erfgoed wordt 'herschapen' door elke generatie

Op dit punt komt de rol van de overheid als subsidiërende instantie terug op de voorgrond. De Conventie had als bedoeling om immaterieel cultureel erfgoed te beschermen, zodat groepen en gemeenschappen het 'herscheppen' van hun traditioneel materiaal zouden kunnen blijven voortzetten: identiteit en continuïteit worden daarbij als belangrijke waarden vermeld. Het is dus de bedoeling om de processen van intergenerationele transfer of aanleren te begeleiden en/of te garanderen. Door een weldoordachte politiek van erkenning en subsidiëring kan de overheid hierin significant sturend of corrigerend werken. De lijn rond erkenning, waardoor belangrijk immaterieel erfgoed in de wereld op een lijst van beschermde fenomenen kan belanden, is de gekozen strategie.

Daarmee komt de regelgever, in casu de ledenlanden van UNESCO duidelijk weer op het wetenschappelijke domein van de sociale wetenschappen, namelijk dat van leer- en opvoedingsprocessen. Om nu de impliciete exclusiehouding in het gebruik van de termen 'cultuur' in 'een cultuur', 'de cultuur van een gemeenschap' of 'multicultureel' te vermijden, heb ik met mijn onderzoeksgroep reeds jaren geleden voorgesteld om dit begrippenapparaat als het ware achter ons te laten. We willen de historisch en wetenschappelijk onterechte koppeling van 'cultuur' en groep of gemeenschap in het bekende en recent terug aantrekkende identitaire discours tegengaan door een meer correcte conceptualisering. Wanneer het gaat over die aspecten van het menselijke bestaan en van de realiteitsbeleving die geheel of in grote mate aangeleerd worden, dan hebben we het over 'culturele' aspecten of dimensies. Anders gezegd, alles wat te maken heeft met betekenisgeving en betekenistransfer valt onder de categorie van het 'culturele'. We gebruiken steeds enkel het bijvoeglijk naamwoord, en wijzen op het belangrijke aspect dat het hier gaat over alles wat mensen, in al hun diversiteit, aanleren en doorgeven aan volgende generaties, en wat betekenis geeft, toevoegt of overdraagt. Het is zinvol om de termen 'een cultuur' of de 'Vlaamse (of andere) cultuur' als substantiefvormen te vermijden, omdat hier die koppeling tussen de culturele dimensie en een groep of gemeenschap noodzakelijk ingebakken zit. Het gebied van de culturele dimensie in de menselijke wereldervaring bestaat daarbij naast en gedeeltelijk complex verweven met wat we 'natuurlijk' kunnen noemen. Dat laatste is dan aangeboren, genetisch, enzovoort. Ik ga niet in op de discussie, maar vermeld enkel deze conceptuele analyse.

Het is daarbij belangrijk om nader te bekijken wat de kenmerken van leren zijn, omdat leerprocessen een centrale plaats innemen in deze cultuurtheorie. Cultuur verwijst immers naar het domein van alles wat geleerd kan worden door de mens, naast de manieren van leren leren.

Mijn stelling is dat, uitgaande van de omschrijving van de culturele dimensie als betekenisgevende processen en hun producten, ik kies voor de insteek van leerprocessen om het culturele domein te bestuderen. Dat doe ik precies omdat betekenisgeving en betekenisoverdracht centraal leren impliceren. Over leerprocessen en manieren van leren hebben we wetenschappelijk wel al wat min of meer duidelijke en betrouwbare kennis

ontwikkeld, deels ook omdat dit deeldomein van menselijke activiteit eenvoudiger is dan het vage en dus soms ongrijpbare 'cultuur'. In de brede literatuur over leerprocessen vinden we elementaire leervormen (zoals in instincten, zindelijkheidstraining, enzovoort) voldoende gevat door de Amerikaanse *behavioristische* school, de zogenaamde stimulus-respons leertheorie. De leraar beheert stimuli en vangt responsen op, en kan de correcte koppeling tussen beide bevorderen door beloning en straf. Voor eenvoudige leerprocessen is dit een goede leertheorie. Daarnaast zijn er complexere leervormen, die door andere leertheorieën goed beschreven worden: imitatie (van ouders of leiders), leren via taal, leren via rituele activiteit en leren van abstracties. Deze complexere of hogere leerprocessen zijn al goed beschreven door de socio-culturele leertheorie (van Lec Vygotsky in Rusland en van Mike Cole en anderen in het Westen[12]). De verschillende religieuze, sociale en lokale contexten spelen een co-determinerende rol in het leerproces. Naargelang we hogere leerprocessen bespreken, komen we ook steeds meer in cultureel verschillende contexten en processen. Het is belangrijk om dit in rekening te brengen bij de beschrijving, zo niet legt men een particulier leersysteem op aan diverse tradities alsof het een universeel kader zou zijn. Ik maak dit concreter met eigen werk rond wiskundeonderwijs en cultuur. Wanneer we wiskundige probleemstellingen en leerprocessen aanleren, dan gaan we vaak onbewust uit van de eigen traditie terzake, die we als universeel beschouwen. In feite sluiten begrippen en leerprocessen die we dan hanteren min of meer aan op de pre-schoolse kennis van de realiteit, die het kind meebrengt naar school, gevat in de taal en begrippen van onze Europese context. Voor het gemiddelde kind in onze streken is die wiskundeopvoeding dan ook haalbaar, wanneer tenminste ritme en inzichten van de kinderen worden gerespecteerd. In vele andere tradities is de buitenschoolse kennis, inclusief soms ook de structuur van de eigen taal, niet aansluitend op de basisinzichten en afspraken die 'onze' wiskunde hanteert. Het gevolg is dan ook een hoge drop-out van leerlingen, reeds van bij de aanvang van het onderwijs. Een mogelijke oplossing kan er dan in bestaan om die buitenschoolse kennis van het kind wel als inzichtelijk basiskader te hanteren bij de organisatie van wiskundeonderwijs, zodat de inzichtelijke aansluiting voor het kind mogelijk blijft. Wanneer die strategie gekozen wordt, dan vertrekt men vanuit de leerprocessen van het kind en past men de wiskundige leerprocessen overeenkomstig aan. Dat levert uiteraard een veelvoud van leertrajecten en dus een differentiëring, zelfs in het wiskundeonderwijs. Ik spreek dan over *multimathemacy*.[13]

Eén van de dingen die we nu wel voldoende weten in verband met leren als transfer van een persoon naar een ander, is dat leren altijd en als het ware intrinsiek interpretatie, en dus variatie impliceert. Dat wil zeggen, de persoon die een bericht uitstuurt heeft een bepaalde ervaringswereld, bepaalde intenties en een bepaalde kennis, die in het beste geval slechts deels door de ontvanger van het bericht gedeeld worden. Die laatste heeft immers steeds een andere persoonlijke geschiedenis, ervaringswereld, enzovoort, zelfs al behoren beiden

12 M. Cole, *Cultural Psychology.* Cambridge, 1996.

13 R. Pinxten, *Multimathemacy: Anthropology and Mathematics Education.* New York, in druk.

tot dezelfde familie of hetzelfde dorp. Dat is uiteraard nog meer zo naargelang de personen in die interactie langs diverse parameters meer verschillen. Dat laatste is het geval bij vele vormen van instructie waar de leraar meer weet, of een rijker interpretatiekader in de interactie brengt dan degene die iets aangeleerd krijgt. Ook bij een leerproces tussen personen van verschillende generaties zijn de verschillen van belevings- of interpretatiekader potentieel groter dan bij personen van dezelfde generatie. Dat is nog meer zo wanneer beide personen een verschillende culturele achtergrond hebben, en uiteraard het meest zo wanneer verscheidene van die parameters gecombineerd voorkomen: bijvoorbeeld, een leerproces tussen een Vlaams kind van drie en een Indiaanse ouderling. Leren kan in principe – intrinsiek dus – nooit begrepen worden als het transfereren van een kennisinhoud of een ervaringscategorie van het hoofd van persoon A in het hoofd van persoon B. In elk geval, en het meest in de complexe situatie van gecombineerde parameters die ook deze wordt van de geglobaliseerde informatieoverdracht in een sterk verstedelijkte en dus gemengde ervaringswereld zoals die van de gemiddelde West-Europeaan, zijn de kennisinhouden van A en van B noodzakelijk verschillend. Dat wil zeggen, doordat de levens- en wereldervaring van A en B noodzakelijk verschillen, zal wat aangeleerd wordt door de leerling noodzakelijk meer of minder 'anders' begrepen worden dan wat de leraar meent te transfereren.

Ik druk zo sterk op dit punt, omdat de godsdienstige leeridee dit eeuwenlang ontkende, vanuit de tekstualiteitsvisie (cfr. infra: Edward Said), en meende dat het letterlijk 'van buiten' leren of 'reproductief leren' zoals dit technisch heet, met het hele test- en examensysteem dat daaraan vast hangt een mogelijke en gewenste invulling van leren door instructie kon zijn.[14] Die invulling is dus niet alleen niet wenselijk: ze is gewoon manifest fout, fictief zo men wil. Het inzetten op deze invulling van transfer via onderwijs is een hopeloos frustrerende of zelfs tragische keuze, want dit soort van leren bestaat amper. Ik moet dit nuanceren: daar waar het gaat over bijzonder elementaire en zichzelf opdringende categorieën van werkelijkheid (bijvoorbeeld: wat is eetbaar en wat is giftig voor de mens?) kan een grote mate van reproductie van kennis bereikt worden. In de psychologie spreekt men van een hoge graad van 'entitativiteit' (het zich opdringen als duidelijke en zelfs onontwijkbare entiteit van een aspect van de realiteit in het kennissysteem[15]), en in de filosofie van de graad waarin een kenniscategorie een *natural kind* uitdrukt (een door de natuur opgedrongen categorie[16]). In de praktijk kan men de beperkte en relatief universeel begrensde kleurencategorisering, of de universeel relatief uniforme categoriseringsvormen van planten en dieren door de mens aangeven als voorbeeld. Voor alle complexere begrippen, en vooral voor alle begrippen en relaties die minder concrete (voor kleur: fysiologisch) of meer abstracte kenmerken hebben, is de graad van entitativiteit steeds geringer, en wordt dus de vrijheid van interpretatie steeds groter. In het leerproces impliceert dit dat

14 P. Bourdieu & J-C. Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture.* Londen, 1990.

15 D.T. Campbell, 'Descriptive Epistemology: Psychological, Sociological, and Evolutionary', in: D.T. Campbell, *Methodology and Epistemology for the Social Sciences.* Chicago, 1989, p. 435-488.

16 W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays.* New York, 1969.

de graad van verschil in interpretatie van een getransfereerd kenniselement tussen de leraar en de leerling steeds groter wordt. Letterlijke reproductie is voor een overdonderend deel van wat geleerd wordt een fictie. In feite weten we dat ook: wanneer we als Vlaamse volwassene van pakweg zestig jaar proberen over te brengen aan twintigjarigen wat de studentenrevolte uit onze jeugd zou hebben betekend, dan ontmoeten we in de eerste plaats ongeloof en soms meewarigheid over wat we als idealisme in die beweging aanduiden. Als we zoeken naar het begrijpen van de historische inschatting bij de leerling van die periode, ten opzichte van de Tweede Wereldoorlog en vandaag, dan groeit alleen de afstand van begrijpen. Omgekeerd, wanneer we in dezelfde interpersoonlijke relatie trachten te begrijpen wat de betekenis is van een merk, dan kan vrij scherp aangegeven worden dat dit interpretatiekader (*branding*) voor de personen onder de veertig evident en zelfs vrij prioritair is, en voor de ouderen eerder een ongemakkelijk nieuw fenomeen. Hetzelfde geldt, mutatis mutandis, voor de hele virtuele wereld waarmee leden van beide generaties te maken hebben.

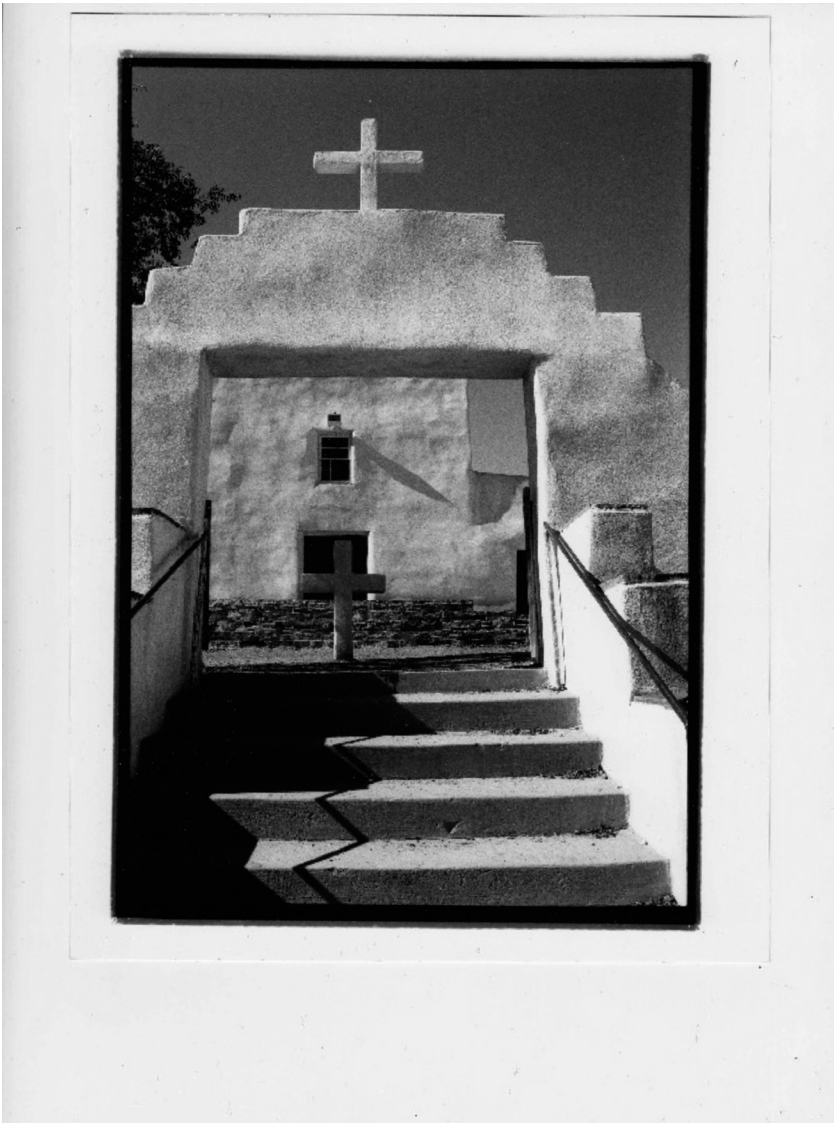
In andere gevallen van leren, namelijk in de geglobaliseerde wereld van vandaag waarin UNESCO toch over ICE moet denken en spreken, liggen de interpretatiekaders weer anders, maar politiek toch op dezelfde lijn. Het fameuze '(inter)culturele verschil', dat Europa sinds het ontwaken van een politieke islam danig in de ban houdt sinds een paar decennia, toont dit duidelijk aan.

Waar komt dit begrip van 'een-op-een-transfer' van kennis vandaan? Heel duidelijk van de boekgodsdiensten, waar de leervorm van het reciteren van tekst die men van buiten leert de essentie, of minstens de eerste stap, vormt van het leerproces: de catechismuslessen, de Torahscholing en de Koranscholing vertonen allemaal dat karakter. Het is ten slotte ook deze christelijke leeropvatting die zich vertaald heeft in het schools leren vanaf de tijd van Karel de Grote (circa 800 na Christus) en zichzelf gevestigd heeft via het examensysteem als peiling naar reproduceerbare kennis.[17] Met de immense investering in de wereldwijde verspreiding van dit model van schools leren sinds de Tweede Wereldoorlog (in termen van 'ontwikkeling') en de actieve inzet van een groep van kapitalistische landen onder de vlag van OESO (Organisatie voor Economische Samenwerking en Ontwikkeling) om dit actief door te drukken, lijkt dit format 'universeel' en zelfs de weg naar ontwikkeling, terwijl het in feite een verdergaande implementatie is van één visie op leren en op wereldinterpretatie. Het via overmacht implementeren van die visie getuigt noodzakelijkerwijze van een koloniale mentaliteit.

Het algemene punt dat ik hier probeer te maken gaat dus in eerste instantie over het begrip 'leren' of 'continueren van eigen identiteit via ICE', zoals dit mij schijnt voor te liggen in de letter en de geest van de Conventie uit 2003. In de mate dat aan dit wetenschappelijk slecht gefundeerde en politiek averechts werkende begrip van 'leren als een-op-een transfer' wordt vastgehouden, werkt men dus met een onwaarachtig en bovendien een lokaal leerbegrip, dat in de huidige postkoloniale en globaliserende wereld allesbehalve emanciperend

17 P. Bourdieu & J-C. Passeron, *Reproduction.*

Chinese jongeren voor een Amerikaans Vrijheidsbeeld, in San Francisco © Ellen Preckler



Katholiek kerkje op Zuni Indianenreservaat, Arizona, USA. Het is vandaag het oudste Europese gebouw in de USA © Ellen Preckler

is, noch een 'dialoog' tussen de volkeren mogelijk maakt, zoals een hoge ambtenaar van UNESCO het treffend uitdrukt.[18]

Tekst en tekstinterpretatie

In dit onderdeel zoek ik inspiratie bij de studie van tekst, zoals die evolueert in de voorbije decennia. In een grondige kritiek op eurocentrisme bepleitte Edward Said[19] dat tekstwetenschappers afstand zouden moeten nemen van het vooroordeel van tekstualiteit. Dat wil zeggen, in de traditie van eeuwen boekgodsdiensten (in Europa, maar op een andere manier ook in de joodse en islamitische godsdiensten) werd de neerslag van een overlevering vaak als primaire autoriteit gezien door opvoeders van steeds nieuwe generaties: de tekst, zoals hij geschreven of gedrukt staat, is onveranderlijk en ook uniek te interpreteren. In de godsdienstige tradities hangt dit natuurlijk samen met de overtuiging dat de tekst – direct of indirect – een neerslag is van het woord van de allerhoogste zelf, waardoor de interpretatiemarge voor de mens-leerling bijzonder beperkt wordt. In de studie van geschreven teksten, maar toenemend ook in de studie van verhalen en mythen in gesproken culturen, werd het format van tekst als uitgangspunt genomen voor de studie van verhalen en mythen. Het magistrale werk van Claude Lévi-Strauss over de mythen is daarbij het hoogtepunt: hij bestudeerde immaterieel erfgoed (in onze hedendaagse termen) alsof het teksten betrof zoals we die in de geschreven culturen van de boekgodsdiensten kennen. Zo gebruikt hij de methode van de historische kritiek om te achterhalen uit de neerslag van verschillende versies van een mythe welke de 'moedermythe' zou zijn, waarvan de andere dan 'kopieën' zouden zijn, zoals dat gebeurde voor het werk van middeleeuwse kopiisten. Dit werkt goed om fouten of veranderingen in teksten, die worden overgeschreven, te ontdekken. De structuur van verhalen wordt ook nauwkeurig beschreven door de structuralist Lévi-Strauss door relaties binnenin de tekst als focus te nemen. Het duurt tot de jaren tachtig van de vorige eeuw vooraleer linguïstische antropologen en literatuurwetenschappers dit tekstformat als uitgangspunt beginnen te betwijfelen. Een belangrijk keerpunt is Dell Hymes[20], die voor het eerst en op aansturen van een Indiaanse informante, mythen gaat bekijken als vertelhandelingen (*performances*), waarbij de contexten elementen bij elk brengen van een mythe bepalend zijn voor de inhoud, het karakter of het effect ervan. Daardoor wordt het tekstmodel verlaten of minstens slechts een klein onderdeel van het geheel, terwijl de eigenschappen van de verteller, van het publiek en van zogenaamd extratekstuele elementen belangrijk worden: bijvoorbeeld het typische gebruik van ritmes of van 'zinloze' klanken, of van herhalingen die als geheugensteun dienen voor de verteller werden door de structuralistische onderzoeker eerst geschrapt uit de beschrijving als niet terzake doend, of onbelangrijk. Het is duidelijk dat een tekst deze typisch orale aspecten niet of zelden kent, omdat de interne verhaallijn primeert. Ook

18 Meskell, *Transacting UNESCO World Heritage*.

19 E. Said, *Orientalism*. Londen, 1978.

20 D. Hymes, *In Vain I Tried to Tell You*. Philadelphia, 1981.

de manifeste vrijheid om verhalen en mythen deels of zelfs grotendeels te veranderen naargelang van de vaardigheid van de verteller of de kenmerken van het publiek, werd door de onderzoeker als buitentekstueel en dus onbelangrijk weggelaten uit de beschrijving. Ten slotte vat de *performance*-visie een ander kenmerk van dit type van ICE, namelijk het gebrek aan dogmatiek in deze verhaaltradities: er is geen dwingende (basis)tekst en de marge voor improvisatie of variatie is bijzonder groot. In de praktijk van de levende verhalen en mythen in gesproken culturen zijn die kenmerken essentieel, zoals ik zelf mocht ondervinden tijdens veldwerk met *Native Americans*: zij hercomponeren mythen waar je bij staat en het is niet ongebruikelijk om vertellers en religieuze specialisten naargelang van de context nieuwe thema's, andere stijlen en zogenaamd tegenstrijdige interpretaties te horen uitproberen op een steeds wisselend publiek.[21] Ook in de studie van de evangelies wordt een dergelijke benadering vandaag door sommige theologen al voorgesteld: evangelies vertonen tegenstrijdigheden, wat vanuit hun statuut van 'woord van God' tot moeilijkheden leidde. In reactie tegen een zijns inziens onterechte 'tekstualisering' van de evangelies verlaat de eminente specialist over het vroege christendom, Peter Schmidt, het tekstmodel om de evangelies te plaatsen in de context van orale culturen en komt zo tot een gelijkaardige analyse als de linguïstische antropoloog Hymes bij de *Native American* mythologie.[22] Dit soort onderzoek wil ik als trendsettend aantekenen voor analyses van het bredere gebied van immaterieel erfgoed. Het lijkt me uitermate geschikt als inspiratiebron voor onderzoek naar ICE.

Muziek en dans

Een volgend gebied van ICE waarin duidelijke conceptuele veranderingen zich aankondigen is dat van de studie van muziek en dans. Zonder in detail te gaan op de geschiedenis van beide domeinen kan ik veralgemenend stellen dat de canon in beide disciplines sinds enige tijd verbreed is en soms ook verlaten wordt, omdat de atonale muziek en de moderne dans (sinds minstens Martha Graham) harmonie en choreografische notitiesystemen hooguit tot bijzondere gevallen in een veel grotere kosmos plaatst. Nieuw onderzoek rond muziek zal bijvoorbeeld het verband tussen muzikale activiteit en lichamelijke impressies en acties als centraal thema nemen, waarbij de harmonie van de vroegere canon als een nogal cerebraal bijzonder geval verschijnt.[23] Dat particuliere fenomeen is waardevol op zich voor gebruikers uit deze westerse muziekcultuur, maar zijn structurele en categoriserende aspecten kunnen niet als universeel referentiekader gebruikt worden voor alles wat muzikaal wordt genoemd. Hetzelfde geldt voor de notitiesystemen van dans: ook hier zie ik een openbreken van de oude 'klassieke' notitiesystemen ten voordele van nieuwe beschrijvingssystemen. Choreografen van de huidige avant-garde zoeken een

21 R. Pinxten, *The Creation of God*. Frankfurt, 2010.

22 P. Schmidt, *Ongehoord*. Leuven, 2008.

23 M. Lesaffre & M. Leman (red.), *The Power of Music. Researching Musical Experiences: A Viewpoint from IPEM*. Leuven en Den Haag, 2013.

eigen referentiekader, uitgaande van geometrie en/of bewegingsruimten.[24] Daarbij worden de ruimte en de tijd intens bestudeerd, om de dans als een interpretatie van de belevingswereld in een cultureel gemengde en verstedelijkte realiteit te beschrijven en te interpreteren, eerder dan in de voorgeschreven stijlnotities van het klassieke ballet. Dat laatste wordt weer een bijzonder geval binnen een veel groter en veelzijdiger begrip dans en beweging. In de klassieke benadering was het overgedragen notitiesysteem als het ware de basistekst, waarin de regels en afspraken vastgelegd waren die alles wat 'dans' kon worden genoemd definieerden.

Mijn doel met het kort aanhalen van deze voorbeelden uit andere disciplines is om de lezer uit te nodigen eenzelfde opening en verbreding van categorieën aan te vatten met betrekking tot het begrip cultureel erfgoed in het algemeen en immaterieel cultureel erfgoed in het bijzonder. Wereldwijd, maar nu ook in de westerse culturele context. Het zal duidelijk zijn dat een te exclusieve statische, zoals een dito identitaire conceptualisering van erfgoed een veelheid aan voorwerpen, begrippen en inzichten uitsluit. In de eerste plaats worden talloze niet-westerse producten en immateriële culturele fenomenen niet gezien of slechts verminkt/gereduceerd in aanmerking genomen, zoals het duidelijkst blijkt uit het ontleden van de geschiedenis rond verbale tradities (eerst als tekst en vandaag als *performance*). Maar verder worden ook talrijke hedendaagse, sterk urbane vormen van immateriële cultuur moeilijk beschrijfbaar of vatbaar: wat is de relevantie of de mogelijke betekenis van een 'bescherming als erfgoed' van een installatie of van een reflectieve dansvoorstelling van Rosas (Anne Teresa De Keersmaeker), die bewust de dansopvoering als bewegende en steeds veranderende tentoonstelling opvoert in de museale ruimten van het Centrum voor Hedendaagse Kunst, *WIELS*, in Brussel? Het is minstens bizar om deze mondiaal erkende vorm van hedendaagse danskunst niet als immateriële cultuur te bekijken, maar de klemtoon op het statische, identiteitsbepalende en 'klasseerbare' karakter ervan komt tegennatuurlijk over, en is in strijd met de bedoelingen van de kunstenaar. Dat kunst minder vatbaar is voor identitair en statisch classificeren dan erfgoed is mijns inziens ook aanvechtbaar, en wijst vooral op de moeilijkheden en vaagheden bij het afbakenen van de sectoriële onderverdelingen van menselijke creativiteit. In de kunstgeschiedenis is de beeldende kunst, zoals de architectuur, vaak behandeld als identitair instrument door kerken en profane machthebbers. In de hedendaagse kunsten is dit misschien minder het geval (behalve voor topcollecties) en vervaagt dus het identitaire aspect bij de kunsten. Maar, eerder dan dat dit een argument zou zijn om andere uitingen van creativiteit te definiëren als erfgoed en dan in de oude nationale, regionale of etnische identitaire kenmerken die de (internationale) kunsten niet meer hebben, lijkt het aangewezen om te onderzoeken hoe ICE als deeldomein van menselijke creativiteit zich genuanceerd anders beweegt in de globaliserende wereld waarin de hele mensheid toenemend leeft. Voor mijn smaak moeten we dan overwegen om de voorgestelde categorisering (zoals in de Conventie van

24 A.T. De Keersmaeker & B. Cvejic (red.), *Drumming & Rain: A Choreographer's Score.* Brussel en New Haven, 2014.

2003) te herbekijken, vooraleer de smaak en culturele categorieën van de volgende generaties worden gestroomlijnd vanuit de eerder eurocentrische en uitsluitende begrippen die gehanteerd werden. Wanneer de nationale of ook de levensbeschouwelijk exclusieve karakterisering van de kunsten onhoudbaar is gebleken in het licht van ernstig wetenschappelijk onderzoek, dan kan een gelijkaardige kritische analyse niet uitblijven in de erfgoedsector.

Wat is er nu mogelijk en/of noodzakelijk rond ICE?

De laatste stap is om te overwegen welke richting de behandeling (erkenning, promotie, enzovoort) van immaterieel cultureel erfgoed kan uitgaan. Daarbij wil ik suggereren om te werken binnen de grenzen en de termen van de huidige tekst van de Conventie, omdat een heronderhandeling van de Conventie in de eerstvolgende tijd niet verwacht kan worden. Een dergelijke mondiale afspraak vergt veel tijd, en komt alleen al daardoor slechts moeizaam aan herziening toe.

Ik stel voor om de volgende interpretatie van de tekst van de Conventie aan te houden bij toekomstige acties rond de implementatie ervan:

- Termen als 'overdragen' en 'herscheppen' worden best begrepen in de zin van 'leren' zoals hoger door de hedendaagse kennis aangeduid, mits een scherp gevoel voor een postkoloniale interpretatie voorligt: leren is steeds interpreteren en dus variëren. De term 'overdragen' legt te veel nadruk op het onveranderlijk behouden en de letterlijke transfer van de ene generatie op een volgende. Die associatie is nefast, zeker in een wereld die snellere en intensere interculturele relaties en interacties manifesteert dan ooit te voren, door de internationale interdependentie en door de wereldwijde verstedelijking. Wat zou er dan zo intact behouden kunnen/moeten worden? Door wie, of ten gunste van wie? Voor de machtige landen of groepen in die wereld zou dit immers een oproep zijn om de privilegies te vrijwaren. Voor de onderdrukte of de politiek of economisch afhankelijke groepen of landen betekent dit dat zij in hun positie van minder bevoorrechten worden gecontinueerd. Als dit de bedoeling is, maar zelfs ook wanneer dit het (eventueel ongewilde) effect zou zijn van een dergelijke implementatie van de Conventie, dan is dit in strijd met de mensenrechten. Ten slotte, en bijzonder belangrijk binnen mijn focus, moet natuurlijk erkend worden dat leervormen divers zijn. Dit mag dan bovendien begrepen worden in de brede notie van diversiteit[25]: men kent genderverschillen, etnische, culturele, religieuze leervormen die van elkaar verschillen. De aangehaalde begrippen uit de Conventietekst moeten dus in deze brede herinterpretatie gelezen worden.
- 'Identiteit' en 'continuïteit' zijn in de Conventietekst aan mekaar gekoppeld. Die koppeling, als universeel principe aangediend, verbindt groepen of gemeenschappen met identiteit en dat is opnieuw een eurocentrisch en conservatief perspectief. Mijn oproep bestaat erin om de nieuwe wereldsituatie ter harte te nemen. Die kenmerkt zich aan de ene kant door dekolonisering: het streefdoel moet zijn om onder de banier van de mensenrechten

25 I. Maly, J. Blommaert, J. Ben Yakoub, *Superdiversiteit*.

alle volkeren en alle individuen als vrij en gelijkberechtigd te zien en overeenkomstig te behandelen. Aan de andere kant zijn we ons als mensheid recent bewust geworden van enkele wereldomspannende problemen, die we hoe dan ook slechts kunnen maar ook moeten aanpakken vanuit een mondiaal perspectief. Dit kan best door comparatief onderzoekend met elkaar te leren omgaan, ook in kennisopbouw, en dan in onderlinge gelijke onderhandeling tot gemeenschappelijk gedragen plichten en actiestrategieën over te gaan. Domeinen als armoede, klimaat, mileu, demografische groei horen zeker in deze categorie en worden door UNO-conferenties behandeld. Daaronder kunnen vrijheid en gelijkberechtiging verder gedacht worden in termen van lokale culturele identiteit, mits die niet in tegenspraak zijn met het mondiale niveau. Dat wordt dan noodzakelijk een open en mondiaal getoetste identiteit. Dit 'tweesporendenken' is mijn voorstel in deze tijd. Het is nieuw in die zin dat identiteitsdenken op zich, wars van een mondiaal niveau, per definitie als te verwerpen wordt gezien. Het kan immers enkel ofwel suprematie-bestendigend zijn (voor de machtigen van een bepaalde historische periode) ofwel als continuering van de onderdrukkingstoestand (voor de minder geprivilegieerden). Wanneer identitaire erkenning in dit dubbele geheel gedacht wordt en voortdurend kritisch geëvalueerd wordt, dan kan het een gezond principe zijn voor de aanpak van lokaal ICE. Daartoe moet dan wel de koppeling aan het wereldomvattende eerste niveau ernstig genomen worden.

- De bevordering van diversiteit en wederzijds respect uit de tekst van de Conventie maakt maar kans op succes wanneer dit tweesporenmodel wordt gevolgd. Dan nog is dit model slechts een voorwaarde. Om echte erkenning en respectvolle behandeling van diversiteit mogelijk te maken zal ook een actieve inzet nodig zijn: het is immers niet genoeg om te gedogen, noch om een eigen invulling van het andere (plaatsvervangend als het ware) uit te bouwen. Grondig comparatief onderzoek vanuit een 'comparatief bewustzijn'[26] is daartoe noodzakelijk: het andere moet in zijn eigen termen en op voet van gelijkwaardigheid kunnen gekend en geapprecieerd worden, wat onder andere impliceert dat het eigene (identiteit) bescheiden en zelfkritisch als slechts één van de vele menselijke invullingen van wereldervaring gezien wordt. Zoniet zal de koloniale houding, of wat Said 'oriëntalisme' noemde, opnieuw – eventueel in een academisch geleerd discours – de bovenhand hebben om de identitaire continuïteit van sommigen ten nadele van de anderen te verzekeren. Dat dit geen fictie is, tonen verschillende internationale organismen vandaag, gedomineerd door enkele grootmachten in de wereld – IMF (Internationaal Monetair Fonds), OESO (Organisatie voor Economische Samenwerking en Ontwikkeling) om slechts deze te noemen.

In dit kader is de erkenning van het werken met immaterieel cultureel erfgoed een belangrijke schakel, maar het is voor mij bijzonder duidelijk dat dit op een open en zelfkritische manier moet gebeuren. Vanuit dit bewustzijn lijkt de huidige uitwerking van ICE toch wel bijzonder toe aan een koerswijziging.

26 L. Nader, 'Comparative consciousness', in: R. Borofsky (red.), *Assessing Cultural Anthropology*. New York, 1993, p. 84-96.

KRIS RUTTEN EN GERT BIESTA ARTIKEL

Van verleden naar toekomst

Democratie, diversiteit en cultureel erfgoed-in-wording

Het uitgangspunt voor dit themanummer van *Volkskunde* rond *Immaterieel erfgoed en diversiteit* is dat – zoals beschreven in de *Call for Papers* – "het zoeken naar duurzaam samen-leven met respect en waardering voor culturele en maatschappelijke diversiteit vandaag de dag meer dan ooit aan de orde is".[1] De UNESCO-Conventie van 2003 voor de bescherming van immaterieel erfgoed stelt dat deze vorm van erfgoed een belangrijke bron is van culturele diversiteit en tegelijkertijd een waarborg voor duurzame ontwikkeling.[2] De UNESCO-Conventie – die in 2010 ook de basis vormde voor een ministeriële visienota rond immaterieel cultureel erfgoed in Vlaanderen[3] – vertrekt vanuit de paradox dat globalisering en sociale veranderingen enerzijds aanleiding dreigen te geven tot het verdwijnen van immaterieel cultureel erfgoed, maar dat anderzijds de globalisering door het toegenomen contact met andere culturen net ook kansen biedt om diversiteit in alle rijkdom te ervaren. Omtrent immaterieel cultureel erfgoed zien we zowel in de UNESCO-Conventie als in de Vlaamse visienota een gelijkaardige missie: "In het immaterieel cultureel erfgoed is de culturele diversiteit van de wereld zichtbaar. Een beleid voeren en positieve maatregelen nemen, geeft garanties op een duurzame ontwikkeling. Culturele diversiteit vertaalt zich evenzeer in 'Vlaanderen als (eeuwenoud) kruispunt van culturen'. Kennis over of kennis maken met het erfgoed van groepen en gemeenschappen in en buiten Vlaanderen is gemeenschapsvormend."[4]

Zowel internationaal als in Vlaanderen worden inspanningen geleverd om het draagvlak rond immaterieel cultureel erfgoed te vergroten en op die manier ook het immaterieel cultureel erfgoed veilig te stellen.[5]

Deze toenemende aandacht voor (immaterieel) cultureel erfgoed en de relatie met identiteit, sociale cohesie ('samen-leven'), burgerschap en diversiteit komt ook naar voren in *Horizon 2020*, een grootschalig onderzoeksprogramma

1 *Call for Papers: Immaterieel erfgoed en culturele diversiteit,* http://www.lecavzw.be/nieuws/volkskunde-lanceert-call-papers-ice-diversiteit & www.volkskunde.be (01-09-2015).

2 UNESCO, *Conventie betreffende de bescherming van immaterieel cultureel erfgoed*. Parijs, 2003. http://www.faronet.be/files/pdf/pagina/unesco_conventie_nl.pdf .

3 J. Schauvliege, 'Een beleid voor immaterieel cultureel erfgoed in Vlaanderen - visienota', *faro | tijdschrift over cultureel erfgoed* 3:4, 2010, p. 4-29.

4 Schauvliege, *Een beleid*, p. 6.

5 Zie bijvoorbeeld http://www.immaterieelerfgoed.be.

van de Europese Unie.[6] Een belangrijke programmalijn betreft de rol die het culturele erfgoed kan spelen in het creëren van Europese verbondenheid met als specifiek doel het 'overwinnen' van wat wordt aangeduid als de huidige EU-crisis.[7] Het doel van deze programmalijn is onder andere om te onderzoeken hoe kritische reflectie op de historische en normatieve wortels van de culturele en democratische praktijken en instituties van Europa kan bijdragen aan de vorming van een hedendaagse Europese identiteit. Daarmee sluit het aan bij een trend in recent theoretisch en empirisch onderzoek naar cultureel erfgoed, waarin identiteit centraal staat en waarbij vaak wordt vertrokken van de premisse dat omgang met erfgoed kan bijdragen aan het leren kennen en begrijpen van andere culturen en dat op die manier het samenleven-in-pluraliteit ondersteund en bevorderd kan worden.[8] Dit impliceert een maatschappelijk project, dat afhankelijk is van de vorming van een gedeelde identiteit, middels het 'begrijpen' van andere culturen, en waarbij de relatie met erfgoed wordt gezien als een belangrijke 'motor' voor dit proces.

In deze bijdrage willen we deze premisse nader analyseren, vooral om zichtbaar te maken wat dit impliceert voor de omgang met immaterieel cultureel erfgoed. We stellen daarbij de vraag of het samenleven-in-pluraliteit inderdaad gebaseerd dient te zijn op de vorming van een gedeelde identiteit en sociale cohesie of dat er een andere uitdaging ligt om democratisch samenleven-in-pluraliteit vorm te geven. In die context stellen we ook de vraag of de omgang met cultureel erfgoed *louter* op het verleden gericht zou moeten zijn, of dat er daarnaast ook aandacht besteed moet worden aan de manieren waarop nu aan het erfgoed van de toekomst gewerkt kan worden.

In wat volgt gaan we eerst dieper in op de groeiende tendens om cultureel erfgoed te 'instrumentaliseren' voor maatschappelijke doeleinden, vooral in relatie tot het vraagstuk van samenleven-in-pluraliteit. Vervolgens zullen we een aantal kanttekeningen plaatsen bij de manier waarop cultureel erfgoed vanuit het EU-beleid wordt ingezet om de huidige EU-crisis aan te pakken om van daaruit tot een kritische beschouwing te komen over zowel het potentieel als de beperkingen van het inzetten van (immaterieel) cultureel erfgoed voor maatschappelijke doeleinden, vooral met betrekking tot kwesties van pluraliteit en democratie. Op basis daarvan zullen we vervolgens beargumenteren dat de focus niet uitsluitend gericht zou moeten zijn op het verleden maar ook op de toekomst, dat wil zeggen op het immaterieel cultureel erfgoed-in-wording. Daarbij komt vooral de vraag in beeld hoe omgang met de creatie van erfgoed-in-wording een bijdrage kan leveren aan een democratisch project dat gebaseerd is op *identificatie* en *pluraliteit*. In die context zullen we ook kort ingaan op het potentieel van hedendaagse artistieke praktijken voor het tot

6 *Horizon 2020 The EU Framework Programme for Research and Innovation,* https://ec.europa.eu/programmes/horizon2020/ (01-09-2015).

7 *REFLECTIVE-2-2015 - Emergence and transmission of European cultural heritage and Europeanisation,* https://ec.europa.eu/research/participants/portal/desktop/en/opportunities/h2020/topics/2088-reflective-2-2015.html (01-09-2015).

8 O. Calligaro, 'From "European Cultural Heritage" to "Cultural Diversity"?', *Politique européenne* 45:3, p. 60-85; S. Macdonald, *Memorylands: Heritage and Identity in Europe Today*. Londen en New York, 2013.

stand brengen van (en het genereren van kritische reflectie op) het immaterieel cultureel erfgoed van de toekomst.

Het instrumentaliseren van cultureel erfgoed

De centrale doelstelling van de oproep *REFLECTIVE-2-2015: Emergence and Transmission of European Cultural Heritage and Europeanisation*[9] in het kader van het *Horizon 2020* onderzoeksprogramma is om onderzoek op te zetten naar de rol die cultureel erfgoed kan spelen in het creëren van een gevoel van Europese verbondenheid en het overwinnen van de huidige EU-crisis: "Cultural heritage and values are at the heart of our capability of overcoming the current EU crisis which could well provide the stimulus for revising EU policies so as to provide a solid basis for the emergence of a truly European cultural heritage and for passing it to future generations."[10]

In dit onderzoeksprogramma wordt cultureel erfgoed gezien als een cruciaal hulpmiddel en bindmiddel voor collectieve herinnering en voor de gemeenschapsvorming van groepen, alsook voor de persoonlijke ontwikkeling van de burgers van de EU: "In all its forms, cultural heritage, values, institutions and language are crucial for the collective memories and sociability of groups but also for the personal development of citizens, enabling them to find their place in society".[11]

Soortgelijke ideeën zijn ook terug te vinden in de *Council Conclusions of 21 May 2014 on Cultural Heritage as a Strategic Resource for a Sustainable Europe*.[12] In dit rapport wordt gesteld dat cultureel erfgoed van groot belang is voor Europa en een cruciale component van het Europese project. Naast de mogelijke economische voordelen (bijvoorbeeld voor toerisme) wordt cultureel erfgoed vooral gezien als een bron van sociaal en symbolisch kapitaal, aangezien het de mogelijkheid heeft om burgers te inspireren en participatie aan het openbare leven te stimuleren en om diversiteit en interculturele dialoog te bevorderen door bij te dragen aan een gevoel van verbondenheid met een grote gemeenschap, met als gevolg een beter begrip van en respect voor andere volkeren en culturen: "[C]ultural heritage plays an important role in creating and enhancing social capital because it has the capacity to (...) promote diversity and intercultural dialogue by contributing to a stronger sense of 'belonging' to a wider community and a better understanding and respect between peoples."[13]

9 *Emergence and transmission of European cultural heritage and Europeanisation*, https://ec.europa.eu/research/participants/portal/desktop/en/opportunities/h2020/topics/2088-reflective-2-2015.html (01-09-2015).

10 Ibidem.

11 Ibidem.

12 *Council Conclusions of 21 May 2014 on Cultural Heritage as a Strategic Resource for a Sustainable Europe*, https://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/en/educ/142705.pdf (01-09-2015).

13 Ibidem, p. 2.

Aandacht voor cultureel erfgoed zou bovendien helpen om sociale ongelijkheid te verminderen, sociale inclusie, culturele en sociale participatie te faciliteren, en ook intergenerationele dialoog en sociale cohesie te bevorderen.

De Raad van de Europese Unie roept vanuit dat perspectief de lidstaten en de commissie op om de intrinsieke waarde van cultureel erfgoed te erkennen en het potentieel van cultuur en cultureel erfgoed ten volle te benutten om op die manier een (Europese) samenleving tot stand te brengen die gebaseerd is op democratische, ethische, esthetische en ecologische waarden. Dit laatste is volgens de conclusies van de Raad in het bijzonder van belang in tijden van crisis: "[To]recognise the intrinsic value of cultural heritage and deploy the potential of culture and cultural heritage as a shared strategic resource for developing a society based on democratic, ethical, aesthetic and ecological values, in particular in a moment of crisis."[14]

Het rapport van de *Horizon 2020* expertgroep voor cultureel erfgoed, *Getting Cultural Heritage to Work for Europe*[15] (april 2015), legt een gelijkaardige nadruk op de maatschappelijke functie van cultureel erfgoed in het algemeen en benadrukt het belang van een innovatieve inzet van dit erfgoed voor het stimuleren van economische groei, het creëren van jobs, het bevorderen van sociale cohesie en duurzame ontwikkeling.

Deze rapporten, maar ook recente literatuur tonen aan dat cultureel erfgoed op dit moment een centrale rol toebedeeld krijgt als mogelijke oplossing voor een veelheid aan maatschappelijke problemen.[16] De ideeën die in deze rapporten naar voren worden gebracht, roepen niet alleen vragen op over de rol die wordt toebedeeld aan materieel en immaterieel erfgoed, maar ook over de probleemanalyses die aan deze rapporten ten grondslag liggen. Op dit laatste punt gaan we nu nader in. We richten ons daarbij op de Europese context en de idee dat er sprake zou zijn van een 'crisis' van het Europese 'project'.

De Europese crisis als een crisis van de democratie

Volgens diverse auteurs heeft de wereldwijde financiële crisis van 2008 niet alleen een ingrijpende impact gehad op de internationale en de Europese economie, maar heeft deze crisis tegelijkertijd het Europese 'project' zelf enorm onder druk gezet, specifiek het Europese *democratische* project.[17] De economische crisis kan gezien worden als een test van dit project en meer bepaald een test van de democratische waarde van *solidariteit*.[18] De waarde van solidariteit is uiteraard sterk verbonden met de twee andere bepalende democratische waarden: gelijkheid en vrijheid. Sommige onderzoekers

14 Ibidem, p. 2.

15 *Getting Cultural Heritage to Work for Europe*, http://ec.europa.eu/culture/news/2015/0427-heritage-2020_en.htm (31-05-2015).

16 Zie bijvoorbeeld S. Macdonald, *Memorylands*.

17 Zie bijvoorbeeld J. Habermas, *The Crisis of the European Union: A Response*. Cambridge, 2012.

18 T. Kuhn & F. Stoeckel, 'When European Integration Becomes Costly. The Euro Crisis and Public Support for European Economic Governance', *Journal of European Public Policy* 21:4, 2014, p. 624-641; Paskov & C. Dewilde, *Income Inequality and Solidarity in Europe*. Amsterdam, 2012 [*GINI Discussion Paper*, 33].

stellen dat de economische crisis de publieke steun voor het Europese project ondermijnt en dat de sterke opkomst van populistische politieke partijen hier een duidelijk bewijs van is.[19] Tsoulakis stelt tamelijk scherp dat de belangrijkste verworvenheden van Europa, namelijk vrede, democratie, mensenrechten en de welvaartstaat bedreigd zijn zolang de economische crisis het 'monster' van het populisme blijft versterken.[20]

In een analyse van data van de Eurobarometer polls toont Thomas Risse echter aan dat het niveau van identificatie met de EU juist gestegen is tijdens de EU-crisis en dat – na een achteruitgang in 2010 – het niveau van identificatie met de EU de pre-crisis niveaus van de jaren 2000 in 2013 opnieuw bereikt heeft.[21] In 2013, bijvoorbeeld, gaf 59% van de ondervraagden aan dat ze op zijn minst enige mate van identificatie voelden met de EU en dat slechts 38 % van de ondervraagden zich enkel identificeerden met de eigen natiestaat. Deze bevindingen ondersteunen de *dual identity these*, namelijk het idee dat EU-burgers zich in groeiende mate identificeren zowel met de eigen natie als met Europa, eerder dan dat ze kiezen voor één van beide identiteiten. Wat solidariteit betreft, tonen de data aan dat hoe meer mensen zich identificeren met Europa (als een secundaire identiteit), hoe meer ze bereid zijn om economisch beleid met herverdelende consequenties te steunen. Deze solidariteit is echter niet onvoorwaardelijk. In Duitsland, bijvoorbeeld, is het sterk gerelateerd aan 'budgettaire discipline'. Risse concludeert dat het gevoel van een Europese identiteit niet volledig achteruit gegaan is tijdens de crisis van de euro en dat een meerderheid van de Europeanen bereid is om een zekere prijs te betalen voor hun Europese identiteit door solidariteit te hebben met andere EU-burgers. Dit impliceert volgens hem dat de Europese politieke gemeenschap meer 'volwassen' is dan vele onderzoekers lijken te denken[22], hoewel recente discussies rondom de vluchtelingenproblematiek laten zien dat de kwestie van solidariteit binnen en over de grenzen van Europa een complexe en omstreden kwestie blijft.

De stelling is hier niet dat er geen problemen zouden zijn met de staat van democratie in Europa, maar dat de situatie veel te complex is om zomaar te stellen dat de Europese democratie al dan niet 'in crisis' is. In een verhelderende analyse van de opkomst van populisme in Europa – inclusief nationalistische vormen van populisme – benadrukt Yannis Stavrakakis het verschil tussen populistische bewegingen die de democratie *bedreigen* en populistische bewegingen die spreken in naam van de democratische 'demos'.[23] Dit zijn bewegingen, die in een meer 'democratische' interpretatie van populisme, effectief proberen om de democratische 'wil van het volk' tot uiting te brengen. Stavrakakis betoogt dat het belangrijkste doelwit van deze

19 Zie Y. Stavrakakis, 'The Return of "the People": Populism and Anti-populism in the Shadow of the European Crisis', *Constellations* 21:4, 2014, p. 505-517.

20 Ibidem, p. 510.

21 T. Risse, 'No Demos? Identities and Public Sphere in the Euro Crisis', *Journal of Common Market Studies* 52:6, 2014, p. 1207-1215.

22 Ibidem.

23 Stavrakakis, *Populism.*

vorm van populisme de elites zijn die de internationale stromen van geld en informatie beheren. Deze elites bepalen het kader van het publieke debat en het publieke leven, maar zijn tegelijkertijd de voeling kwijtgeraakt met de ethos van de democratie. In het licht hiervan betoogt Christopher Lasch dat de belangrijkste bedreiging tegenwoordig niet komt vanuit de 'massa', maar vanuit de top van de maatschappelijke hiërarchie.[24] Volgens Stavrakakis heeft Europa daarom nood aan een vorm van 'progressief populisme', een progressieve democratische beweging die vertrekt van onderuit. Dit populisme moet niet verward worden met rechts/nationalistisch populisme. Terwijl dergelijke krachten ook vaak als populistisch worden afgedaan, zijn ze niet gericht tegen de dominante groepen, maar eerder tegen de maatschappelijk achtergestelde groepen die ze als bedreigend ervaren.[25]

Dergelijke observaties bieden een meer genuanceerde interpretatie van de manier waarop en de mate waarin Europa 'in crisis' is, specifiek als het gaat over de crisis van het Europese democratische project. Voor haar legitimering heeft Europa nood aan ruime publieke ('populaire') steun, zowel voor het Europese project zelf als voor het ondersteunen van de waarden van *vrijheid*, *gelijkheid* en *solidariteit*. Stavrakakis stelt terecht dat wat er vandaag de dag op het spel staat, niet zozeer de aan- of afwezigheid is van populistische partijen maar eerder het specifieke democratische of antidemocratische karakter van dergelijke bewegingen. De uitdaging wordt dan wat er gedaan kan worden om identificatie met het Europese democratische project te stimuleren, en specifiek met de waarden van vrijheid, gelijkheid en solidariteit. De analyse van Stavrakakis toont aan dat dit in het bijzonder een uitdaging is in tijden dat Europa zelf niet altijd consequent handelt in lijn met deze waarden.[26]

De vraag die we hierboven centraal gesteld hebben – of (immaterieel) cultureel erfgoed kan bijdragen aan het 'overwinnen' van de EU-crisis – dient dus opnieuw geformuleerd te worden naar de vraag in welke mate immaterieel cultureel erfgoed kan bijdragen aan het genereren van steun voor en identificatie met Europa (of meer nationale en sub-nationale gemeenschappen) als een *democratisch* project. Wat deze identificatie met Europa als democratisch project al dan niet impliceert, werken we in wat volgt verder uit.

Sociale cohesie of democratie?

Zoals we hierboven reeds aantoonden, valt het op dat in veel Europese documenten over het maatschappelijke potentieel van cultureel erfgoed, het potentieel voornamelijk gekaderd wordt in functie van 'sociale cohesie' (of op basis van gerelateerde termen zoals sociaal kapitaal, integratie, inclusie, verbondenheid en participatie). Daarbij gaat men er van uit dat cultureel erfgoed Europa – of de samenleving in het algemeen – meer samenhangend, geïntegreerd en inclusief kan maken. Zoals hierboven ook reeds gesteld, geldt eenzelfde verwachting ten aanzien van immaterieel cultureel erfgoed zoals

24 Lasch geciteerd in Stavrakakis, *Populism*, p. 511.

25 Stavrakakis, *Populism*.

26 Ibidem.

blijkt uit de UNESCO-Conventie en de Vlaamse visienota. Het is echter van belang om te benadrukken dat sociale cohesie niet hetzelfde is als democratie. Het eenvoudige argument is dat een samenleving met een hoge mate van cohesie niet automatisch of noodzakelijk een democratische samenleving is, want samenlevingen kunnen samenhangend zijn zonder referentie aan een brede waaier van samenhangende 'waarden'.[27] Het is enkel wanneer het sociale weefsel van een samenleving gedragen wordt door 'democratische' waarden – waarden zoals vrijheid, gelijkheid en solidariteit – dat een samenleving pas echt een democratische samenleving kan zijn.[28]

Voor Europa – en de toekomst van democratie binnen Europa – is de uitdaging dus niet enkel om meer 'samenhangend' te worden en daartoe cultureel erfgoed in te zetten. De echte uitdaging is om steun te genereren voor de democratische zaak zelf. Het gaat dus niet zozeer om het vestigen van een gedeelde Europese identiteit, maar om positieve identificatie met Europa als een democratisch project. De reden waarom dergelijke steun niet vanzelfsprekend is – maar een voortdurende aandacht en investering vereist – heeft te maken met het feit dat op het meest basale niveau, democratie verwijst naar een manier van samenleven die er van uitgaat dat de pluraliteit en de diversiteit die in de samenleving bestaat in principe 'wenselijk' is. Democratie heeft daarom niet zozeer te maken met de expressie en het nastreven van een eigen identiteit, of een eigen opvatting over het goede leven, maar behelst een manier van samenleven in pluraliteit die ruimte laat voor een breed gamma aan verschillende identiteiten en opvattingen. De democratische manier van leven heeft daarom nood aan wat David Marquand omschreven heeft als een zekere discipline en een vorm van zelfbeheersing.[29] Daar waar de democratische waarde van *vrijheid* het basisrecht uitdrukt van alle individuen om hun eigen invulling te geven aan het goede leven, en daar waar de democratische waarde van *gelijkheid* benadrukt dat in principe elke opvatting over het goede leven gelijkwaardig is, verwijst de waarde van *solidariteit* naar de 'proactieve' dimensie van democratie, het feit dat samenleven op een democratische manier ook aandacht vraagt voor het welbevinden van anderen. Democratie is, anders gezegd, niet louter een kwestie van de maximalisatie van eigenbelang, maar vereist ook een zekere mate van altruïsme, een zekere zorg voor een publieke sfeer waarin ruimte is voor een samenleven-in-pluraliteit.

Democratie heeft in haar basisbetekenis uiteraard ook te maken met een bepaalde vorm van besturen, die omschreven kan worden als een vorm van bestuur *van* het volk, *door* het volk en *voor* het volk. Het is echter van belang om te benadrukken dat niet elke uitdrukking van de wil van het volk daarom automatisch democratisch is.[30] Net daarom bestaat de nood om de nadruk

27 Zie bijvoorbeeld J. Bruhn, *The Group Effect: Social Cohesion and Health Outcomes.* Dordrecht en Boston, 2009. Zie bijvoorbeeld G. Tagiuri, 'Forging Identity: The EU and European Culture', *Survival* 56:1, 2014, p. 157-178.

28 G.J.J. Biesta, 'Learning in Public Places: Civic Learning for the 21st Century', in: G.J.J. Biesta, M. de Bie & D. Wildemeersch (red.), *Civic Learning, Democratic Citizenship and the Public Sphere.* Dordrecht en Boston, 2013, p. 1-11.

29 D. Marquand, *Decline of the Public: The Hollowing-out of Citizenship.* Cambridge, 2014.

30 T. Szkudlarek (red.), *Education and the Political: New Theoretical Articulations.* Rotterdam, 2013.

te leggen op de waarden van vrijheid, gelijkheid en solidariteit die aan de basis liggen van de democratische manier van leven. Enkel wanneer de wil van het volk gearticuleerd wordt in relatie tot deze waarden, kan het bestuur van, door en voor het volk als democratisch worden aanzien. Dit punt wordt zeer uitdrukkelijk gemaakt door Chantal Mouffe, die stelt dat democratie niet neerkomt op een "pluralisme zonder grenzen", omdat een democratische samenleving diegenen die haar basiswaarden bedreigen niet kan zien als legitieme tegenstanders.[31] Dit wil echter niet zeggen dat de grenzen van de democratische samenleving enkel afgebakend kunnen worden op één enkele manier en dat de democratische 'orde' dus binnen deze grenzen vastligt. Mouffe ziet democratie als een "conflicterende consensus", waar er een consensus is over de ethisch-politieke waarden van vrijheid en gelijkheid voor allen, maar waar er een duidelijke 'dissensus' is over hun specifieke interpretatie. De lijn die moet getrokken worden is dus tussen diegenen die deze waarden verwerpen en diegenen die juist door ze te aanvaarden vechten voor conflicterende invullingen van deze waarden.[32]

Mouffe benadrukt bovendien om democratie te benaderen als een historische uitvinding en dus een door en door politiek project met een specifieke voorkeur voor hoe we ons samenleven organiseren.[33] Dit helpt om te begrijpen dat diegenen die oppositie voeren tegen bepaalde democratische waarden daarom niet noodzakelijk irrationeel zijn, maar eerder het democratische project en haar waarden niet onderschrijven. Datgene wat dus op het spel staat in tijden van crisis is een strijd over de waarden die bepalen hoe we als gemeenschap samenleven. De steun voor de democratische zaak moet daarom actief georganiseerd, gesteund en onderhouden worden en kan daarom niet als vanzelfsprekend beschouwd worden. Het gaat hierbij niet zozeer om het promoten en bestendigen van een specifieke identiteit – bijvoorbeeld één gedeelde democratische identiteit – maar om het creëren van identificatie met het democratische project en haar achterliggende waarden. Of het vereist het stimuleren van het *verlangen* naar de democratische manier van samenleven.[34]

Van identiteit naar identificatie

De term identificatie verwijst naar een actieve doelstelling (identificeren met), eerder dan naar een statische situatie (identiteit). Identificatie met democratie en haar onderliggende waarden is iets dat actief bereikt moet worden en dat tegelijkertijd onderhouden moet worden. Democratie kan niet zomaar als vanzelfsprekend gezien worden, maar vereist voortdurende aandacht, niet in het minst omdat zonder dergelijke aandacht de identificatie met het democratische project kan eroderen of ondermijnd kan worden. Een

31 C. Mouffe, *On the Political*. Londen, 2005.

32 Ibidem.

33 C. Mouffe, *The Return of the Political*. Londen en New York, 1993.

34 G.J.J Biesta, 'How to Exist Politically and Learn from it: Hannah Arendt and the Problem of Democratic Education', *Teachers College Record* 112:2, 2010, p. 558-577.

tweede reden om de term identificatie te gebruiken heeft te maken met het feit dat democratie net te maken heeft met de vraag hoe samenleven mogelijk is, gezien het bestaan van verschillende identiteiten en opvattingen over het 'goede leven'. Deze identiteiten en opvattingen zijn belangrijk voor ons gevoel van 'zelf', ons gevoel van locatie, ons gevoel van thuishoren en ons gevoel van verbondenheid. Het punt van democratie is daarom niet om afstand te nemen van dergelijke identiteiten, maar om ze in een ruimere democratische context te plaatsen. Daarom is het de centrale uitdaging van democratisch samenleven om de eigen identiteit te onderhandelen met de ruimere democratische zaak, een onderhandeling die een zekere discipline en zelfbeheersing vereist. Het basisuitgangspunt is dus dat het engagement met democratie niet gezien moet worden als het aannemen van een bepaalde identiteit, maar als een voortdurend proces van identificatie met het democratische 'project' en de eraan ten grondslag liggende waarden.

Identiteit gaat niet alleen over het identificeren met iets algemeen – zoals 'de mensheid' of 'Europa' – maar gaat vaak over specifieke identiteiten met als gevolg dat er steeds sprake is van differentiatie en segregatie. Een dergelijke benadering benadrukt de voortdurende ambiguïteit van identificatie en verschil: identificeren met Vlaanderen impliceert een tegenstelling met België; identificeren met Schotland impliceert een tegenstelling met het Verenigd Koninkrijk; identificeren met Europa impliceert een tegenstelling met de Verenigde Staten, enzovoort.[35] Bovendien kan het afhangen van de context of we onszelf identificeren met een nationale of een supranationale gemeenschap. Dit is vooral van belang om een empirisch begrip te krijgen van wat we hierboven de *dual identity these* genoemd hebben die ingaat op de vraag onder welke omstandigheden en op welke manieren het mogelijk is om te identificeren met de eigen (lokale, regionale, nationale, culturele, politieke, etnische, gegenderde identiteiten) en tegelijkertijd met het Europese democratische project en de onderliggende waarden. Zo'n benadering is vooral interessant om de discussie over immaterieel cultureel erfgoed niet louter te richten op het verleden, maar ook aandacht te besteden aan de manier waarop cultureel erfgoed *nu* werkt in relatie tot democratische identificatie en wat, tegen de achtergrond van dit alles het kan betekenen om effectief het erfgoed van de toekomst te creëren en hoe dit precies kan bijdragen aan het stimuleren en verdiepen van een verlangen naar democratisch samenleven in pluraliteit.

Als democratie niet het vestigen van een gedeelde identiteit is, maar allereerst een identificatie met de onderliggende waarden van vrijheid, gelijkheid en solidariteit vereist, dan is het de vraag welke rol materieel en immaterieel cultureel erfgoed hierin kunnen spelen. Daarbij doen zich een aantal spanningen voor. Eén is dat het erfgoed vaak uitdrukking van een specifieke identiteit is – bijvoorbeeld nationale identiteit, of regionale of religieuze of etnische – en dat democratische identificatie juist vraagt om 'voorbij' zulke specifieke identiteiten tot een identificatie met het democratische 'project' te komen. Dit zou kunnen impliceren dat erfgoed – materieel en immaterieel

35 K. Rutten, A. Mottart & R. Soetaert, 'The Rhetorical Construction of the Nation in Education. The Case of Flanders', *Journal of Curriculum Studies* 42:6, p. 775-790.

– juist geen bijdrage kan leveren aan het Europese democratische project omdat het gefocust blijft op de articulatie van pluraliteit in plaats van op de democratische omgang daarmee. Of dit zo is, is een belangrijke theoretische en empirische vraag. De suggestie die we in dit verband willen doen is om de blik te verruimen van het verleden naar de toekomst, en daarbij de vraag te stellen wat het zou kunnen betekenen om *nu* te werken aan de creatie van het erfgoed van de toekomst, waarbij die toekomst expliciet als democratische toekomst wordt begrepen. Specifiek zien we hier een belangrijke rol weggelegd voor hedendaagse kunst en hedendaagse artistieke praktijken, met name voor het vormgeven, thematiseren en problematiseren van het toekomstige culturele erfgoed. We menen dat hier voor de relatie tussen immaterieel cultureel erfgoed en diversiteit een aantal belangrijke opportuniteiten liggen. We lichten dit spoor in de volgende twee secties nader toe.

Het potentieel van cultureel erfgoed: het verbinden van verleden, heden en toekomst

De voorgaande analyse laat ons toe om terug te keren met specifieke vragen over immaterieel cultureel erfgoed en diversiteit. We hebben laten zien dat in recente discussies cultureel erfgoed wordt benaderd als een mogelijke bron voor het overwinnen van de huidige EU-crisis. Terwijl in de literatuur die crisis in termen van sociale cohesie en gedeelde identiteit wordt begrepen, stellen wij voor die crisis allereerst als een crisis van de democratie op te vatten. Het Europese democratische project is onder druk komen te staan, deels door de opkomst van nationalistische en populistische bewegingen en deels als gevolg van de economische crisis, waardoor ook het centrale democratische principe van solidariteit onder druk is komen te staan.

Wij menen daarom dat het van belang is om een meer concrete vraag te stellen naar het potentieel van immaterieel cultureel erfgoed voor het promoten en ondersteunen van identificatie met het (Europese) democratische project en zijn onderliggende waarden van vrijheid, gelijkheid en solidariteit. Het gaat daarbij dus niet om het bereiken van een gedeelde identiteit, maar eerder over de voortdurende onderhandeling tussen een veelheid aan lokale, regionale, nationale, sub- en supranationale, etnische, religieuze, sociale en gegenderde identiteiten binnen een ruimere democratische identificatie. De mogelijke functie van immaterieel cultureel erfgoed is daarom niet om bestaande identiteiten te overstijgen om zo tot een gedeelde identiteit te komen, maar eerder om de veelheid aan bestaande identiteiten in een democratisch perspectief te plaatsen met als doel het bereiken van een positieve identificatie met de bepalende waarden van democratie, of, concreter, om een verlangen naar democratisch samenleven in pluraliteit en diversiteit te stimuleren.

Er is dus nood aan aandacht voor de complexiteit van dit proces en de bijdrage die immaterieel cultureel erfgoed daar aan kan leveren. De centrale vraag is dus niet hoe (immaterieel) cultureel erfgoed kan bijdragen aan een gemeenschappelijke identiteit, maar hoe het kan bijdragen aan identificatie met het democratische project vanuit een breed gamma aan identiteiten. De vraag is met andere woorden hoe en op welke manieren immaterieel

cultureel erfgoed kan bijdragen aan het koesteren van een *verlangen* naar het democratische project van samenleven in pluraliteit.[36]

Wanneer we vertrekken van de definitie van cultureel erfgoed uit de Vlaamse visienota, dan lezen we: "Erfgoed zijn die cultuuruitingen die groepen of (erfgoed)gemeenschappen benoemen als dingen die vandaag nog steeds waardevol zijn. 'Nog steeds waardevol zijn' betekent dat die dingen in het verleden een betekenis hadden en ook nu nog een rol – dat is vaak, en mag ook, een andere zijn dan in het verleden – kunnen spelen, ze vandaag nog een functie of betekenis hebben, en die men waardevol genoeg acht om door te geven aan toekomstige generaties."[37]

Hoewel we sympathie hebben voor de gedachte dat cultureel erfgoed in al zijn vormen en manifestaties zou kunnen kan bijdragen aan het aanpakken van maatschappelijke problematieken (zoals de EU-crisis), is het van belang om te erkennen dat net omdat cultureel erfgoed vaak gepercipieerd wordt als iets uit het verleden, dat het net zowel het probleem als een deel van de oplossing kan zijn. Met 'deel uitmaken van het probleem' bedoelen we dat veel erfgoed in Europa net een expressie is van de manifestatie van de veelheid van identiteiten binnen en doorheen Europa. Om het anders te stellen: een focus op het verleden van Europa en de sporen van dit verleden in cultureel erfgoed zal niet noodzakelijk leiden tot een harmonieuze democratische geschiedenis, maar zal eerder een complexiteit en veelheid aan conflicterende identiteiten blootleggen.

De visienota stelt verder: "Iets tot erfgoed benoemen is afhankelijk van het waardepatroon van een gemeenschap. De groepsnorm is vaak het legitimerende. 'Erfgoed' is bijgevolg geen vaststaand feit. Echt objectieve parameters om iets als erfgoed te labelen zijn er vaak niet. Een 'groep' vindt iets de moeite waard om te bewaren omdat hij er zich mee identificeert en zijn identiteit ermee vorm geeft en construeert. De groep koestert het erfgoed en plaatst het 'onder zijn bescherming'. Hij wil dat het doorgegeven wordt."[38]

Van belang is dus niet de 'correcte' representatie van het verleden, maar het bieden van opportuniteiten voor een reflectief engagement met het verleden, en meer bepaald een engagement dat democratie als referentiekader neemt.[39] De vraag is hoe dergelijk engagement een positieve identificatie kan bewerkstelligen met het idee en ideaal van democratie in het algemeen en het democratische project van Europa in het bijzonder.

Twee zaken zijn hierbij van belang. Eén is de zogenaamde contact-hypothese die in twee richtingen kan werken, namelijk dat contact met andere culturen en groepen niet noodzakelijk resulteert in meer positieve en democratische relaties, maar ook preconcepties en vooroordelen kan versterken. Het tweede is het feit dat betere kennis en beter begrip van andere culturen en groepen

36 T. Szkudlarek, 'On Nations and Children: Rousseau, Poland and European Identity', *Studies in Philosophy and Education* 24:1, 2005, p. 19-38.

37 Schauvliege, *Een beleid*, p. 7.

38 Ibidem, p. 8.

39 I. Braendholt Lundgaard & T.J. Jacob (red.), *Museums, Social Learning Spaces and Knowledge Producing Processes*. Copenhagen, 2013.

zich niet noodzakelijk vertaalt in een verschillende attitude en engagement ten aanzien van dergelijke groepen. Begrip, zelfs in de vorm van empathie, leidt niet uit zichzelf tot meer democratische attitudes en acties. Daarom verdient ook het stimuleren van een verlangen naar democratie een bijzondere aandacht, en we kunnen er niet van uitgaan dat dit automatisch volgt vanuit contact met, begrip van en empathie met andere culturen en groepen. Het is daarom van belang deze complexiteit duidelijk in beeld te brengen.[40]

Zoals we hierboven reeds stelden, is erfgoed vaak uitdrukking van een specifieke identiteit en vraagt democratische identificatie juist om voorbij zulke identiteiten te gaan en te komen tot een identificatie met het democratische project. Eerder dan immaterieel cultureel erfgoed daarom zomaar weg te zetten als 'ongeschikt' voor de democratische zaak, pleiten we er voor om de focus te verbreden en naast een accent op het verleden de blik ook expliciet op de toekomst te richten en daarbij de vraag te stellen wat het vandaag zou kunnen betekenen om te werken aan de creatie van het erfgoed van de toekomst; dit is de idee van cultureel erfgoed-in-wording.[41] Hier zien we ook een belangrijke rol weggelegd voor hedendaagse kunst en hedendaagse artistieke praktijken in het vormgeven, thematiseren en problematiseren van het toekomstige culturele erfgoed.[42] We menen dat hier specifiek voor de relatie tussen immaterieel cultureel erfgoed en diversiteit een aantal belangrijke opportuniteiten liggen. Dit perspectief roept echter een aantal belangrijke vragen op: Hoe kan kunst ruimte creëren voor het bevragen van de effecten van verscheidenheid in de hedendaagse maatschappij? Hoe kan kunst een andere taal en verbeelding creëren om cultuurverschil te problematiseren en (Europese) identiteit vanuit een democratisch perspectief te thematiseren?

40 A. De Oliveira , V. Andreotti, G.J.J Biesta & C. Ahenakew, 'Between the Nation and the Globe: Education for Global Mindedness in Finland', *Globalisation, Societies and Education*, in druk.

41 Zie ook L. Meijer-van Mensch & E. Tietmeyer. *Participative Strategies in Collecting the Present*. Berlin, 2013.

42 Voor een uitgebreide bespreking, zie K. Rutten, A. van Dienderen & R. Soetaert, 'Revisiting the Ethnographic Turn in Contemporary Art', *Critical Arts. South-North Cultural and Media Studies* 27:6, 2013, p. 627-640.

Harujuku (2012) © An van Dienderen

Conclusie

Veel van het theoretisch en empirisch onderzoek naar cultureel erfgoed stelt identiteit centraal en vaak wordt vertrokken van de premisse dat erfgoed kan bijdragen aan het leren kennen van andere culturen en op die manier het samenleven met anderen kan bevorderen. Dit impliceert een maatschappelijk project, dat afhankelijk is van de ontwikkeling van een gedeelde identiteit, dat bovendien afhankelijk is van het 'begrijpen' van andere culturen en dat erfgoed – vaak met een focus op het verleden – hier een belangrijke bijdrage toe kan leveren. Dit artikel kan gelezen worden als een kritiek op de manier waarop (immaterieel) cultureel erfgoed de laatste jaren in beeld is gekomen in relatie tot de Europese crisis en de aanpak ervan. Cultureel erfgoed wordt daarbij vaak 'geïnstrumentaliseerd' voor het overwinnen van de huidige EU-crisis en het stimuleren van Europese 'sociale cohesie' en een Europese gedeelde identiteit. Dit roept een aantal vragen op over wat een Europese identiteit zou kunnen zijn en hoe cultureel erfgoed al dan niet kan bijdragen aan de constructie van een gedeelde Europese identiteit.

Onze stelling is dat een samenhangende maatschappij niet automatisch of noodzakelijk ook een democratische maatschappij is die de waarden van vrijheid, gelijkheid en solidariteit als referentiepunten neemt om antwoorden te genereren op wat het impliceert om in een plurale of diverse maatschappij samen te leven. Dit impliceert dat democratie niet rond een enkelvoudige identiteit opgebouwd kan worden, maar dat er ruimte noodzakelijk is voor een veelheid aan verschillende en soms conflicterende identiteiten. Vanuit dat perspectief dient de vraag gesteld te worden wat het potentieel kan zijn van cultureel erfgoed om de huidige EU-crisis te 'overwinnen'. Erfgoed wordt vaak gepercipieerd als iets uit het verleden, en daarbij staat vaak een specifieke (nationale, regionale of religieuze) identiteit centraal. Dit perspectief impliceert dus dat een 'blik op het verleden' een oplossing zou kunnen zijn voor de huidige

Europese crisis. Wij pleiten er echter voor om deze blik te verschuiven van het verleden naar de toekomst, wat niet betekent dat cultureel erfgoed geen rol zou kunnen spelen, maar dat de veel interessantere en belangrijkere vraag is wat het betekent om vandaag te werken aan de productie van het erfgoed van de toekomst, waarbij die toekomst expliciet als democratische toekomst wordt begrepen.

Vanuit dat perspectief zien we specifiek een aantal belangrijke opportuniteiten voor de relatie tussen immaterieel cultureel erfgoed en diversiteit die in dit themanummer naar voor geschoven worden, aangezien dergelijke projecten zich niet noodzakelijkerwijs alleen richten op "processies, stoeten of andere zaken die samenhangen met de traditionele plattelandscultuur" maar ook – en vaak – op "vormen van stadscultuur, jongerencultuur of cultuuruitingen van nieuwe etnische groepen, waarvan de dragers zich mogelijk niet onmiddellijk voelen aangetrokken tot het immaterieel erfgoeddiscours van UNESCO".[43] Daar liggen ons inziens dan ook belangrijke mogelijkheden om de discussie rondom immaterieel cultuurerfgoed meer expliciet te verbinden met en in te zetten voor de toekomst van het (Europese) democratische project.

43 *Call for Papers: Immaterieel erfgoed en culturele diversiteit,* http://www.lecavzw.be/nieuws/volkskunde-lanceert-call-papers-ice-diversiteit & www.volkskunde.be (01-09-2015).

Zie p. 534 voor meer informatie over de publiekscampagne #ikschrijfgeschiedenis van het Platform Immaterieel Erfgoed in Vlaanderen.

VERHALEN UIT DE PRAKTIJK

EVELYNE DECEUR, GRIET ROETS EN
MARIA BOUVERNE-DE BIE

ARTIKEL

Het verknopen van verleden, heden en toekomst

Reflecties vanuit een stedelijke sociaal-artistieke praktijk

Toen UNESCO in 2003 de Conventie voor het borgen van immaterieel cultureel erfgoed aanvaardde, werden de noodzaak en het belang van een internationaal beleid inzake culturele diversiteit onderstreept. Daar waar de Conventies ter bescherming van roerend (1954 en 1970) en onroerend erfgoed (1954 en 1972) eerder inzetten op *protection*, werd nu expliciet aandacht gevraagd voor "safeguard[ing] living cultural practices among the diversity of world's people".[1] UNESCO benadrukte zo dat immaterieel cultureel erfgoed niet alleen een waardevolle bron vormde van culturele diversiteit en een hefboom kon zijn in het verbinden van mensen ongeacht hun onderlinge verschillen, de organisatie gaf ook aan dat de toenemende globalisering en sociale transformatie het erfgoed onder grote druk plaatste.[2] Met de term *safeguarding* riep ze op tot "measures aimed at ensuring the viability of the intangible cultural heritage, including the identification, documentation, research, preservation, protection, promotion, enhancement, transmission, particularly through formal and non-formal education, as well as the revitalisation of the various aspects of such heritage".[3] Het accent moest liggen op methodes en processen van valoriseren en doorgeven, voorbij de traditionele breuklijnen zoals etniciteit, gender, religie, sociale klasse of nationaliteit. Het ging over behouden en ontwikkelen, over het bewaren van een brede variatie aan tradities, gebruiken, kennis en kunde om ze verder te laten leven.

In Vlaanderen werd *safeguarding* na heel wat debat vertaald als 'borgen', een begrip dat de verbinding maakt tussen koesteren, ondersteunen, levend houden en toe-eigenen. Een basisvoorwaarde voor borgen is, aldus de Conventie, participatie: het actief betrekken van gemeenschappen, groepen en individuen die erfgoed beheren, in stand houden en doorgeven.[4] In een vorig themanummer van *Volkskunde* werd expliciet op deze participatieve

1 R. Kurin, 'Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 UNESCO Convention: a Critical Appraisal', *Museum International* 56:1-2, 2004, p. 74.

2 J. Schauvliege, 'Een beleid voor immaterieel cultureel erfgoed in Vlaanderen - visienota', *faro | tijdschrift over cultureel erfgoed* 3:4, 2010, p. 4-29.

3 UNESCO, *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Parijs, 2003, Artikel 2.3, http://www.unesco.org/culture/ich/en/convention (08-05-2015).

4 Ibidem, Artikel 15.

agenda ingegaan. Er werd gepleit voor het uitbouwen van borgingspraktijken, die verschillende perspectieven over disciplines heen en beleidssectoren samenbrengen[5] en die het toe-eigenen van immaterieel cultureel erfgoed met een respect voor culturele diversiteit combineren.[6] Een opdracht die, volgens de auteurs van dit themanummer, is weggelegd voor culturele makelaars (*brokers*), bemiddelaars (*mediators*) en facilitatoren (*facilitators*)[7], die als een soort bruggenbouwers en vertalers[8] connecties tussen allerhande betrokkenen mogelijk maken, participatieve processen ondersteunen en nieuwe betekenislagen kunnen toevoegen.[9] Makelaardij, de term die het Vlaamse erfgoedveld zelf naar voor schuift en die we hier verder ook zullen hanteren, is bovenal een breed begrip. Makelaars moeten uiteenlopende werelden, waarden en belangen met elkaar kunnen confronteren en verenigen. Het zijn zij die (mee) de culturele diversiteit van immaterieel cultureel erfgoed kunnen waarborgen en uitdragen.

In de studie van makelaarspraktijken wordt onder meer gewezen op de link met sociaal-artistiek werk, dat net als de erfgoedsector verhalen van mensen verzamelt en verspreidt.[10] In dit artikel willen we deze link van naderbij bekijken en nagaan waarom een kruisbestuiving tussen sociaal-artistieke praktijken en het borgen van immaterieel cultureel erfgoed wederzijds inspirerend kan zijn en tegelijk niet zonder meer evident is. In een eerste paragraaf staan we daarom stil bij de conceptuele banden en wijzen we op de onderscheiden finaliteit van het erfgoed- en sociaal-artistieke veld. Vervolgens duiken we achter de schermen van *Made by Oya*, een project dat geïnspireerd door de vele diverse verhalen en geschiedenissen van de Gentse wijk Rabot, sinds 2008 inzet op textiel als gemeenschappelijke taal. We beschrijven de bij de analyse gevolgde methode en vragen ons in een vierde paragraaf af of, en waarom, een makelaarsfunctie hier al dan niet actief werd (en wordt) opgenomen. In het besluit ten slotte wijzen we op de moeilijke maar inspirerende evenwichtsoefening die de wisselwerking tussen sociaal-artistiek werk en het borgen van immaterieel cultureel erfgoed vergt. We roepen op tot een sectoroverschrijdende netwerkvorming waarin professionals de nodige

5 M. Jacobs, 'Cultural Brokerage, Addressing Boundaries and the New Paradigm of Safeguarding Intagible Cultural Heritage. Folklore Studies. Transdisciplinary Perspectives and UNESCO', *Volkskunde. Tijdschrift over de cultuur van het dagelijks leven* 115:3, 2014, p. 265-291.

6 J. Neyrinck, 'Beyond the Conventional. How to Foster Co-Production for Safeguarding ICH', *Volkskunde. Tijdschrift over de cultuur van het dagelijks leven* 115:3, 2014, p. 319-337.

7 M. Jacobs, J. Neyrinck & A. van der Zeijden, 'UNESCO, makelaars en kritische succes(f)actoren in de borging van immaterieel cultureel erfgoed', *Volkskunde. Tijdschrift over de cultuur van het dagelijks leven* 115:3, 2014, p. 257-263.

8 D. Mosse & D. Lewis, 'Theoretical Approaches to Brokerage and Translation in Development', in: D. Lewis & D. Mosse (red.), *Development Brokers and Translators. The Ethnography of Aid and Agencies.* Bloomfield, 2006, p. 1-26.

9 F. Vantomme e.a., *Makelaardij in erfgoed. Praktijkkennis voor bruggenbouwers.* Brussel, 2011.

10 *Dossier erfgoed & sociaal-artistiek werk. Collegagroep 28-11-2012. Een initiatief van FARO en Demos vzw*, http://www.faronet.be/blogs/katrijn-dhamers/verslag-erfgoed-en-sociaal-artistiek-werk (22-05-2015).

tijd en ruimte krijgen om hun eigen rol in vraag te stellen, bij te sturen en te herbemiddelen.

Sociaal-artistieke praktijken borgen

Hoewel het sociaal-artistiek 'genre' terug te brengen is tot de jaren twintig en dertig van de vorige eeuw[11], kreeg het in Vlaanderen pas bredere belangstelling in de nasleep van het *Algemeen Verslag van de Armoede* (1994).[12] Twintig jaar later vat Demos, kenniscentrum voor participatie en democratie, de talloze projecten en initiatieven die sindsdien aan de oppervlakte kwamen onder de term 'participatieve kunstpraktijken': "een vorm van artistiek onderzoek waarin kunstenaars samen met burgers op zoek gaan naar de juiste vorm om alternatieve stemmen en interpretaties te laten weerklinken (...) Hun participatieve werkwijze mikt op het zichtbaar maken van mechanismen van macht en uitsluiting (...) [Ze] laden (...) feiten ('matters of fact') op met betrokkenheid ('matters of concern') en leggen (...) de basis voor vitale allianties tussen verschillende vormen van kennis en expertise."[13] Het onlangs verschenen *Manifest voor Participatieve Kunstpraktijken* stelt dat deze praktijken niet enkel het (gesubsidieerde) sociaal-artistieke veld omvatten, maar ook in het bredere sociaal-cultureel werk, welzijnswerk en in de gevestigde kunst- en cultuurhuizen zijn aan te treffen. Ze zijn te herkennen aan vier karakteristieken: contextuele gebondenheid, een participatief maakproces, een transformatieve uitkomst en een artistieke regie.

Deze kernkwaliteiten zijn *in globo* ook terug te vinden in het immaterieel erfgoedveld en meer in het bijzonder in borgingspraktijken. Zo bepaalt de Conventie dat borgen start bij het identificeren en documenteren van (potentiële) immateriële erfgoedelementen in hun huidige staat en diversiteit.[14] De medewerking van gemeenschappen, groepen en individuen is hierbij cruciaal.[15] Wil de sector evenwel, naast "de vanzelfsprekende inzet voor enthousiaste erfgoedgemeenschappen die spontaan naar de professionele erfgoedorganisaties toe stappen", ook aandacht hebben voor "fenomenen die wankeler zijn of minder makkelijk de weg vinden"[16], dan bieden sociaal-artistieke projecten mogelijks een uitweg. Aangezien deze laatste als het ware vanzelfsprekend inhaken op diverse verhalen, tekenend voor de zeer verscheidene contexten waarin ze werken, kunnen ze toegang

11 Voor een overzicht, zie onder meer A. De bisschop, *Community arts als discursieve constructie*. Gent, 2008; P. De Bruyne & P. Gielen (red.), *Community Art. The Politics of Trespassing.* Amsterdam, 2011.

12 *Algemeen Verslag over de Armoede* (1994), http://www.kbs-frb.be/uploadedFiles/KBS-FRB/Files/NL/PUB_0664_Algemeen_verslag_armoede.pdf (23-05-2015).

13 S. Trienekens & W. Hillaert (red.), *Kunst in transitie. Manifest voor participatieve kunstpraktijken*. Brussel, 2015, p. 5; http://www.demos.be/kenniscentrum/publicatie/kunst-in-transitie-manifest-voor-participatieve-kunstpraktijken (21-05-2015).

14 J. Neyrinck, 'Werk maken van immaterieel cultureel erfgoed. Borgen. Wat en hoe', *faro | tijdschrift over cultureel erfgoed* 5:3, 2012, p. 64-85.

15 UNESCO, *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Parijs, 2003, Artikel 15, http://www.unesco.org/culture/ich/en/convention (08-05-2015).

16 Neyrinck, *Werk maken van*, p. 84.

bieden tot minder sterk gedocumenteerde perspectieven, bedreigde tradities, ambachten en sociale gebruiken. Ze hebben bovendien het potentieel om inzicht te verschaffen in de symboolwaarde van deze tradities en kunnen dwarsverbindingen maken tussen verschillende culturele tradities onderling.

De drijfveer van sociaal-artistiek werk verschilt evenwel van die van het immaterieel erfgoedveld. De sociaal-artistieke professional handelt in eerste instantie niet vanuit een zorg voor het borgen van een levende cultuur. Hij wil ontwrichten en verbinden: "[hij] ontwricht het gevestigde beeld wat kunst is, wie kunst maakt, waar kunst gemaakt wordt en wie ervan geniet, (...) [waardoor] ruimte [ontstaat] om nieuwe bindingen aan te gaan die het gevestigde kunstbegrip inclusiever maken, kunstmakers uit verschillende kunstdisciplines samenbrengen en het maatschappelijk draagvlak voor kunst verbreden."[17] De transformatieve kracht ligt voor haar/hem in de creatie van een artistiek product dat hoor- en zichtbaar maakt wat anders onopgemerkt blijft, een kritische reflectie bevat en aanleiding geeft tot nieuwe (handelings) perspectieven. Hierin schuilt ook de verbinding met diversiteit: vanuit de verbeeldingskracht en vormkracht, besloten in zeer diverse verhalen en geschiedenissen, worden nieuwe werkelijkheden gecreëerd, waarin deze diverse verhalen en geschiedenissen zich op een nieuwe manier tot elkaar verhouden. De uitkomst staat, net als bij het borgen, nooit vast. Een creatie is (bij voorkeur) vitaal en dynamisch, waaiert (liefst) zo breed mogelijk uit en wordt zo voortdurend bijgesteld, geactualiseerd en toegeëigend in de ontmoetingen (en botsingen) tussen mensen en netwerken. Kunstenaars en andere sociaal-artistieke professionals houden in deze de (sociaal-)artistieke leiding en verantwoordelijkheid, staan met één voet in en één voet uit de groep en combineren sociaal-agogische vaardigheden met artistieke excellentie.

Dit ligt net iets anders bij erfgoedpraktijken; makelaars laten bij voorkeur "hun eigen vakspecifieke interpretatie van het erfgoed los"[18] en focussen op overdracht, ontsluiting en transmissie van levende cultuurelementen. Hun bezorgdheid ligt bij het consolideren, honoreren, delen en laten evolueren van allerhande gebruiken, skills en knowhow. Hun participatieve insteek is (vooral) gericht op het in dialoog gaan met een zo breed mogelijk publiek om zo het inhoudelijke verhaal te verrijken en door te geven.[19] Sociaal-artistiek werk kan in deze transmissie een hefboom zijn, maar is niet tot die rol te reduceren. Het heeft een eigen transformatieve finaliteit, die mogelijkerwijs in spanning staat met de doelstellingen van een erfgoedbeleid dat het borgen, het afdwingen van respect en het verhogen van de bewustwording voor het belang van erfgoed,[20] voorop stelt.

17 S. Trienekens & D.W. Postma, 'Verbinden door te ontwrichten', *Boekman Tijdschrift voor kunst, cultuur en beleid* 82, 2010, p. 23.

18 Vantomme e.a., *Makelaardij*, p. 29.

19 H. Van Genechten (red.), *De integratie van participatieve methodes in de praktijk. Stimulerende en remmende factoren* (2013), http://www.faronet.be/node/47350 (21-05-2015).

20 *Vragen en antwoorden. Immaterieel Cultureel Erfgoed* (infomap, UNESCO Platform Vlaanderen vzw en FARO, 2012).

In de volgende paragrafen onderzoeken we hoe een kruisbestuiving tussen sociaal-artistiek werk en het borgen van immaterieel cultureel erfgoed, met respect voor hun onderscheiden rollen en finaliteiten, concreet vorm kan krijgen. Aan de hand van een studie van *Made by Oya*, een sociaal-artistieke praktijk die de vergelijking oproept met een makelaarsfunctie, duiden we mogelijke valkuilen en hindernissen, en bespreken we uitgebreid de positie van de betrokken professionals. We schetsen eerst kort de ontstaansgeschiedenis van dit project en gaan vervolgens in op onze methodologie en bevindingen.

Made by Oya

Made by Oya ontstond in 2008 in de Gentse wijk Rabot, een buurt die eind 19de en begin 20ste eeuw gekenmerkt werd door een bloeiende textielnijverheid[21], maar vandaag voornamelijk bekend staat als 'aankomstwijk'[22], een plek in transitie. Anno 2015 huisvesten de vele, quasi-identieke arbeiderswoningen overwegend nieuwkomers, Turkse en Bulgaarse gezinnen. Het eens zo rijke sociale verenigingsleven lijkt volledig verschraald en de armoede- en verhuiscijfers pieken.[23]

In 2004 werd de wijk erkend als stadsvernieuwingsgebied onder de noemer *Bruggen naar Rabot*. De titel verwijst naar de wil om de geïsoleerde positie van het Rabot te doorbreken en de buurt zowel fysiek-ruimtelijk, sociaal-economisch als sociaal-cultureel weer te doen aansluiten bij de omliggende stadsdelen en het Gentse stadscentrum.[24] Voor het sociaal-culturele luik contracteerde de Stad Gent Samenlevingsopbouw Gent (2004) en de sociaal-artistieke organisatie rocsa (2006) respectievelijk om de bewonersbetrokkenheid te organiseren[25], en om een creatieve methode uit te werken die ook in andere stadsontwikkelingsprojecten zou kunnen dienen.[26] Het was de taak van deze twee partners om te zoeken naar aansluiting tussen de betekenis en belevenis van het Rabot voor bewoners en passanten enerzijds, en de manier waarop overheden en ontwikkelaars een toekomst voor de buurt uittekenden anderzijds.

De nauwe samenwerking tussen beide organisaties resulteerde uiteindelijk in onder meer *De Site*, een *brownfield*, die in afwachting van sanering en verkaveling wordt ingericht als tijdelijke creatieve ontmoetingsplaats. Op deze plek zagen de teamleden van rocsa en Samenlevingsopbouw Gent midden 2008 een textielhandeltje ontstaan: vrouwen handwerkten op het terrein en verkochten vervolgens wat ze breiden en haakten door aan allerlei geïnteresseerden. Hun vaardigheden en techniek sprongen onmiddellijk in het oog. Ze demonstreerden hoe ze onder meer hun sjaals versierden met *oya*,

21 B. De Wilde, *Gent/Rabot. De teloorgang van de textielnijverheid.* Gent, 2007.

22 D. Saunders, *De trek naar de stad.* Amsterdam, 2011.

23 *Gent in cijfers*, http://gent.buurtmonitor.be/quickstep/QsBasic.aspx (30-04-2015).

24 *Bruggen naar Rabot*, http://www.thuisindestad.be/bruggen-naar-rabot (30-04-2015).

25 *Beleidsovereenkomst tussen het stadsbestuur van Gent en RISO Gent vzw i.v.m. de actie bewonersparticipatie in de stadsvernieuwingsprojecten voor de periode 2004-2007* (intern document, Dienst Stedenbeleid en Internationale Betrekkingen Stad Gent, 2004).

26 Ibidem.

Bedrijvigheid en trots in het *Made by Oya*-atelier © rocsa

een soort fijn kantwerk dat wordt gemaakt met naald en draad en dat wordt aangeleerd van moeder op dochter, van generatie op generatie. Opmerkelijk was dat deze groep vrouwen voornamelijk bestond uit oudere, Turkse dames. Sommigen van hen waren als gastarbeidster tientallen jaren geleden in het Rabot beland om er te werken in de textielindustrie, anderen waren hier terecht gekomen in het kader van gezinshereniging. Een gesprek met hen was tot dan toe vrijwel onbestaand. De meesten spraken enkel Turks, uitzonderingen niet te na gesproken. Hun leefwereld was de medewerkers van de twee organisaties grotendeels vreemd. Nu ontvouwde zich evenwel, over de brei- en haakpennen heen, een dialoog: met handen en voeten werd uitleg gevraagd en gegeven, en wederzijdse belangstelling en appreciatie werden geuit.

De sociaal-artistieke organisatie rocsa besloot om het niet bij die ene vaststelling te laten. Voor haar vormde de *oya*-techniek, en bij uitbreiding het textielambacht als gemeenschappelijke taal, een goede aanleiding om de brug te slaan tussen de textielgeschiedenis van de buurt, een groep vrouwen die vaak over het hoofd werd gezien, en de eigen sociaal-artistieke agenda. Na enkele huisbezoeken en gesprekken met collega's richtten ze een textielatelier in om de aanwezige talenten en vaardigheden zichtbaar te maken en te valoriseren. In dit atelier konden deelnemers, kunstenaars en rocsa-medewerkers elkaar treffen en kennis en kunde uitwisselen, uitdagen alsook verfijnen. De ambities waren van meet af aan groot: het moest een "vruchtbare sociaal-artistieke werkruimte" worden, waar het ambacht van de vrouwen op onder meer sociaal, artistiek en sociaal-economisch vlak zou worden (h)erkend en verder uitgedaagd.[27]

27 *Subsidieaanvraag voor een participatieproject in cultuur, jeugdwerk of sport. Made by Oya* (intern document, rocsa, 2009).

Documenteren en analyseren

Zeven jaar na de start van dit atelier schetsen we het moeilijke zoeken naar het verknopen van verleden, heden en toekomst, en het aftasten en openbreken van grenzen tussen mensen en structuren. We baseren ons op interpretatief onderzoek[28], dat ons toelaat om de betekenis van sociale interacties te documenteren en te analyseren in hun sociale en culturele context. Centraal in interpretatieve onderzoeksbenaderingen is de exploratie van het perspectief en de leefwereld van onderzoekssubjecten om bloot te leggen hoe zij betekenis geven aan wat zich in de onderzoekscontext afspeelt.[29] We combineerden twee complementaire methoden van dataverzameling: documentenanalyse[30] en kwalitatieve interviews.[31] Om het ontstaan en de verdere ontwikkeling van *Made by Oya* beter te kunnen vatten en contextualiseren, bestudeerden we eerst verslagen, beleidsplannen, subsidiedossiers en presentatiemateriaal van rocsa. Aangezien één van de auteurs van dit artikel het project ook zelf opvolgde in de beginperiode, kan zij vanuit haar ervaring belangrijke nuances toevoegen, de complexiteit, ambiguïteit en kwetsbaarheid van deze sociaal-artistieke praktijk duiden in het omgaan met immaterieel cultureel erfgoed. Complementair aan deze analyse interviewde de eerste auteur van deze bijdrage zeven professionals, die op verschillende tijdstippen bij het atelier betrokken waren: de ex- en huidige projectcoördinator, de coördinator van rocsa, een opbouwwerker en drie (textiel)kunstenaressen. De interviews werden getranscribeerd, genummerd (M1 tot M7) en anoniem verwerkt.[32]

Als strategie om het verzamelde onderzoeksmateriaal te verwerken, baseerden we ons op een door theoretische inzichten aangestuurde kwalitatieve inhoudsanalyse.[33] Bij dergelijke analyse wordt de subjectieve interpretatie van het onderzoeksmateriaal aangestuurd via het expliciteren van de onderliggende opvattingen over het onderzoeksonderwerp, die dienst doen als een soort bril om het onderzoeksmateriaal te analyseren. De focus van de analyse lag op de inzet van immaterieel erfgoed.

Richtinggevende concepten hierbij waren (1) het bewaren en koesteren (wat en waarom wordt er bewaard?), (2) het verbinden en levend houden (wat en waarom wordt er verbonden?), en (3) het hertalen van immaterieel cultureel erfgoed om het toe-eigenen mogelijk te maken (wat en waarom wordt er hertaald?). De inzichten die via deze bril in het onderzoeksmateriaal werden geïdentificeerd, dienden op hun beurt om de bestaande opvattingen

28 N. Denzin & Y. Lincoln, *The Landscape of Qualitative Research: Theories and Issues.* Londen, 2003.

29 R.C. Bogdan & S.K. Biklen, *Qualitative Research for Education: an Introduction to Theory and Methods.* Boston, 2007[5].

30 A. Peräkylä, 'Analyzing Talk and Text', in: N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (red.), *Handbook of Qualitative Research.* Newbury Park, 20053, p. 869-886.

31 B. Roberts, *Biographical Research.* Buckingham, 2002.

32 D. Howitt, 'Data Transcription Methods', in: D. Howitt (red.), *Introduction to Qualitative Methods in Psychology.* Harlow, 2010, p. 139-162.

33 H.F. Hsieh & S.E. Shannon, 'Three Approaches to Qualitative Content Analysis', *Qualitative Health Research* 15:9, 2005, p. 1277-1288.

en evidenties in vraag te stellen en te verrijken.[34] Meer concreet liet de analyse toe om de mogelijke rol van sociaal-artistieke praktijken in het omgaan met immaterieel cultureel erfgoed uit te diepen en te verbinden met de vier karakteristieken van participatieve kunstpraktijken die we hierboven uiteenzetten: de aandacht voor context, participatie, transformatie en artisticiteit. Bij deze vier focusten we expliciet op de finaliteiten (het 'wat'), de uitgangspunten en logica's (het 'waarom') van de inzet van immaterieel erfgoed in een sociaal-artistiek project.

Textiel als gemeenschappelijke taal

In wat volgt, bespreken we de bevindingen die uit deze analyse voortkwamen aan de hand van drie rubrieken. Deze rubrieken, waarin de verwevenheid tussen borgen en sociaal-artistiek werk duidelijk wordt, stemmen overeen met drie belangrijke kantelmomenten in *Made by Oya*: (1) de uitgangspunten van het project: 'delen in het atelier', (2) het zoeken naar sociaal-culturele uitwisseling buiten het atelier: 'zoeken naar spin-offs', en (3) de verbinding met sociale economie: 'verkopen en bijverdienen'.

Delen in het atelier

Van bij de start heet *Made by Oya* iedereen die aan de slag wil gaan met textiel welkom. Vanuit de idee dat het atelier er is "om van mekaar te leren en mensen met verschillende achtergronden en met verschillende vaardigheden bij mekaar te brengen", bewaakt en stuurt rocsa ook expliciet de diversiteit in de groep, zonder daarbij de aandacht te verliezen voor ieders context en kwetsbaarheid.[35] Voor de rocsa-medewerkers en kunstenaars vraagt dit een moeilijke evenwichtsoefening. Zo beklemtonen ze allen in de interviews het belang van een gelijkwaardige relatie tussen de deelnemers en henzelf. Tegelijk beseffen ze dat, hoewel de deelnemers vaak van ontwerp tot uitvoering betrokken zijn, het de professionals zijn die prikkelen "door het aanreiken van nieuwe materialen, door het werken met niet-alledaagse ontwerpen, door samen naar musea te gaan"[36]. Het zijn zij die begeleiden en verleiden, inspireren en experimenteren, en die "soms streng [zijn] of [de deelnemers] even ter discipline roepen van 'nu gaan we dat doen en gaan we in actie schieten, dat moet hier gedaan worden.' (...) Wat nodig was, want anders verging het allemaal in koffie drinken en koeken eten."

Ze zijn alert voor spanningen en moeten soms zelfs de plooien gladstrijken. Kwetsende opmerkingen, scheve blikken en kliekjesvorming worden in de kiem gesmoord. "We zijn open naar iedereen, naar alles, maar ik eis ook echt dat zij dat ook zijn, en als dat niet is dan ben ik echt boos". *Made by Oya* moet bovenal "een veilige plek [zijn], waar ze (...) bij mij terecht kunnen, ook als er

34 P. Myring, 'Qualitative Content Analysis', *Forum Qualitative Social Research* 1:2, 2000, p. 1-10.

35 'Makelaars van Oya. Interview met Evelyne Deceur, Maarten Soete en Claire Cauwels, rocsa vzw', in: F. Vantomme e.a., *Makelaardij in erfgoed. Praktijkkennis voor bruggenbouwers*. Brussel, 2011, p. 67.

36 E. Deceur, 'Made by Oya. Transversaal vernieuwen bij rocsa', *Momenten* 5, 2009, p. 41.

een keer iets is", maar benadrukt een andere medewerker: "ze moeten absoluut niet zeggen wat hun probleem is."

Uiteindelijk vormen niet de problemen van de deelnemers, maar wel de goesting om expertise te delen en door te geven de insteek. En niet hun technieken, maar wel het samen werken *aan* en *met* textiel is daarbij het medium. In die optiek worden eind 2011 de naai-, weef-, brei- en haakworkshops resoluut afgevoerd en vervangen door modules, waar verschillende technieken worden gecombineerd. Deze verandering vereist van de begeleidende professionals opnieuw de nodige flexibiliteit. Hoewel er voorheen was geëxperimenteerd met artistieke installaties die startten vanuit een thema, een plek of een opportuniteit, impliceert het doortrekken van deze nieuwe lijn dat de kunstenaars die eerder nogal rigide vanuit één discipline vertrokken, moeten wijken voor een groep freelancers, *social designers* en andere creatieve artistiekelingen die meer een bepaald idee of concept voorstaan. Vandaag wordt in het atelier vertrokken "vanuit hetgeen de kunstenaars mee bezig zijn, (...) vanuit hun kunstenaarsoeuvre. (...) De bedoeling is om vanuit (...) wat zij onderzoeken dat te kunnen onderzoeken met de mensen hier (...) Ik zeg altijd: 'wij zijn hier één kunstenaar: (...) allemaal werken wij aan één kunstwerk'." De ene keer is het aandeel van de kunstenaar groter, de andere keer weegt de inbreng van de deelnemers zwaarder door. Die differentiatie in de benadering van participatief werk is eigen aan *Made by Oya* (en de werking van rocsa), maar is tegelijk "moeilijk te vatten in een coherent verhaal" naar subsidiënten, zoals later zal blijken.

Zoeken naar spin-offs

Naast het verbinden van deelnemers onderling, deelnemers en professionals, en technieken binnen de muren van het atelier, wordt vanuit *Made by Oya* ook gezocht naar externe uitwisselingen en verknopingen. Zo komen er regelmatig bezoekers langs in het atelier of gaan de deelnemers zelf op bezoek bij aanverwante projecten of organisaties. De professionals spelen daarbij handig in op de uniciteit van het project, de diverse samenstelling van de groep en de eigenwijze manier van werken. Hoewel het soms uitkijken is wanneer het (bijna) "een attractie [wordt], in de zin van we waren precies ingehuurd om daar te zijn (...) Vrouwen met een sjaal op hun hoofd achter zo'n kraam, ja, dat hebben veel mensen gezien". Als ze worden geconfronteerd met hardnekkige clichés: "Reacties als: 'amai, ik verschiet wel van het niveau van die vrouwen'", trachten ze "het beeld van (...) mensen die niets in te brengen hebben"[37] te doorprikken.

De bevoorrechte samenwerkingspartners van rocsa, buurt- en sociale werkingen en artistieke instellingen, nodigen *Made by Oya* ook geregeld uit om een project op te zetten. Opnieuw wordt hier door de professionals een belangrijke afweging gemaakt: is dit haalbaar, uitdagend en interessant genoeg? Wat kan dit betekenen voor ons? Is er voldoende openheid om

37 'Makelaars van Oya. Interview met Evelyne Deceur, Maarten Soete en Claire Cauwels, rocsa vzw', in: F. Vantomme e.a., *Makelaardij in erfgoed*, p. 69-70.

samen te zoeken? Zo wordt de vraag om honderd schortjes te naaien voor een gezondheidsproject op school omgebogen naar het haken van een grote koksmuts, die vervolgens in een kleurrijke stoet door enkele kinderen van het Rabot wordt ingewijd. Kussens maken voor een plaatselijke school wordt gekoppeld aan een wildbreiproject, en een zonnewering wordt een gigantische haak- en staalconstructie. De installatie *Love Fabric, een interculturele interpretatie van een bruidsschat van de 21ste eeuw, ontstaan in de hedendaagse samenleving* wordt opgepikt door het Gentse Museum voor Industrie Arbeid en Textiel.[38] En voor *Vooruit 100*, de honderdste verjaardag van kunstencentrum Vooruit, wordt *Made by Oya* uitgenodigd om er te resideren. Er worden netzakken gemaakt en twee kunstenaars laten zich door de bezigheden in het atelier inspireren om een geluidsperformance samen te stellen. Aan beide kanten, van de deelnemers en van Vooruit, worden zo muren gesloopt: de Turkse vrouwen stappen voor het eerst het café van de Vooruit binnen en de Vooruit ziet zich plots genoodzaakt om in allerijl een gebedsruimte te voorzien.

Verkopen en bijverdienen

Deze uitwisseling blijft echter niet beperkt tot enkel sociale en artistieke organisaties. Op vraag van de deelnemers wordt onderzocht in hoeverre vanuit *Made by Oya* ook een duurzaam sociaal-economisch traject kan worden opgezet. De verhuis van het atelier begin 2009 naar een winkelpand in de Wondelgemstraat is (deels) vanuit diezelfde logica te verklaren: centraal gelegen, zichtbaar in de wijk, de mogelijkheid om het talent van de mensen te tonen en het (eventuele) economische aspect te verkennen. Terwijl duchtig wordt gewerkt aan een eerste collectie in de naai-, weef-, brei- en haakgroepen, buigen de begeleidende professionals zich met collega's van stadsdiensten en het sociaal-economisch expertisecentrum De Punt over de vraag welke mogelijkheden *Made by Oya* op sociaal-economisch vlak heeft. Hoe kunnen ze de zelfgebreide sjaals, gehaakte mutsen en Turkse *patikler*, die nu al een (beperkte) bron van inkomsten vormen, upgraden? Algauw blijkt dit artistiek makkelijker uitgeklaard dan sociaal-economisch. De bestaande structuren zijn stringent en dienen vooral als opstap naar een (reguliere) job[39], terwijl de vraag van de deelnemers niet is om arbeidsplaatsen te creëren, wel om een bijverdienste verder uit te bouwen. Met een kerngroep van deelnemers en professionals krijgt de idee om een marktkraam te ontwerpen, vorm. De eerste objecten uit de collectie vinden hun weg op events als *Kunstsuperette* (Gent) en *Quartier Bricolé* (Brugge), later volgen ook pop-up-shops. Hoewel iedereen gewonnen lijkt voor dit economische plan, heerst er binnenskamers een gevoel van "onmacht en onkunde. Niemand vond het, ik wist het zelf niet (...) en ik vond het ook niet". De professionals worstelen met de vraag of het commerciële aspect er niet voor zorgt dat de deelnemers "komen (...) puur om geld te verdienen? Verwachten ze dat ze hier honderden euro's maandelijks gaan binnenhalen? Of komen ze

38 *Love Fabric* (Tentoonstellingsbrochure, rocsa, 2010).

39 L. Denaert, *Het project Made by Oya. Zoektocht naar een combinatie tussen sociaal-artistiek werken en sociale economie*. Ongepubliceerde Bachelorproef, Artevelde Hogeschool Gent, 2009.

Etalage van het *Made by Oya*-atelier © rocsa

naar hier omwille van het gezelschap, van bezig te zijn, van buiten te komen, van een keer met andere mensen te spreken?" De meningen zijn verdeeld. Er is schrik voor scheeftrekkingen en wrevel onderling. Hoe kan je immers gelijkwaardigheid blijven vooropstellen, als je deelnemers ongelijk (geldelijk) honoreert? Wat met hen die nooit iets verdienen omdat ze nooit iets verkopen? Hoe kan je hun inspanning toch erkennen?

Als in 2010 de te grote nadruk op de transversale aard en de gedifferentieerde participatieve inzet van rocsa ervoor zorgen dat de organisatie haar Vlaamse sociaal-artistieke erkenning verliest, wordt beslist om het roer om te gooien. In *Made by Oya* wordt het commerciële luik losgelaten en de (sociaal-)artistieke kaart explicieter getrokken. Vandaag verdienen de deelnemers nog steeds wat bij, niet meer door de verkoop van een collectie, wel voor hun eigen artistieke bijdrage. Ze ontvangen daarvoor "een klein bedrag (...) dat nooit kan tippen aan al de handenarbeid dat ze erin steken". Er wordt gekeken naar het gepresteerde werk, en in samenspraak wordt een budget bepaald. Is *Made by Oya* op sociaal-economisch vlak dan de mist in gegaan? De antwoorden van de professionals zijn uiteenlopend: de ene ervaart het als een gemiste kans, de andere is blij dat er nu eindelijk een werkbaar compromis is gevonden. Waar ze het wel over eens zijn, is dat het uitzoeken hoe en onder welke voorwaarden het handwerken van de deelnemers economisch hertaald kon worden, veel energie vroeg en uiteindelijk stuk liep op de grenzen van bestaande systemen en bureaucratieën.

Concluderende reflecties: balanceren en botsen

Bovenstaande bevindingen maken duidelijk dat de kruisbestuiving tussen sociaal-artistiek werk en het borgen van immaterieel cultureel erfgoed een moeilijke evenwichtsoefening inhoudt. Tegelijk laat de analyse van *Made by Oya* zien dat de sleutel voor het vinden van dit evenwicht bij de professional ligt en met name bij de explicitering van de uitgangspunten, finaliteiten en onderliggende logica's van sociaal-artistieke praktijken in het omgaan met (textiel)kunst als immaterieel cultureel erfgoed.

Het verhaal start bij de tussenkomst van sociaal-artistieke professionals, die de diversiteit in het Rabot niet zien als een probleem, maar als een feitelijke realiteit, die hen dwingt om de eigen blik en het eigen handelen bij te sturen. De verhoudingen worden bijgesteld: ze merken het handwerken van de Turkse vrouwen op De Site op, zien in deze, van generatie op generatie doorgegeven, textieltechniek een opportuniteit en verkennen vanuit deze opportuniteit verdere mogelijkheden. Hun overtuiging is dat elkeen potentieel een interessant erfgoedverhaal te brengen heeft, en dat het aan de professional is om, samen met de deelnemers, een platform te creëren, waarin aan de slag wordt gegaan met wat opborrelt (maar nu vaak verborgen blijft en dreigt te verdwijnen), en waarbij andere podia en publiek worden afgetast.

In het textielatelier *Made by Oya* wordt zo'n platform gevonden; rocsa nodigt er vrouwen uit om te delen voorbij de eigen groep en voorbij de grenzen van de eigen wijk. Op die manier wordt de erfgoedbetekenis van *oya* van een traditie binnen een Turkse vrouwengemeenschap geleidelijk aan open getrokken naar een praktijk die de verbinding maakt tussen traditie, het leven vandaag in een aankomstwijk en een toekomstperspectief dat vanuit het project vorm kan krijgen. Op dit punt laat de analyse zien dat aan deze mogelijke verbinding tussen verleden, heden en toekomst verschillende betekenissen worden gegeven. Het scherpst komt dit naar voor in de vraag naar de mogelijke economische verankering. Verschillende spanningsvelden tekenen zich hierbij af: de spanning tussen verder engagement in, en het uitbreken uit de sociaal-artistieke werking; de spanning tussen aansluiting bij de reguliere economie, dan wel bij alternatieve vormen van economische bedrijvigheid; en de spanning tussen aansluiting bij de traditionele positionering van de *oya*-techniek als huisnijverheid, en de vraag naar de betekenis hiervan in de actuele situatie.

Uit onze bevindingen leren we dat, hoewel een gelijkwaardige relatie een belangrijk uitgangspunt is, de professionals hier de beslissende stem in hebben. Ze zien het immers als hun verantwoordelijkheid om het groeipotentieel van *Made by Oya* maximaal aan te boren en te benutten. De subsidiestrubbelingen geven uiteindelijk de doorslag; eerder dan dat textiel als gemeenschappelijke taal een drager wordt voor het opbouwen van gemeenschappelijke referentiekaders ongeacht de geschiedenis en culturele diversiteit van de wijk, wordt *Made by Oya* gaandeweg steeds prominenter als sociaal-artistiek project geduid.

In het (h)erkennen van de *oya*-techniek en het valoriseren van de informele vakkennis van de (voornamelijk) Turkse vrouwen, liggen niettemin ook mogelijkheden tot hertaling van het beeld van het Rabot: van een kans-

en cultuurarme wijk naar een aankomstwijk, waar nieuwe tradities zich enten op reeds vertrouwde paden, en waarbij het koesteren van de voorbije textieltradities nieuwe perspectieven en handelingsmogelijkheden niet in de weg hoeft te staan. De vraag van de deelnemers om een duurzaam sociaal-economisch project op poten te zetten, is in die zin voor de 'traditionele' gemeenschappen in het Rabot een herkenbare vraag. Het besef hiervan laat zien dat het radicaliseren van de verbinding van de textieltraditie uitgedrukt in *Made by Oya* met de textieltraditie in de geschiedenis van het Rabot een inspirerend perspectief kan zijn voor de toekomst van de wijk met zijn diverse populatie bewoners.

Dat dit perspectief vooralsnog niet gerealiseerd werd, is niet terug te brengen tot door *Made by Oya* of andere actoren gemiste kansen. Het is duidelijk dat organisaties en professionals uit verschillende sectoren en niveaus elkaar eerst moeten vinden in een gedeelde analyse: waarom zijn hun praktijken betekenisvol? Wat bindt en onderscheidt hen? En wat zijn gemeenschappelijk gedragen uitgangspunten? In de casus van *Made by Oya* brengt ons dit terug tot de wijk Rabot: een wijk, die gekenmerkt wordt door een voorheen bloeiende textielnijverheid, waarvan de geschiedenis verdient geborgd te worden, en door de aankomst van nieuwe groepen, waaronder een groep vrouwen, handig met naald en draad, drager van de *oya*-traditie, en zoekend naar mogelijkheden om zich zowel sociaal als economisch een weg te banen. In de verbinding tussen deze kenmerken, via textiel als gemeenschappelijke taal, liggen belangrijke aanknopingspunten tot het meenemen van de geschiedenis en de transformatie van het heden naar nieuwe perspectieven over technieken en disciplines, sectoren en logica's heen.

Made by Oya laat zien hoe professionals en deelnemers deze mogelijkheden zien, en tegelijk hoe deze mogelijkheden met elkaar balanceren en botsen. In dit licht omvat het project een pleidooi tot het verknopen van verleden, heden en toekomst, alsook een oproep aan professionals van verschillende beleidssectoren en -niveaus om voortdurend de eigen rol in vraag te stellen, bij te sturen en te herbemiddelen, in relatie tot elkaar en in relatie tot de deelnemers en de actoren waarop zij vanuit hun projecten betrokken zijn. Projectintern gaat het om het zoeken naar een evenwicht en een match tussen de eigen professionele kennis en kunde, en de ervaringen en expertise die in de praktijk besloten liggen, tussen een efficiënte structuur en informeel samenwerken, tussen ruimte laten voor het onverwachte en de noodzaak om in te haken op gekende mogelijkheden en methoden. Projectextern is het essentieel om het laten zien dat in het afstemmen van verschillen in achtergronden en ervaringen nieuwe sporen en invalshoeken op zowel sociaal als artistiek en erfgoedvlak verkend kunnen worden. Diversiteit biedt zuurstof aan artistieke creaties, tradities en gebruiken[40], en dwingt ons om het denken over gemeenschapsvorming en samenlevingsopbouw in termen van homogeniteit en consensus[41] grondig bij te sturen. Instant recepten zijn er niet;

40 A. van Dienderen, J. Janssens & K. Smits, *Tracks. Artistieke praktijk in een diverse samenleving*. Berchem, 2007.

41 R. Soenen, *Het kleine ontmoeten. Over het sociale karakter van de stad*. Leuven, 2006.

dit soort processen zijn niet vanzelfsprekend, ze vragen tijd en ruimte. Erfgoed- en sociaal-artistieke professionals kunnen samen uitdrukking geven aan dit besef van tijd en ruimte door inzicht te geven in waar verhalen elkaar kruisen, door plekken te creëren waarbinnen nieuwe formats worden ontwikkeld, en ontmoeting en het delen van zowel het verleden als de toekomst mogelijk worden.

LIEZE DE WINNE

Het effect van de toenemende diversiteit op het gemeenschapsvormende karakter van de carnavalstraditie

De betrokkenheid van nieuwe Aalstenaars bij het vieren van Aalst Carnaval

Aalst Carnaval werd in 2010 door UNESCO erkend als Immaterieel Cultureel Erfgoed van de Mensheid. In het dossier dat aan die erkenning voorafging werd het gemeenschapsvormende aspect van carnaval als troef voor de culturele diversiteit uitgespeeld. De UNESCO-erkenning van Aalst Carnaval heeft de traditie zonder enige twijfel meer onder de aandacht gebracht. Hoewel deze grotere zichtbaarheid ook effectief beoogd werd door instrumenten als de Vlaamse inventaris en de UNESCO-lijst heeft dit echter ook een problematisch effect gehad op de beeldvorming over Aalst Carnaval. Zonder context of kennis van de culturele codes blijken geïsoleerde beelden van carnavalisten te worden ervaren als intentioneel beledigend of zelfs racistisch. Het gevolg is dat een essentieel democratisch ijkpunt als vrije meningsuiting – uitermate belangrijk bij een carnavalsviering – het onderwerp wordt van polarisering. En zodoende dreigt dit op zijn beurt het typisch gemeenschapsvormende karakter van het Aalsters Carnaval te hypothekeren. De vraag kan worden gesteld in hoeverre de toenemende diversiteit – zowel lokaal, nationaal als op wereldvlak – deze tendens al dan niet in de hand werkt? Meer nog, hoe beschouwen en beleven nieuwkomers in Aalst zelf het carnaval?

Alvorens we deze vraagstelling verder aftoetsen, trachten we kort twee actuele voorbeelden van polarisering te schetsen. Meer bepaald gaat het om de carnavalsvieringen van 2013 en 2015 waarbij carnavalisten respectievelijk verkleed waren als nazi-officieren en jihadisten. Vooreerst was er de mediahetze die volgde na het nazi-optreden van carnavalsgroep *Eftepië* in de carnavalsstoet van 2013. Dit voorbeeld toont alvast aan hoe gevoelig UNESCO blijkt te zijn voor bepaalde percepties of interpretaties. Deze perceptie, niet alleen op een wereldwijd maar ook op een nationaal en lokaal niveau, kan enkel worden begrepen als de feiten en de context worden verduidelijkt. In essentie is carnaval immers een omkeringsritueel, waarin sociale rollen worden omgedraaid en normen over gewenst gedrag worden opgeschort. Op deze manier gebruikt carnaval vaak 'schandalige' voorstellingen om hedendaagse situaties aan de kaak te stellen. In overeenstemming met de traditie van deze ironische omkering van de bestaande hiërarchie is het bespotten van

de lokale, nationale en internationale politiek karakteristiek voor Aalst Carnaval. Zo had *Eftepië* in 2013 concreet als doel om een satirische kijk te geven op het lokale en het nationale beleid van de politieke partij N-VA (*Nieuw-Vlaamse Alliantie*). Door zichzelf als nazi-officieren te verkleden wilden zij de acties van de N-VA om de Vlaamse identiteit te herstellen ridiculiseren. Ze suggereerden daarbij dat Franssprekende burgers gedeporteerd en uitgeroeid dienden te worden, naar analogie van dergelijke praktijken ten aanzien van Joden tijdens de Tweede Wereldoorlog. Deze beelden gingen de wereld rond en wekten de verontwaardiging van de *Anti-Defamation League* (ADL). Deze Joodse belangenorganisatie beschuldigde Aalst Carnaval in een brief aan UNESCO ervan de Holocaust te trivialiseren en te bespotten. Dit leidde op zijn beurt tot een vraag van UNESCO naar uitleg omtrent deze aantijging. Deze heftige reactie kon enigszins begrepen worden door een razendsnelle en ongenuanceerde verspreiding van geïsoleerde beelden via het internet. Erger was evenwel dat ook in het professionele medialandschap weinig tot geen correcte duiding werd gegeven om bepaalde vooringenomen percepties te ontkrachten. Alhoewel UNESCO uiteindelijk nooit een sanctie heeft genomen en de beschuldiging ongegrond bleek, liet de korte mediastorm twee kampen van voor- en tegenstanders achter. Alhoewel in Aalst zelf Joden geenszins als onderwerp van spot werden gezien, drong de polemiek toch ook binnen de carnavalswereld voorzichtig door.

In 2015 leek de geschiedenis zich te herhalen wanneer diezelfde groep *Eftepië*, verkleed als jihadisten van Islamitische Staat, opnieuw de nationale media haalde. De vraag die voor- en tegenstanders deze keer verdeelde, had eerder te maken met het provocerende karakter van de voorstelling en de eventuele veiligheidsimplicaties ervan. De vrees bestond immers dat geradicaliseerde moslims aanstoot konden nemen aan de voorstelling en ter plekke een wraakactie konden ondernemen. Een verschil met 2013 – op lokaal vlak althans – was dat er in Aalst geen noemenswaardige Joodse gemeenschap is die zich eventueel geviseerd zou kunnen voelen, terwijl er wel degelijk een aanzienlijke moslimgemeenschap is. Opvallend echter is dat hun stem in het publieke debat niet te horen was. Hoe zij carnaval ervaren, is in feite niet geweten. Het mag duidelijk zijn dat deze vraag ook niet beperkt hoeft te worden tot één specifieke geloofsovertuiging.

Bovenstaande voorbeelden vormen alvast een indicatie van het feit dat het inspelen van carnavalisten op bepaalde culturele en/of religieuze kwesties of conflicten zowel binnen als buiten de carnavalswereld als een gevoelig punt beschouwd kan worden en zelfs aanleiding kan geven tot polemieken. Het actuele maatschappelijke debat over hoe ver vrije meningsuiting kan en mag gaan, sijpelt dus ook binnen in een gemeenschapsvormende traditie als Aalst Carnaval.

Als onderdeel van dit ruimere debat willen we in wat volgt vooral focussen op de lokale perceptie van carnaval. Meer concreet gaan we na hoe de brede en diverse groep van nieuwkomers in Aalst Carnaval eigenlijk beleeft. In hoeverre nemen ze er zelf actief, passief of misschien helemaal niet aan deel? Op basis van deze specifieke vraagstelling trachten we nadien enkele algemene bevindingen rond diversiteit binnen de carnavalscontext te formuleren.

Het nazi-optreden van losse carnavalsgroep *Eftepië* in 2013. © 2015 DAK vzw.

De IS-parodie van *Eftepië* tijdens de editie van 2015. © 2015 DAK vzw.

De IS-parodie van *Eftepië* tijdens de editie van 2015. Foto: Gert Swillens.

Hoe beleven nieuwe Aalstenaars de jaarlijkse carnavalstraditie?

Enkele recente gebeurtenissen lijken er op het eerste gezicht op te wijzen dat (althans een deel van de) Aalstenaars met migratieachtergrond hun weg lijken te vinden naar carnaval. In de aanloop naar carnaval 2014 bijvoorbeeld haalde de losse groep *Oilsjt Nixt* de media, omdat zij voor een primeur zorgden in de Aalsterse carnavalsgeschiedenis. Voor het eerst liep namelijk een groep met daarin uitsluitend mensen met een migratieachtergrond mee in de stoet. Hun oproep aan het stadsbestuur om meer mensen met een migratieachtergrond aan een job te helpen ging niet onopgemerkt voorbij. Het jaar daarop ging de persaandacht vooral naar Younes Amri, die de eerste prins carnaval met Marokkaanse roots kon worden. Younes haalde het uiteindelijk niet, maar zijn naam ging wel over de tongen.

Om na te gaan of de diverse culturele gemeenschappen in Aalst ook effectief hun afspiegeling kennen in het jaarlijkse carnavalsfeest, werd een breed verkennend onderzoek rond dit thema opgestart met volgende algemene vragen als uitgangspunt: Hoe staan Aalstenaars met een migratieachtergrond tegenover de Aalsterse carnavalstraditie? Voelen zij zich betrokken bij dit feest of laat het hen eerder onverschillig? Ervaren zij Aalst Carnaval als toegankelijk en uitnodigend of stuiten zij toch op een aantal drempels? Waarom is dat zo, en kan het eventueel anders of beter?

Younes Amri, de eerste kandidaat prins carnaval met Marokkaanse roots. © 2015 DAK vzw.

Methodiek: kwantitatief en kwalitatief onderzoek

Enerzijds werd een kwantitatief onderzoek gevoerd, waarbij alle niet-Belgen in Aalst via een korte enquête bevraagd werden over het thema carnaval. 1873 gezinshoofden werden persoonlijk aangeschreven. De enquête, die zowel online als op papier ingevuld kon worden, bestond uit een aantal meerkeuzevragen en peilde vooral naar enkele kernfacetten van de betrokkenheid. Oorspronkelijk zouden alleen recente nieuwkomers bevraagd worden, maar om diverse redenen, onder andere de taalbarrière, werd de doelgroep uiteindelijk uitgebreid naar alle niet-Belgen in Aalst.

De enquête werd vervolgens aangevuld met enkele concretere diepte-interviews, waarbij gepeild werd naar de carnavalservaring en opinie van een aantal figuren uit de Aalsterse multiculturele gemeenschap. Volgende personen werden hiervoor geïnterviewd:

- Adriana Barcenas
  - dertiger van Nicaraguaanse afkomst, al vijftien jaar in België;
  - heel actief binnen het Aalsterse (multiculturele) verenigingsleven, eerst bij *Entre Amigos*, een organisatie van en voor de Aalsterse Spaanstalige gemeenschap, nadien ook bij *Aalst Mixt*, een samenwerkingsverband dat de verschillende gemeenschappen in Aalst dichter bij elkaar wil brengen;
  - in 2014 en 2015 nam Adriana deel aan Aalst Carnaval met carnavalsgroep *Oilsjt Nixt*;
  - op 4 december 2014 werd ze bekroond door de Belgische vrouwenraad met de titel van 'Vredesvrouw'.
- José Gavilán
  - veertiger, echtgenoot van Adriana, tweedegeneratiemigrant van Spaanse origine;
  - maatschappelijk heel actief, vooral rond het thema diversiteit;
  - de drijvende kracht achter *Aalst Mixt* en *Oilsjt Nixt*.
- Liliana Dretakis
  - dertiger, afkomstig uit Moldavië, getrouwd met een Griek en mama van een zeventienjarige zoon en een kleuterdochter;
  - aanhanger van de protestantse adventistenkerk.

Ook Younes Amri, de eerste kandidaat prins carnaval met Marokkaanse roots, zou aanvankelijk geïnterviewd worden, maar aangezien hij vooral benadrukte een Aalstenaar in hart en nieren te zijn, werd deze piste verlaten.

Beperkingen van het onderzoek en interpretatie van de antwoorden

De resultaten van het onderzoek kunnen alleen geïnterpreteerd worden door ze te kaderen binnen een aantal beperkingen die deze studie, en dan vooral de enquête, onmiskenbaar met zich meebracht. Enkele opmerkingen hierbij:

- Vooreerst stootten we op een moeilijk bereikbare doelgroep, die, zoals vermeld, werd uitgebreid van enkel recente nieuwkomers naar alle niet-Belgen in Aalst. Dit zorgde ervoor dat er meer mensen bereikt werden, maar kon uiteindelijk toch niet voorkomen dat, hoewel de respons duidelijk hoger lag dan verwacht, alles bij elkaar genomen toch maar een klein percentage

Losse carnavalsgroep *Oilsjt Nixt* bij hun deelname in 2014. Adriana Barcenas is de derde van links, haar man José Gavilán staat in het midden. Foto: Lutgard De Coensel.

van het beoogde doelpubliek reageerde. De antwoorden die de respondenten gaven moeten bijgevolg eerder beschouwd worden als een soort steekproef en geenszins als algemeen geldende conclusies.

- Door het uitbreiden van de doelgroep werd in de enquête geen onderscheid gemaakt tussen recente nieuwkomers en niet-Belgen die al jaren in Aalst/België wonen. Dit zorgde voor een zekere vertekening van de resultaten, aangezien deze laatste groep onder de respondenten veel beter vertegenwoordigd was dan de eerste, en zich globaal gezien ook meer Aalstenaar voelt dan niet-Belg. Dit heeft ook gevolgen voor de manier waarop deze mensen carnaval beleven, aangezien zij de traditie vanuit een andere context benaderen dan bijvoorbeeld zeer recente nieuwkomers die nog nooit carnaval meemaakten. Deze beperking werd deels opgevangen door in de interviews meer op de groep van recente nieuwkomers te focussen.
- Bij het verwerken van de enquêtes viel de grote diversiteit onder de respondenten op: wel vijftig verschillende nationaliteiten hebben gereageerd. Er kwamen zoveel uiteenlopende antwoorden binnen dat het onmogelijk was om algemene uitspraken te doen over de mate waarin socio-culturele verschillen tussen de nieuwkomers onderling meespelen in hun manier van carnaval beleven.
- Ondanks het feit dat verschillende partijen de vragenlijst vóór de verspreiding ter controle nagelezen hadden, bleek achteraf toch dat de vraagstelling in de enquête hier en daar duidelijker kon en dat ze bovendien te weinig ruimte liet voor nuancering.

De enquête bewees echter wel haar nut, in die zin dat ze een aantal tendensen aan het licht bracht, die op hun beurt verder konden uitgediept worden tijdens de interviews. Dankzij die diepte-interviews konden de soms nogal eenzijdige antwoorden uit de enquête genuanceerd, weerlegd of vervolledigd worden.

Dat er uiteindelijk maar drie personen werden geïnterviewd, heeft uiteraard ook gevolgen voor de representativiteit van het onderzoek. Hierbij moet echter benadrukt worden dat het slechts om een eerste verkennend onderzoek rond dit thema ging en dat de niet voor de hand liggende doelgroep ook hier een struikelblok vormde. Anderzijds leverden deze interviews toch onverwacht veel nuttige informatie op: José en Adriana konden ons door hun maatschappelijk engagement een zeer accuraat en globaal beeld geven van wat er bij Aalstenaars met een migratieachtergrond (vooral recente nieuwkomers) zoal leeft rond carnaval. Het feit dat daarnaast ook Liliana als minder actieve nieuwkomer aan het woord komt, geeft ook een stem aan de eveneens aanwezige – maar misschien minder zichtbare – groep Aalstenaars (nieuwkomers, maar bij uitbreiding evenzeer autochtonen) die minder voeling heeft met carnaval of hier een minder uitgesproken mening op nahoudt. In die zin vulden de interviews elkaar aan en werkten ze toch heel verhelderend.

De bevindingen die hierna besproken worden, zijn gebaseerd op de algemene enquêteresultaten enerzijds en de aanvullingen en nuances die ons tijdens de interviews werden aangereikt anderzijds. Ondanks de aangehaalde beperkingen kwamen op die manier toch enkele interessante inzichten rond diversiteitsbeleving binnen het Aalsterse carnavalsgebeuren naar boven.

De carnavalsbeleving van nieuwe Aalstenaars

Globaal gezien komt een positief beeld van Aalst Carnaval naar voor: de meeste nieuwkomers in Aalst staan open voor de jaarlijkse carnavalsviering. Hier en daar klinken ook negatieve stemmen, maar de grote meerderheid zegt mee te vieren of is op zijn minst geïnteresseerd in de traditie.

De meeste nieuwe Aalstenaars maken het carnavalsfeest graag mee en beweren meestal of altijd naar de zondagsstoet te gaan kijken. Het valt daarbij op dat de meeste respondenten carnaval in de eerste plaats passief beleven: ze gaan dan wel naar de stoet kijken, maar zich verkleden doen ze zelden en ook actief in de stoet meelopen lijkt een brug te ver. Carnaval is wel een populair gespreksonderwerp, en een kleine helft van de respondenten weet ook de carnavalsmuziek wel te smaken.

Op de vraag waarom ze carnaval vieren, is amusement het meest voorkomende antwoord: zowat alle nieuwkomers die carnaval vieren, doen dat simpelweg omdat ze het leuk vinden. Daarnaast houden ze vooral van de mooie kostuums en wagens, en ook de sfeer en de ambiance kan hen bekoren. Het plezier staat dus centraal.

Dat er in de stoet bepaalde inhoudelijke thema's aan bod komen en dat aan de hand van die thema's kritische meningen geuit worden, lijkt de nieuwkomers in Aalst dan weer minder te boeien. Dit lijkt er op te wijzen dat deze doelgroep het carnavalsfeest niet enkel eerder passief, maar ook in zekere zin oppervlakkig beleeft, louter als een vorm van entertainment. De onderliggende boodschap van de carnavalstraditie lijkt aan hen voorbij te gaan. We gaan hier dadelijk verder op in.

Of mensen al dan niet interesse tonen in carnaval, lijkt los te staan van de mate waarin ze zich in Aalst geïntegreerd voelen. Persoonlijke

ingesteldheid lijkt hier van doorslaggevender belang te zijn. Sommigen uiten via de enquête duidelijk hun afkeer of desinteresse, anderen leggen echter wel nieuwsgierigheid aan de dag. Ook blijkt uit het onderzoek dat het hebben van kinderen drempelverlagend werkt binnen de carnavalscontext: op school gaat het feest immers niet onopgemerkt voorbij, en ouders (ook nieuwe Aalstenaars die geen carnaval vieren in hun eigen cultuur) doen graag een inspanning om hun kinderen mooi uit te dossen. Kinderen hebben vormt dus een extra *trigger* om de carnavalsstoet te gaan bekijken.

Een eerste belangrijke bevinding uit het onderzoek is dat carnaval wel degelijk leeft onder de meeste nieuwkomers. Naar de stoet gaan kijken, al dan niet verkleed – zij het dan alleen de kinderen – is voor de meeste nieuwkomers in Aalst een stap die ze vrij gemakkelijk zetten.

Als we op zoek gaan naar redenen waarom carnaval niet gevierd wordt (of bij uitbreiding: wat nieuwkomers in Aalst minder positief vinden aan carnaval), springen volgende antwoorden er uit: velen vinden dat er tijdens carnaval te veel alcohol gedronken wordt of geven aan carnaval 'vuil' te vinden. Anderen zeggen dat het hen gewoon niet interesseert. Een volgende groep beweert bepaalde achtergrondinformatie te missen: deze respondenten begrijpen de taal of de thema's niet of ze kennen de Aalsterse carnavalstraditie onvoldoende.

Voor nieuwkomers die het Nederlands niet of onvoldoende machtig zijn, vormt de taalbarrière een behoorlijke hindernis: een zekere kennis van het Nederlands, en in tweede instantie zelfs van het Aalsterse dialect, is vaak vereist om bepaalde onderwerpen die in de stoet aangesneden worden volledig te kunnen begrijpen. Wie geen Nederlands (of bij uitbreiding Aalsters) kent, moet meer moeite doen om bepaalde grappen of spotternijen te kunnen begrijpen.

Daarnaast blijken ook thema's uit de stoet zelf vaak helemaal niet zo evident voor mensen met een migratieachtergrond. Los van het feit of men de taal begrijpt of niet, zorgt de inhoud van de stoet soms voor problemen omdat flink wat thema's politiek getint zijn. Daarbij wordt zowel de lokale, nationale als internationale politiek op de korrel genomen. Nieuwbakken Aalstenaars missen vaak de noodzakelijke achtergrond en context om dergelijke thema's te kunnen plaatsen. José Gavilán: "Figuren uit de lokale politiek worden vaak wel herkend, omdat de mensen hier het dichtst bij staan, maar de nationale politiek is vaak een brug te ver." Adriana Barcenas: "Moest mijn man mij bij bepaalde thema's geen uitleg geven, dan zou ik zeker niet alles begrijpen wat in de stoet aan bod komt."

Ook de carnavalstraditie zelf of bepaalde aspecten ervan kunnen bij sommige Aalstenaars met een migratieachtergrond verwarring of zelfs weerstand oproepen. Hier zijn we op het punt aanbeland waar de culturele en/of religieuze achtergrond een rol gaat spelen. Hoewel er zich tussen de gemeenschappen onderling grote verschillen voordoen in wat voor hen al dan niet toelaatbaar is, valt het toch op dat nieuwe Aalstenaars over het algemeen met een pak gevoeligheden geconfronteerd worden die remmend (kunnen) werken op hun carnavalsbeleving.

José: "Carnaval ligt niet in elke gemeenschap even gemakkelijk: voor moslimgemeenschappen bijvoorbeeld is dit echt een heel moeilijk thema

De lokale Boliviaanse gemeenschap loopt mee in de carnavalsstoet in Halle. Foto: Entre Amigos Aalst.

om mee om te gaan, zelfs erover praten ligt moeilijk. Daarbij komt nog dat er binnen deze gemeenschap een sterke sociale controle aanwezig is, waardoor mensen zich geremd kunnen voelen om mee te doen. Er zijn natuurlijk wel een aantal mensen uit de moslimgemeenschap die carnaval vieren, maar zij doen dit eerder als individu, los van de gemeenschap."

Adriana: "De opvattingen van mensen uit de eigen cultuur vormen vaak een drempel die nieuwe Aalstenaars ervan weerhoudt met carnaval mee te doen, ondanks het feit dat ze er zelf misschien wel voor openstaan."

Hoewel carnaval in oorsprong een katholiek feest is, zijn er ook binnen het christelijk geloof stromingen waarin feesten moeilijk ligt. Liliana: "Mijn zoon en ikzelf zijn aanhangers van de adventistenkerk, een stroming binnen het protestantisme. Binnen ons geloof feesten we liever op een rustige manier, in de natuur of thuis met familie."

José: "Naast een religieuze achtergrond spelen ook culturele elementen een rol. Zo ondervinden we dat het voor Congolezen helemaal niet evident is om zich te verkleden en op die manier zichzelf tot onderwerp van spot te maken." Het typisch hekelende en anarchistische karakter van Aalst Carnaval kan bij nieuwe Aalstenaars dus voor problemen zorgen. José: "De politieke satire, het feit dat gezag in vraag wordt gesteld, ligt moeilijk in een aantal gemeenschappen. Ook het fenomeen van de *Voil Jeanetten*, mannen die verkleed zijn als vrouwen, kan voor sommige culturen niet door de beugel."

De bevolkingsgroep die het meeste affiniteit lijkt te vertonen met de Aalsterse carnavalscultuur, is de Latinogemeenschap. Adriana: "Het feesten zit in onze cultuur ingebakken, wat de stap naar carnaval veel kleiner maakt." José: "De Latinogemeenschap heeft ook minder moeite met de Aalsterse spot, zij beseffen dat een en ander niet serieus bedoeld is." Met name de Boliviaanse gemeenschap kent een sterke carnavalsbeleving, die zich uit in een actieve deelname aan verschillende carnavals, zelfs buiten Aalst. José: "Enkele Aalsterse Bolivianen nemen soms deel aan de carnavalsstoet in Halle en Schaarbeek. In Halle opende de plaatselijke Boliviaanse gemeenschap zelfs al eens de carnavalsstoet."

De ene gemeenschap toont zich dus ontvankelijker voor carnaval dan de andere, en de religieuze en/of culturele achtergrond heeft daar een duidelijke

invloed op. Nieuwkomers hebben overigens wel de indruk dat de Aalsterse carnavalswereld openstaat voor Aalstenaars met een migratieachtergrond in of naast de stoet. Wie als nieuwe Aalstenaar carnaval viert, gaf tijdens het onderzoek aan zich over het algemeen welkom en aanvaard te voelen.

Dit alles lijkt erop te wijzen dat carnaval wel degelijk diverse (culturele) gemeenschappen samenbrengt of toch die intentie heeft, maar dat die gemeenschapsvormende factor nog verhoogd zou kunnen worden indien er (nog) meer zou worden ingespeeld op de hierboven aangehaalde drempels die nieuwkomers in meerdere of mindere mate ondervinden bij hun deelname aan carnaval. Carnaval zou met andere woorden (nog) toegankelijker gemaakt kunnen worden voor een potentiële multiculturele doelgroep.

Het is geenszins de bedoeling om in dit artikel pasklare antwoorden te formuleren op de vraag hoe nieuwkomers meer bij carnaval betrokken kunnen worden en welke kansen hier nog gecreëerd kunnen worden, wel willen we een aantal inzichten meegeven rond dit onderwerp die ons door de multiculturele gemeenschap zelf werden aangereikt. Volgende aandachtspunten springen daarbij in het oog:

- *Het belang van duiding en context bij de (Aalsterse) carnavalstraditie*

  Het onderzoek legde een grote lacune bloot bij nieuwe Aalstenaars op het vlak van kennis over de carnavalstraditie. Nieuwkomers zijn niet altijd even goed op de hoogte van wat deze traditie inhoudt of hebben een stereotiep beeld over carnaval in gedachten. Dit geldt zowel voor de specifieke Aalsterse interpretatie van carnaval als voor de carnavalstraditie in het algemeen.

  Adriana: "Nieuwkomers zijn vaak erg nieuwsgierig naar de carnavalstraditie, maar hebben tegelijk ook heel wat vooroordelen. Achtergrondinformatie over de geschiedenis en context van de Aalsterse carnavalstraditie zou ervoor kunnen zorgen dat ze het volksfeest op een andere manier leren bekijken, waardoor hun vooroordelen sneller zouden verdwijnen." Ook het typisch spottende karakter van Aalst Carnaval, het feit dat de (politieke) realiteit enkele dagen ironisch op zijn kop wordt gezet, wordt door nieuwkomers niet altijd goed begrepen.

  Naast deze typisch Aalsterse accenten van de traditie kan ook het carnavalsgebeuren in het algemeen verwarring veroorzaken bij mensen met een migratieachtergrond.

  José: "Het is voor nieuwkomers niet altijd duidelijk wie er allemaal carnaval viert. In die zin is het belangrijk om carnaval te normaliseren, om duidelijk te maken dat het om een feest van gewone mensen gaat. Iedereen viert immers carnaval: dokter, arbeider of ambtenaar. Het is heel normaal om mee te doen. Daarnaast is het ook zinvol om te verduidelijken dat Aalst Carnaval geen alleenstaand fenomeen is, maar dat men ook elders ter wereld carnaval viert of op andere manieren feestviert. Die gemeenschappelijkheid met andere culturen kan een 'aangrijpingspunt' zijn om ook nieuwkomers in Aalst meer bij de traditie te betrekken."

- *De rol van carnaval in het integratieproces*

  Uit de interviews bleek dat carnaval als gemeenschapsvormende traditie ook kansen te bieden heeft op het vlak van integratie of dat bepaalde facetten van de traditie hiervoor op zijn minst waardevol kunnen zijn.

Adriana: "Naast een aantal vanzelfsprekende zaken zoals huisvesting, taal en werkgelegenheid, zou ook carnaval een prominentere plaats kunnen krijgen binnen het integratiebeleid van de stad. De warme feestcultuur van de stad en het feit dat iedereen welkom is tijdens het carnavalsfeest kunnen helpen om mensen zich thuis te laten voelen in Aalst, zodat ze merken dat integreren geen lastige opdracht hoeft te zijn."

José: "Het gaat niet om het feesten alleen. Carnaval biedt ook een aantal duidelijke opportuniteiten op het vlak van vrijwilligerswerk en de voordelen die dit heeft voor mensen met een migratieachtergrond. Door aan vrijwilligerswerk te doen breiden nieuwkomers niet alleen hun netwerk uit en leren ze de taal, maar krijgen ze ook een aantal vaardigheden onder de knie. Carnaval vormt een mooie gelegenheid om hierover te communiceren, want deelnemen aan carnaval vereist allerlei soorten vaardigheden: verven, snijden, naaien,... precies die vaardigheden waar veel mensen met een migratieachtergrond goed in zijn."

Adriana: "Wij namen met *Oilsjt Nixt* al twee keer deel aan carnaval, telkens met een specifieke boodschap. Ik vind het belangrijk dat we door onze deelname aan carnaval duidelijk maken dat we als mensen met een migratieachtergrond iets te vertellen hebben. Het is een kans om ons te tonen, om te bewijzen wat we in onze mars hebben. Carnaval is als een spreekbuis, waarlangs we kunnen vertellen wat we belangrijk vinden."

- *Het belang van het juiste medium bij het verspreiden van informatie*

Communiceren rond carnaval heeft alleen zin als de boodschap helder is en als de doelgroep ook effectief bereikt wordt. José: "Eén van de problemen binnen de multiculturele gemeenschap is het feit dat niet alle mensen toegang hebben tot de gangbare 'witte' media. Zo zijn zij bijvoorbeeld vaak niet op de hoogte van wat er op de Nederlandstalige televisiezenders wordt uitgezonden. Dit verklaart ook grotendeels waarom ze vaak de (politieke) context missen die nodig is om sommige thema's in de stoet te kunnen begrijpen of waarom de polemiek die bepaalde ophefmakende thema's in de media veroorzaken niet of nauwelijks tot hen doordringt."

Nieuwe Aalstenaars over carnaval informeren gebeurt dus bij voorkeur op een toegankelijke, zeer laagdrempelige manier en via de juiste kanalen. In de enquête en interviews vroegen we de respondenten naar hun suggesties hieromtrent. De meningen op dat vlak waren zeer verdeeld: sommigen vinden extra informatie niet meteen noodzakelijk, terwijl anderen juist wel te kennen geven dat een laagdrempelige brochure of infomoment wenselijk is.

Liliana: "Door Nederlandstalige informatie te geven kunnen de mensen bovendien hun taalvaardigheden aanscherpen."

José: "Ik denk ook dat het straatbeeld hiervoor benut zou kunnen worden en dan vooral met aandacht voor die wijken waar de mensen leven."

Diversiteit binnen de Aalsterse carnavalscontext: vloek of zegen voor de gemeenschapsvorming?

Op basis van ons onderzoek dat specifiek peilde naar de carnavalservaringen van nieuwkomers in Aalst, formuleren we hieronder een aantal conclusies en bedenkingen rond het thema diversiteit en gemeenschapsvorming binnen een multiculturele carnavalscontext.

Om te kunnen schetsen welke rol de toegenomen diversiteit precies inneemt binnen het carnavalsgebeuren, moeten we eerst dieper ingaan op de carnavalstraditie zelf, met name op het belang van kennis en achtergrondinformatie over die traditie. Uit het onderzoek blijkt immers dat het voor nieuwkomers – en dit geldt bij uitbreiding voor iedereen die niet vertrouwd is met de traditie – vaak helemaal niet duidelijk is waar carnaval eigenlijk om draait. Het is natuurlijk perfect mogelijk dat iemand zonder kennis van de traditie toch van het feest kan genieten, anders ligt het evenwel wanneer net dit gebrek aan achtergrondinformatie ervoor zorgt dat er een negatief beeld van carnaval ontstaat. Informatie en toelichting bij de bedoeling van carnaval lijken belangrijke voorwaarden te zijn om de traditie in al haar complexiteit te kunnen vatten. Zo kunnen de parodieën van carnavalsgroep *Eftepië* in 2013 en 2015 wellicht beter begrepen worden als de ruimere context van carnaval als omkeringsritueel gekend is.

Bij het verspreiden van informatie over carnaval spelen de media een niet te onderschatten rol. De UNESCO-erkenning van carnaval heeft de media-aandacht voor de traditie ongetwijfeld doen toenemen. De informatie die de media over carnaval verspreiden en de manier waarop dit gebeurt, heeft een grote invloed op de perceptie die van de traditie ontstaat. Daarom is het van belang dat ook bij de mediaberichtgeving rond carnaval voldoende aandacht besteed wordt aan de achtergrond en de betekenis van de traditie, iets wat nu misschien nog te weinig gebeurt. Door een genuanceerde berichtgeving, waarbij de context van carnaval voldoende geduid wordt, zouden bepaalde misverstanden en polemieken wellicht tot op zekere hoogte vermeden kunnen worden.

Specifiek voor nieuwkomers met een migratieachtergrond geldt niet alleen dat de berichtgeving zelf van belang is, ook het medium op zich, waarlangs berichten verspreid worden, speelt een cruciale rol in de mate waarin informatie voor hen al dan niet toegankelijk is. Doordat de toegang tot Nederlandstalige – 'witte' – informatiekanalen voor bepaalde gemeenschappen of personen niet vanzelfsprekend is, worden zij vaak met een informatieachterstand geconfronteerd. Meer concreet kan dit ook gevolgen hebben voor hun carnavalsbeleving: thema's uit de stoet die nogal sterk focussen op de (nationale) politiek, blijven voor hen vaak onbegrijpelijk. Anderzijds zorgt het gebrek aan toegang tot de Nederlandstalige media er ook voor dat nieuwkomers vaak geen weet hebben van de aan de stoet voorafgaande mediahetze rond bepaalde onderwerpen. In die zin kan dus ook het gebrek aan toegang tot bepaalde informatie remmend werken op het gemeenschapsvormende karakter van carnaval of op zijn minst toch op de mate waarin nieuwe Aalstenaars zich al dan niet bij de traditie betrokken voelen.

© 2015 DAK vzw.

Naast de noodzaak van kennis over de carnavalstraditie en de manier waarop die informatie tot bij de mensen geraakt, nemen binnen het diversiteitsdebat rond carnaval ook de culturele en religieuze achtergronden van de verschillende betrokken gemeenschappen en de daarbij horende gevoeligheden een prominente plaats in. Tussen de gemeenschappen onderling en zelfs binnen de eigen gemeenschap bestaat niet altijd consensus over wat binnen een carnavalscontext toelaatbaar is en al dan niet aan de kaak gesteld kan worden, laat staan op welke manier dit dan zou moeten gebeuren. Wat als problematisch ervaren wordt, kan sterk verschillen: zowel aspecten van de traditie zelf (feestvieren, zichzelf of anderen bespotten), als bepaalde thema's (oorlog, vluchtelingen,...) kunnen moeilijk liggen. Of dergelijke gevoeligheden in meerdere of mindere mate discussie of verontwaardiging opwekken, houdt echter ook verband met de mate waarin de betrokken gemeenschap (of individu) toegang heeft tot (genuanceerde) berichtgeving over carnaval. Zo reageerde de Aalsterse moslimgemeenschap nauwelijks op de IS-parodie van *Eftepië* in 2015, wellicht omdat zij nauwelijks op de hoogte waren van de polemiek die dit optreden in de media veroorzaakte, terwijl de internationale Joodse gemeenschap wel aanstoot nam aan de nazitaferelen in 2013, precies omdat zij wel de weg naar – zij het eerder ongenuanceerde – mediaberichtgeving wisten te vinden.

Het debat omtrent culturele en religieuze pijnpunten binnen de carnavalscontext kan en mag echter niet uitlopen op de vaststelling dat de traditie aan dynamiek zou moeten inboeten. Carnaval is en blijft een feest dat zijn originaliteit grotendeels ontleent aan het recht op vrije meningsuiting, aan het feit dat bestaande normen en waarden in vraag kunnen en mogen gesteld worden. Culturele en religieuze verschillen mogen dit recht op vrije meningsuiting niet aan banden leggen. Censuur binnen de stoet lijkt vooralsnog een stap te ver. Wel zouden carnavalisten en nieuwkomers voor zichzelf een evenwichtsoefening moeten maken, waarbij wederzijds respect voor elkaars opvatting primeert. Hoe de culturele en religieuze gevoeligheden dan concreet binnen het carnaval een plaats kunnen krijgen, zal de toekomst verder moeten uitwijzen. De toenemende diversiteit hoeft in elk geval geen negatief effect te hebben op de dynamiek en het gemeenschapsvormende karakter van carnaval. Het onderzoek toont immers ook aan dat carnaval effectief diverse (culturele) gemeenschappen samenbrengt, dat het debat hier rond leeft en dat er bovendien nog een enorm potentieel aanwezig is om die nieuwe gemeenschappen nog meer bij de traditie te betrekken. Daarbij zou carnaval zelfs als integratie bevorderend medium ingezet kunnen worden. Dat dit een stapsgewijs proces is waarvoor langs beide kanten nog veel inspanningen geleverd moeten worden, staat buiten kijf.

JOERI JANUARIUS

Living Human Treasures

Vloek of zegen voor de ICE-diversiteit?

Tussen 2012 en 2014 liep een onderzoek naar de kansen, sterktes en zwaktes van het *Living-Human-Treasures*-programma (LHT) voor het immaterieel-erfgoedbeleid in Brussel en Vlaanderen, opgezet door tapis plein, ETWIE, Het Firmament, FARO, Circuscentrum, provincie West-Vlaanderen en Erfgoedcel Brussel.[1] LHT, een borgingsprogramma gelanceerd door UNESCO in 1993, zet in op de erkenning van vakmanschap, de ondersteuning van individuele talenten en de overdracht van kennis en vaardigheden verbonden aan dit immaterieel cultureel erfgoed (ICE). In deze bijdrage wordt er gereflecteerd over de impulsen en belemmeringen die de implementatie van een LHT-programma kan hebben voor de ICE-diversiteit in Vlaanderen en Brussel. In het eerste deel staan we stil bij de filosofie van het LHT-programma, zoals het oorspronkelijk is bedacht in 1993, en bij de verhouding van het programma tot de UNESCO-Conventie van 2003. Japan en Zuid-Korea worden als buitenlandse voorbeelden belicht, met nadruk op kansen en bedreigingen voor de ICE-diversiteit. De resultaten van het praktijkonderzoek naar de mogelijkheden om *Living Human Treasures* in Vlaanderen en Brussel te implementeren, worden in het tweede deel onder de loep genomen, met opnieuw bijzondere aandacht voor de ICE-diversiteit. Het is belangrijk te vermelden dat diversiteit in deze bijdrage op twee manieren ingevuld wordt. Ten eerste wordt diversiteit als sleutelwoord gezien dat de verscheidenheid aan immaterieel erfgoed dekt. Ten tweede is diversiteit de culturele hefboom om onder meer erfgoedpraktijken van nieuwkomers te borgen.

Levende Menselijke Schatten van UNESCO

Op 16 en 17 juni 1993 vond in het UNESCO-hoofdkwartier in Parijs een internationaal forum plaats dat op zoek ging naar nieuwe benaderingen om ook niet-tastbare vormen van cultureel erfgoed te ondersteunen en te ontwikkelen. Na de goedkeuring van de *Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage* in 1972 groeide het besef dat er initiatieven

1 Verder in de tekst wordt *Living Human Treasures* afgekort door LHT en immaterieel cultureel erfgoed door ICE. Het onderzoek, dat concrete beleidsaanbevelingen bundelt en waarnaar verwezen wordt, is gepubliceerd als J. Januarius, *Virtuoos Vlaanderen! Naar een Living-Human-Treasures-programma in Vlaanderen en Brussel*. Brugge, 2014. Dit vormt de uitloper van het traject *Schatten van*in Mensen*. Meer informatie is te vinden op www.livinghumantreasures.be (15-06-2015).

Coverbeeld van de *Living-Human-Treasures*-conferentie in Brussel (2014)

genomen moesten worden die niet alleen inzetten op het natuurlijk en cultureel Werelderfgoed.[2] Zo keurde in 1989 de Algemene Vergadering van UNESCO de *Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore* goed. Dit sensibiliseringsinstrument moest door de vertegenwoordigers van de lidstaten onder de aandacht worden gebracht van de nationale overheden, en fungeerde als inspiratiebron om concrete initiatieven rond traditionele culturele uitingen en folklore te ondernemen.[3]

2 L. Smith & N. Akagawa, 'Introduction', in: L. Smith & N. Akagawa (eds.) *Intangible Heritage.* Londen, 2009, p. 1.

3 UNESCO, *Guidelines for the Establishment of Living Human Treasures Systems.* Parijs, 2002, p. 6-7.

Eén van de prioriteiten gedefinieerd door de *International Consultation on New Perspectives for UNESCO's Programme* in 1993 was de ontwikkeling van een erkenningsprogramma voor dragers van traditionele kennis en vaardigheden (in 1993 was er nog geen sprake van de benaming 'immaterieel cultureel erfgoed'). Dit programma zou inzetten op de transmissie van die kennis en vaardigheden voor toekomstige generaties, terwijl UNESCO zelf als katalysator en coördinator zou optreden.[4]

Zuid-Korea nam op 30 juni 1993 het initiatief en diende op basis van eigen ervaringen een formele aanvraag in om een systeem van *Living Cultural Properties* en een bijhorende *World Living Human Treasures List* te introduceren binnen UNESCO, naar analogie met de Conventie uit 1972. Met dit initiatief wilde het Zuid-Koreaanse voorstel aansluiting vinden bij de succesvolle Werelderfgoedlijst.[5] In datzelfde jaar keurde de *Executive Board* van UNESCO een resolutie rond nationale *Living-Human-Treasures*-programma's goed. In het zog hiervan probeerden enkele lidstaten dit uit en startten een programma op. *Living Human Treasures* worden daarin gedefinieerd als "persons who possess to a high degree the knowledge and skills required for performing and re-creating specific elements of the intangible cultural heritage".[6]

Diverse landen in het Verre Oosten, met Japan op kop, waren een aantal jaren later ook de drijvende krachten binnen UNESCO voor het maken en vervolgens uitvoeren van de Conventie voor het borgen van immaterieel cultureel erfgoed (2003). In deze Conventie werden nieuwe accenten gelegd, zoals participatie, gelijkheid en duurzame ontwikkeling, focus op het betrekken van groepen, gemeenschappen en indien relevant ook individuen. In tegenstelling tot LHT ligt hierbij net niet de nadruk op het onderstrepen van excellentie, meesterwerk en schatten, maar op de gelijkwaardigheid van culturele expressies en de waarde van culturele diversiteit. De vraag kan dan ook gesteld worden in welke mate de filosofie van *Living Human Treasures* ingeschoven kan worden in de UNESCO-Conventie van 2003, en hoe met diversiteit in bestaande LHT-programma's omgesprongen wordt. In wat volgt belichten we als voorbeelden de bestaande systemen uit Japan en Zuid-Korea in functie tot ICE-diversiteit.

Japan kent een lange traditie op het vlak van immaterieel cultureel erfgoed, dank zij de *Wet ter bescherming van de culturele eigendommen* uit 1950. Eén van de speerpunten zijn de *Living National Treasures*: het programma draait rond de erkenning van de houders van het hoogste niveau van kennis of vaardigheden in podiumkunsten of ambachten, zoals *Bunraku* (poppentheater) en *Gagaku* (muziek en dans aan het hof).[7] De *Agency for Cultural Affairs*, een commissie van het ministerie, bestaat uit een adviserend orgaan, de *Council for Cultural Affairs*. Elke deliberatie van de *Council* wordt voorafgegaan door een zoektocht, selectie en onderzoek van de kandidaten. Zo worden de gezondheid van de kandidaten,

4 Ibidem, p. 8.

5 V.F. Hafstein, 'Intangible Heritage as a List. From Masterpieces to Representation', in: L. Smith & N. Akagawa (red.), *Intangible Heritage*. Londen, 2009, p. 93-95.

6 UNESCO, *Guidelines*, p. 9.

7 N. Aikawa-Faure, 'Excellence and authenticity: Living National (Human) Treasures in Japan and Korea', *International Journal of Intangible Heritage* 9, 2014, p. 40-41.

de reeds ontvangen prijzen, het aantal opvolgers, hun positie in de (erfgoed-) gemeenschap en hun persoonlijkheid tegen het licht gehouden. Een *Living National Treasure* krijgt jaarlijks een toelage van twee miljoen yen (14.600 euro). Als tegenprestatie zet de meester zich in om leerlingen op te leiden die in staat zijn zelf meester te worden, en vervolmaakt de meester zijn/haar eigen artistieke vaardigheden, kennis en competenties. Bovendien verwacht de *Agency* dat de meester communiceert met het publiek en dat acties ondernomen worden om haar/zijn kennis en handelingen te documenteren.[8] Het Japanse systeem heeft bijgedragen tot een belangrijke stimulans in de borging van het immaterieel cultureel erfgoed. De nadruk ligt niet noodzakelijk op het individu, maar wel op het erfgoed van technieken en vaardigheden die een persoon bezit.[9]

Critici hebben evenwel gewezen op de beperkte reikwijdte van het systeem, waardoor relevant immaterieel cultureel erfgoed uit de boot valt en de diversiteit van het ICE niet in beeld wordt gebracht. Bovendien laat het bestaande systeem weinig ruimte voor actuele en/of creatieve invullingen van het immaterieel erfgoed. Wegens budgettaire redenen is het aantal nieuwe *Living National Treasures* beperkt. Het feit dat de titel in de praktijk vaak voor het leven wordt gegeven, betekent ook weer een rem voor de ICE-diversiteit.[10]

Zuid-Korea speelt samen met Japan een voortrekkersrol op het gebied van LHT-programma's. De wens om in 1962 de wet rond *Important Intangible Cultural Properties* uit te vaardigen was vooral ingegeven door de zoektocht naar een nationale identiteit na jaren van kolonisatie, oorlog, westerse invloeden en industrialisatie.[11] Het Koreaanse programma is op dezelfde leest geschoeid als het Japanse, maar vertrekt vanuit een ander (conceptueel) kader. De *Intangible Cultural Property Sub-Committee* adviseert het Zuid-Koreaanse ministerie van Cultuur en Toerisme over belangrijke ICE-elementen en *Living Human Treasures*, die een financiële vergoeding en een hospitalisatieverzekering krijgen in ruil voor hun inzet in de transmissie van kennis en vaardigheden. De Zuid-Koreaanse interpretatie van het immaterieel cultureel erfgoed omvat 'folkloristische' culturele uitingen, terwijl het Japanse systeem meer nadruk legt op klassieke kunstvormen. Daarnaast stelt het Zuid-Koreaanse systeem een strikte hiërarchie op van ICE-dragers (van de beginneling tot de gevestigde waarde), als weerspiegeling van de weg naar excellentie die leerlingen en meesters afleggen.[12]

Evaluaties van het systeem wijzen op de succesvolle manier waarop immaterieel erfgoed bewaard en intergenerationeel overgedragen wordt. Critici constateren dat een artificiële of tijdloze bewaring van erfgoed haaks staat op

8 Ibidem, p. 43-44.

9 N. Sato, 'La notion de technique artisanale en matière de patrimoine culturel immatériel', in: *Le patrimoine culturel immatériel à la lumière de l'Extrême-Orient*. Lonrai, 2009, p. 96-97.

10 Sato, *La notion*, p. 44.

11 Voor meer informatie over de verhouding tussen het Japanse en Zuid-Koreaanse systeem, zie: H.I. Pai, *Heritage Management in Korea and Japan. The politics of Antiquity and Identity. Seattle, 2014; D. Yim, 'Living Human Treasures and the Protection of Intangible Cultural Heritage: Experiences and Challenges', ICOM News 4*, 2004, p. 11; Aikawa-Faure, Excellence, p. 44.

12 Aikawa-Faure, *Excellence*, p. 45-46.

de dynamische interpretatie van een *Living- Human-Treasures*-programma, dat in essentie ruimte laat om het ICE te actualiseren. Dit roept de vraag op in welke vorm ICE bewaard moet worden, aangezien borgen juist iets dynamisch is. Bovendien kennen culturele uitingen in Korea diverse lokale variaties, en de erkenning van één lokale interpretatie zou negatieve gevolgen hebben voor de culturele diversiteit.[13] Eens de erkenning bestaat, komt het immaterieel erfgoed onder commerciële druk te staan. In Zuid-Korea is al een tijdje het debat aan de gang in welke mate marketing, commercialisering en erfgoed al dan niet verenigbaar zijn.[14]

Schatten van*in Mensen

Welke kansen biedt een op de Vlaamse en Brusselse context afgestemd *Living-Human- Treasures*-programma voor het immaterieel-erfgoedbeleid? Dat was de centrale vraag van het onderzoekstraject uit 2012-2014, dat gebaseerd is op diepte-interviews met 'menselijke schatten' (meesters in hun vakgebied)[15], en gegevens verzameld via focusgroepen en gesprekken met experten. In wat volgt, wordt vooral de nadruk gelegd op de wijze waarop een LHT-programma een bijdrage kan leveren aan de ICE-diversiteit in Vlaanderen en Brussel: we staan achtereenvolgens stil bij de uitdagingen en kansen die diversiteit stelt in relatie tot ICE in Vlaanderen, de visie van de geïnterviewde meesters over LHT en diversiteit, en ten slotte de *proeftuin* uit Brussel waarin geëxperimenteerd werd met ICE en diversiteit.

ICE, LHT en diversiteit[16]

De deelnemers aan de focusgroepen in ambachten en vooral in de podiumkunsten zagen in een brede interpretatie van diversiteit een troef die uitgespeeld kan en moet worden. Diversiteit in al haar facetten (en superdiversiteit) stelt de erfgoedsector voor een heuse uitdaging. Op dit ogenblik ontbreekt een volledig plaatje van immaterieel erfgoed in Vlaanderen, laat staan dat de sector een overzicht heeft van andere tradities die hier eveneens worden doorgegeven. Bovendien vinden minderheden en

13 Yim, *Living Human Treasures*, p. 11-13.

14 Y. Jongsung, 'Korean Cultural Property Protection Law with regard to Korean Intangible Heritage', *Museum International* 56:1-2, 2004, p. 187.

15 In het kader van dit onderzoek zijn twee van de vijf ICE-domeinen gekozen geweest om de case study aan op te hangen: ambachten en podiumkunsten. In totaal zijn 22 meesters geïnterviewd volgens een vaste vragenlijst, waarmee diverse perspectieven van hun immaterieel cultureel erfgoed behandeld zijn.

16 Dit onderdeel is een beknopte weergave van het literatuuronderzoek en de resultaten van de gesprekken met de focusgroepen. Op 18 en 19 maart 2013 vonden in Brussel twee focusgroepen plaats ter voorbereiding van de gesprekken met de meesters in ambachten en podiumkunsten. Via die focusgroepen wilden we een zo goed mogelijk overzicht krijgen van wat als sociaal-economische en socioculturele (erfgoed)troeven en drempels worden ervaren. Meer informatie over samenstelling van de focusgroepen en de volledige verslagen zijn te vinden op de projectwebsite www.livinghumantreasures.be (15-06-2015).

nieuwkomers nog weinig hun weg in het bestaande brede socio-culturele veld in Vlaanderen en Brussel (dat vaak verschilt van de situatie die ze kennen), en dat is niet anders voor het beleid en de praktijken van (immaterieel) cultureel erfgoed. Volgens de deelnemers aan de focusgroepen is het aan het middenveld om de vertaalslag te maken en minderheden toe te leiden naar het beleid, om op die manier een ICE-wisselwerking op gang te brengen. Ambachten en podiumkunsten bieden als belichaamde vormen van kennis en kunde dan bijzondere kansen op interculturele ontmoeting en creatie, waarbij mensen (leerlingen en meesters) vanuit hun skills en competenties van elkaar kunnen leren en met elkaar uitwisselen.

In de gevoerde gesprekken met de meesters in het onderzoek was diversiteit op zich geen prominent thema, maar het kwam – al dan niet expliciet – wel aan bod in de onderwerpen die aangesneden werden. In eerste instantie moet opgemerkt worden dat een LHT-programma voor bepaalde vormen van ICE belangrijk, zo niet cruciaal is om het voortbestaan ervan te garanderen. Het immaterieel cultureel erfgoed staat in sommige niches of deeldisciplines onder druk: het aantal beoefenaars neemt bijvoorbeeld zienderogen af door een weinig gunstige socioculturele of socio-economische context of door demografische factoren. Door individuele meesters te erkennen en in te schakelen in een borgingsprogramma dat inzet op kennisoverdracht, communicatie en sensibilisering, kan er een aanzet gegeven worden om dat immaterieel erfgoed te borgen, over te dragen naar jongeren die er op hun beurt mee aan de slag kunnen. Concreet voorbeeld: in Vlaanderen zijn nog maar drie pruikenmakers actief, die op een ambachtelijke manier pruiken van hoge kwaliteit maken voor theater- en filmproducties in binnen- en buitenland. Vallen deze drie vakmannen, die zich op de grens van ambachten en podiumkunsten bevinden, weg, dan dreigt die doorgedreven kennis te verdwijnen. Respondent en ambachtelijk pruikenmaker Hedwig Albert Degelaen: "Ik zou graag mijn kennis delen met gepassioneerde aspirant-pruikenmakers. Over negen jaar moet ik stoppen en ik zou toch graag opvolging verzekerd zien. Het zou echt jammer zijn mocht alle vakkennis uit België verdwijnen."[17] Op die manier kan een LHT-programma bijdragen tot het behoud van een brede waaier aan immaterieel cultureel erfgoed.

Wat dan weer op termijn nefast werkt voor de ICE-diversiteit, is de erkenning van individuele meesters en de kennis en vaardigheden die verbonden zijn aan één persoon (zie ook de bespreking van LHT in Japan en Zuid-Korea). In een doorgedreven systeem van kennisoverdracht is het sowieso belangrijk dat er een wisselwerking ontstaat tussen meester en leerling, waarbij de impulsen uit beide richtingen komen, en waarbij de meester niet noodzakelijk de positie van meester inneemt. Meesters erkennen dat ze vaak gespecialiseerd zijn in bepaalde facetten van het immaterieel erfgoed of dat specialisatie zich opdringt door de context waarin het immaterieel erfgoed is terechtgekomen. In een ideale context van kennisoverdracht staan diverse meesters zij aan

17 J. Januarius e.a., *Virtuoos! Portretten van passie en vakmanschap in Vlaanderen.* Gent, 2014, p. 10.

zij om hun kennis over te dragen en staat het immaterieel cultureel erfgoed centraal. Het plaatsen van de schijnwerpers op de individuele erkenning als meester is dan een middel om die kennisdeling te organiseren, maar het mag niet de bedoeling zijn dat de diversiteit van het element op termijn daardoor in gedrang komt. Respondent en theaterexpert Geert Opsomer vat het als volgt samen: "Vanuit een bepaalde maatschappelijke betrokkenheid kennis durven delen met anderen, zonder er op uit te zijn om die kennis te kapitaliseren in een carrière of instituut. De kern van het meesterschap ligt bij het delen met anderen vanuit de passie om te leren".[18] Bepaalde stromingen, visies en organisaties zouden door individuele erkenningen kunnen gaan domineren (net zoals dat in het buitenland het geval is), wat de diversiteit van het immaterieel erfgoed fnuikt. Dit staat bovendien haaks op de filosofie van de UNESCO-Conventie uit 2003. In Frankrijk is sinds 1994 het *Maître d'Art*-systeem ingevoegd, naar analogie met het *Living-Human-Treasures*-programma. Onderzoek door Francesca Cominelli naar dit Franse systeem wijst uit dat van de totale *pool* menselijke schatten, die in aanmerking zouden komen om een titel te krijgen, maar een zeer klein percentage uiteindelijk ook effectief de titel van *Maître d'Art* krijgt. Ze komt tot de conclusie dat de scope van dit systeem beperkt is en dat de diversiteit van het immaterieel erfgoed er niet noodzakelijk door weerspiegeld wordt.[19]

Brusselse LHT

In het ruimere opzet van het project werd een Brusselse proeftuin opgezet rond het immaterieel erfgoed van ambachten en podiumkunsten. De Erfgoedcel Brussel nam dit initiatief, in nauwe samenwerking met Vormingplus Citizenne, BON (Brussels Onthaalbureau voor Inburgering) en de Academie voor Beeldende Kunsten in Anderlecht, met medewerking van tapis plein. Vertrekpunt was de ervaring van de Brusselse grootstedelijke context waar mensen met wortels uit de hele wereld samen leven met zeer uiteenlopende schatten aan kennis en kunde, maar dat die aanwezige rijkdom aan vakmanschap in de stad vandaag niet altijd zichtbaar is of maatschappelijk gevaloriseerd kan worden. Er werd als proefproject daarom samen met intermediaire Brusselse partners uit het socio-culturele veld gezocht naar meesters in ambachten en podiumkunsten met diverse achtergronden en diverse types vakkennis. Deze meesters werden door studenten fotografie thuis of in hun atelier geportretteerd. Via BON werd een zijtraject opgestart dat de kennis en vaardigheden van nieuwkomers en de verhalen rond ambacht en kunde in Brussel in de kijker plaatste. Of anders gezegd, een samengaan van sociaal-cultureel werk, integratiewerk en erfgoedwerk in één traject.

De 'schattenjagers' waren een groep enthousiaste vrijwilligers, die de verhalen van passie en kunde van de schatten optekenden. Zij kregen via

18 Januarius, *Virtuoos!*, p. 85.

19 Zie bijvoorbeeld: F. Cominelli, *L'économie du patrimoine culturel immatérielsavoir-faire et métiers d'art en France.* Parijs, 2013.

Vormingplus Citizenne een workshop 'waarderend verhalen optekenen' aangeboden, waarbij zij via drie bijeenkomsten en enkele intervisiemomenten leerden hoe ze de verhalen van de schatten naar boven konden halen.[20]

De samenwerking tussen meesters, schattenjagers en fotografen resulteerde in een bundeling van affiches met op de voorkant een portret en op de achterkant het verhaal van passie en kunde.[21]

Uit de evaluatie van het project blijkt dat de sensibilisering rond het diverse ICE in Brussel en het aantrekken van een publiek dat voorheen amper of niet betrokken was bij de activiteiten van onder meer de Erfgoedcel Brussel (of betrokkenheid bij het begrip 'erfgoed' in het algemeen), geslaagd is. De positieve waardering van de culturele diversiteit binnen de ambachten- en podiumkunstensector is in de Brusselse context eveneens een (logische) doelstelling, die niet geïsoleerd mag worden, maar wel als een rode draad loopt in de Brusselse context. De schatten waardeerden de diversiteit aan culturele expressie en de centrale ontmoetingsplek die het project vormde voor kunsten en ambachten, hoewel de taalbarrière maar vooral het (erfgoed) begrippenkader voor zowel deelnemers als organisatoren geen evidentie was.[22]

Het erfgoed vormde een andere rode draad: het project wilde een beter zicht krijgen op het immaterieel cultureel erfgoed in Brussel, en meer specifiek de manier waarop overdracht van kennis en vaardigheden kon gebeuren.

Voor de schatten bleek het niet altijd zo duidelijk noch noodzakelijk om expliciet het erfgoedaspect in hun actuele praktijk (kennis en kunde) te benoemen. Niettemin werd de waardering als 'menselijke schat' sterk geapprecieerd en werkten ze enthousiast mee in het traject dat 'Schatten van Mensen' in de kijker zette.[23]

Een belangrijke uitdaging die zich doorheen het traject stelde, was zo efficiënt mogelijk de doelgroepen te bereiken. Erfgoedcel Brussel en Vormingplus Citizenne werkten samen met de diverse gemeenschapscentra en socio-culturele partners, op zoek naar 'meesters'. De vorming van dit netwerk, en nadien, het duurzame onderhoud van die contacten, bleek één van de grootste werkpunten te zijn. Het lijkt bovendien een openliggende uitdaging of kans voor toekomstige ontwikkelingen op dit terrein. [24]

20 *Schatten van Mensen*, www.erfgoedcelbrussel.be/item.php?itemno=19_295&lang=NL (15-06-2015); *Interne evaluatie Schatten van Mensen.* Brussel, 2014, p. 1; gesprek met Katrijn Meirlaen, erfgoedcoördinator Erfgoed Brussel, 15-09-2014.

21 Op 10 juni 2014 ging een tweeweekse van start met een openingsfeest in *Micro Marché* in Brussel. Na de voorstelling van de publicatie was er ruimte voor interactie tussen de schatten, schattenjagers, fotografen en het brede publiek, aangevuld met demo's en een tentoonstelling. In de twee weken die daarop volgden organiseerde Vormingplus Citizenne diverse succesvolle activiteiten (lezingen, opendeurdagen, workshops,...) in Brussel rond ambachten en podiumkunsten.

22 *Interne evaluatie*, p. 3-7.

23 Idem, p. 3-6.

24 Gesprek met Katrijn Meirlaen, erfgoedcoördinator Erfgoed Brussel, 15-09-2014.

Vloek of zegen voor de ICE-diversiteit?

Levert een *Living-Human-Treasures*-programma, zoals bedacht in 1993 (en dus tien jaar vóór de UNESCO-Conventie voor het borgen van het immaterieel cultureel erfgoed) een goede hefboom voor de ICE-diversiteit? In deze bijdrage is ICE-diversiteit begrepen als enerzijds de verscheidenheid aan ICE-elementen in Vlaanderen en Brussel, en anderzijds een culturele hefboom voor het ICE van nieuwkomers.

Het antwoord is genuanceerd. De essentie van het programma, de individuele erkenning van meesters in één van de ICE-domeinen in ruil voor een actief engagement om die kennis en vaardigheden over te dragen, draagt zeker bij tot de visibiliteit van het immaterieel erfgoed. In het geval van urgentie, waar ICE bedreigd is omdat er weinig tot geen dragers meer actief zijn, kan LHT en het bijhorende borgingsprogramma een belangrijke impuls betekenen om het ICE (versneld) te borgen en de diversiteit aan ICE te garanderen. Op lange termijn kunnen negatieve gevolgen van een individuele erkenning beginnen door te wegen: de individuele focus van kennisoverdracht houdt het risico in dat de (bijvoorbeeld regionale) diversiteit binnen een element verschraald geraakt. Het is voor de ICE-diversiteit dus belangrijk dat er in het kader van LHT gedacht wordt vanuit de totaliteit van een element, eerder dan vanuit een individueel karakter, en dat de individuele erkenning van een meester ten dienste staat van een groter borgingsverhaal.

De proeftuin uit Brussel heeft ons dan weer geleerd dat de toeleiding naar dergelijk systeem binnen een cultureel zeer diverse context goed gemonitord moet worden en dat er veel aandacht moet uitgaan naar een gerichte vertaalslag van de filosofie van de Conventie en de erfgoedpraktijken van nieuwkomers.

Deze reflecties over *Living Human Treasures* zijn gebaseerd op ervaringen uit het buitenland en op visies van meesters die gepokt en gemazeld zijn in hun immaterieel erfgoed. Het is pas door een LHT-programma op Vlaamse en Brusselse maat effectief te implementeren, dat de reële (positieve en negatieve) gevolgen voor de ICE-diversiteit in beeld gebracht kunnen worden.

LIEVE WILLEKENS EN SOFIE DE RUYSSER

MAS | Museum aan de Stroom Museum in de stad

Superdiversiteit als een rode draad

MAS | Museum aan de Stroom © Sarah Blee

Antwerpen is een superdiverse stad. Over het aantal nationaliteiten dat er huist, verschijnt bijna elke week een ander cijfer in de krant. Op het moment van dit schrijven zijn het er 173.[1] Naast deze etnisch culturele diversiteit ervaart Antwerpen een enorme sociale en economische verscheidenheid. De stad ziet haar bevolking tegelijkertijd zowel vergrijzen als jonger worden. Recente immigratiegolven en talrijke jonge gezinnen die bewust kiezen voor een leven in de stad verklaren deze verjonging.

1 Meer cijfers over de bevolking van Antwerpen zijn te vinden via www.antwerpen.buurtmonitor.be

Dit artikel beschrijft hoe het MAS, een huis met een grote collectie aan beelden, objecten en verhalen, zich meet aan de stad waarin het zich bevindt: een stad met duizend-en-één mensen, tradities, rituelen en gewoonten.[2]

Raakpunten tussen stadsmuseum en diverse stad

In 2011 opende het MAS | Museum aan de Stroom zijn deuren met de ambitieuze intentie een museum te zijn voor (onder andere) heel veel Antwerpenaren. In de aanloop sleutelde een team van museummedewerkers en andere wijzen aan een missie die later als rode loper voor de bezoekers uitgerold werd. Deze luidt als volgt: "Antwerpen is een stad aan een stroom met een haven. Dat zorgt al eeuwen voor ontmoeting en uitwisseling. Het MAS verzamelt de sporen van die uitwisseling en vertelt er nieuwe verhalen mee. Over de stad, de stroom en de haven. Over de wereld in al zijn verscheidenheid. Over de verbondenheid van Antwerpen met de wereld". De missie is een banner voor de bijna 500.000 collectiestukken en toepasselijke verhalen die de voorgangers van het MAS ooit verwierven: het Nationaal Scheepvaartmuseum, het Etnografisch Museum, het Volkskundemuseum, het Vleeshuis en de Erfgoedcel. Een zeer rijke collectie, maar eveneens een amalgaam aan objecten. Hiermee verhalen vertellen over "ontmoeting en uitwisseling tussen Antwerpen en de wereld" is interessant en biedt tal van mogelijkheden. Vanzelfsprekend legt het ook hiaten bloot, omdat de collecties in het verleden vanuit andere oogpunten zijn verzameld.

Vanuit die vaststelling koos het MAS diversiteit als één van de uitgangspunten voor zijn werking. De rol van conservator verschoof daarbij een stuk van het museum naar de stad. Samenwerking met stadsbewoners wordt zoveel mogelijk nagestreefd. Wil het MAS maatschappelijk relevant zijn, dan moeten onder andere de collecties en activiteiten voor de Antwerpenaren voldoende herkenbaar zijn. Dat heeft voor het museum implicaties op vlak van collectievorming, presentatie, publiekswerking, enzovoort.

De keuze tot samenwerking lijkt op strategisch niveau eenvoudig. In de praktijk blijkt het een continue uitdaging om nieuwe methodes uit te testen en grenzen af te tasten. Want hoe verzorg je het contact met de verschillende stadsbewoners? En hoe overtuig je hen in te stappen in een erfgoedproject of erfgoedwerking, wanneer het woord 'erfgoed' hen misschien weinig zegt? Hoe balanceer je tussen het persoonlijke verhaal en de verwachtingen tegenover een museum om enige neutraliteit en representativiteit te garanderen? Tot op welke hoogte kan je de (museale) erfgoedprocessen mee laten uitvoeren door de diverse stadsbewoners? Kan een museum invloed uitoefenen op erfgoedprocessen in de stad (bijvoorbeeld nieuwkomers aanmoedigen om hun 'sporen' goed te bewaren)? En ook, wat doe je als museum – als collectiebewarende organisatie – met het raakvlak tussen materieel en immaterieel erfgoed? Zoals uit deze vragen mag blijken: de keuze voor diversiteit en participatie stellen meer dan eens de traditionele werkwijzen, maar ook de erfgoedcategorieën zelf in vraag.

2 MAS-collega's Leen Beyers, Liene Conard, Vera De Boeck en Tammy Wille leverden elk een bijdrage tot het schrijven van dit artikel.

De visienota van minister Schauvliege[3] voegde in 2010 nog een dimensie toe: het immaterieel cultureel erfgoed. De terminologie en de principes van dit 'nieuwe' erfgoedtype sluiten enerzijds netjes aan bij het participatieve diversiteitspad dat het MAS reeds ingeslagen was. Zo bleken tal van bewoners en gemeenschappen al minder waarde te hechten aan materieel erfgoed, maar vooral voeling te hebben met niet-materiële sporen. Anderzijds stelt de UNESCO-Conventie en de visienota ook de traditionele museumwerking op enkele plaatsen nog wat verder in vraag. Moet een museum bijvoorbeeld een actieve rol spelen bij het overdragen van tradities? Of welke status krijgt de documentatie van een ICE-element binnen het collectiebeleid? Wordt het zelf een collectiestuk of behoudt het een documentaire waarde in relatie tot de (meer gekende) objecten? Wat doe je met niet-materiële sporen die geen 'overdracht' inhouden zoals begrepen in de UNESCO-Conventie? In een tijd van digitale opnames, scans van originele stukken, mondelinge getuigenissen, enzovoort, leidt dit alles wel eens tot enige verwarring en (louterende) discussie.

Het MAS trekt dus actief de kaart van participatie in een context die gekenmerkt wordt door diversiteit. ICE neemt daarbij vanzelf een plek in. Zoals de vele voorgaande vragen aantonen, houdt het trio diversiteit-participatie-ICE de traditionele museumwerking wel eens meer tegen het licht. Het daagt uit tot het doordenken en herdenken van methodes. Het MAS steunt daarbij op de expertises van het eigen museumteam, maar kijkt net zo graag naar werkwijzen en projecten in binnen- en buitenland. Het zoekt daarbij de ruimte op om beproefde en waardevolle expertise te koppelen aan experiment en vice versa.

Vier jaren diversiteit: enkele praktijkvoorbeelden

De afgelopen jaren experimenteerde het MAS met projecten met zeer uiteenlopende partners in de stad. De aangehaalde voorbeelden tonen aan dat diversiteit niet langer beschouwd mag worden als een vraag, noch een toevoeging aan de MAS-werking. Diversiteit is een feit in een stedelijke omgeving anno 2015; het is een voorwaarde voor de projecten die het MAS ontwikkelt.

De projecten die in dit artikel belicht worden, hebben daarnaast allemaal een relatie met de collecties van het MAS. Hiermee tonen ze de waaier aan opties van participatie die raakt aan uiteenlopende processen van collectievorming, presentatie, programmering en zo meer. Omdat samenwerking zo centraal staat, worden de partners per project steeds uitdrukkelijk vermeld. Het zal opvallen dat deze partners doorgaans erfgoed niet als kerntaak hebben. Maar zonder deze partners is het voor een museum als het MAS onmogelijk om een vinger aan de pols te houden in een stad als Antwerpen. Het zijn juist deze intense samenwerkingen die de projecten maakten tot wat ze uiteindelijk zijn.

3 J. Schauvliege, 'Een beleid voor immaterieel cultureel erfgoed in Vlaanderen - visienota', *faro | tijdschrift over cultureel erfgoed* 3:4, 2010, p. 4-30.

Día de los Muertos - Dag van de Doden
Vraaggericht werken met gemeenschap en evenement

In Mexico en Guatemala zijn 1 en 2 november echte feestdagen, in de letterlijke zin van het woord. Het is dan *Día de los Muertos*, de dag van de doden. Mensen geloven dat de ziel van de overledene dan even terug komt. Ter gelegenheid daarvan worden graven van dierbaren schoongemaakt en versierd. Zoals in Vlaanderen, maar allemaal veel exuberanter: met felgekleurde bloemblaadjes, kaarsen, wierookstokjes, crêpepapier, foto's van heiligen, doodshoofden uit suikergoed, lievelingskleren of voorwerpen van de overledene. Ook bij mensen thuis worden heuse 'altaren' voor de overleden familieleden of vrienden ingericht en op dezelfde manier versierd als de graven. De christelijke traditie van Allerheiligen wordt zo gecombineerd met het veel oudere idee dat de ziel van de overledenen even terugkeert.

Op vraag van het *Mestizo Arts Festival* (MAF) viert het MAS dit evenement samen met hen. *Mestizo Arts Festival* is een multidisciplinair kunstenfestival met drie belangrijke peilers: de stad of stedelijkheid, de mix (*mestizo*) en coöperatie. Tegelijkertijd is het een festival met een onderzoekend karakter. Elke festivaleditie wordt een thema of statement gelanceerd dat een speciale focus legt op de interactie tussen de kunsten/kunstenaars en de stedelijke context. De nieuwe minder gedocumenteerde artistieke praktijken worden in contact gebracht met de kunstensector. Het resultaat is een festival met een programma zo breed en zo rijk als de stad zelf is.

MAS en MAF werken al drie jaar op rij samen rond het *Altaar van de doden*, dat steeds een link krijgt met de collectie precolumbiaanse kunst *Paul en Dora Janssen Arts* in de expo *Leven en Dood* van het MAS. Door een Antwerps altaar te bouwen krijgt een authentieke Mexicaanse traditie een Antwerps karakter. Een eigen manier om met verlies om te gaan.

In 2012 en 2013 werkte Patricia Lopez, een Antwerpse kunstenares met Mexicaanse roots, in een masterclass rond haar eigen interpretatie van het *Altaar van de doden*. In 2012 gaven zes jonge kunstenaars onder haar artistieke coördinatie een eerste aanzet voor een nieuwe traditie: *Het Altaar van Antwerpen*. Elke deelnemer werkte rond een persoonlijk verlies van een vriendschap, een liefde, nostalgie naar een plaats of moment,... Deze werken werden geïntegreerd in een installatie die Patricia inspireerde op het kunstwerk *La Catrina* van José Guadalupe Posadas.

In 2013 bouwden tien deelnemers verder aan *Het Altaar van Antwerpen*. Deze jonge kunstenaars werkten rond identiteit: Wie waren ze en wie zijn ze nu? Wat hebben ze achtergelaten om te worden wie ze zijn? Is het een verlies om iets anders te worden?

In 2014 werd het altaar verrijkt met twee performances door de Argentijnse theatermaakster Bárbara Echevarría met vier Belgische acteurs: Mostafa Benkerroum, Sumeya Yaman, Melek Arslan en Lorenzo De Brabandere, en door *Los Diablos del Cerro de las Tablas*, een typische dans uit de Mexicaanse deelstaat Guerrero.

Ieder jaar tonen we ook een tweede altaar, dat afkomstig is uit verschillende Mexicaanse regio's en tradities. In 2013 verzorgde dr. Marta Carmona van het

Antropologie Museum van het *Distrito Federal* van Mexico de realisatie van een precolumbiaans altaar. Vorig jaar cureerde Jeanette Rojas Dib, visueel artieste en cultuurfunctionaris van de *Estado de Guerrero*, een traditioneel altaar uit deze regio.

De beide altaren, die steeds te zien zijn in de MAS-wandelboulevard op de achtste verdieping, worden telkens feestelijk ingewijd met muziek, dans en performances. De Mexicaanse ambassade voorziet steeds een feestelijke receptie met Mexicaanse bieren en hapjes.

Partners voor Dia de los Muertos: MAF (coproductie van Arenberg en Fiëbre vzw), Mexicaanse Ambassade.

Altaar van Antwerpen © Lucila Guichon

Heilige plaatsen, Heilige boeken (HPHB)
Tentoonstellingsontwikkeling voorbij het object

De dubbeltentoonstelling *Heilige plaatsen, Heilige boeken* liep van september 2014 tot januari 2015. In het MAS lag de focus op pelgrimage; in de Erfgoedbibliotheek richtte de expo zich op de omgang met de heilige boeken. In beide instellingen toonden de expo's de verschillen maar vooral ook de verwantschap tussen de drie religies van het boek – jodendom, christendom en islam – meer bepaald hun religieus-culturele praktijken.

Een belangrijk onderdeel gedurende het hele tentoonstellingsproces was de samenwerking met de joodse, de christelijke en de moslim gemeenschappen zoals ze vandaag in Antwerpen aanwezig zijn. Het MAS investeerde daarom in contacten en betrokkenheid. Zo nodigde het MAS reeds van bij het begin van de tentoonstelling voorbereiding vertegenwoordigers uit van de drie geloofsgemeenschappen. Het concept van de tentoonstelling werd toegelicht waarop de vertegenwoordigers feedback leverden. Deze aanpak werd voortgezet tijdens de verdere voorbereidingen van zowel de tentoonstelling als de programmering van activiteiten.

Door het goede contact met de gemeenschappen kon het MAS interessante personen selecteren om te vertellen over hun beleving van pelgrimage of het heilig schrift. 66 getuigenissen van joodse, christen en moslim Antwerpenaren werden opgenomen. Ketnet stelde een reportage samen met joodse, christen en moslim kinderen over heilige boeken. Ook leidde de participatieve aanpak tot 250 bruiklenen van hedendaagse pelgrimssouvenirs uit de drie religies. Daarnaast boden enkele evenementen – steeds gerealiseerd in nauwe samenwerking met de geloofsgemeenschappen – bijkomende informatie of verdieping van het thema: een infodag *Te voet naar Compostela*, ontmoetingen in geloofstempels, Chanoeka, het joodse Feest van het Licht, een Moskee-overleg in het MAS, een debat over pelgrimage vandaag,... De samenwerking gaf daardoor aanleiding tot onderlinge contacten tussen de verschillende geloofsgemeenschappen, die als positief ervaren werden.

Alle publieksactiviteiten konden alleen doorgaan mits goedkeuring van de drie geloofsgemeenschappen. Ze werden dan ook inhoudelijk met hen vooraf besproken. De activiteiten werden zo ervaren als gezamenlijke realisaties. De communicatie naar het brede publiek werd op eenzelfde manier opgevat: in plaats van een eenrichtingsverkeer vanuit het MAS, voerden het MAS en de drie geloofsgemeenschappen samen de communicatie.

Na afloop van de tijdelijke tentoonstelling, werden de getuigenissen geïntegreerd in de vaste opstelling *Leven en Dood*: ze zijn nu permanent zichtbaar in het museum. Samen met enkele souvenirs, die enkele bruikleengevers uiteindelijk aan het MAS schonken, zullen zij opgenomen worden in de collectie van het MAS en zodoende duurzaam bewaard.

Partners voor HPHB:
Joodse gemeenschap: Shomre Hadas, Forum der Joodse Organisaties, Chabad Lubavitch Antwerpen, Rabbijn Jakob Friedrich, Portugese Synagoge Beth Moshe, Machsike Hadas en B'nai B'rith Antwerpen.

Joodse, christen en moslim Antwerpenaren getuigen over hun pelgrimage naar heilige plaatsen als Jeruzalem, Lourdes, Rome, Mekka, Touba… Een hedendaagse (en vaak emotionele) beleving van een eeuwenoude traditie die ook het universele karakter van deze religieus-culturele praktijk blootlegt.
© MAS | Museum aan de Stroom, 2014

Christelijke gemeenschap: Bisdom Antwerpen, Sint-Jacobskerk, Inspectie rooms-katholieke godsdienst, Beweging.Net , Thomas More - pastoraal, Toerisme Pastoraal/ Sint-Andrieskerk, Sint-Pauluskerk, Sint-Joriskerk, Protestantse kerk Antwerpen-Oost.
Moslim gemeenschap: Inspectie islamitische godsdienst, Erasmushogeschool Brussel, Alevitisch Cultureel Centrum Antwerpen - ACCA, Moskee Hizmet, Daira Touba, Moskee Noor Ul Haram, Algemene vergadering van de Executieve van Moslims van België, Diyanet België, Moskee Mehmet Akif.
Samenleven Stad Antwerpen, Dienst Levensbeschouwing Stad Antwerpen.

Spoorzoekers
Actueel verzamelen over en door Antwerpenaren

Met *Spoorzoekers* gingen een vijftiental Antwerpenaren op zoek naar Marokkaanse sporen in de stad. Idee erachter was de MAS-collectie te diversifiëren zodat het museum meer verhalen kan vertellen over meer Antwerpenaren. Het zoeken naar sporen werd een zoeken naar verhalen, brieven, beelden, objecten, foto's, filmpjes en herinneringen.

Het erfgoed van de stad Antwerpen zou kunnen getuigen van de aanwezigheid van haar zeer verscheiden bevolking. In de collecties van de musea en erfgoedzorgers, verspreid over stad en districten, zijn echter nog weinig sporen te bespeuren van mensen met een andere culturele afkomst, waarvan velen zich hier al enkele generaties geleden vestigden. Met het spoorzoekerstraject wou het MAS een proces tot verandering, ontdekking en verzameling in gang zetten. De intentie was om collecties, tentoonstellingen en andere erfgoedpresentaties van het MAS – en in het verlengde ook van

Opening van expo *In Antwerpen. 50 jaar migratie uit Marokko en Turkije* op 27 maart 2014.
© MAS | Museum aan de Stroom, 2014. Fotograaf Joris Casaer

andere Antwerpse erfgoedinstellingen – op een duurzame manier doorspekt te krijgen van het diverse gamma aan erfgoed dat de stad Antwerpen rijk is.

Mohamed zocht naar uiterlijke sporen van de berbercultuur in Antwerpen. Roos wroette in de archieven van Metallurgie – nu Umicore. Amina ontdekte het echte migratieverhaal van haar moeder. Freya verzamelde Marokkaanse sprookjes en Hassna maakte een film over het voor haar onbekende verhaal van haar vader. Annick zocht en vond nog originele flessen van een glasfabriek in Merksem, die vooral Marokkaanse mannen in dienst nam. Govert lijstte nauwkeurig op welke voorwerpen mensen mee naar Marokko nemen en welke ze inkopen voor de terugreis naar België. Jamal en Aziz vonden het originele bouwplan van de eerste moskee in Hoboken Moretusburg. Ogenschijnlijk zijn het op zichzelf staande onderwerpen en verhalen. Maar naarmate het project vorderde, bleek hoe verbonden ze wel met elkaar waren. De verhalen, maar ook de spoorzoekers zelf.

Hoewel niet het plan bij de start, leidde dit project tot twee tentoonstellingen. Een eerste toonde het verzamelproces zelf in het kijkdepot van het MAS. Een tweede kwam tot stand in het kader van de herdenking van vijftig jaar Marokkaanse en Turkse migratie (in 2014) en loopt nog tot eind 2015.

Voor het MAS leverde dit project – naast de beoogde collectievorming – een goede verstandhouding op met verschillende Marokkaanse en Turkse organisaties. Zij kregen een gezicht voor het MAS en ook de betrokken organisaties en hun publiek kennen het museum nu beter. De partners stappen nu naar elkaar toe zonder drempel, waardoor toekomstige samenwerkingen in het verschiet liggen.

De spoorzoekers zelf werkten lange tijd intensief mee als MAS-vrijwilliger. De meesten van hen blijven, elk op hun manier, verbonden aan

het MAS. Enkelen nemen ondertussen een taak op in een nieuw MAS-project *Winkelverkenners* (hierover verder meer), anderen stelden hun getuigenis ter beschikking voor *Heilige Plaatsen*, nog iemand anders is MAS-gids, enzovoort. De spoorzoekers groeiden dus uit tot ambassadeurs in het MAS en in de stad.

Partners in het project Spoorzoekers: Atlas, Red Star Line Museum, Federatie Marokkaanse Verenigingen, Vereniging voor Ontwikkeling en Emancipatie Moslims, Amsab-ISG, Platform Allochtone Jongeren en FelixArchief. Dit project werd gerealiseerd met steun van het Impulsfonds voor het Migrantenbeleid.

Chinatown Antwerpen
Collectiestuk als stapsteen

Rond 1900 deden Chinese zeelui uit Kanton, ook wel *Guangzhou* genoemd, in China voor het eerst de haven van Antwerpen aan. Zij werkten voor Europese rederijen, zoals de *Compagnie Maritime Belge*, en zochten overnachting en vertier in Antwerpen. De Chinese hotels en restaurants die in die tijd hun deuren openden, liggen aan de basis van de Chinese gemeenschap in Antwerpen vandaag.

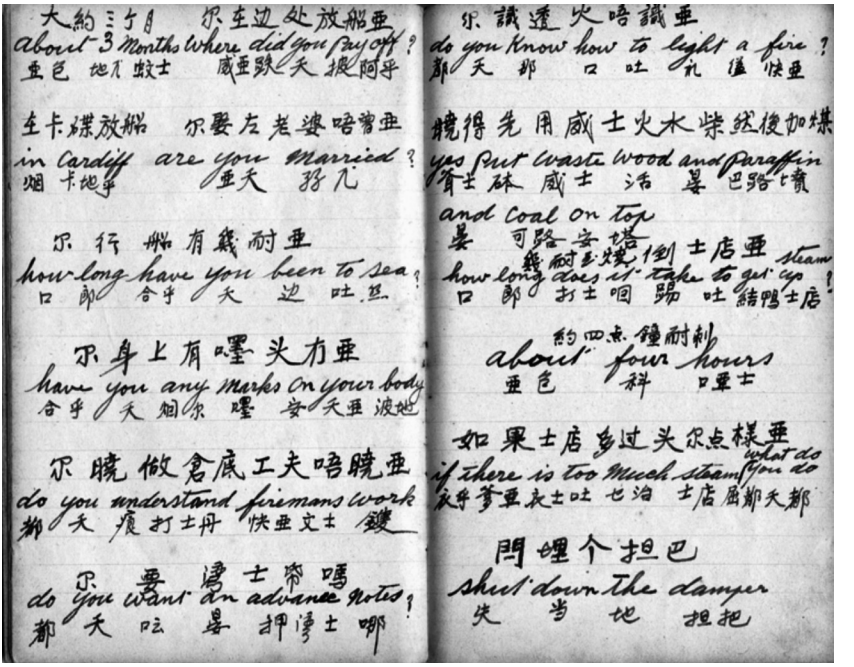
Recent ondernam het MAS een verzamelproject om de geschiedenis en het erfgoed van die lange Chinese aanwezigheid in Antwerpen te bewaren. De concrete aanleiding van dit project was de aanwezigheid van een vertaalboekje uit de jaren dertig (van de 20ste eeuw) in de MAS-collectie van een verder niet geïdentificeerde Chinese zeeman.

Dankzij Qing Liu, een stagiaire van de opleiding Sociaal Cultureel Werk die Chinees sprak, was het MAS in staat om op zeer korte termijn een netwerk uit te bouwen binnen de Antwerpse Chinese gemeenschap. Het museum kon hierdoor objecten, beelden en getuigenissen verzamelen van de Chinese aanwezigheid in Antwerpen sinds 1900.

Via Radio 2 werd een succesvolle oproep gelanceerd om verhalen in te leveren over de heer Yow Ng. Mijnheer Ng bemiddelde als scheepsagent tussen Europese rederijen en Antwerpse Chinezen. Hij kreeg als bijnaam *Mister Bambu* en bleek de meest bekende Chinees in Antwerpen vóór 1940. Het valt voorlopig niet te bepalen of het vertaalboekje ooit van Yow Ng was, maar het is nu vooral duidelijk in welke context het werd gebruikt.

De Chinese gemeenschap voedde met haar ervaringen en kennis dus het onderzoek. Het onthulde onder meer de gebruiken van de migratie vanuit Kanton naar Antwerpen. Ook illustreren de getuigenissen en objecten de culinaire tradities van de restauranthouders, meer bepaald hoe zij een specifieke Chinese keuken creëerden die eigen is aan de Belgische context en onbestaande is in China zelf.

De resultaten van deze zoektocht werd in het voorjaar van 2014 tentoongesteld in het kijkdepot, een plek in het MAS waar steeds rond verzamelen gewerkt wordt. Als klap op de vuurpijl organiseerde het museum in januari 2014 een groots Chinees Nieuwjaarsfeest in de MAS-boulevard. Tal van Chinese verenigingen kregen er een plek om hun activiteiten te demonstreren. Het smeedde een verdere band tussen het MAS en de Chinese gemeenschap.



Vertaalboekje van een Chinese zeeman, ca. 1930, papier, Collectie MAS | Museum aan de stroom, A34.797

Partners voor Chinatown: Vereniging van Chinezen in België, Centrum voor Chinese Bejaarden in België, Chinese Vrouwen Vereniging vzw, Studenten Toegepaste Taalkunde Chinese Universiteit Antwerpen, Association of Chinese Professionals in Belgium, Ching Lin Pang, KU Leuven, Chinese families die als bruikleengever optraden, Stadsarchief Antwerpen.

De winkel om de hoek
Diverse partners, uiteenlopende vaardigheden en verschillende projectfasen

Iedereen kent ze wel: de slager of kruidenier om de hoek. Of die voedingswinkels nu nieuw zijn of jarenlang deel uitmaken van de buurt, er valt veel over te vertellen. Het MAS ging op zoek naar de historiek van deze lokale winkels van 1950 tot vandaag.

Buurtwinkels vormen een fascinerend raakpunt tussen persoon (winkelier en klant), product en plaats (winkel en winkelstraat). Het MAS koos om drie winkelplekken met een ander profiel te bestuderen: Antwerpen Noord, Merksem en Berendrecht-Zandvliet. Omdat iedereen in aanraking komt met buurtwinkels, was het logisch de participatieve kaart te trekken. Verschillende groepen werden betrokken bij het traject: van opstart over onderzoek en collectievorming naar presentatie. Net omdat winkels een gedeeld gegeven zijn, was de sociaal-economische en culturele diversiteit van de stad daarbij zowel vanzelfsprekend als een aandachtspunt.

Ruggengraat van het project waren de *Winkelverkenners*: een team van dertien vrijwilligers die het gesprek aanknoopten met vijftig winkeliers van vroeger en nu. De handelaars vertelden hen over hun ondernemerschap: over productkennis, de verschuiving van ingrediënt tot bereide maaltijd, de relatie met klanten en familie, de wijzigingen in de winkelbuurt, enzovoort. De getuigenissen werden aangevuld met foto's en documentatie die de winkeliers thuis bewaarden. Samen bieden ze inzicht in het veranderende winkellandschap. Ze leggen efemere processen en gewoonten bloot: van eetpatronen over aankoop- en verkoopgewoonten tot bereidingsprocessen.

Zo vertelt Mohamed El Aissati over *Eurofish*, de viswinkel die zijn vader Ahmed opstartte in de Korte Zavelstraat. Er heerst een sterke concurrentie door het toenemend aantal viswinkels. Ahmed breidde op vraag van klanten het assortiment steeds meer uit met vis van over de hele wereld. Mohamed kiest voor een andere strategie. Hij wil de openingsuren vermeerderen door de uitbreiding met een visrestaurant waar klanten ook online geleverde maaltijden kunnen bestellen.

Het verhaal van *Bij Robert* illustreert dan weer hoe specialisatie een oplossing kan bieden in tijden van opkomende supermarkten. De eigenaar, Eric Van Renterghem, legde zich toe op kop, vet spek en zoete lies. Zijn receptuur voor beuling zorgde ervoor dat hij in Antwerpen bekend stond als 'de beulingspecialist'. Het grote succes zorgde ervoor dat hij steeds minder tijd had om een breed gamma aan vleeswaren te bereiden. Het aanbod in zijn winkel werd dus net enger.

De resultaten van de *Winkelverkenners* werden aangevuld door samenwerkingen met uiteenlopende partners. Heemkundige verenigingen toonden het alaam, verpakkingen en foto's in hun collecties. De Provinciale Antwerpse Beenhouwersbond en het Provinciaal Instituut PIVA boden contacten, maar ook beeldmateriaal en informatie over de ontwikkeling van vakkennis. Tien tweedejaarsstudenten Sociologie (Universiteit Antwerpen) stelden hedendaagse sociologische portretten samen van de winkelplekken. Een groep derdejaarsstudenten Journalistiek (Artesis Plantijn Hogeschool Antwerpen) deed verder onderzoek naar onder andere de redenen van klanten om op een bepaalde plek boodschappen te doen.

Tussen het oude beeldmateriaal vielen de foto's op waar winkeliers samen met familie of personeel poseren in of voor hun winkel. Deze momentopnames brengen evoluties in personeel, product en winkel in beeld. Fotografe Sanne De Wilde maakte er een hedendaagse pendant van. De fotoreeks geeft aanleiding tot verdere reflectie, zoals over de verschuivingen in winkelpersoneel of de herbestemming van kleine winkelpanden.

Een selectie van het verzamelde materiaal werd teruggebracht naar de wijken waar het vandaan kwam. De reizende expo *De winkel om de hoek* streek neer vlakbij de onderzochte winkelplekken. De locatie werd gekozen in functie van een natuurlijke passage van buurtbewoners (bijvoorbeeld sociaal wijkcentrum). Zo werd het erfgoed van de buurt niet alleen terug geschonken aan cultuurliefhebbers, maar aan een breder publiek dat dit winkelverleden deelt. In 2016 worden de resultaten ingebed in een presentatie in het MAS zelf. Er wordt eveneens toegewerkt naar een educatief pakket voor lagere scholen.

Abdelmajid Yachou in de winkel *Safari* © Sanne De Wilde – Collectie MAS | Museum aan de Stroom

Partners in De Winkel om de Hoek: Centrum voor Stadsgeschiedenis (UA), OASeES (UA), Centrum voor Agrarische Geschiedenis, Business en Innovatie stad Antwerpen, Provinciale Antwerpse Beenhouwersbond, Provinciaal Instituut PIVA, AP Hogeschool, Koninklijke Kring voor Heemkunde van Merksem, Poldermuseum Lillo, Documentatiecentrum Antwerpse Noorderpolders, FelixArchief, Centrum De Wijk, Woonzorgcentrum Monnikenhof, District Merksem, talrijke getuigen en private verzamelaars.

Tussen reflectie en (re-)actie

Diversiteit – in al haar vormen – is wat de stad doorheen de tijd altijd al heeft gekenmerkt. Antwerpen is daar niet vreemd aan. De aanwezigheid van verschillen in een stedelijke samenleving maakt haar net boeiend, voor sommigen (te) spannend. In een museumwerking die de "verbondenheid van Antwerpen met de wereld" beoogt te visualiseren, zijn deze verschillen onmisbaar.

Deze vijf projecten illustreren hoe door de participatieve aanpak het MAS automatisch in aanraking komt met diversiteit en het immaterieel cultureel erfgoed in de stad. Het museum begeeft zich tussen de diverse bewoners en gemeenschappen die Antwerpen typeert, en komt zo meteen met beide voeten terecht in het gevarieerde erfgoedveld.

Een museum met een collectie met een omvang als deze van het MAS, laat daarbij niet onmiddellijk het denken rond materieel erfgoed los. Dat hoeft ook niet, want materieel erfgoed behoort fundamenteel tot het weefsel van een museum. Immaterieel erfgoed blijkt doorgaans direct verbonden met materieel erfgoed. In vele gevallen gaat het immateriële zelfs over de omgang met voorwerpen. Het MAS ziet een rol weggelegd om op dat raakvlak materieel

Campagnebeeld van 'De Winkel om de hoek' in Merksem © MAS | Museum aan de Stroom, 2015

met immaterieel te verbinden. Specifiek in het verzamelbeleid vertaalt dat zich in een kerncollectie, die aangevuld wordt met objecten van een zowel materiële als digitale drager. De interactie met de collectiestukken laat vele opties open.

Wil het MAS relevant blijven, dan is het aan de diverse stadsbewoners verschuldigd om ook niet zomaar te stoppen bij het materieel erfgoed. Een stadsmuseum moet hoe dan ook zijn kerncollectie actualiseren: aanvullen, documenteren en onderzoeken. De tijd dat dit alleen door een conservator gebeurde, lijkt in de 21ste eeuw een voorbijgestreefd idee. Verzamelen, documenteren, onderzoeken en natuurlijk ook ontsluiten doe je in een netwerk. Voor een stadsmuseum bestaat dat netwerk onder meer uit de stadsbewoners. En daar is ICE een even grote evidentie als materieel erfgoed.

Zo divers als de stad is, is ook het erfgoed, maar eveneens de kennis en kunde om daarmee om te gaan. Als schakel in een netwerk hebben acties van het MAS effect op dat netwerk. Wat in het MAS bewaard, getoond of verteld wordt, staat in verband met de stad en haar bewoners. Het vraagt van het museum om daar bewust mee om te gaan. De praktijkvoorbeelden tonen aan dat je dat op verschillende manieren kan doen. Meer nog, elke interactie met een gemeenschap – of het nu om een individu is, een vereniging, een instelling of een groep van individuen – vraagt om maatwerk. Het MAS weegt de receptieve en (pro-)actieve projecten af. Soms raken ze aan het evenement, dan weer aan de tentoonstellingen, soms aan het verzamelbeleid, ook aan educatieve activiteiten, enzovoort. Meer dan eens is het een som van meerdere processen. Een echte blauwdruk voor het werken rond diversiteit, participatie en ICE bestaat niet. Doorgaans gaat het met andere woorden om overwogen risico's, waarbij het experimentele en innovatieve element getoetst en nauw afgewogen wordt aan expertise en (museale) tradities.

Het blijft dan ook van tel om de projecten te evalueren om er uit te leren. Die evaluatie raakt aan veel parameters tegelijkertijd. Niet alleen het aantal bezoekers telt, maar ook de samenstelling ervan. Niet slechts het aangaan van samenwerkingsverbanden is van belang, maar ook de rol die de partners opnemen. Niet louter de hoeveelheid erfgoed in het MAS is bepalend, maar ook wat en hoe bewaard of gedocumenteerd wordt. Wat is de toegevoegde (erfgoed)waarde van al die inspanningen? Het gaat dan niet zozeer om een waarde die men louter binnen het MAS voelt, maar ook in de contacten in de stad en, bij wijze van spreken, in de winkel om de hoek. Het is een graadmeter van het bereik. Zolang er nog bewoners en groepen zijn die zich nog niet in mindere of meerdere mate betrokken voelen, blijven er groeimogelijkheden. Het MAS ervaart dat de inspanningen om hen te bereiken en te betrekken veelal tijdsintensief zijn en veel energie vergen. Het is dus geen vrijblijvende oefening. Eens elkaar gevonden, blijkt de inzet nadien doorgaans wel betekenisvol voor alle betrokken partijen. Ook daarom is het goed om de opties van projecten goed te overwegen en te evalueren.

Zoals uit de praktijkvoorbeelden mag blijken, selecteert het MAS steeds weer zijn projecten en initiatieven op vele niveaus. Diversiteit mag in de stad dan wel een evidentie zijn. Het is een utopie te denken dat een stadsmuseum steeds 'iedereen' tegelijkertijd in dezelfde mate kan betrekken. Er wordt dus nagedacht over welke personen men uit het spectrum kan bereiken, zonder

daarbij exclusief te werken. Er is een reflectie over tot op welke hoogte participatie wenselijk en haalbaar is. En ook op vlak van ICE kiest het MAS er niet voor om aan de slag te gaan met alle borgingsmaatregelen, maar daarin een bewuste keuze te maken. De eigenlijke overdracht, laat staan het herlanceren van ICE, wordt niet als een opdracht beschouwd, ofschoon men door documentatie, communicatie en presentatie ervan hier wel indirect een impact op uitoefent.

Enkele afsluitende bedenkingen

1. Binnen het MAS staan collecties – in welke vorm dan ook – steeds centraal. Een participatieve aanpak, diversiteit en ICE geven de vier traditionele museale functies (verzamelen, bewaren, onderzoeken en presenteren) meer dan eens bijkomende betekenislagen met een impact op de wijze waarop ze praktisch uitgevoerd worden.
2. De interactie tussen museum en stad draagt niet alleen bij tot de verrijking van collecties. De uitwisseling situeert zich eveneens op vlak van documentatie, onderzoek, programmering van (rand)activiteiten, enzovoort. De betekenisgeving en/of waardering van het erfgoed die zo tot stand komt, zorgt voor een grotere (wederzijdse) betrokkenheid.
3. Het MAS gaat uit van een natuurlijke band tussen materieel en immaterieel erfgoed. Werkend vanuit de eigen museale opdrachten, krijgt ICE vanzelfsprekend een plek. Naast de 'publiekswerking' bestaat zo eveneens de 'erfgoedgemeenschapswerking'. Los van de borgingsmaatregelen die direct aansluiten bij de museale basisfuncties, oefent het museum impliciet (maar daarom niet minder weloverwogen) effect uit op de bewustwording rond ICE.
4. De combo participatie-diversiteit betekent maatwerk. Elke samenwerking houdt een zoektocht in naar afstemming van elkaars expertises, verwachtingen en belangen. Soms verloopt zo'n proces vanzelf, op andere momenten levert het spanningen op. Hier bestaat geen vooraf bepaalde succesformule voor, dus het vergt een flexibele houding om een antwoord te vinden op andere resultaten dan men had verwacht.
5. Het MAS bekijkt diversiteit als een breed begrip. Al naargelang van het thema komen andere vormen van diversiteit en identiteit op de voorgrond: religie, beroep, afkomst, gender,... Wat 'eigen' of 'anders' is, kan dus zeer gevarieerd ingevuld worden. De gemeenschappelijke noemer blijft voor het MAS de stad en de contacten tussen Antwerpen en de wereld. Ze maken de gesprekken over wat eigenlijk Antwerps erfgoed is er niet minder of eenvoudiger op, maar wel boeiender en diepgaander.

BOEKBESPREKINGEN

Elka Tschernokoshewa, Ines Keller en **Fabian Jacobs** (red.), *Einheit in Verschiedenheit. Kulturelle Diversität und gesellschaftliche Teilhabe von Minderheiten auf dem Prüfstand*. Münster en New York, Waxmann, 2015, 239 blz., ill.; [*Hybride Welten*, 7]; ISBN 978-3-8309-3254-3; 29,90 euro.

Ines Keller en **Fabian Jacobs** (red.), *Das Reine und das Vermischte – 15 Jahre danach, Festschrift für Elka Tschernokoshewa*. Münster en New York, Waxmann, 2015, 395 blz., ill.; [*Hybride Welten*, 8]; ISBN 978-3-8309-3255-0; 39,90 euro.
(Beide boeken zijn ook als e-book verkrijgbaar)

Twee boeken, verschenen in de reeks *Hybride Welten* van uitgeverij Waxmann, bieden een goed aanknopingspunt voor het denken over diversiteit en hybriditeit in het Duitse taalgebied, met name aan de hand van het werk van de Bulgaars-Duitse etnologe Elka Tschernokoshewa. De bundel *Das Reine und das Vermischte* is het *Festschrift* voor Tschernokoshewa bij haar afscheid als chef van de afdeling *Empirische Kulturforschung / Volkskunde / Kulturwissenschaften* van het *Sorbisches Institut* in Bautzen en tegelijk een terugblik op haar gelijknamige boek van vijftien jaar geleden, waarmee ze in Duitsland de aanzet gaf tot een geheel nieuw studieveld: het hybridologische onderzoeksperspectief.

Dat dit onderzoeksperspectief geconcipieerd werd vanuit het Sorbische Instituut in Bautzen (in het Sorbisch: *Budyšin*) verklaart meteen de gekozen invalshoek. Het Sorbisch is een Slavische minderheidstaal uit de landstreek De Lausitz in het voormalige Oost-Duitsland, net boven de Tsjechische grens, tegenwoordig nog gesproken door zo'n 50.000 inwoners. In de DDR (de Duitse Democratische Republiek) gold het voorbeeld van de Sorben als een paradepaardje van minderhedenpolitiek (in de periode van nationaalsocialisme was het nog verboden om in het openbaar Sorbisch te spreken). Het zorgde in het Sorbische Instituut in Bautzen voor een bijzondere gevoeligheid voor culturele diversiteit meer in den brede, en dan speciaal toegespitst op minderheden in een breder staatsverband, zoals de Sorben in Duitsland. De titel van deel zeven uit de reeks *Hybride Welten* illustreert dit voluit en leest als een beginselprogramma: *Einheit in Verschiedenheit. Kulturelle Diversität und gesellschaftliche Teilhabe von Minderheiten auf dem Prüfstand.* Niet alleen is in deze bundel veel

aandacht voor minderheidstalen in het algemeen, maar ook voor de volkscultuur van deze minderheden, met name de volksdans en de klederdrachten van de Sorben. Tschernokoshewa is opgeleid als volkskundige en gepromoveerd in Berlijn aan de *Humboldt-Universität*.

In de bundel *Einheit in Verschiedenheit* worden de belangrijkste vraagpunten behandeld die meestal op de voorgrond staan bij minderhedenonderzoek, dat vooral gaat over beeldvorming (discriminatie), participatie en integratie. Deze bundel bestaat uit tien bijdragen, verdeeld over de rubrieken *Neue Formen gesellschaftlicher Beteiligung von Minderheiten, fremd- und selbstbestimmte Bildkonstruktionen von Minderheiten* en *Das Stufenmodell interkultureller Partizipation in vergleichender Perspektive*. Daarbinnen gaan veel artikelen over taal en taalpolitiek, waarbij ook de link wordt gelegd met moderne theorievorming over superdiversiteit van talen in grote steden als Manchester in Groot-Brittannië. Interessant voor dit tijdschrift is de verbinding met volkscultuur en immaterieel erfgoed. Eén van de bijdragen is gewijd aan het immaterieel cultureel erfgoed van de Sorben. Geheel vanuit de traditie van de traditionele volkscultuur hebben de Sorben twee specifieke vormen van immaterieel erfgoed voorgedragen voor de Duitse Nationale Inventaris: de Sorbische streekdracht en de Sorbische volksdansen. Vanuit UNESCO-perspectief wordt culturele diversiteit wel vaker vanuit deze invalshoek behandeld: als een vorm van erkenning en respect voor de culturele diversiteit in de wereld, inclusief ook die van traditionele minderheidsgroepen. Interessant is dat de UNESCO-Conventie ook bij de Sorben heeft geleid tot een nieuwe manier van kijken naar volkscultuur, met een meer prominente aandacht voor de *dragers* van dit erfgoed. Vanuit het internationale perspectief vraagt het voorbeeld aandacht voor minderheidsgroepen binnen een breder nationaal verband.

In theoretisch opzicht is de andere bundel in de reeks *Hybride Welten* meer uitdagend, ook voor het themanummer over diversiteit waarin deze bespreking verschijnt. Uitvoerig wordt de theorievorming rondom diversiteit en hybriditeit besproken, zoals die vooral naar voren komt in het werk van denkers uit de zogenoemde *postcolonial studies* als Stuart Hall en Homi K. Bhabha. Na een korte introductie van het werk van Elka Tschernokoshewa, voor wie het *Festschrift* immers bestemd is, volgt ter opening van de in de bundel behandelde problematiek een fictief viergesprek met Stuart Hall, Kien Nghi Ha, Homi K. Bhabha en Elka Tschernokoshewa zelf. Het meest interessante is nog dat al deze denkers zelf een hybride achtergrond hebben, het zijn allen wat Peter Burke in zijn boek over *Cultural Hybridity* heeft genoemd, "hybrid people", die door hun culturele achtergrond als geen ander gevoel hebben voor diversiteit. Stuart Hall groeide op in Jamaica maar studeerde in Engeland, Kien Nghi Ha heeft een Aziatische achtergrond maar is tegenwoordig werkzaam in Duitsland, aan de Universiteit van Bremen. Homi K. Bhabha groeide op in Bombay en promoveerde in Oxford op het werk van nobelprijswinnaar V.S. Naipaul, een schrijver met ook al een hybride achtergrond. Elka Tschernokoshewa, tenslotte, is afkomstig uit Sofia (Bulgarije), ging

school in De Lausitz en studeerde in Berlijn. Als onderzoeksleider in het Sorbische Instituut voelde ze zich in alle opzichten vreemd, omdat ze noch een Sorbische, noch een Duitse achtergrond heeft. In zekere zin zijn alle genoemde theoretici bi-cultureel, in staat om in verschillende culturele groepen te functioneren en daarom bij uitstek gevoelig voor hybridiologische vraagstukken. Bij Elka Tschernokoshewa leidde dit tot haar boek *Das Reine und das Vermischte*, waarin ze vraagtekens stelde bij essentialistische concepten van identiteit en als hybride persoonlijkheid juist kon wijzen op het belang van culturele uitwisseling en vermenging, waarbij ze met name schreef over onderwerpen uit de alledaagse cultuur en ook haar persoonlijke ervaringen met "Dialogische Begegnungen" kon inbrengen. Voor de Sorben plaatste het de benadeling van de Sorbische taal en cultuur in een breder perspectief, de Sorben moesten altijd al rekening houden met een dominante Duitstalige cultuur. Ook de Sorben zelf zijn in zekere zin bi-cultureel, namelijk zowel Sorb als Duitser en daardoor meer "Differenzbewust" dan anderen. Wat de hybridiologische ervaring interessant maakt is dat deze bijzondere ervaring tussen twee culturen inmiddels is uitgegroeid tot de postmoderne toestand in heel veel van de Europese steden waarvan hybriditeit het wezenskenmerk is geworden. Zoals Elka Tschernokoshewa het ooit formuleerde: de ervaring van marginale groepen en minderheden is gethematiseerd tot een voorloper van de "globale Moderne". Centraal in het hybridiologische denken is de gedachte dat het daarbij niet gaat om gefixeerde culturen, "fixierte Differenzen", maar om uitwisseling en vermenging. Het gaat niet meer zozeer om het eigene tegenover het andere, een tegenstelling die zo lang centraal stond binnen de etnologische theorievorming, het gaat nu veel meer om de verkenning van wat Homi K. Bhabha heeft genoemd *the third space*, de derde ruimte. Bhabha is een theoreticus die in veel van de artikelen van deze bundel terugkeert. Verhelderend is de metafoor die hij gebruikt van het trappenhuis, als levendige ontmoetingsplaats waar mensen met diverse achtergrond elkaar ontmoeten. Het hybridisme rekent af met een essentialistische invulling van identiteit en plaatst er een meer open en dialogische vorm van identiteiten tegenover, waarin veel meer de nadruk ligt op contact en uitwisseling.

De kracht van deze bundel ligt in de vele verschillende thema's en onderwerpen die aan de orde worden gesteld. In totaal gaat het om meer dan dertig artikelen, de meeste in het Duits, enkele in het Engels en sommige in een Slavische taal. Het gaat niet alleen om theoretische verkenningen, zoals bijvoorbeeld van Konrad Köstlin, Ullrich Kockel, Gregor Kliem en Udo Mischek (die vanuit zijn casestudy uitgebreid ingaat op de theorieën van Bhabha). Maar ook over meer concrete onderwerpen zoals bijvoorbeeld over een minderheid als de Sinti en hun jaarlijkse bedevaart naar het Mariaoord Germershausen (de casestudy van Mischek) of over hybride, grensoverschrijdende vormen in de cultuur zelf, zoals over traditionele Balkanmuziek in commerciële clips (een onderwerp dat behandeld wordt door Ventsislav Dimov). Ook het

zichtbaar maken van diversiteit en hybriditeit in een museumcontext komt aan bod, zoals in het artikel over het *Museum Europäischer Kulturen* in Berlijn. Het gaat, kortom, om een rijke bundel. In dit boek worden de relevante grensgebieden verkend.

De hamvraag die in het kader van dit themanummer over diversiteit nog behandeld dient te worden, is natuurlijk de vraag: is er in dit alles nog ruimte voor het beschermen van culturele diversiteit zoals die wordt voorgestaan in de UNESCO-Conventie ter bescherming van het Immaterieel Cultureel Erfgoed? Zoals Kliem en ook Kockel laten zien, wil hybriditeit niet zeggen dat er een totale mengvorm ontstaat. Zoals Kockel opmerkt (p. 80-81) kan je 'Hybridologie' zien als een poging om "die Gespenster des Essentialismus zu verjagen", maar dat dit niet wil zeggen dat de verschillen zullen verdwijnen, er is slechts sprake van "eine grössere Durchlässigkeit der Grenzen zwischen Eigenem und Anderem". Het aantal contactzones is simpelweg toegenomen, er is sprake van meer contact en uitwisseling. Gregor Kliem gaat zelfs nog een stap verder. Kliem zelf is weer iemand die is opgegroeid tussen twee verschillende culturen, zowel als Sorb als Duitser, waardoor ook hij "Differenzbewusst" is geworden. Maar hoewel zijn culturele horizon in die zin heel breed is, wil dit niet zeggen dat hij zijn emotionele binding met zijn Sorbische wortels wil verwerpen, misschien wel in tegendeel. Meer contactzones wil niet zeggen dat je in een snel veranderende wereld niet ook een uitgangsstelling nodig hebt, van waaruit je altijd kunt vertrekken, "een perron in de wereld" zoals de Nederlandse socioloog Bram de Swaan het ooit heeft uitgedrukt in zijn bundel *Perron Nederland* (Amsterdam 1991). Hierin ligt mogelijk het belang van de UNESCO-Conventie ter bescherming van de diversiteit van het immaterieel erfgoed, die juist dergelijke 'perrons' wil beschermen in een niet essentialistische vorm. In zekere zin biedt ook UNESCO een contactzone waarin vele mensen en culturen met verschillende achtergronden samenkomen.

Albert van der Zeijden

Ursula Bertels (red.), *Einwanderungsland Deutschland. Wie kann Integration aus ethnologischer Sicht gelingen?* Münster, Waxmann, 2014, 209 p.; [*Praxis Ethnologie*, 5]; ISBN 978-3-8309-3111-9; 24,90 euro, als e-book: 21,99 euro.

De thema's immigratie en integratie zijn actueler dan ooit. In Duitsland hebben in het eerste halfjaar van 2015 zo'n 180.000 mensen asiel aangevraagd – in vergelijking met 2014 is het aantal meer dan verdubbeld. Tegelijkertijd zijn geweld tegen vluchtelingen en rechtsextreme aanslagen op asielcentra enorm toegenomen. Alleen al in 2014 hebben 170 aanslagen plaatsgevonden. Dit is een verdrievoudiging tegenover het jaar ervoor. Een alarmerend cijfer.

In het politieke en maatschappelijke debat wordt veel nagedacht over integratie. Echter, te vaak ontbreekt de inmenging van de wetenschap, in het bijzonder van de etnologische en antropologische disciplines die hier veel over te zeggen zouden hebben. Een problematiek die Bernhard Pörksen, professor voor mediastudies in Tübingen, onlangs in de weekkrant *Die Zeit* in zijn alarmerende artikel 'Mischt Euch endlich wieder ein! Wo seid ihr Professoren?' in verband heeft gebracht met het wetenschapssysteem waarin alle aandacht uitgaat naar het opzetten van financiële aanvragen en naar het publiceren in internationale A-tijdschriften die slechts door een select wetenschappelijk lezerspubliek geconsumeerd worden. Voor inmenging in de grote maatschappelijke debatten is in dit systeem geen plek (*Die Zeit* 31, 30-07-2015).

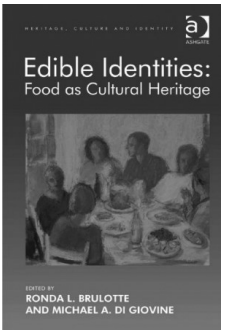
Desondanks durft Ursula Bertels, de redacteur van *Einwanderungsland Deutschland*, dit aan. Haar boek dat in de reeks met de veelzeggende titel *Praxis Ethnologie* verschenen is, bestaat uit interdisciplinaire bijdragen die zich tussen theorie en praktijk van migratie en integratie bewegen. Het zijn de uitgewerkte lezingen van een gelijknamige conferentie, die in 2009 in Münster heeft plaatsgevonden. Bijzonder spannend zijn de artikelen waarin antropologische projecten voorgesteld worden die een bijdrage leveren aan succesvolle integratie of waarin onderzoeksresultaten gepresenteerd worden die impulsen ervoor kunnen geven. Deze artikelen in deel 3 en 4 van het boek worden voorafgegaan door theoretische bijdragen (deel 1). Zo legt Esther Offenberg het begrip integratie vanuit verschillende perspectieven uit – sociologisch, cultuurwetenschappelijk en pedagogisch; Sabine Klocke-Daffa geeft een overzicht over een decennium antropologisch onderzoek naar migratie – de resultaten daarvan zouden gebruikt kunnen worden voor een succesvolle integratie; Guido Sprenger houdt zich in zijn artikel bezig met het onderwerp 'Leitkultur' en levert een kritische uiteenzetting in verband met dit omstreden begrip. Deel 2 van de bundel bestaat uit bijdragen over verschillende contexten waarin en factoren waardoor succesvolle integratie plaats kan vinden: activiteiten van religieuze instituties (Cordula Weißköppel), opvoeding en opleiding (Christiane Bainski) en journalistieke praktijken en communicatie door de media (Georg Ruhrmann).

In deel 3 en 4 gaat het om concrete (onderzoeks)projecten die bijdragen tot integratie. Laila Prager stelt de resultaten voor van een onderzoek over de effecten van de Duitse wet tegen gedwongen huwelijken (2007). In het geval van de geloofsgemeenschap van de alawieten kunnen de effecten elkaar tegenwerken en paradoxaal genoeg juist leiden tot gedwongen huwelijken. Meer antropologische kennis over transnationale leefwerelden zou bij de wetgeving helpen om de werking daarvan beter te kunnen inschatten. Ulrike Izuora's onderzoek toont aan dat de etnisch-nationale afkomst een bepalende rol speelt voor de integratiekansen in Duitsland. Wettelijk wordt er een verschil gemaakt tussen de categorie van migranten en de categorie van 'Aussiedler', die als etnisch-Duits gelden en 'terugkeren' naar Duitsland. De integratie van deze tweede groep is vaak moeilijker dan van de eerste. Izuora discussieert ook over

kwesties van dubbele nationaliteit in samenhang met integratie. Zij laat zien dat antropologen kunnen attenderen op conflicten rondom 'senses of belonging' en de effecten daarvan. In haar artikel over 'political correctness' pleit Sarah Weber ervoor om noch bepaalde deficits noch bepaalde competenties van mensen 'mit Migrationsvorgeschichten' te *overaccentueren* – een les uit haar antropologisch veldwerk. Noémie Waldhubel beschrijft in haar bijdrage een schoolproject in Wisconsin (VS): de 'Indian Community School' is door indianen voor indianen opgericht en heeft als doel indiaanse culturele identiteiten levend te houden. Het artikel van Veronika Ederer is een pleidooi voor de ontwikkeling van een didactiek van de antropologie: de discipline zou een rol als centraal schoolvak moeten gaan spelen omdat antropologische kennis de basis vormt voor interculturele competentie. Een voorbeeld hiervan levert Irmgard Hellmann de Manrique. Zij presenteert het project 'Interkulturelle Streitschlichter', waarin leerlingen worden opgeleid om bij interculturele alledaagse conflicten te bemiddelen en als mediatoren op te treden.

Het boek vormt een mooie stap van de antropologie om zich te mengen in het debat over integratie. Veel van de aangehaalde argumenten zouden ook door etnologen aangebracht kunnen zijn. Het blijft te hopen dat antropologische en etnologische kennis meer ruimte krijgen in het politieke en maatschappelijke debat. Maar dit ligt aan onszelf – en in hoeverre wij aan het wetenschapssysteem kunnen ontsnappen dat ons hierbij hindert!

Sophie Elpers



Ronda L. Brulotte en **Michael A. Di Giovine** (red.), *Edible Identities: Food as Cultural Heritage*. Farnham. Ashgate, 2014, 252 blz., ill.; [*Heritage, Culture and Identity*]; ISBN 978-1-4094-4263-9; 89,89 euro.

De publicatie *Edible Identities: Food as Cultural Heritage* brengt veertien wetenschappelijke bijdragen bij elkaar die de relatie tussen voeding, cultureel erfgoed en (etnische) identiteit bestuderen. Het verzamelwerk, geredigeerd door Ronda L. Brulotte en Michael A. Di Giovine, onderzoekt hoe het cultiveren, bereiden en consumeren van voedsel betrokken is in processen van identiteitsvorming op zowel lokale, regionale, nationale als internationale schaal en welke rol het benoemen van bepaalde voedingsmiddelen of -praktijken als het immaterieel cultureel erfgoed van een gemeenschap hierin kan spelen, dit alles gesitueerd in een steeds meer "multiculturele" samenleving.[1]

1 M. A. Di Giovine en R. L. Brulotte, 'Introduction. Food and Foodways as Cultural Heritage', in: M. A. Di Giovine en R. L. Brulotte, *Edible Identities, Food as Cultural Heritage*. Farnham, 2014, p. 3. De redacteurs hanteren hier het relatief 'oude' concept 'multicultureel', voor een samenleving die vandaag veeleer als 'superdivers' (naar Steven Vertovec) wordt gekenmerkt.

Deze vlot leesbare bundel biedt vanuit thematisch en geografisch diverse hoeken een blik op de gevolgen die het benoemen van voedingsmiddelen en voedselpraktijken als cultureel erfgoed heeft, niet enkel met betrekking tot de identiteit van individuen en groepen, maar ook voor economie, maatschappij en toerisme. Met bijdragen over Duitsland, Frankrijk (2), Italië (3), Slovenië, Spanje, de Verenigde Staten (3), Bolivia, Mexico (2) en Japan komen in de publicatie verschillende eetculturen aan bod, maar blijft de geografische scope tegelijk relatief beperkt. Ook wordt weinig aandacht besteed aan het bepalende karakter van religie voor voedselpraktijken en -tradities en de verregaande implicaties hiervan voor de constructie van (groeps)identiteit. Hoewel het geconstrueerde, evenals het discursieve karakter van identiteit wordt aangehaald in het inleidende hoofdstuk van Brulotte en Di Giovine, wordt het complexe begrip 'etnische identiteit' dat ze hanteren niet geproblematiseerd of van context voorzien. De achtergrond van het immaterieel cultureel erfgoedparadigma (naar de UNESCO-Conventie voor het borgen van immaterieel cultureel erfgoed uit 2003) wordt daarentegen grondig toegelicht.[2]

Doorheen de publicatie komt de problematiek van het benoemen, classificeren en valoriseren van voeding als immaterieel cultureel erfgoed van gemeenschappen als een centrale focus naar voren. Het concept *terroir* (en hiervan afgeleid: beschermde oorsprongsbenamingen) en het immaterieel cultureel erfgoedparadigma spelen hierin een belangrijke rol.[3] De gevolgen van de opname van voedingsmiddelen of voedseltradities in dergelijke normatieve kaders op onder meer economie en (internationaal) toerisme zijn namelijk vaak verstrekkend.

Met *terroir* wordt 'de smaak van een plaats' bedoeld. De natuurlijke (de grond, de weersomstandigheden), maar ook socio-culturele componenten (specifieke traditionele technieken om het land te bewerken, et cetera) die de omgeving creëren, geven een voedingsmiddel dat op deze plek wordt verbouwd een zekere uniciteit en authenticiteit en maken het tot het erfgoed van één bepaalde groep. Het specifieke product dat door hen volgens specifieke methodes wordt verbouwd of bereid, kan niet elders worden geproduceerd zonder zijn kwaliteiten te verliezen en kan ook niet dezelfde naam dragen. Het toekennen van beschermde oorsprongsbenamingen aan voedingsmiddelen (zoals bijvoorbeeld het AOP-label: *Appellation d'Origine Protégée,* bijvoorbeeld voor champagne) komt voort uit dit idee van *terroir* en formaliseert de erfgoedclaim van een bepaalde gemeenschap. Net zoals een erfgoeddiscours praktijken uit verleden, heden en toekomst met elkaar verbindt, doet een *terroir*-discours dit in het bijzonder voor voedsel. Om die reden wordt het idee van *terroir* "a very food-specific notion of heritage genoemd."[4]

De zogeheten *heirloom vegetables* of *kyōyasai,* het onderwerp van de bijdrage van Greg De St. Maurice (*Edible Authenticities: Heirloom Vegetables and Culinary Heritage in*

2 Di Giovine en Brulotte, *Introduction*, p. 10-17.

3 Ibidem, p. 2.

4 Ibidem, p. 6-7.

Kyoto, Japan), zijn een goede illustratie van het concept *terroir*. *Kyōyasai* zijn enkel *kyōyasai* wanneer ze in Kyoto worden geteeld. De plaats waar deze 'erfgoedgroenten' worden verbouwd, en ook de traditionele productiewijze ervan, primeren in de waardering ervan op andere eigenschappen, zoals bijvoorbeeld smaak. De plaats van productie verleent de *kyōyasai* niet enkel hun naam, maar ook een aura van authenticiteit, wat vervolgens resulteert in een hogere ver-koopswaarde. De bijdrage van Cristina Grasseni bespreekt dan weer de wedijver tussen diverse kaasproducenten in de Noord-Italiaanse Alpen. Allen wilden ze voor *hun* product een formele erkenning als erfgoed verkrijgen, dit door middel van een beschermde oorsprongsbenaming. Dit proces ging gepaard met complexe politieke, commerciële en institutionele processen, waarbij zowel producenten, musea als beleidsmedewerkers betrokken waren. Met zijn bijdrage *Terroir in D.C.? Inventing Food Traditions for the Nation's Capital* slaagt Warren Belasco er in om voor de Amerikaanse hoofdstad een volledig imaginaire doch plausibele constructie van het idee van *terroir* uit te werken, met hoofdrollen voor het landschap rondom de Potomac rivier, de bekende hotdogverkoper Ben Ali als exemplaire ondernemer, en een *founding foodie*, Thomas Jefferson, de president die bekend stond om de informele diners die hij organiseerde in het Witte Huis. Belasco toont met dit voorbeeld hoe *invented traditions* functioneren: dat continuïteit met het verleden artificieel kan worden gecreëerd, en dat een gemeenschappelijke (culinaire) identiteit quasi lukraak zou kunnen worden *geconstrueerd* op basis van voedselgerelateerde tradities, die in dit geval niet eens leven in de hoofden van de inwoners.[5]

Ook Heather Paxson, Michael Di Giovine, Miha Kozorog en Ronda Brulotte & Alvin Starkman spelen met het concept *invented traditions* in hun analyse van voedingsgerelateerde tradities en praktijken. Paxson heeft het over het her-uitvinden van traditie en de traditie van uitvinding bij de artisanale kaasproductie in de Verenigde Staten. Di Giovine bespreekt de sociale en economische heropleving van Pietrelcina, een stad in het zuiden van Italië. Door de alledaagse keuken (*cucina casareccia*) zowel letterlijk als figuurlijk te herverpakken onder de noemer van erfgoed, werden de productie van artisjok (die eerder werd ingeruild voor tabaksproductie) en de verkoop van speciale pastasoorten, ijkpunten in de identiteit van de inwoners. Kozorog analyseert in zijn bijdrage een Sloveense cognac die wordt gemaakt van levende salamanders. Hoewel veel jonge Slovenen dit hallucinogeen drankje *kennen*, wordt het in realiteit nergens gebrouwen of gedronken. De *salamander brandy* bestaat alleen in de gedeelde verbeelding van Sloveense jongeren, en representeert voor hen een deel van hun Sloveense identiteit. Voor Mexicanen is maïs dan weer het product dat tegelijk hun geschiedenis, erfgoed en identiteit symboliseert, zo blijkt uit de bijdrage van Erick Castellanos en Sarah Bergstresser. De artikels van Kozorog en Castellanos en Bergstresser tonen hoe een discours van culinair erfgoed

5 Cfr. *invented traditions*, naar E. Hobsbawm en T. Ranger, *The Invention of Tradition*. Cambridge, 1983.

imagined communities (verbeelde gemeenschappen) kunnen creëren.[6]

Brulotte en Starkman bespreken in hun bijdrage hoe een Mexicaanse restauranthouder zich de bereiding van het gerecht *caldo de piedra* toeeigent. In feite is deze bereidingswijze een universele techniek waarbij met hete stenen wordt gekookt. De restauranthouder beschouwt deze techniek niettegenstaande als *zijn* traditie, toebehorend aan *zijn* gemeenschap: het is een techniek die elders niet mag worden toegepast zonder toestemming. Het idee dat de bereiding van *caldo de piedra* een unieke traditie is, is een 'uitgevonden traditie': een bewust gecreëerd idee om continuïteit met het verleden te insinueren, maar in feite slechts een recente ontwikkeling. De manier waarop de restauranthouder de *caldo de piedra* bereidt, staat ver af van de 'traditionele' bereidingswijze ervan. Zijn toe-eigeningsdrang heeft vermoedelijk meer te maken met commercie en het aantrekken van toeristen, dan met bekommernis om het behoud van tradities.

De restauranthouder noemt de *caldo de piedra* het enige 'pre-columbiaans' gerecht dat immaterieel cultureel erfgoed van UNESCO is en schrijft zich op deze manier in in een universeel politiek regime dat gemachtigd is een onderscheid te maken tussen kennis en praktijken die erkenning en bewaring verdienen.[7] De UNESCO-Conventie van 2003 voor het borgen van immaterieel cultureel erfgoed, maakt het namelijk mogelijk om voedingsmiddelen, voedselpraktijken en -tradities op te nemen op de Representatieve Lijst van het Immaterieel Cultureel Erfgoed en dus ook op deze manier formeel als het erfgoed van een gemeenschap te worden erkend. Maar in het geval van Mexico is het *the ancestral, ongoing community culture, the Michoacán paradigm* dat in 2010 erkenning verkreeg, en *niet* de *caldo de piedra.* Dit promotioneel inzetten op het immaterieel cultureel erfgoedlabel van UNESCO, voor een product dat niet op de Representatieve Lijst werd opgenomen, levert het restaurant ontegensprekelijk het bezoek van veel toeristen, een hoop inkomsten en aanzien op.[8]

De ontstaansgeschiedenis van de Conventie van 2003 wordt, zoals gezegd, in het inleidende hoofdstuk van Brulotte en Di Giovine uitvoerig besproken. Maar niettegenstaande de redacteurs in de inleiding het volgende stellen: "(...) in its early years, locals often conflated the Intangible Heritage List with that of the World Heritage List", wordt het instrument van de Representatieve Lijst van het Immaterieel Cultureel Erfgoed toch niet steeds correct benoemd. Zo lezen we in de inleiding: "food made its first appearance on UNESCO World Heritage Lists" en werden incorrecte verwijzingen in de bijdragen niet opgemerkt.[9]

Wat voedselgerelateerde praktijken, technieken en tradities betreft, werden tot op heden, naast de Mexicaanse voordracht, het

6 Naar B. Anderson, *Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Londen, 1983.

7 Di Giovine en Brulotte, *Introduction*, p. 10-11.

8 R. Brulotte en A. Starkman, 'Caldo De Piedra and Claiming Pre-Hispanic Cuisine as Cultural Heritage', in: M. A. Di Giovine en R. L. Brulotte, *Edible Identities, Food as Cultural Heritage.* Farnham, 2014, p. 117.

9 Di Giovine en Brulotte, *Introduction*, p. 6. Zie bijvoorbeeld p. 168, 186 en 187.

'mediterrane dieet' (een gezamenlijke voordracht van Cyprus, Griekenland, Italië, Kroatië, Marokko, Portugal en Spanje), de ambacht van het peperkoek maken in Kroatië, de Franse gastronomische maaltijd en de traditionele Japanse voedselcultuur (*Washoku*) opgenomen op de Representatieve Lijst van UNESCO. De bijdragen van Susan Terrio (*French Chocolate as Intangible Cultural Heritage*) en van Regina Bendix (*Daily Bread, Global Distinction? The German Bakers' Craft and Cultural Value-Enhancement Regimes*) aan *Edible Identities* hebben het respectievelijk over een groep van Franse chocolatiers en de Duitse bakkersfederatie, die hun kennis en kunde gevaloriseerd willen zien en een vermelding op deze Representatieve Lijst ambiëren.

Clare Sammels beschrijft in haar bijdrage hoe de erkenning en benoeming van voedselgerelateerde praktijken en tradities van groepen of gemeenschappen als immaterieel cultureel erfgoed van UNESCO, *hautes traditional cuisines* creëert. Elementen die als 'lokaal' worden beschouwd (*traditional cuisine*), worden gelinkt aan de kosmopolitische eigenschappen van de keuken (*haute cuisine*) van een bepaald land. Diversiteit in voedselpraktijken, die normaal door verschillen op vlak van klasse, etniciteit of context een belangrijke rol spelen, worden hierdoor uitgevaagd. Een internationale erkenning maakt dat de verscheidenheid aan bestaande voedselpraktijken in een land als één geünificeerde nationale keuken wordt voorgesteld. De bijdragen van Paxson, Belasco, de Saint Maurice, Di Giovine, Grasseni, Counihan en Garcia-Fuentes et al., en ook deze van Sammels zelf, problematiseren echter dit idee van één 'nationale' keuken. (Groepen in) steden, regio's en provincies binnen bepaalde natiestaten onderscheiden zichzelf juist (bewust) door bijzondere elementen uit hun eetcultuur en bepalen zo hun distinctieve identiteit ten opzichte van anderen. Williams Forson, met haar bijdrage *Take the Chicken out of the Box: Demystifying the Sameness of African American Culinary Heritage in the U.S.* bijvoorbeeld, wijst op het feit dat de voedselpraktijken van diverse Afrikaans-Amerikaanse gemeenschappen in de Verenigde Staten door buitenstaanders als één worden beschouwd, terwijl er in realiteit net veel diversiteit bestaat in de culinaire praktijken van de verschillende gemeenschappen; diversiteit die onder meer terug te voeren is op sociale en geografische afkomst, gelieerd aan het slavernijverleden van het land.

Dat voedselpraktijken bepaalde groepen in een samenleving kunnen in- of uitsluiten, toont het onderzoek van Carole Counihan aan. Op het eiland Sardinië wordt sterk de nadruk gelegd op lokale voedselproductie en het gebruik van lokale, 'traditionele' producten. Dit uitgangspunt en de nadruk op het lokale is allesbehalve ontvankelijk ten opzichte van diversiteit en betekent in de praktijk dat de stem van de aanwezige migrantengemeenschap als niet-legitiem dreigt te worden beschouwd. Garcia-Fuentes et al., beschrijven daarentegen hoe in Spanje culinaire praktijken bewust worden gebruikt om angst, onbegrip en potentiële conflicten die bestaan rond de aanwezigheid van vele migrantengemeenschappen in het land te counteren en om eetcultuur te gebruiken als instrument om "intercultureel" samenleven te bevorderen.

Evdokia Tsakiridis

SUMMARIES

From Past Continuous to Continuous Future Tenses Dealing with Intangible Cultural Heritage and Diversity in a Changing World

The introductory essay to this theme issue of *Volkskunde* on intangible cultural heritage (ICH) and diversity, provides a brief sketch of the development of Dutch and Flemish policies on ICH and diversity, and the effects these policies have on the heritage practice in the Netherlands and Flanders (BE). In order to stimulate reflection on this multilayered and complex theme that is the topic of this *Volkskunde* issue, the essay puts the Dutch and Flemish experiences regarding ICH and diversity in relation with past, current and future global societal evolutions and worldviews, such as globalisation, the Cultural Turn, cultural hybridity; concepts such as multiculturalism and superdiversity, et cetera.

The author takes a constructive though critical position towards the 2003 UNESCO Convention for the safeguarding of ICH and poses questions regarding its aspirations of stimulating dynamic, living cultural heritage practices that correspond with the principles of mutual respect and the prospect of sustainable development. The essay provides possible perspectives and handles for further developing ICH policy and practice on diversity, such as, among others: further developing the idea of networks and communities of ICH-practice; moving away from the approach of a 'Representative List' and focusing on best safeguarding practices, capacity building...; developing pro-active policy on ICH & diversity, on the local, national, transnational and international level; rethinking governance regarding ICH; developing a code of ethics for ICH; further developing the role of ICH-brokers and researchers in the process of *keying, ...*

The author concludes by suggesting to continue working along the lines of the itinerary that is taken and the work that is done with the UNESCO 2003 Convention. At the same time she calls for engaging in a necessary shift (mutation) throughout the processes that take place and the organs that are involved, if they sincerely aim to sustainably develop ICH practices and foster cultural diversity.

Room for Diversity The Dutch Policy on Intangible Heritage

Many migrants with a completely different background have come and live in the Netherlands. The locals have become a minority e.g. in the big cities like Amsterdam and Rotterdam. Many of these newcomers are not connected with the traditional cultural institutions. How can the cultural sector more adequately reflect this diversity in its programming as well as in its personnel?

From the nineties till the beginning of the 21st century cultural diversity used to be an important theme in Dutch cultural policy: different migrants groups were traced, mapped and projects were started with the ultimate goal to create the feeling of a shared heritage and to secure memories and traditions. Museums had to revise their acquisition policies, their position in society and their categories.

In the beginning, the Dutch Government was rather sceptical about the UNESCO Convention, especially regarding 'revitalisation', i.e. active protection. In the end, the positive advice by the National UNESCO Commission and the cultural sector led to the ratification in parliament.

But in the aftermath of the murder on the politician Pim Fortuyn (2002) and documentary maker Theo van Gogh (2004) social cohesion, national identity and historical consciousness were thrown on the political agenda at the expense of cultural diversity: minorities had to integrate in the general 'inclusive' culture policy and specific instruments or organizations were deemed no longer necessary. But the members of parliament prevailed in considering the UNESCO Convention to be an instrument for social cohesion and national / regional identity in a culturally diverse environment. The Convention may even function as a platform in the debate as regards Black Pete, an actor in the *Sinterklaas* festival in the Netherlands as well as a (controversial) item of intangible heritage.

Diversity, Hybridism and the National Inventory of Intangible Cultural Heritage in the Netherlands

The UNESCO wants to safeguard cultural diversity worldwide. But what can be said about the emerging ethnic diversity as a result of the migration into Western Europe, specifically in the Netherlands? What is the repercussion on the National Inventory of Intangible Cultural Heritage (ICH)?

Intangible heritage implies not only a connection with the new urban youth cultures and the new ethnic groups but it also aims at a geographically balanced distribution. The impression is that this new ethnic diversity is concentrated in the urbanized west of the Netherlands. West-Kruiskade, a city district in Rotterdam, is well known for its 170 odd different ethnical groups. It might be a test case from the perspective of the UNESCO Convention.

The Arabic dye 'henna' figures on the Dutch National Inventory and is a good item in the discussion. We know from the nomination file that Fatima Oulad Thame is a Moroccan henna artist now living and working in Rotterdam. She explores the Moroccan tradition of henna painting but also includes Indian ones. She also uses henna techniques to decorate Christmas trinkets. She likes the cultural mix because she aims at a generalized interest in her form of art. Her work can be interpreted as hybridism that tends towards a "*global mélange*", as coined by the Dutch anthropologist Jan Nederveen Pieterse.

The UNESCO Convention warns against a process of globalization

that might cause "deterioration, disappearance and destruction of the intangible cultural heritage". But the author is less pessimistic and interprets it as a useful incentive to attain sustainable development of ICH. He refers to Homi K. Bhabha and Peter Burke, influential thinkers of hybridism, who rather see it as a process of "evolving dynamics of creativity in plural societies". Therefore, hybridism and globalization need a new research agenda because a lot of questions remain unanswered. Questions dealing with traditions which no longer have the same obvious historical and local context, questions about identity, inclusion and exclusion, etc.

Languaculture in the *Superdiverse* City
'Street-language' as Intangible Heritage

Urban youth constantly produce and reproduce forms of community. 'Belonging' consists of subjective feelings of inclusion, engagement and emotional attachment. Both 'what you are' and 'what you do' matter. 'We' is thereby not defined in terms of stable national, ethnic, social or religious identities, but has a more diverse character. To understand the diverse character of present-day living together in cities it is helpful to address intangible heritage form the paradigm of *superdiversity.*
A focus on *superdiversity* offers space for more diversification in heritage policies. It specifically addresses the phenomenon of 'street-language' as intangible heritage that is carried by urban youth from different social, ethnic and geographical backgrounds. They find communality in an urban culture that is expressed in, among other things, language practices. 'Street-language' eludes canonizing measures that dialects have to deal with, which keeps the intangibility and dynamics intact. The paradigm of *superdiversity* offers tools to study and analyse the continuities and changes of 'street-language'.

The Sense of a Parade Dealing with Diversity in Artistic Workshops of the Zinneke Parade

The participants of this community arts project are a mix of European expats, local inhabitants, (il) literate migrants as well as primary school children and young Belgian professionals. They work together to create a performance in *The Zinneke Parade*, a community arts project in Brussels. Their focus is on parade movements, choreographies, as well as the making of costumes, hats and floats.
In this article four scenes are dealt with. They focus on the socio-material connections in the workshops. While preparing their performance the participants focus on the direct relationship / engagement between objects and bodies and give form to a common world.

Nuvtthohat, de ideale schoen
Schoenontwerp als cultureel erfgoed

De *Saami*, een inheemse bevolkingsgroep in de noordelijke delen van Noorwegen, Zweden, Finland en

het noordwesten van Rusland (ook bekend als *Sápmi*) gebruiken de *nuvttohat* tijdens de winter. *Nuvttohat* zijn laarzen gemaakt uit rendierbont. De handgemaakte laarzen zorgen voor de ultieme bescherming van de voet en worden op een duurzame manier geproduceerd. Het hier beschreven design-project heeft als doel om samen met lokale ambachtslui laarzen voor een andere omgeving te creëren. Hierbij stellen we vragen over hoe het proces van maken kennis creëert (inclusief materieel en immaterieel cultureel erfgoed). Het maken van de *nuvttohat* wordt geduid in de context van de overdracht van vaardigheden (als een vorm van immaterieel cultureel erfgoed) en het leren van persoon tot persoon, van de ene generatie op de andere. *Nuvttohat* zijn een onderdeel van de immateriële culturele expressie van de *Saami*. Wat betekent het voor ontwerponderzoekers die geen deel uitmaken van de inheemse *Saami*gemeenschap om de rendierlaarzen – die deel uitmaken van het culturele erfgoed van de *Saami* – te recreëren? Het artikel beschrijft de spanning tussen het in leven houden van een traditie en tegelijk respect hebben voor diversiteit en het open staan voor invloeden van binnen en buiten de gemeenschap. Tot slot formuleert het mogelijke manieren van omgaan met (im)materieel cultureel erfgoed.

Het artikel kadert in een breder doctoraal onderzoek *Future Footwear*. In dit academisch-artistieke doctoraatsproject brengt Catherine Willems drie disciplines samen, met name ontwerp, antropologie en biomechanica. Het project gaat na of traditioneel schoeisel als voorbeeld kan dienen voor ontwerpen die biomechanische en culturele functies met elkaar in evenwicht brengen. De vragen gaan over materialen en vormen, de betekenis van design, de effecten van stappen met en zonder schoeisel, en de verschillen tussen werken met de hand en handwerktuigen enerzijds en semi-industriële en 3D-productie anderzijds. Het onderzoek spitst zich toe op *Saami* laarzen uit rendierbont uit de poolgebieden, *Juttee*-schoeisel uit Rajasthan, en *Kolhapuri*- en *Bantu*-schoeisel uit Karnataka (Indië), en ook op de handwerkers die dit maken. De biomechanische analyses uit het onderzoek geven aan dat dit inheemse schoeisel de natuurlijke vorm van de voet respecteert en die zo minder beperkt dan de conventionele westerse schoen doet. In de onderzochte gemeenschappen wordt dit type van schoeisel vaak gedragen in het dagelijkse leven. De productie ligt laag en is afgestemd op de nood, en het ontwerp verandert geleidelijk over verschillende generaties heen. Dit project toont aan dat designers baat kunnen vinden bij interdisciplinair onderzoek, dat traditionele ambachten en biomechanische stapanalyses combineert met industriële en high-techproductiemethoden om nieuwe modellen te creëren. De noodzaak hiertoe wordt duidelijk in het licht van een groeiende schoenenafvalberg, en toenemende schaarste aan natuurlijke grondstoffen. Om tot een duurzame (schoen-)economie te komen, moeten we verdere stappen zetten in de hybride economieën die de conventionele markt verbinden met andere vormen van maken, waarin ontwerpers en producenten samen nadenken over nieuwe technologieën en materialen.

Het Zuid-Afrikaanse erfgoedlandschap dekoloniseren? Een dialogische benadering ten opzichte van erfgoedbewaring en immaterieel cultureel erfgoed in Stellenbosch

Erfgoed wordt in de multiculturele 'rainbow nation' Zuid-Afrika benaderd als een middel om de verschillende culturen en gemeenschappen te verbinden en te verzoenen. Het erfgoedlandschap wordt vanwege vele jaren van blanke onderdrukking echter nog steeds gedomineerd door materieel, koloniaal erfgoed, bijvoorbeeld in de vorm van monumentale koloniale gebouwen en standbeelden van koloniale heersers. Maar sinds de democratische omwenteling in 1994 is de nadruk vooral komen te liggen op het behoud van immaterieel cultureel erfgoed van de voorheen gemarginaliseerde gemeenschappen. Deze nieuwe focus vraagt ook om een nieuwe aanpak van erfgoedmanagement, bijvoorbeeld door de actieve participatie van lokale gemeenschappen in het identificeren en beschermen van hun erfgoed. Door middel van een zogenaamde 'dialogische benadering' van erfgoedmanagement, oftewel een aanpak gekarakteriseerd door inspraak en overleg tussen erfgoedprofessionals en lokale belanghebbenden, hoopt Zuid-Afrika zijn erfgoedlandschap drastisch te moderniseren en te democratiseren zodat het een ware bespiegeling wordt van de postkoloniale situatie. Critici vragen zich echter af in hoeverre dit beleid werkelijk heeft geleid tot een inclusieve en democratische erfgoedsector. En in hoeverre betekent deze focusverandering werkelijk een doorbraak in het klassieke denken over erfgoed, i.e. oud materieel/monumentaal erfgoed (Europees) versus immaterieel jong erfgoed (Afrikaans) en dus een dekolonisatie van het erfgoedlandschap? Enkele concrete voorbeelden van erfgoedprojecten in Stellenbosch zoals het *Solms-Delta Cape Music* project en het *Cloetesville mondelinge geschiedenis tour* project illustreren juist de effectiviteit en het baanbrekende van de 'dialogische aanpak'. In deze stad, gedomineerd door koloniaal monumentaal erfgoed, heeft de 'dialogische aanpak' niet alleen geleid tot het zichtbaarder maken en beschermen van immaterieel erfgoed van voorheen gemarginaliseerde gemeenschappen zoals de zogenaamde 'Kaapse kleurlingen', maar het betekende ook een economische en sociale ondersteuning van deze gemeenschap. De veronderstelde inherente scheiding tussen materieel en immaterieel erfgoed bleek in de praktijk minder duidelijk aanwezig. Juist de samenhang tussen het materiële en het immateriële wordt veelal benadrukt, bijvoorbeeld door het koloniaal monumentale als platform of theater te benaderen waar bepaalde herinneringen en rituelen zich hebben ontwikkeld en worden (her)beleefd. Op deze manier is het erfgoedlandschap van Stellenbosch niet alleen kleurrijker geworden, maar ook meer dimensionaal.

Proud of Being Dutch
The Power of Mental Heritage

Nowadays many people cling to what they consider their (threatened) national cultural heritage and thereby immobilize the dynamics of history and heritage. Their selection of particular items as their cultural heritage is steered by what the author defines as 'mental heritage', i.e. an inherited, encompassing discourse that makes self-criticism almost impossible.
Three current debates are referred to: slave-trade (Afro-Dutch heritage?), *Zwarte Piet*, Saint Nicholas' black-faced servant (Dutch heritage?) and freedom of expression (*Je suis Charlie:* Dutch vs. non-Dutch heritage?). The common element of these types of cultural heritage is the question: how in-/exclusive are preconceptions?
The author's conclusion is that they are contested particularly because the accompanying mental heritage is not congruent anymore with the group of inheritors. They have become superdiverse. National heritage is not inclusive anymore because the nation has become diverse.
'Mental heritage' leads to a faulty reasoning, e.g. 'we have always been a tolerant nation, therefore we cannot be racists' or 'we cherish total freedom of expression, and therefore anything can be said'. Consequently 'mental heritage' is to be adapted to the new context. It is a slow process, which in the end must lead to a more inclusive nation.

Intangible Heritage between Identity and Interculturality

The UNESCO Convention aims at protecting vulnerable cultural traditions. But we often witness a strong tendency towards the recognition of identity-driven interpretations of folk culture.
This attitude should be critically assessed by comparing ideas and approaches in this particular field with those in other domains, e.g. text and text hermeneutics vs. the study of dance and music. Self-criticism should surpass the present 'musealisation' and fundamentalism. An analysis of subsidy policies and their effects is much needed too.

From Past to Future
Democracy, Diversity and Evolutive Cultural Heritage

The central ambition of the *Horizon 2020* call *REFLECTIVE-2-2015: Emergence and Transmission of European Culture Heritage and Europeanization* is to explore the potential of (intangible) cultural heritage in overcoming the current EU crisis. The European crisis is viewed as one of democracy, i.e. Europe's 'democratic project' has come under pressure and its democratic future is at stake. This article is a critical analysis of the role of cultural heritage transmission in creating a common European identity.
In what ways (and to what extent) can intangible cultural heritage contribute to organise, promote and enhance support for Europe's 'democratic project'? In what ways can identification with the values of liberty, equality and solidarity be

encouraged? These questions are not dealt with a restricted reference to the past. The authors also look forward.

Reflections on an Urban Community Arts Project: its Past, Present and Future

In 2003 the UNESCO broadened the definition of 'heritage'. It has ever since included traditions, social practices, rituals, traditional crafts and skills in order to keep living culture alive and to continuously re-create and transmit intangible cultural heritage. But what is its impact e.g. in an urban context that is characterised by social inequality and diversity?

The potential of a community arts project in the Rabot district in Ghent, a major Flemish town, is worth exploring. The town's textile skills and expertise of the past form a connecting thread between the past, the present and the future. The (main) group of women of Turkish descent and a few artists brought a hitherto neglected textile technique back to life. By gradually exploring and showing unexpected and refreshing interpretations and creations, the joint project *Made by Oya* opened up new opportunities and revealed complicated challenges in bringing together stories and traditions. *Made by Oya* connected the past, the present and (possibly) the future of this neighbourhood and its residents.

The inherent (multi)layers and ambiguity of this participatory project is looked into as well as the professional's role, which cannot be simply reduced to procedure or method. Boundaries between people, structures and bureaucracies are (un)consciously questioned and (sometimes) crossed. There are unprecedented opportunities, but also possible pitfalls and dead ends.

PERSONALIA

Gert Biesta (1957) (www.gertbiesta.com) is als Professor of Education verbonden aan Brunel University London. Daarnaast is hij Visiting Professor (Kunst- en Cultuureducatie) bij ArtEZ Hogeschool in Nederland. Sinds 2015 is hij ook lid van de Nederlandse Onderwijsraad. Zijn werk richt zich op het domein van de theorie en het beleid van opvoeding en onderwijs, met speciale aandacht voor vraagstukken rondom onderwijs, democratie en burgerschap. Daarnaast schrijft hij over de theorie en methodologie van pedagogisch en sociaal-wetenschappelijk onderzoek. Zijn meest recente boek, *The Beautiful Risk of Education* (Boulder en Londen 2014), won de 2014 Outstanding Book Award van de American Educational Research Association (Division B: Curriculum).
gertbiesta@gmail.com

Maria Bouverne-De Bie (1951) is doctor in de staats- en bestuurswetenschappen en is sinds 1974 verbonden aan de vakgroep Sociaal Werk en Sociale Pedagogiek (vóór 1 mei 2015: vakgroep Sociale Agogiek) van de Universiteit Gent. Centrale thema's in haar onderzoek zijn participatie en de relatie tussen hulp en recht. Haar onderzoek betreft het jeugdbeleid, de studie van sociaal werkpraktijken en de samenlevingsopbouw.
maria.debie@ugent.be

Evelyne Deceur (1980) is assistent bij de vakgroep Sociaal Werk en Sociale Pedagogiek (vóór 1 mei 2015: vakgroep Sociale Agogiek) van de Universiteit Gent. Zij was van eind 2006 tot midden 2011 coördinator van de Gentse sociaal-artistieke werking rocsa, waar ze vanuit de ontmoeting tussen kunstenaars en deelnemers creatieve sociaal-artistieke processen en praktijken opzette. Deze ervaring vormt mee de inspiratiebron voor haar doctoraatsonderzoek: *Sociaal-cultureel werk als democratische arena. De inzet van participatieve praktijken binnen stedelijke contexten.*
evelyne.deceur@ugent.be

Riet de Leeuw (1953) studeerde Kunstgeschiedenis aan de Rijksuniversiteit Groningen. De Leeuw was (tijdelijk) werkzaam bij Museum Boymans van Beuningen in Rotterdam, en als gastdocent verbonden aan de Rijksacademie van Beeldende Kunsten in Amsterdam. Vervolgens was ze werkzaam als medewerker educatie en participatie bij de Rijksdienst Beeldende Kunst in Den Haag. De Leeuw stelde daar tentoonstellingen samen en publiceerde over (de geschiedenis) van het inrichten van tentoonstellingen – *L' Exposition Imaginaire* en *De Kunst van het Tentoonstellen* – en over musea en culturele diversiteit. Heden is Riet de Leeuw werkzaam als senior beleidsadviseur bij de Directie Erfgoed en Kunsten van het

Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap, met als beleidsterreinen immaterieel erfgoed, cultuureducatie, cultuurparticipatie en museumbeleid.
r.deleeuw@minocw.nl

Sofie De Ruysser (1978) werkt als Erfgoedcoördinator Districten in het MAS | Museum aan de Stroom. Ze legt de contacten met en tussen diverse culturele en erfgoedspelers in Antwerpen met het oog op onderlinge netwerking, expertisedeling en ondersteuning. De Ruysser coördineerde enkele projecten in functie van de versterking van erfgoedgemeenschappen en de wisselwerking tussen de stad en het MAS, zoals *Reuzen in Antwerpen* en *De Winkel om de hoek*. Ze studeerde kunstwetenschappen en wijsbegeerte aan de KU Leuven en cultuurmanagement aan de UAMS.
Sofie.DeRuysser @stad.antwerpen.be

Lieze De Winne (1987) studeerde in 2009 af als master in de Oost-Europese Talen en Culturen aan de Universiteit Gent en volgde nadien het postgraduaat Informatie- en Bibliotheekwetenschap aan de Universiteit Antwerpen. Sinds 2011 is ze aan de slag bij Erfgoedcel Aalst (sinds 2015: Erfgoedcel Denderland).
Lieze.DeWinne@Aalst.be

Sophie Elpers (1978) is als etnologisch onderzoeker verbonden aan het Meertens Instituut (Koninklijk Nederlandse Academie van Wetenschappen) in Amsterdam waar ze zich momenteel bezighoudt met actuele nationaliseringsprocessen in Nederland en Europa. Ze studeerde etnologie en kunstgeschiedenis aan de universiteiten van Bonn, Leiden en Amsterdam, en is aan de Universiteit van Amsterdam gepromoveerd op een proefschrift over de wederopbouw van boerderijen tijdens en na de Tweede Wereldoorlog in Nederland. Naast haar werk aan het Meertens Instituut geeft zij aan de Reinwardt Academie les over immaterieel erfgoed en volkscultuur.
sophie.elpers@meertens.knaw.nl

Joeri Januarius (1983) is doctor in de Geschiedenis. Sinds 2015 werkt hij voor ETWIE vzw, het expertisecentrum voor het erfgoed van techniek, wetenschap en industrie (www.etwie.be). In 2014 was hij projectmedewerker *Virtuoos Vlaanderen. Naar een Living-Human-Treasures-programma in Vlaanderen en Brussel* en werkte hij mee aan het borgingsprogramma *Naar een brandend actueel ambacht. Nieuwe impulsen voor het borgen van het kunstsmeden*. Hij heeft eerder gepubliceerd over de geschiedenis van het dagelijkse leven, consumptie en mijngeschiedenis.
joeri@etwie.be

Jorijn Neyrinck (1978) (master Vergelijkende Cultuurwetenschappen) richtte in 2003 tapis plein vzw mee op en coördineert er sindsdien de werking. Tapis plein is erkend als landelijk expertisecentrum voor erfgoedparticipatie en immaterieel cultureel erfgoed in Vlaanderen, en geaccrediteerd als expert-organisatie bij UNESCO sinds

2010 in het kader van de Conventie voor de borging van immaterieel erfgoed (2003). Neyrinck is lid van de Vlaamse UNESCO-Commissie en actief geëngageerd in diverse fora waar de maatschappelijke rol van cultuur en cultuurparticipatie een aandachtspunt vormen.
jorijn@tapisplein.be

Rik Pinxten (1947) studeerde Wijsbegeerte en Moraalwetenschap aan de Universiteit Gent. Pinxten is gewoon hoogleraar in de Antropologie en de Studie van Religies aan de Universiteit Gent. Pinxten doet onderzoek naar denken en religie bij andere culturen (Navajo Indianen in de Verenigde Staten, migranten in Europa) en naar de filosofische gronden van sociaalwetenschappelijk onderzoek. Hij publiceerde een twintigtal boeken en tientallen artikels in verschillende talen, waaronder: *Anthropology of Space* (Philadelphia 1983), *Culture and Politics* (Oxford 2004), *The Creation of God* (Frankfurt 2010), *Culturen sterven langzaam* (Antwerpen 1993), *De Strepen van de Zebra* (Antwerpen 2007), *Het Plezier van het Zoeken* (Antwerpen 2011).
rikpinxten3@gmail.com

Jasmijn Rana (1984) is docent Culturele Antropologie aan de Universiteit Leiden en freelance projectmanager in de culturele sector. Daarnaast is zij promovenda aan de *Freie Universität Berlin* en schrijft zij haar proefschrift, getiteld *Young Muslim Women in Kickboxing: Learning and Belonging.*
jasmijnrana@outlook.com

Peter Reyskens (1978) is doctoraatstudent aan het Laboratorium voor Educatie en Samenleving van de KU Leuven. Hij onderzoekt de Zinneke Parade als een eigentijdse vorm van gemeenschapsvorming in Brussel. Daarnaast is hij werkzaam als onderzoeker en opleider aan de Koninklijke Militaire School. Hij is gespecialiseerd in opleidingen *cultural awareness* voor militairen en in teamcoachings van divers samengestelde teams die functioneren in complexe omgevingen. Hij is ten slotte ook geëngageerd in *MICA Consulting*, waarvoor hij interventies en opleidingen verzorgt betreffende interculturele samenwerking in multinationale bedrijfscontexten, met bijzondere focus op Chinees-Europese samenwerking.
preyskens@gmail.com

Griet Roets (1977) is doctor in de Pedagogische Wetenschappen en is sinds 2008 verbonden aan de vakgroep Sociaal Werk en Sociale Pedagogiek (vóór 1 mei 2015: vakgroep Sociale Agogiek) van de Universiteit Gent, momenteel als voltijds docent met ondersteuning van het Fonds Wetenschappelijk Onderzoek. Haar onderzoeksinteresses omvatten armoede (bestrijding) en sociaal werk, burgerschap en welzijnsrechten, en biografische en interpretatieve onderzoeksmethoden, met affiniteit voor thema's zoals gender en handicap.
griet.roets@ugent.be

Kris Rutten (1980) studeerde Kunstwetenschappen en Vergelijkende Cultuurwetenschap en behaalde een doctoraat in de Pedagogische Wetenschappen met een proefschrift over de retorische en narratieve wending in de humane en sociale wetenschappen. Op dit moment is hij verbonden als post-doctoraal onderzoeker aan de vakgroep Onderwijskunde van de Universiteit Gent. Hij was *visiting scholar* aan Stirling University (UK), The University of British Columbia (CA) en de Universiteit van Luxemburg (Lux). Hij doceert de vakken Cultuurstudies en Cultuur & Educatie, en zijn onderzoeksinteresses gaan uit naar (nieuwe) retoriek, *cultural studies*, meervoudige geletterdheid en kunsteducatie.
Kris.Rutten@UGent.be

Evdokia Tsakiridis (1988) studeerde Geschiedenis aan de Universiteit Gent en Erfgoedstudies aan de Universiteit van Amsterdam. Sinds 2015 is ze werkzaam bij tapis plein vzw, het landelijk expertisecentrum voor (immaterieel) cultureel erfgoed en participatie in Vlaanderen.
kia@tapisplein.be

Joke Vandenabeele (1966) is hoofddocente binnen de faculteit Psychologie en Pedagogische Wetenschappen (KU Leuven) en maakt daar deel uit van het laboratorium voor Educatie en Samenleving. Ze doceert en doet onderzoek binnen het domein van burgerschapseducatie, gemeenschapsvorming en de sociale en culturele pedagogiek. Ze heeft een gevarieerde ervaring met praktijk betrokken academisch onderzoek en kiest er steeds voor om kennis te ontwikkelen in nauwe samenspraak met diverse betrokkenen rond maatschappelijke kwesties als armoede, milieu en technologiebeleid, solidariteit, samenleven in de diversiteit van een stad, duurzame ontwikkeling en landbouw, culturele participatie. Ze wil zich blijvend inzetten voor een universiteit die zich engageert om onderwijs en onderzoek in al haar diversiteit te beoefenen en dit ten dienste van een rijk en genuanceerd maatschappelijk debat.
Joke.Vandenabeele@ppw.kuleuven.be

Anne Marieke van der Wal (1982) studeerde Geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam en Stellenbosch en behaalde haar Mphil in African Studies aan het Afrika-Studiecentrum van de Universiteit Leiden in augustus 2009. Als student werkte zij parttime voor ngo's met een speciale focus op sociaal-economische ontwikkeling van Zuidelijk Afrika en erfgoedbehoud. Sinds december 2009 is zij werkzaam als docentpromovenda Cultuurgeschiedenis aan de Universiteit Utrecht. Haar proefschrift *Singing of Slavery, Performing the Past. Folk Songs as Cultural Memory of the South African Slave Past, 1652-present*, een onderzoek naar de waarde van volksliederen voor historisch onderzoek, is gebaseerd op uitgebreid archiefonderzoek en veldwerk in Zuid-Afrika en Nederland.
A.M.vanderWal@uu.nl

Albert van der Zeijden (1957) is historicus. Hij is werkzaam bij het Nederlands Centrum voor Volkscultuur en Immaterieel Erfgoed in Utrecht. In zijn onderzoek reflecteert hij op theorie en praktijk van immaterieel erfgoed. Hij is internationaal actief in het ICH NGO Forum, een platform van ngo's dat adviesfuncties vervult voor het Intergouvernementeel Comité van de UNESCO-Conventie ter bescherming van het immaterieel cultureel erfgoed. In 2015 was hij namens zijn ngo lid van de Evaluation Body, dat de voordrachten voor de internationale immaterieel erfgoedlijsten beoordeelt.
albert.vanderzeijden@quicknet.nl.

Alex van Stipriaan (1954) is hoogleraar Caribische Geschiedenis op de Erasmus Universiteit Rotterdam. Ook werkte hij (daarnaast) tien jaar bij het Tropenmuseum in Amsterdam. Hij is een expert op het gebied van het Nederlands slavernijverleden en heeft een groot aantal (internationale) publicaties op zijn naam staan over Afro-Caribische geschiedenis en cultuur, met name die van Suriname. Hij houdt zich ook bezig met de erfenissen van slavernij zoals in het boek *Op zoek naar de stilte* (Leiden 2007) of de filmdocumentaire *Back to the Roots* (2008). Zijn laatste productie voor het Tropenmuseum was de spraakmakende tentoonstelling *Zwart & Wit, over samen?leven in Nederland* (2013-2014).
stipriaan@eshcc.eur.nl

Lieve Willekens (1974) werkt als Coördinator Erfgoed en Diversiteit in het MAS | Museum aan de Stroom. Ze ontwikkelde het project Spoorzoekers, een verzameltraject gedragen door vrijwilligers om de MAS-collectie te diversifiëren en cureerde de twee MAS-tentoonstellingen die hieruit voortkwamen. Willekens studeerde Sociaal Cultureel Werk in Antwerpen, Culturele Antropologie aan de Universiteit van Amsterdam en Visuele Antropologie aan de Universiteit van Leiden.
lieve.willekens@stad.antwerpen.be

Catherine Willems (1971) is doctor in de Kunsten (KASK, University College Ghent, 09-2015). Ze studeerde Vergelijkende Cultuurwetenschappen aan de Universiteit Gent en Footwear Design aan Ars Sutoria in Milaan (Italië) en doceert aan de modeafdeling van KASK, School of Arts, Gent. Haar doctoraal onderzoek 'Future Footwear' focust op de creatie en op het dragen van schoenen in een bepaalde context. Willems verkent de relatie tussen materialen, vaardigheden en creatieve praktijken van design bij verschillende gemeenschappen en herbekijkt het conventionele denken over ontwerp, productie en creativiteit. Ze combineert hiervoor verschillende disciplines: biomechanica, antropologie en designwetenschappen.
catherine.willems@hogent.be

#ikschrijfgeschiedenis

In onze hoofden gaat 'geschiedenis schrijven' gepaard met grootse gebeurtenissen, woorden en daden. Maar is dat wel zo? Schrijven we ook niet geschiedenis met kleine en grote dingen die we doen en doorgeven? Generatie na generatie.
Carnaval en de Zinnekeparade. Frietjes, kebab of sushi halen. Kerstmis vieren en Chinees Nieuwjaar. Een mop vertellen in het eigen dialect. Traditioneel of net zo hip leerlooien en tassen maken. En zo veel meer.

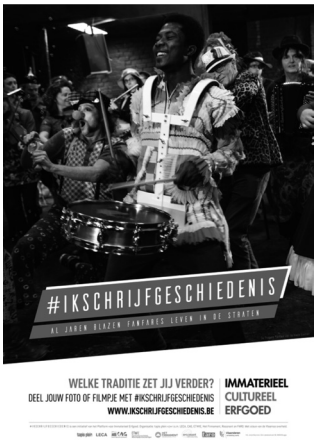
De campagne '#ikschrijfgeschiedenis' vestigt de aandacht op de rijkdom en diversiteit van deze levende tradities, (praktijk)kennis en gebruiken. Ze wil een beeld geven van de veelheid en veelzijdigheid ervan in Vlaanderen en Brussel. En ze zet vooral mensen die deze tradities met hart en ziel verderzetten, eens in de bloemetjes en in de kijker. Want ja, ook zij schrijven geschiedenis! En daar mogen ze best trots op zijn.

De campagne '#ikschrijfgeschiedenis' roept daartoe vanaf 11 december 2015 het brede publiek op om via foto's of filmpjes te tonen welke traditie, skill of gebruik zij zelf actief doen en beleven. De beelden worden gedeeld via www.ikschrijfgeschiedenis.be of sociale media met #ikschrijfgeschiedenis.

De campagne wil zo een actueel, levendig en divers beeld bijeenbrengen van immaterieel cultureel erfgoed in Vlaanderen en Brussel anno nu.

Zoals in dit *Volkskunde* themanummer 'Immaterieel cultureel erfgoed & diversiteit' te lezen staat, vormde het vieren en vrijwaren van culturele diversiteit in de wereld begin deze eeuw één van de drijfveren voor het realiseren van de UNESCO-Conventie voor het borgen van immaterieel cultureel erfgoed (2003) als internationaal beleidsinstrument.
In Vlaanderen werd de voorbije jaren in het zog van die 2003 Conventie ook actief rond immaterieel erfgoed gewerkt: er werd een Vlaams beleid opgezet en tal van organisaties zijn met en rond immaterieel erfgoed aan de slag in het veld. Met reuzenverenigingen, bloemencorso's, witlooftelers, de vinkenbond, beiaardiers enzovoort. Een hartverwarmende veelheid van mensen, verenigingen en netwerken die zich met hart en ziel wijden aan hun immaterieel erfgoed van Aalter tot Zelzate, van Antwerpen tot Hasselt.
Maar toch. Heel vaak blijft het immaterieel erfgoed dat vandaag in beeld stapt en in beeld komt, nog beperkt tot een set van oude vertrouwde volksculturele tradities die zich makkelijker met erfgoed verbinden: plattelandstradities, sociale evenementen zoals stoeten en processies, oude ambachten, enzovoort.
Het beeld van immaterieel erfgoed dat zo gaandeweg groeit in Vlaanderen, biedt

lang geen spiegel van de levendige (super)diversiteit aan culturele tradities en praktijken in onze samenleving vandaag: van oud en jong, van hier en ginder, van de stad en de randstad, en alle hybride en meervoudige mengvormen die erbij zijn gaan horen. Het ICE-beleid dreigt daarmee ook een beetje zijn eigen doel tegen te spreken of voorbij te schieten.

Maar wat niet vanzelf komt, kan je natuurlijk ook een handje helpen in erfgoedwerk.
De publiekscampagne #ikschrijfgeschiedenis wordt als gezamenlijke grootschalige actie opgezet rond deze doelstelling van het diversifiëren en actualiseren van immaterieel erfgoed in Vlaanderen.

#ikschrijfgeschiedenis is een initiatief van het Platform voor Immaterieel Erfgoed, een samenwerkingsverband rond de website www.immaterieelerfgoed.be, o.l.v. tapis plein vzw. De partnerorganisaties binnen het Platform zijn Het Firmament, Resonant, LECA, CAG, ETWIE, FARO en tapis plein.