

De Ronde van Vlaanderen als immaterieel erfgoed.
Een *performance* op de grens van verdelen en
verbinden.

Elias de Bruijne
3239705

e.debruijne@students.uu.nl

Thesis Master Cultuurgeschiedenis
Dr. H. Henrichs
Universiteit Utrecht



Universiteit Utrecht

Augustus 2012

Inhoudsopgave

| | |
|--|-----------|
| INLEIDING | 2 |
| HOOFDSTUK 1 – THEORETISCH KADER | 8 |
| §1.1 ERFGOED: WAT IS DAT EIGENLIJK? VAN DEFINITIE NAAR BEGRIPPENANALYSE | 8 |
| § 1.2 ERFGOED EN CULTUURGESCHIEDENIS: VIER BEGRIPPEN | 15 |
| § 1.3 THEORETISCH KADER: VERANTWOORDING EN VERDUIDELIJKING | 16 |
| § 1.4 COLLECTIEVE IDENTITEIT | 18 |
| § 1.5 COLLECTIEVE HERINNERING | 21 |
| § 1.6 <i>OTHERING</i> | 24 |
| § 1.7 <i>PERFORMANCE</i> | 27 |
| HOOFDSTUK 2 – CASUSSTUDIES | 31 |
| § 2.1 DE <i>PERFORMANCE</i> : CASUSSTUDIES | 31 |
| § 2.2 MARSEN NOORD-IERLAND | 31 |
| § 2.3 CARNAVAL: TRINIDAD | 36 |
| § 2.4 VOETBAL: <i>PERFORMANCES</i> BINNEN EN BUITEN HET STADION | 42 |
| § 2.5 CONCLUSIE CASUSSTUDIES | 49 |
| HOOFDSTUK 3 – DE RONDE VAN VLAANDEREN ALS CULTUREEL ERFGOED | 51 |
| § 3.1 GESCHIEDENIS VAN BELGIË: DE VLAAMSE BEWEGING EN DE RELATIE TUSSEN VLAANDEREN EN WALLONIË | 51 |
| § 3.2 DE RONDE VAN VLAANDEREN BEGINT | 63 |
| § 3.3 DE RONDE VAN VLAANDEREN ALS PERFORMANCE | 64 |
| § 3.4 DE RONDE VAN VLAANDEREN ALS VERBINDENDE PERFORMANCE: IDENTITEIT EN HERINNERING | 65 |
| § 3.4.1 <i>Het parcours: de kasseiwegen van Vlaanderen en hun geschiedenis</i> | 66 |
| § 3.4.2 <i>Flandriens, flamingantisme, identiteit en othering</i> | 70 |
| § 3.5 DE RONDE: BEGRIPPENKADER EN CASUSSTUDIES | 77 |
| CONCLUSIE | 81 |
| BIBLIOGRAFIE | 84 |

Inleiding

Is de Ronde van Vlaanderen cultureel erfgoed?

In het najaar van 2011 werd bekend gemaakt dat het parcours van de Ronde van Vlaanderen drastisch zou veranderen. Onder andere de Muur van Geraardsbergen zou vanaf 2012 geen deel meer uitmaken van het parcours. Dit nieuws maakte veel los in Vlaanderen. Het merendeel van de reacties was negatief van toon. Wat echter niet negatief is, is de impact van een dergelijke aanpassing. Daaruit blijkt namelijk dat de Ronde van Vlaanderen als een monument gezien wordt waaraan niet zomaar getornd mag worden. Met andere woorden, het lijkt erop dat de Ronde van Vlaanderen Vlaams erfgoed is.

Erfgoed (en daarbij vanzelfsprekend inbegrepen herinnering) is een geliefd onderwerp onder cultuurhistorici: er is zelfs sprake van een *memory-* en *heritage boom* sinds de jaren tachtig van de vorige eeuw.¹ Sommigen zien dit als een positieve ontwikkeling, sommigen als een negatieve. De meeste experts zijn het er over eens dat de 'craze for memory and heritage' geen teken is van continuïteit tussen heden en verleden, maar een uiting van discontinuïteit en snelle verandering.² Dat zou inderdaad een verklaring voor de grote aandacht voor erfgoed kunnen zijn.

Ook ik richt mij in deze scriptie op erfgoed, om precies te zijn sportief erfgoed. Ik zal in deze scriptie studie maken van de Ronde van Vlaanderen als immaterieel erfgoed. Dit thema komt bepaald niet uit de lucht vallen. Het bestuur van de stad Brugge heeft onlangs de link tussen de Ronde van Vlaanderen en het erfgoedwezen gelegd door het evenement voor te dragen voor de *Inventaris van Immaterieel Cultureel Erfgoed Vlaanderen*, met het doel de koers uiteindelijk op de *Representatieve Lijst van Immaterieel Cultureel Erfgoed van de Mensheid* geplaatst te krijgen. Om voor plaatsing op deze lijst in aanmerking te komen, geldt voor Vlaamse praktijken dat ze eerst op de Vlaamse Inventaris moeten staan. Momenteel ligt het proces echter stil, omdat de Ronde van Vlaanderen in 2011 niet op tijd werd voorgedragen voor deze lijst. Dit neemt niet weg dat de koers momenteel een plek opeist binnen de erfgoedwereld. Wanneer de Ronde van Vlaanderen op de Vlaamse lijst terechtkomt, komt de koers in het gezelschap van onder meer de *Last Post*-plechtigheid bij de Menenpoort, de Belgische biercultuur en het Aalster carnaval. Het zou de eerste sportieve praktijk op de Vlaamse lijst zijn. Gezien de plaats van sport en met name wielrennen in de Vlaamse samenleving zou dit zeker niet onterecht zijn. De grote plaats die sport in veel samenlevingen

¹ Anna Green, *Cultural history* (Basingstoke 2008) 100-103; Chris Lorenz, 'Unstuck in time. Or: the sudden presence of the past', in: Karin Tilmans, Frank van Vree en Jay Winter (ed.), *Performing the past. Memory, history and identity in modern Europe* (Amsterdam 2010) 67-102, 81-83.

Wat betreft de verbinding tussen *memory* en *heritage*: Lorenz geeft aan dat de *heritage-* en *memory boom* direct aan elkaar gerelateerd zijn.

² Lorenz, 'Unstuck in time', 90.

inneemt – niet in de laatste plaats de Vlaamse – rechtvaardigt plaatsing op erfgoedlijsten, en ook het onderzoek naar sportpraktijken zoals in deze scriptie gebeurt.

Toch moet men altijd – dus ook in het geval van de Ronde van Vlaanderen – voorzichtig zijn. Niet elke praktijk kan zomaar, zonder gedegen argumenten, als erfgoed worden bestempeld. De opmerking dat de Ronde van Vlaanderen ‘populair is in Vlaanderen’ mag dan juist zijn, het is te simpel om het daarbij te laten. Iedere praktijk zou, om de betekenis ervan te kunnen duiden op een verantwoorde manier, beoordeeld moeten worden. Daarom zijn er ook regels opgesteld waaraan een praktijk moet voldoen om op welke erfgoedlijst dan ook te komen. Dit geldt dan ook voor beide hierboven genoemde lijsten: om daarop geplaatst te worden moet een praktijk voldoen aan de definitie van cultureel immaterieel erfgoed zoals die is opgesteld door UNESCO, de VN-tak voor Onderwijs, Wetenschap en Cultuur.³

Van UNESCO-definitie naar cultuurgeschiedenis

Een interessante vraag is: in welke mate voldoet de Ronde van Vlaanderen aan deze definitie? Dat is moeilijk te bepalen. De definitie zoals die door UNESCO is opgesteld in de *Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage* is zo breed dat veel meer praktijken hieronder geschaard zouden kunnen worden dan de opstellers voor ogen hadden.⁴ De eerste zin van de definitie is in feite een samenvatting van de volledige definitie en geeft direct blijk van de breedte ervan:

‘The “intangible cultural heritage” means 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.’⁵

Vrijwel alles wat door een gemeenschap, of in sommige gevallen zelfs door een individu als culturele erfenis wordt erkend is in principe immaterieel erfgoed. Volgens de definitie is het draagvlak hierbij bepalend: de erkenning van diegenen die de praktijk in ere houden moet aanwezig zijn, hetgeen logischerwijs altijd het geval zal zijn. Als er naar dat criterium wordt gekeken is er echter geen sprake van een beoordeling van de praktijk zelf, maar is er sprake van een beoordeling van de waardering van de praktijk. Hoewel dat in eerste instantie terecht is, spreekt het ook voor zich dat de ene

³ United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

⁴ Richard Kurin, ‘Safeguarding intangible cultural heritage in the 2003 UNESCO Convention: a critical appraisal’, *Museum International* 1-2 (2004) 66-77, 69.

⁵ UNESCO, ‘Text of the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage’ (zj), <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00022#> (26 juni 2012).

praktijk veel breder gesteund wordt dan de ander. In die zin is de 'erfgoedstatus' per praktijk verschillend. Dat heeft niet alleen te maken met de waardering van een praktijk door een gemeenschap, maar ook met de praktijk zelf. De UNESCO-definitie voorziet echter niet in een middel om onderscheid te maken tussen breed gedragen en minder breed gedragen praktijken.

Dit is overigens niet de enige kritische noot die bij de UNESCO-definitie te plaatsen is. Er zijn al vele kritische beschouwingen gewijd aan deze definitie en aan de praktijk die zij internationaal heeft opgeroepen. Onder andere Jaap Kerkhoven en Albert van der Zeijden hebben met een kritisch oog gekeken naar de betekenis van in de definitie gebruikte termen – met name de term 'gemeenschap' (*community*) –, de rol van de gemeenschap in het selectie- en *safeguarding*-proces, en het selectieproces en de internationale erfgoedpolitiek (met alle verschillende actoren en belangen) in het algemeen.⁶ Hun conclusie is dat deze begrippen en processen niet altijd eenduidig en rechtlijnig zijn. Dat lijkt mij wel het minste wat van de definitie en hieraan gekoppelde praktijken gezegd kan worden.

Het is niet mijn doel slechts na te gaan of de Ronde van Vlaanderen populair is – wat getuige cijfers over toeschouwersaantallen en aanwezigheid in de media ontegenzeggelijk zo is – maar om de praktijk intrinsiek te beoordelen op kenmerken die het evenement tot immaterieel erfgoed maken.⁷ Zoals al werd aangegeven is de UNESCO-definitie niet geschikt voor dit doel. Om tot een beoordeling te komen zal ik proberen in deze scriptie de volgende hoofdvraag te beantwoorden:

Wat kan er aan de hand van vier belangrijke cultuurhistorische begrippen, namelijk identiteit, collectieve herinnering, othering en performance, worden gezegd over de Ronde van Vlaanderen als immaterieel erfgoed?

Zoals blijkt uit deze vraag zal de Ronde van Vlaanderen in deze scriptie niet beoordeeld worden met behulp van een erfgoeddefinitie, maar aan de hand van vier begrippen uit de hoek van de cultuurgeschiedenis. Deze noties komen samen in het *performance*-concept, dat ik zal gebruiken als theoretisch kader. Door te analyseren hoe onderzoekers andere *performances* analyseren, hoop ik beter te begrijpen hoe deze zijn opgebouwd en dit ook de lezer concreet te laten zien, om vervolgens

⁶ Jaap Kerkhoven, 'Immaterieel erfgoed, wetenschappelijke belangen, kromme tenen. Besprekingsartikel van de bundel *Intangible heritage*', *Levend Erfgoed* 1 (2010) 47-51; Albert van der Zeijden, 'Betrokkenheid creëren van onderop. De centrale rol van 'communities' in de Immaterieel Erfgoed Conventie', *Levend Erfgoed* 1 (2010) 24-27.

⁷ In 2011 stemden meer dan anderhalf miljoen Vlaamse kijkers af op de Ronde van Vlaanderen. Langs het parcours stonden (bij benadering) meer dan een half miljoen mensen. Hierbij zal overigens sprake zijn van overlap. Zie voor gegevens over kijkcijfers: TV-Visie.be, 'Kijkcijfers: best bekeken Ronde van Vlaanderen ooit' (4 april 2011), http://www.tv-visie.be/nieuws/belgie/kijkcijfers-best-bekeken-ronde-van-vlaanderen-ooit_43327/ (27 juni 2012).

met behulp van het verworven inzicht een soortgelijke analyse te maken van de Ronde van Vlaanderen als *performance*. Overigens is het goed om op deze plaats te benadrukken dat ik mij in deze scriptie niet in directe zin op het begrip ‘erfgoed’ richt, maar op noties die aan dat begrip ten grondslag liggen, in de hoop tenslotte alsnog een uitspraak te kunnen doen over het ‘erfgoedgehalte’ van de Ronde van Vlaanderen. Hierbij ga ik er vanuit dat er aan de hand van de genoemde begrippen inderdaad iets is te zeggen over het erfgoedgehalte van een praktijk.

Historiografie en methode

Een aantal theoretische begrippen uit de hoek van de cultuurgeschiedenis is onlosmakelijk verbonden met erfgoed. Erfgoed is dan ook een groot thema binnen het veld van de cultuurgeschiedenis. Met behulp van theorie die ontwikkeld is binnen de cultuurgeschiedenis kan een analyse worden gemaakt van erfgoedpraktijken die nauwkeuriger is dan wanneer men slechts kijkt naar de mate waarin een praktijk aan de UNESCO-definitie voldoet.

Vier begrippen, die in directe zin met erfgoed te maken hebben, vormen het gereedschap dat ik in deze scriptie zal gebruiken om vat te krijgen op de Ronde van Vlaanderen. Ze werden hierboven al genoemd: identiteit, collectief geheugen, *othering* en *performance*. Deze begrippen zijn onderling sterk verweven. Identiteit, de enige term die ook indirect in de UNESCO-definitie voorkomt, is het overkoepelende begrip, en de *performance* is de uiting van de andere drie. Naar mijn mening zijn deze begrippen geschikt om tot een analyse van de Ronde van Vlaanderen te komen. Cultuurhistorici hebben in ieder geval al met deze begrippen gewerkt om andere praktijken te analyseren of te beschrijven als erfgoed. Het is dus een beproefd concept.

Een voorbeeld van een dergelijke analyse is de bijdrage van Georges Vigarello in Pierre Nora's meesterwerk *Les lieux de mémoire*, waarin Vigarello de Tour de France analyseert als Frans erfgoed. In dit artikel komen begrippen als *conscience nationale*, *mémoire (mémoire du sol, mémoire du Tour)*, *rituel (rituel national)* en *tradition* veelvuldig voorbij. Vigarello beschrijft de Tour de France als een nationaal ritueel dat dient om Frankrijk samen te binden en de toeschouwer de schoonheid en grootsheid van Frankrijk en het Franse verleden bij te brengen.⁸ Dit sluit nauw aan bij het eerder genoemde *performance*-concept dat het kader vormt van deze scriptie: Vigarello beschrijft de Tour de France als een *performance*, zoals ik in deze scriptie ook de Ronde van Vlaanderen als *performance* zal beschrijven. Een ander voorbeeld van een korte studie van een wielervedstrijd als erfgoed is te vinden in de bundel *Het geheugen van de lage landen*. Daarin beschrijft Henk Pröpper

⁸ Georges Vigarello, ‘Le tour de France’, in: Pierre Nora (ed.), *Les lieux de mémoire. III Les France. 2. Traditions* (Parijs 1992) 884-926.

de kasseikoers als deel van het Nederlands/Belgisch erfgoed.⁹ Met uitzondering van deze twee artikelen is de link tussen erfgoed en ‘de koers’ nog niet gelegd – voor zover ik weet.

De aandacht voor de wielersport als historisch relevant object is de laatste jaren wel toegenomen. Zo verscheen recent van Christopher S. Thompson *The Tour de France: a Cultural History*, en ook Dries Vanysacker verrichtte werk op dit vlak met ondermeer een studie naar de verbinding tussen maatschappij en wielersport in België en Italië.¹⁰ Al met al kan gezegd worden dat de aandacht voor sport in het algemeen toeneemt onder historici, maar sport moet zijn plek – zeker binnen de erfgoedwereld – nog opeisen. Wat dat betreft sluit deze scriptie aan op de aanzet die Pröpper heeft gegeven met zijn duiding van de kasseikoers.

Ik gaf al aan dat er door historici inmiddels het nodige onderzoek is gedaan naar *performances*, waarbij zij begrippen als identiteit, collectief geheugen en *othering* gebruiken. Het voert te ver een volledig overzicht te geven, maar een goed voorbeeld van dergelijk onderzoek is de bundel *Performing the past. Memory, history and identity in modern Europe*. Deze bundel – onder redactie van Karin Tilmans, Frank van Vree en Jay Winter – is een uiting van de groeiende aandacht voor *performance* en biedt een goede weergave van de stand van zaken in deze onderzoeksrichting. Als zodanig heb ik de bundel dan ook gebruikt bij de beschrijving van de theoretische begrippen en de *performance* in het bijzonder.

Doel en werkwijze

Laten we terugkeren naar de kern van de scriptie. Het doel is om aan de hand van de eerder genoemde vier begrippen de Ronde van Vlaanderen te duiden als erfgoed. Hoe gaat dit precies in zijn werk? Eerst worden de begrippen verhelderd en gedefinieerd, en wordt duidelijk gemaakt in welke verhouding de eerste drie begrippen staan tot het begrip *performance*, zoals gezegd de uiting van de overige drie. Een *performance* is een praktijk die eerst en vooral identiteitsvormend is. Peter Burke spreekt van *performance of memory: performances* die een sterke, min of meer opzettelijke verbinding met het verleden hebben en in stand houden.¹¹ Na deze uitwerking van de vier begrippen is het theoretisch begrippenkader klaar om gebruikt te worden. Vervolgens wordt er gekeken naar de manier waarop onderzoekers andere *performances* hebben geanalyseerd met behulp van begrippen als identiteit, collectieve herinnering en *othering*. Het begrippenkader zal helpen deze onderzoeken te analyseren en klaar te maken voor een vergelijking met de Ronde van Vlaanderen. De Ronde van

⁹ Henk Pröpper, ‘De hobbel van hel naar hemel: de kasseienkoers’, in: Jo Tollebeek (ed.), *Het geheugen van de lage landen* (Ieper 2009) 252-257.

¹⁰ Zie: Christopher S. Thompson, *The Tour the France. A cultural history* (Berkeley 2006); Dries Vanysacker, *Koersend door een eeuw Italiaanse en Belgische geschiedenis. De Italo-Belgische connectie in en rond het wielerpeloton* (Leuven 2009).

¹¹ Peter Burke, ‘Co-memorations. Performing the past’, in: Karin Tilmans, Frank van Vree en Jay Winter (ed.), *Performing the past. Memory, history and identity in modern Europe* (Amsterdam 2010) 105-118.

Vlaanderen wordt dus vergeleken met andere *performances*, met het doel ook de Ronde van Vlaanderen nauwkeurig te kunnen duiden aan de hand van de genoemde begrippen. De nadruk zal hierbij liggen op de verdelende en verbindende functie van de *performances*, want dat is de kern van erfgoed.

Opzet

Tot besluit van deze inleiding volgt een overzicht van wat de lezer in het vervolg van deze scriptie precies te wachten staat. Het onderzoek bestaat uit drie delen, namelijk het theoretische gedeelte, de casusstudies en ten slotte een studie van de Ronde van Vlaanderen. In het theoretisch gedeelte wordt allereerst het concept erfgoed verduidelijkt, om vervolgens uit te leggen welke problemen het hanteren van dat begrip met zich meebrengt. Vervolgens wordt het alternatief, het hierboven genoemde begrippenkader, geïntroduceerd en worden de vier begrippen verduidelijkt en gedefinieerd. Hierna volgt, aan de hand van het begrippenkader, een studie van een aantal met de Ronde van Vlaanderen vergelijkbare *performances* en de wijze waarop onderzoekers deze *performances* geanalyseerd hebben. In het derde deel, de studie van de Ronde van Vlaanderen, zal vervolgens het ontwikkelde begrippenkader worden toegepast op de Ronde van Vlaanderen als *performance*, om aan de hand daarvan een goed onderbouwd oordeel te kunnen geven over de Ronde van Vlaanderen als verbindende en verdelende praktijk.

Hoofdstuk 1 – Theoretisch kader

§1.1 Erfgoed: wat is dat eigenlijk? Van definitie naar begrippenanalyse

In de hoofdvraag wordt gesproken van bepaalde cultuurhistorische theoretische begrippen en van immaterieel erfgoed. Dat vraagt om verduidelijking. Want wat wordt er eigenlijk verstaan onder immaterieel erfgoed, en erfgoed in het algemeen? Wat zijn de problemen van erfgoed? En waarom zijn de genoemde cultuurhistorische begrippen zo belangrijk?

Erfgoed is bepaald geen vast omlijnd begrip. Dat blijkt al uit hoofdvraag: terwijl het de bedoeling is dat ik een analyse maak van de status van de Ronde van Vlaanderen als erfgoed, doe ik een beroep op theorie uit de cultuurgeschiedenis en niet op een definitie van erfgoed. Dat is misschien verwarrend, maar zoals gezegd bestaat er geen eenduidige definitie van erfgoed. Wat de een als erfgoed erkent, verwerpt de ander als zodanig. Definities zijn dan ook bij voorbaat gedoemd om op zijn minst gedeeltelijk te mislukken in hun doel: het scheppen van duidelijkheid.

Erfgoed omstreden: *heritage-baiting* en het *history-memory* debat

Niet alleen het definiëren van erfgoed zorgt voor problemen, ook de gehele praktijk van het benoemen, waarborgen (*safeguarding*) en onderzoeken van erfgoed is omstreden, met name wanneer dit onder de vlag van de wetenschap wordt gedaan. De kritiek op dergelijke praktijken is het felst vanuit de hoek van de zogenaamde *heritage-baiters*, die menen dat erfgoed geen onderdeel van de geschiedwetenschap is. Zij zien de aandacht voor erfgoed als iets negatiefs, omdat men door erfgoed op het schild te heffen ‘de geschiedenis’ geweld zou aandoen. Omdat erfgoed sterk verbonden is met identiteit, loert het gevaar dat het verleden wordt aangepast aan de wensen van een groep om zo de identiteit van die groep te versterken. Geschiedenis wordt iets van iedereen, waardoor de weergave van de geschiedenis minder correct zou worden, omdat men het verleden vormt zoals met het graag ziet: ‘those memories which best serve present needs may be utilized to construct a usable past’.¹² Volgens erfgoedcritici zegt erfgoed meer over het heden dan over het verleden, door de interpretaties die gemeenschappen in het heden aan erfgoed geven. *Heritage-baiters* beweren en vrezen dat nostalgie belangrijker wordt dan de waarheid, dat negatieve zaken uit het verleden worden vergeten – negatief erfgoed is immers schaars – en dat de rede, ofwel gedegen wetenschappelijk onderzoek, wordt vervangen door geloof.¹³ Met andere woorden, erfgoed is iets anders dan geschiedenis, en historici moeten zich niet met erfgoed bezighouden. Om met John R. Gillis te spreken: ‘Its data are social, not scientific. (...) Heritage thus defies empirical analysis; it

¹² Anna Green, *Cultural history*, 107; Tim Benton (ed.), *Understanding heritage and memory* (Manchester 2010) 1-2.

¹³ Green, *Cultural history*, 107.

features fantasy, invention, mystery, error'.¹⁴ Historici moeten zich dus vooral niet bezighouden met erfgoed, maar het verleden onderzoeken en tonen 'zoals het was'. Veel erfgoedcritici zien *history* en *memory* als een tegenstelling: *history* staat voor de objectieve zoektocht naar het verleden zoals het werkelijk was, terwijl *memory* voor veel erfgoedcritici de subjectieve kijk op het verleden vertegenwoordigt die samengaat met erfgoed.

Deze tegenstelling tussen *history* en *memory* is echter niet zo vanzelfsprekend als het lijkt, zo hebben onder andere David Lowenthal en Jay Winter betoogt.¹⁵ Winter zegt het als volgt: 'History is memory seen through and criticized with the aid of documents of many kinds. (...) Memory is history seen through affect. (...) History is a discipline. We learn and teach its rules and its limits. Memory is a faculty. We live with it, and at times are sustained by it'. Volgens Winter kunnen historici zich echter niet losmaken van *memory*, omdat *memory* altijd blijft meespelen in bijvoorbeeld de keuze van studieonderwerp en beoordeling van menselijk gedrag.¹⁶ Er is altijd overlap tussen de twee, de scheiding is nooit compleet.¹⁷ De herinneringen van een oorlogsveteraan zijn mogelijk feitelijk niet helemaal juist, ze geven wel waarheidsgetrouw aan hoe hij het verleden beleefd heeft. Karl Figlio, die zich veel met de relatie tussen de psyche en het verleden heeft beziggehouden, betoogt dat historici er weliswaar naar streven op een objectieve, empirische wijze te werk gaan, maar dat uiteindelijk elke voorstelling van het verleden geladen is met fantasie – of interpretatie, hoe de invulling van het verleden ook genoemd moet worden. Volgens Figlio behandelen historici historische situaties alsof het objecten zijn, die inderdaad empirisch en objectief zijn te analyseren. Maar dat is vaak niet het geval: het verleden is voorbij, en naast het zo objectief mogelijke onderzoek is er ook altijd sprake van de eigen fantasie die het verleden invult.¹⁸

Wat ook bij het *memory-history* debat meespeelt, is dat de positie van historici minder sterk is geworden. Zij hebben niet meer de autoriteit om uit te maken wat een juiste en onjuiste manier van kijken naar het verleden is. Terwijl zij vroeger de absolute duiders waren van verleden, heden en toekomst, is inmiddels duidelijk geworden dat ook historici geen objectieve kijk op het verleden hebben, laat staan op de toekomst. Zo zijn zij hun autoriteit verloren met betrekking tot het bepalen

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Jay Winter, 'The performance of the past: memory, history, identity', in: Karin Tilmans, Frank van Vree en Jay Winter (ed.), *Performing the Past. Memory, history and identity in modern Europe* (Amsterdam 2010) 11-23, 12-15; Lorenz, 'Unstuck in time', 67-71; Pierre Nora en Lawrence Kritzman (ed.), *Realms of memory: the construction of the French past. Volume I: conflicts and divisions* (New York 1996) xvii, 14; Green, *Cultural history*, 100-101.

¹⁶ Jay Winter, 'The performance of the past', 12.

¹⁷ Neil Jarman, *Material conflicts. Parades and visual displays in Northern Ireland* (Oxford 1997) 4.

¹⁸ Karl Figlio, 'Getting to the beginning: identification and concrete thinking in historical consciousness', in: Hodgkin Radstone (ed.), *Memory cultures: memory, subjectivity and recognition* (Londen 2009) 152-165, 152.

en presenteren van het verleden, zoals bijvoorbeeld Aleida Assmann en Lorenz betogen.¹⁹ Daarom is het logisch en legitiem dat ook de niet-historicus zijn eigen kijk op het verleden ontwikkelt, en dat uit zich in de aandacht voor *memory* en erfgoed.

De stroming binnen de geschiedwetenschap die zich richt op erfgoed en *performance* kan niet zonder de *memory*-kant van de geschiedenis. *Memory* moet worden gezien als een belangrijke manier om naar het verleden te kijken, net zoals *history* dat is. Rafael Samuel verdedigt de aandacht voor erfgoed en de mogelijkheid van niet-historici om zich via erfgoed met het verleden bezig te houden, en hekelt de positivistisch ingestelde *heritage-baiters*. Erfgoed, of *living history*, is volgens hem 'a good deal less megalomaniac than the idea of 'scientific' history'. Bovendien brengt de traditionele geschiedschrijving een gesloten, ideologisch geladen verhaal, terwijl erfgoed niet makkelijk onder één ideologische noemer of binnen één nationaal verhaal te vangen is. Binnen erfgoed komen vele bronnen en zienswijzen samen.²⁰ Neil Jarman merkt op dat 'the writing of history is concerned with imposing some sense of narrative and direction on the past, while a collective memory is more concerned with emphasizing some sense of repetition'.²¹ Het is dus niet zo dat de interpretatie van (vermeend) erfgoed per se subjectief is en de traditionele geschiedwetenschap, wat dat ook moge zijn, objectief. Dat dit laatste niet het geval is overigens door de meeste historici wel geaccepteerd, zeker sinds Peter Novick eind jaren '80 in *That Noble Dream. The 'Objectivity Question' and the American Historical Profession* korte metten maakte met de idee van de objectieve geschiedwetenschap.

Selectie en *safeguarding*: niet alleen positief

Erfgoedcritici mogen dan wel boude uitspraken doen, bepaalde kritische opmerkingen zijn zonder meer terecht. Naar mijn mening gaat het wat betreft de terechte kritiek om de praktijk van het *listen* en waarborgen van erfgoed, en niet zozeer om het zich inlaten van historici met erfgoed. Verstening en vervreemding van erfgoed zijn bijvoorbeeld negatieve bijwerkingen die kunnen voorkomen bij het waarborgen van erfgoed. De aandacht voor erfgoed, vaak uitmondend in bescherming, kan het karakter ervan snel kan veranderen, juist omdat erfgoedpraktijken normaal gesproken dynamisch zijn.²² Zodra erfgoed wordt beschermd, is de kans groot dat de dynamiek verdwijnt en het erfgoed versteent, omdat bescherming in de praktijk vaak neer komt op vastlegging van een praktijk. Bovendien staat een praktijk vaak niet op zich, maar maakt deze deel uit van een breder cultureel

¹⁹ Aleida Assmann, 'Re-framing memory. Between individual and collective forms of constructing the past', in: Karin Tilmans, Frank van Vree en Jay Winter (ed.), *Performing the Past. Memory, history and identity in modern Europe* (Amsterdam 2010) 35-50, 39; Lorenz, 'Unstuck in time', 67-69, 82.

²⁰ Green, *Cultural history*, 101.

²¹ Neil Jarman, *Material conflicts*, 4.

²² Green, *Cultural history*, 101; Albert van der Zeijden, *Volkscultuur van en voor een breed publiek. Enkele theoretische premissen en conceptuele uitgangspunten* (Utrecht 2004) 7.

patroon.²³ Verstening van losse praktijken draagt meestal niet bij aan de instandhouding van een dergelijk patroon.

Ook kan de aandacht voor erfgoed, en plaatsing op lijsten, de oorspronkelijke eigenaars van hun eigen erfgoed vervreemden. Volgens Ahmed Skounti wordt erfgoed door plaatsing op lijsten juist algemeen, eigendom van iedereen, en niet alleen van de gemeenschap die de praktijk ten uitvoer brengt.²⁴ Zo worden er in Afrika huwelijken in scene gezet om toeristen te plezieren, waardoor de functie van het ritueel binnen de gemeenschap aanzienlijk verandert. Zeker bij dergelijke praktijken is bemoeienis van buitenaf geen goede zaak, net zoals verstening ongewenst is. Erfgoedpraktijken moeten volledig eigendom van de praktiserende gemeenschap blijven, en die gemeenschap moet ook de ruimte blijven houden om de praktijk uit te voeren zoals zij dat wil. Waar UNESCO dit tegenwerkt, speelt de organisatie een dubieuze rol. Waarborgen mag geen verstening of ontvreemding betekenen.

Het waarborgen van immaterieel erfgoed is in zekere zin een geforceerd proces, dat van dynamische praktijken vaak kunstmatige praktijken maakt, daarbij uitgaand van een onduidelijke definitie. Maar het beleid van *safeguarding* heeft op nog een andere manier iets geforceerds over zich. Praktijken die in strijd zijn met de Rechten van de Mens worden van de lijst geweerd, terwijl dergelijke praktijken meer dan eens door de praktiserende gemeenschap als erfgoed worden gezien. Dit geldt bijvoorbeeld voor vrouwenbesnijdenis of muzikale tradities waarbij vrouwen worden uitgesloten. Ook is het zo dat praktijken moeten voldoen aan de *mutual respect standard*, waarmee vele culturele praktijken worden uitgesloten die gebaseerd zijn op een bepaalde vijandigheid ten opzichte van andere culturen.²⁵ Hoewel het begrijpelijk is dat UNESCO dergelijke praktijken niet wil erkennen en waarborgen, brengen dergelijke gevallen wel des te duidelijker het geforceerde karakter en beleid van UNESCO aan het licht.

Erfgoed als uitgangspunt

Erfgoed is dus in meerdere opzichten een omstreden begrip. Toch zal ik mij ermee bezighouden. Waarom? Omdat er vanuit de erfgoedstudies niet alleen aandacht is voor het verleden *an sich*, maar ook voor de wijze waarop gemeenschappen het verleden hebben ervaren en een plaats gegeven hebben; een nieuwe manier van kijken die sinds de *memory boom* deel is gaan uitmaken van de geschiedkundige praktijk.²⁶ Juist grote volksevenementen, zoals de Ronde van Vlaanderen, zijn in de eerste plaats eigendom van de man in de straat, of zouden dat moeten zijn. Daarom is het

²³ Kurin, 'Safeguarding intangible cultural heritage', 75.

²⁴ Valdimar Tr. Hafstein, 'Intangible heritage as a list. From masterpieces to representation', in: Laurajane Smith en Natsuko Akagawa (ed.), *Intangible heritage* (Londen 2008) 93-111, 93.

²⁵ Kurin, 'Safeguarding intangible cultural heritage', 70.

²⁶ Lorenz, 'Unstuck in time', 83.

interessant om het evenement te duiden in termen van erfgoed, identiteit, verbondenheid en verdeeldheid. Bovendien is er mijns inziens niets mis met het verlenen van een erfgoedstatus aan bepaalde praktijken. Op die manier wordt de historische waarde ervan benadrukt, en wordt de belangstelling voor het verleden tenminste levend gehouden.

Na deze algemene opmerkingen over de status van erfgoed en de verhouding tussen *memory* en *history* is het tijd voor een antwoord op de vraag wat erfgoed nu eigenlijk is. Het is weliswaar een niet te definiëren containerbegrip, maar het kan wel enigszins verduidelijkt worden. Daarvoor is het nodig dat we toch wat dieper ingaan op definities van de term, hoe zwak ze ook zijn.

Erfgoed gedefinieerd

De leidende en bepalende organisatie op het gebied van erfgoed is UNESCO. Deze organisatie bepaalt, aan de hand van definities en criteria, of een praktijk al dan niet officieel wordt gekenmerkt als erfgoed. De definitie van materieel cultureel erfgoed volgens UNESCO luidt als volgt:

‘Monuments: architectural works, works of monumental sculpture and painting, elements or structures of an archaeological nature, inscriptions, cave dwellings and combinations of features, which are of outstanding universal value from the point of view of history, art or science;

groups of buildings: groups of separate or connected buildings which, because of their architecture, their homogeneity or their place in the landscape, are of outstanding universal value from the point of view of history, art or science;

sites: works of man or the combined works of nature and man, and areas including archaeological sites which are of outstanding universal value from the historical, aesthetic, ethnological or anthropological point of view.²⁷

UNESCO heeft daarnaast een definitie voor natuurlijk erfgoed, maar die categorie is op deze plaats niet relevant omdat de aandacht uit gaat naar materieel en immaterieel erfgoed. Met name de laatste categorie is aan de orde omdat de Ronde van Vlaanderen daaronder valt, maar materieel en immaterieel erfgoed zijn onlosmakelijk verbonden, zoals ook in de definitie van immaterieel erfgoed wordt verwoord.²⁸ Praktijken gaan immers vaak gepaard met materiële zaken: de Belgische

²⁷ UNESCO, ‘Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage’ (zj), <http://whc.unesco.org/archive/convention-en.pdf> (27 juni 2012).

²⁸ Hetgeen ook verwarrend is. Zie: Kurin, ‘Safeguarding intangible cultural heritage’, 70.

biercultuur is immaterieel, maar het bier is materieel; de Ronde van Vlaanderen als evenement is immaterieel, maar de kasseien waarover de renners rijden zijn materieel. Het spreekt voor zich dat zowel het materiële als het immateriële erfgoed een rol speelt in het proces van identiteitsversterking.

Maar laten we terugkeren naar de definities. Hoewel materieel en immaterieel erfgoed sterk verbonden zijn, is voor de Ronde van Vlaanderen vooral de definitie van immaterieel erfgoed van toepassing, omdat de wedstrijd toch vooral een praktijk is waarvan de som veel groter is dan de deels materiële delen. De definitie van immaterieel cultureel erfgoed is als volgt geformuleerd:

‘The “intangible cultural heritage” means 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. 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.

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 craftsmanship²⁹

Zoals blijkt zijn de UNESCO-definities zeer ruim. Het is daarom moeilijk aan de hand hiervan iets te zeggen over de erfgoedstatus van een praktijk, omdat er geen duidelijke criteria genoemd worden en omdat er van mening verschild kan worden over de betekenis van de termen. Wanneer heeft een

²⁹ UNESCO, <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00022#art2>, onbekend, 27-6-2012.

monument, plaats of gebouw bijvoorbeeld ‘outstanding universal value’? Moet iedere praktijk, die door een gemeenschap – hoe klein dan ook – als erfgoed wordt gezien, wereldwijd erkend worden als immaterieel erfgoed? Met name op basis van de definitie van immaterieel erfgoed is het moeilijk een praktijk *niet* als erfgoed te erkennen.

Het feit dat erfgoed een verzamelbegrip is en dat de definitie ervan onduidelijk is (met als gevolg dat het al dan niet plaatsen van een praktijk op een erfgoedlijst moeilijk te onderbouwen is) wordt onderkend door erfgoedexperts.³⁰ Wat betreft de precieze inhoud van het begrip wordt steevast opgemerkt dat deze moeilijk te bepalen is. Kunsthistoricus Tim Benton merkt met betrekking tot cultureel erfgoed het volgende op: ‘Heritage belongs to, and in a critical sense is defined by, individuals and communities in society. The broadening of the categories of heritage to include a very wide range of artefacts, natural phenomena and practices has also weakened the control of archaeologists, art historians and historians over the definitions and scope of heritage. (...) The heritage of everyone is now on the table for discussion’.³¹ Met betrekking tot immaterieel cultureel erfgoed, en specifiek tot de UNESCO-definitie, stippen Rodney Harrison en Deborah Rose hetzelfde aan: ‘The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage perhaps raises as many problems as it attempts to solve. (...) This forces us to query whether any identity-forming practices are capable of being classed as heritage. (...) If not, how would we choose between them?’³²

Dat is in feite dezelfde vraag als Valdimar Hafstein stelt in zijn essay over de selectie (*listing*) van immaterieel erfgoed. Hij geeft aan dat het moeilijk is te bepalen of een praktijk van ‘outstanding quality’ is, maar merkt op dat het aan de andere kant niet nuttig zou zijn alle praktijken op een lijst te plaatsen. In principe zou elke traditie of praktijk als immaterieel cultureel erfgoed erkend moeten worden, maar om officieel erkend te worden moet eerst goedkeuring door een bepaalde autoriteit worden gegeven. Die autoriteit is de UNESCO. De titel ‘immaterieel cultureel erfgoed’ is in feite het zegel van goedkeuring dat aan bepaalde praktijken wordt gegeven. Het zou niet werkbaar zijn om alle praktijken op een lijst te zetten. Daarvoor gebruikt Hafstein de vergelijking met een prullenbak: ‘It [intangible cultural heritage] is a filing cabinet in the ministry of culture, and whatever is not recognised or filed there ends instead in the dustbin of history. (...) In fact, the dustbin is perhaps that instrument which effective administration can least do without’.³³ Daarmee slaat Hafstein de spijker op zijn kop. Het is makkelijk om kritiek te hebben op het selectiebeleid van UNESCO, maar

³⁰ Rieks Smeets, ‘Over diversiteit tussen en binnen landen’, in: Hester Dibbits, (ed.), *Splitsen of knopen. Over volkscultuur in Nederland* (Rotterdam 2009) 122-129, 122, 125; Kurin, ‘Safeguarding intangible cultural heritage’, 69.

³¹ Benton, *Understanding heritage and memory*, 1.

³² Rodney Harrison en Deborah Rose, ‘Intangible heritage’, in: Tim Benton (ed.), *Understanding heritage and memory* (Manchester 2010) 238-276, 247.

³³ Hafstein, ‘Intangible heritage as a list’, 104-105.

wanneer er helemaal niet wordt geselecteerd zijn we nog verder van huis. Hafstein betoogt dat immaterieel cultureel erfgoed, zoals het momenteel gedefinieerd is door UNESCO, een lijst *is*. Het is een praktijk van selectie en uitsluiting.³⁴ De uiteindelijke autoriteit zou volgens de meeste experts bij de dragers van cultuur moeten liggen.³⁵ In de praktijk is dit echter zeer moeilijk: uit praktische overwegingen is het niet anders mogelijk dan dat professionele experts en regeringsvertegenwoordigers dit doen.³⁶

Uit dit alles wordt duidelijk dat een duidelijke definitie van immaterieel cultureel erfgoed ver te zoeken is. Bovendien heeft het waarborgen ervan nogal wat negatieve bijwerkingen, zoals verstening en ontvreemding. Maar iets is vaak beter dan niets. Het positieve is dat door de bemoeienis van UNESCO bepaalde praktijken worden beschermd en instandgehouden. Dat is een goede zaak wanneer een gemeenschap hier achter staat en zelf moeite heeft de eigen praktijk te beschermen. Het kan echter geen kwaad kritisch te blijven wat betreft de selectieprocedures en praktijken van de erfgoedbeschermers, en de wenselijkheid hiervan. Het waarborgen van immaterieel erfgoed blijft een dubieus gebeuren.

Dit gaat eveneens op voor de Ronde van Vlaanderen. Ook voor sportieve praktijken geldt vanzelfsprekend dat toetsing aan de UNESCO-definitie geen negatieve beoordeling zal opleveren: natuurlijk is elke breed gedeelde praktijk immaterieel erfgoed. Om een praktijk inhoudelijk te analyseren moet er verder worden gekeken, zoals de hoofdvraag van deze scriptie ook impliceert: er moeten dan andere manieren worden gebruikt om de erfgoedstatus van een praktijk te analyseren. Dit kan door middel van een analyse aan de hand van binnen de cultuurtheorie centraal staande begrippen.

§ 1.2 Erfgoed en cultuurgeschiedenis: vier begrippen

De vier begrippen die samen het theoretisch kader vormen aan de hand waarvan ik de Ronde van Vlaanderen zal analyseren zijn 'identiteit', 'collectieve herinnering', *othering* en *performance*. Dit zijn begrippen die in directe zin te maken hebben met erfgoed: ze hebben alles te maken met verbinden en verdelen, de kern van erfgoed. Voordat deze termen worden verhelderd, volgt op deze plaats een korte introductie.

Dat identiteit als kernbegrip wordt aangeduid zal geen verbazing wekken. Het is algemeen erkend dat identiteit en erfgoed nauw verbonden zijn.³⁷ Erfgoed is immers precies datgene wat de

³⁴ Ibidem, 108.

³⁵ W. van Zanten, 'Constructing new terminology for intangible cultural heritage', *Museum International* 1-2 (2004) 36-43, 38; Noriko Aikawa-Faure, 'From the proclamation of masterpieces to the Convention of the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage', in: Laurajane Smith en Natsuko Akagawa (ed.), *Intangible heritage* (Londen 2008) 13-44, 36.

³⁶ Aikawa-Faure, 'From the proclamation of masterpieces', 36, 39.

³⁷ Green, *Cultural history*, 99, 107.

identiteit van een gemeenschap versterkt en in feite in dienst staat van de gemeenschap en haar identiteit. De notie 'identiteit' vormt dus het centrum van de hele discussie. De andere drie termen cirkelen rondom dit begrip. Zonder 'collectieve herinnering' kan er nooit sprake zijn van een gedeelde identiteit. Wie geen enkele herinnering deelt met een ander voelt zich niet verbonden met die persoon.

De overige twee termen zijn specifiek. Eerst is daar de term *othering*. Hierbij gaat het om het gegeven dat het hebben van een identiteit per definitie met zich meebrengt dat er anderen, die niet dezelfde identiteit hebben, worden buitengesloten, of dat tenminste de ene groep zichzelf identificeert met bepaalde kenmerken die een andere groep niet heeft.³⁸ Erfgoed stimuleert dit proces, omdat erfgoed identiteitsversterkend en dus ook buitensluitend is. Over het algemeen wordt erfgoed als een positief gegeven gezien, maar de term *othering* is eerder negatief dan positief. Dit aspect belicht niet alleen het positieve (het gedeelde) maar ook het negatieve in de vorm van de splijtende werking van identiteiten en erfgoed. Gezien de vanzelfsprekende band tussen identiteit en *othering* zou de vraag waarom ik de term *othering* überhaupt heb opgenomen in mijn begrippenkader begrijpelijk zijn, maar juist de negatieve lading van het begrip rechtvaardigt deze keuze: hierdoor is het onmogelijk de negatieve kant van identiteit en erfgoed te negeren of onderbelichten.

Ten slotte is er nog de term *performance*. Deze term is van een andere orde dan de andere drie. De *performance* is immers iets dat gebeurt, het is de praktijk, het erfgoed zelf, waarin de andere drie termen tot uiting komen. In de *performance*, of het nu de Ronde van Vlaanderen is of het carnaval van Trinidad, openbaart zich identiteit, wordt herinnering gevormd en geuit en vindt bewust of onbewust *othering* plaats. Het begrip *performance* is overkoepelend en vormt dan ook, zoals eerder al duidelijk is gemaakt, de theoretische basis van deze scriptie in de vorm van het *performance*-concept. Dit concept zal later in dit theoretische gedeelte worden uitgewerkt, maar eerst is er, bij wijze van verheldering en verantwoording van de keuze, aandacht voor de afzonderlijke vier begrippen.

§ 1.3 Theoretisch kader: verantwoording en verduidelijking

De keuze voor de genoemde begrippen vraagt om verdere onderbouwing. Die is gemakkelijk te geven: identiteit en collectieve herinnering zijn kernbegrippen uit de wereld van erfgoed en cultuurgeschiedenis, terwijl met *performance* elke erfgoedpraktijk bedoeld kan worden. De term *othering* is de tegenhanger van identiteit en toont de schaduwzijde van de meestal positief beoordeelde erfgoedpraktijk.

³⁸ Simon Gunn, *History and cultural theory* (Harlow 2006) 133.

Laten we redeneren vanuit de term erfgoed, het startpunt van deze scriptie. Vanuit deze term heb ik naar de vier begrippen toe geredeneerd aan de hand van de bevindingen van cultuurwetenschappers. Volgens Anna Green vormt de term identiteit de kern van erfgoed: 'Material objects or places can play a critical mnemonic role in reinforcing and perpetuating collective identities, and therefore heritage in the form of 'objectivised culture... texts, images, rites, buildings, monuments, cities or even landscapes', act as the 'concretion of identity' for particular groups'.³⁹ Datgene wat erfgoed dus belangrijk maakt is dat het de uitdrukking is van een gedeelde identiteit.

Van gedeelde identiteit naar collectieve herinnering is vervolgens maar een kleine stap, die eigenlijk nauwelijks onderbouwing nodig heeft. In de woorden van Anna Green: 'It is widely accepted that memory is central to the construction of both individual and collective identities, for example those adopted by religious, ethnic or national groups'.⁴⁰ Erfgoed is dus volgens algemene inzichten gebaseerd op identiteit, en identiteit is gebaseerd op herinnering. Daarmee zijn twee van de vier termen verklaard. Maar hoe zit het met de andere twee?

Othering is een begrip dat niet zoveel aandacht heeft gekregen als identiteit en collectieve herinnering, wellicht omdat het eerder een onderdeel of een bijwerking is dan een losstaand fenomeen. Het is echter wel een zeer belangrijke bijwerking. Aan de hand van deze term kunnen namelijk de pijnpunten van alle erfgoedpraktijken worden blootgelegd. 'Gedeelde identiteit' klinkt positief, maar een identiteit heeft een 'tegenover' nodig, een *other*.⁴¹ Bij het uitvoeren van praktijken die als immaterieel erfgoed bestempeld zouden kunnen worden, worden ook altijd groepen buitengesloten. In de kern bestaat erfgoed uit verdelen en verbinden. De term *othering* dekt de verdelende kant en het gebruik van de term dwingt daarnaar te kijken. Het negatieve van *othering* wordt versterkt doordat de term in de regel wordt verbonden aan macht, waarbij de *other* vaak ondergeschikt of zelfs inferieur is.⁴² Hoewel hiervan met betrekking tot de Ronde van Vlaanderen nauwelijks sprake is, wordt deze notie van macht wel meegenomen. Daarbij moet wel worden opgemerkt dat *othering* lang niet altijd zo zwart-wit hoeft te zijn als deze superioriteit-inferioriteitsstelling doet geloven. Hoe dan ook, hoe negatief of ongenueanceerd de tegenstelling ook wordt gemaakt, vast staat dat *othering* inherent is aan identiteitsvorming en *vice versa*: 'To sum up, the theory of identity formation inherent in the concept of othering assumes that subordinate people are offered, and at the same time relegated to, subject positions as others in discourse'.⁴³ Ook Simon Gunn merkt op dat *othering* en identiteit sterk verbonden zijn: 'In signalling both sameness and

³⁹ Green, Cultural history, 106; Jan Assman, 'Collective memory and cultural identity', *New German Critique* 65 (1995) 125-133, 128.

⁴⁰ Green, Cultural history, 106.

⁴¹ Anna Triandafyllidou, 'National identity and the 'other'', *Ethnic and Racial Studies* 4 (1998) 593-612, 393-394.

⁴² Sune Qvotrup Jensen, 'Othering, identity formation and agency', *Qualitative Studies* 2 (2011) 63-78, 65.

⁴³ Jensen, 'Othering', 65.

difference, the meanings of identity are not necessarily contradictory. The features that are shared by a social group are likely also to be precisely those that distinguish it from others; sameness and difference become two sides of the same coin'.⁴⁴

De term *performance*, ten slotte, is het begrip in het theoretische kader dat de praktijk afdekt. Uiteindelijk moet er gekeken worden naar hoe identiteit, herinnering en *othering* tot uiting komen in de werkelijkheid. Dat kan door *performances* te analyseren, en door te bekijken hoe andere onderzoekers dat hebben gedaan. Door op deze term in te gaan wordt het onderzoek geconcretiseerd, omdat de stap van het abstracte naar de praktijk wordt gezet. Met andere woorden, het is onvermijdelijk om de *performance* buiten het theoretisch kader te laten.

Zoals in de inleiding al werd opgemerkt, gaat het bij *performance* vooral om de *performance of memory*. Daarbij gaat het om praktijken die al dan niet bewust een sterke binding met het verleden hebben en deze in stand houden. Jay Winter omschrijft het als volgt: 'Memory performed is at the heart of collective memory. When individuals and groups express or embody or interpret or repeat a script about the past, they galvanize the ties that bind groups together and deposit additional memory traces about the past in their own mind. (...) The performative act of remembrance is an essential way in which collective identities are formed and reiterated'.⁴⁵ Zoals blijkt uit dit citaat is de *performance* het centrum van de collectieve herinnering, waarin de identiteit van een groep wordt opgebouwd en versterkt. Uit de citaten blijkt dat in de *performance* inderdaad alle termen van het theoretische kader samen komen. De term *othering* wordt niet letterlijk genoemd, maar met het noemen van identiteit ('the ties that bind groups together') is er impliciet ook altijd sprake van *othering*.

Tot zover de verantwoording voor mijn keuze voor de vier begrippen. Het zal inmiddels duidelijk zijn dat deze begrippen centraal staan in de erfgoed-theorie, en onderling onlosmakelijk verbonden zijn. In wat volgt behandel ik de begrippen stuk voor stuk. Hierbij zal ik proberen uit te leggen wat historici en wetenschappers uit verwante vakgebieden er mee bedoelen.

§ 1.4 Collectieve identiteit

Zoals in het voorgaande werd uitgelegd staat het begrip collectieve identiteit aan de basis van het erfgoedwezen. Maar wat is identiteit precies? Vele wetenschappers hebben zich met deze vraag beziggehouden. Ik zal hier een aantal van hun bevindingen presenteren, waarbij ik mij richt op onderzoekers die binnen de geschiedkunde of aanverwante velden actief zijn. Hierbij moet gedacht worden aan historici, sociologen en antropologen. Verder is het goed om direct op te merken dat ook

⁴⁴ Gunn, *History and cultural theory*, 133.

⁴⁵ Winter, 'The performance of the past', 11.

in de uitwerking van de afzonderlijke begrippen sprake zal zijn van overlap, omdat het moeilijk is iets te zeggen over identiteit zonder bijvoorbeeld herinnering ter sprake te brengen.

Sinds de jaren '80 van de 20^e eeuw is identiteit een kernbegrip binnen de sociale wetenschappen inclusief de geschiedwetenschap.⁴⁶ Vaak wordt het concept echter, zoals cultuurhistoricus Simon Gunn opmerkt, slecht uitgewerkt doordat het te simplistisch wordt weergegeven of theoretisch niet sterk genoeg onderbouwd wordt.⁴⁷ Dat is misschien problematisch, maar ook begrijpelijk gezien de breedte van het concept. Bovendien is het moeilijk het begrip te definiëren. Vaak wordt dit gedaan door over andere begrippen – zoals herinnering – te spreken, zoals bijvoorbeeld duidelijk wordt uit het werk van Nicola King.⁴⁸ Voor een uitgebreide theoretische onderbouwing is in deze scriptie echter geen plaats. Wel zal ik het begrip definiëren, zoals ik elk van de vier begrippen van het theoretisch kader zal definiëren. Alvorens dat te doen wil ik kijken naar de opvattingen van enkele onderzoekers.

Er bestaan verschillende soorten identiteit, zoals nationale, politieke en religieuze identiteit en ras-, klasse- of seksegebonden identiteit. Tegenwoordig wordt bovendien aangenomen dat een persoon verschillende identiteiten kan hebben, dat wil zeggen deel kan uitmaken van verschillende groepen met een bepaalde identiteit, waartussen ook gewisseld kan worden. Deze opvatting staat tegenover de essentialistische visie op identiteit die vroeger heerste: de idee dat identiteit vaststond, als een script buiten de persoon zelf, waaraan men zijn ervaringen spiegelde. Dit had te maken met het feit dat structuren, zoals klasse en sekse, vroeger dwingender waren. Ontsnappen daaraan was vroeger moeilijker dan tegenwoordig.⁴⁹

De vraag blijft waaruit identiteit, welke dan ook, is opgebouwd. Gunn betoogt dat identiteit in de kern bestaat uit twee delen: de term duidt allereerst op datgene wat uniek is voor een groep, en wat de groep dus onderscheidt van andere groepen. Daarnaast staat identiteit echter ook voor gelijkheid: doordat leden van een groep bepaalde kenmerken delen voelen zij zich verbonden. Identiteit bestaat volgens deze opvatting dus uit uniek-zijn en hetzelfde-zijn. Dat is echter niet de enige dualiteit die in het begrip schuilt. Ook met betrekking tot de vorming van een identiteit gaat deze tweedeling op. Groepen versterken hun identiteit van binnenuit, door hun gedeelde kenmerken en verleden te benadrukken en zo hun eigen verhaal te creëren. Identiteit wordt echter ook van buitenaf gevormd, namelijk door externe factoren zoals historisch gevormde discoursen en technologieën. Gunn wijst erop dat historici meestal de eerste wijze van identiteitsvorming

⁴⁶ Gunn, *History and cultural theory* 131; Kevin Hetherington, *Expressions of identity. Space, performance, politics* (Londen 1998) 21.

⁴⁷ Gunn, *History and cultural theory*, 132.

⁴⁸ Zie: Nicola King, *Memory, narrative, identity. Remembering the self* (Edinburgh 2000).

⁴⁹ Hetherington, *Expressions*, 22-24; Jarman, *Material conflicts*, 6.

(zelfvorming) benadrukken, maar volgens hem vormen de externe factoren een even sterke vormingskracht.⁵⁰

Er bestaan ook gradaties in identiteit. Sommige identiteitsvormen, zoals het behoren tot een bepaalde sekse, worden als primair beschouwd terwijl andere vormen, zoals lidmaatschap van een religieuze groepering, als secundair worden gezien. Identiteit is dus een mengsel en product van invloeden van buitenaf en van binnenuit en van op kunstmatige en natuurlijke wijze gevormde categorieën zoals klasse, geloof, ras en sekse.⁵¹ Deze complexiteit heeft geleid tot verschillende benaderingen van het concept. Zo zien onderzoekers die weinig ruimte laten aan *agency* (zelfbeschikking), waaronder Michel Foucault, identiteit als een door externe factoren gevormd iets, waarbij de staat vaak een belangrijke rol krijgt toegedicht. Termen als macht en onderwerping spelen hierbij een grote rol. Tegenover deze opvatting staan diegenen die menen dat identiteit voor het grootste gedeelte door groepen zelf wordt gecreëerd.⁵² Erving Goffman is een bekende voorstander van deze laatste theorie, die groepen een grote mate van *agency* toegedicht. Identiteit wordt dus ofwel gecreëerd door factoren waarop het subject geen invloed heeft, of is iets dat door het subject zelf kan worden gevormd.⁵³ De waarheid zal waarschijnlijk in het midden liggen.

Impliciet werd het al betoogd: verhalen, die bijvoorbeeld tot uiting komen in discoursen en herinneringen, vormen een belangrijke bouwsteen van alle identiteiten. Nicola King zegt het als volgt: 'It is commonly accepted that identity, or a sense of self, is constructed by and through narrative: the stories we all tell ourselves and each other about our lives'.⁵⁴ Eerder werd al aangegeven dat herinnering aan de basis staat van identiteit, en herinnering is vaak gevat in taal en wordt vaak in woorden doorgegeven.⁵⁵ Volgens King is het echter niet alleen de inhoud van de herinnering die identiteitsvormend is, maar ook het proces van het herinneren en het delen van herinnering.⁵⁶ Tussen de werkelijke herinnering en de herinnering zoals die door individuen of groepen wordt doorgegeven kunnen namelijk verschillen zitten, mogelijk om het verleden mooier te maken of huidige toestanden te legitimeren. Ook Peter Burke wijst hier op, en in bredere zin ook op het belang van verhalen (herinneringen) in het proces van identiteitsvorming.⁵⁷

Ook plaatsen en artefacten spelen een rol bij identiteitsvorming, en wel door herinneringen die aan bepaalde plaatsen en artefacten verbonden zijn.⁵⁸ Dit wijst opnieuw naar het verband tussen

⁵⁰ Gunn, *History and cultural theory*, 133.

⁵¹ Ibidem, 134.

⁵² Ibidem 135.

⁵³ Hetherington, *Expressions*, 22-25.

⁵⁴ King, *Memory*, 2.

⁵⁵ Green, *Cultural theory*, 106.

⁵⁶ King, *Memory*, 2,3.

⁵⁷ Peter Burke, *What is cultural history?* (Cambridge 2008) 91.

⁵⁸ Tim Benton en Clementine Cecil, 'Heritage and public memory', in: Tim Benton (ed.), *Understanding heritage and memory* (Manchester 2010) 7-43, 25; Tim Benton, 'Heritage and changes of regime', in: Tim Benton (ed.),

identiteit en herinnering en het gegeven dat bij een poging identiteit te definiëren al snel gebruik moet worden gemaakt van de overige begrippen. Zo werken ook *performances* identiteitsversterkend, net zoals *othering* deel uitmaakt van identiteitsvorming.

Identiteit is en blijft een complex begrip, dat lastig in een definitie te vatten is. Er kan zelfs niet met zekerheid worden gezegd of het wel bestaat: het blijft immers een immaterieel begrip, net zoals collectieve herinnering. Judith Butler vraagt zich niet af wat identiteit is, maar in plaats daarvan 'wat het is dat identiteit de schijn van identiteit geeft'.⁵⁹ Een vraag die we niet kunnen beantwoorden, 'aangezien er geen positie bestaat buiten geconstrueerde identiteiten, een authentieke Zelf of essentie waar we ons op terug kunnen trekken'.⁶⁰

Ik denk dat identiteit wel degelijk een term is die correspondeert met de werkelijkheid en zal de term definiëren, en wel als gedeelde of collectieve identiteit, hetgeen aansluit bij mijn studie naar de Ronde van Vlaanderen als *performance*. Ik definieer collectieve identiteit als 'een gevoel van verbondenheid met anderen op grond van eenzelfde achtergrond, bijvoorbeeld nationaal, politiek, religieus, gebonden aan klasse, ras of sekse, en daarnaast ook veelvuldig voorkomend in subkringen zoals familie, sportclub of werk, hoofdzakelijk gevormd door gedeelde herinnering, verbonden aan verhalen, plaatsen en artefacten'.

§ 1.5 Collectieve herinnering

Identiteit is een complex begrip gebleken, datzelfde geldt voor collectieve herinnering (*collective memory*). Bij de beschrijving van identiteit heb ik de basis van identiteit, dat is collectieve herinnering, nog grotendeels weggelaten, maar nu moet de term verder worden verduidelijkt. Eerder werd Anna Green al geciteerd: 'It is widely accepted that memory is central to the construction of both individual and collective identities'. Maar wat is 'herinnering', met name collectieve herinnering, precies?

Onder andere Susan Sontag heeft betoogd dat zoiets als collectieve herinnering niet correspondeert met de werkelijkheid.⁶¹ Herinnering is volgens haar altijd iets individueels omdat het product is van neurologische processen die zich in het brein afspelen. De herinnering sterft dus wanneer de persoon overlijdt die deze met zich meedraagt. Herinnering is niet te reproduceren. Volgens Sontag is collectieve herinnering geen echte herinnering, maar een buitenaf opgelegde

Understanding heritage and memory (Manchester 2010) 126-165, 127. Zie ook: Hetherington, *Expressions*, 105 e.v. (vooral in verband met identiteiten van gemarginaliseerde groepen).

⁵⁹ Gunn, *History and cultural theory*, 135.

⁶⁰ *Ibidem*; Hetherington, *Expressions*, 24.

⁶¹ Aleida Assmann, 'Transformations between history and memory' *Social Research* 1 (2008) 49-72, 49-50.

bepaling van wat men moet denken, een bepaalde versie van hoe het verleden was: 'collective memory is not a remembering but a stipulating'.⁶²

De meeste sociale wetenschappers zijn het hier echter niet mee eens en denken dat er wel degelijk zo iets bestaat als collectieve herinnering. Cultuurwetenschapper Aleida Assmann reageerde op de stelling van Sontag door te wijzen op de mogelijkheid van het delen van herinnering, waardoor individuele herinnering ook de herinnering van een ander kan worden. De individuele herinnering kan worden 'gecodeerd' in taal en beelden, waardoor anderen de herinnering kunnen opnemen. Dit werkt zo goed dat het zelfs soms niet altijd duidelijk is of een herinnering uit eigen ervaring is verkregen of via anderen: 'Autobiographical memories cannot be *embodied* by another person, but they can be *shared* with others. Once they are verbalized in the form of a narrative or represented by a visual image, the individual's memories become part of an intersubjective symbolic system and are, strictly speaking, no longer a purely exclusive and unalienable property. By encoding them in the common medium of language, they can be exchanged, shared, corroborated, confirmed, corrected, disputed, and even appropriated. In addition to that, it is sometimes notoriously difficult to distinguish what one has experienced oneself from what one has been told and afterward incorporated into one's own stock of autobiographical memories'.⁶³

Groepen *construeren* dus een geheugen met behulp van symbolen, teksten, rituelen en monumenten, en daarmee construeren groepen uiteindelijk ook een identiteit. De term collectieve herinnering is volgens Assmann niet betekenisloos, maar wel een containerbegrip. Volgens Assmann zijn er vele soorten herinnering die breder zijn dan individuele herinnering: er is een sociaal, politiek, nationaal en cultureel geheugen. Maar voordat vluchtige sociale herinnering verandert in collectieve herinnering, moet er heel wat gebeuren. Sociale herinnering moet in een aantal vormen zijn verrijkt en uitgewerkt. Er moet sprake zijn van:

'emplotment of events in an affectively charged and mobilizing narrative;
visual and verbal signs that serve as aids of memory;
institutions of learning and the dissemination of mass media;
sites and monuments that present palpable relics;
commemoration rites that periodically reactivate the memory and enhance collective participation'.⁶⁴

⁶² Aleida Assman, 'Transformations', 49.

⁶³ Ibidem, 50.

⁶⁴ Ibidem, 55.

Assmann definieert het concept vrij nauwkeurig. Ook vele andere sociale wetenschappers gebruiken het concept veelvuldig, ondanks kritiek van onderzoekers zoals Sontag. Wetenschappers hebben grote aandacht voor het concept, omdat zij het zien als barometer van wat men werkelijk belangrijk vindt. Met betrekking tot erfgoed merkt Benton op dat onderzoekers tegenwoordig eerder kijken naar herinnering dan naar de waarde van artefacten, omdat deze benaderingswijze beter aansluit bij de verschillen in de waardering van erfgoed die tussen verschillende groepen bestaan.⁶⁵ Het is echter niet zo dat al deze wetenschappers eenzelfde definitie gebruiken, zoals bijvoorbeeld die van Assmann. Die definitie, of beter die criteria, heb ik slechts genoemd omdat ik vind dat ze goed tonen wat er in grote lijnen met het concept bedoeld wordt. Ik zal echter verder proberen te verduidelijken wat er in het algemeen onder de term verstaan wordt.

Het zal niet verbazen dat ook voor deze term geen definitie bestaat die onomstreden is, sterker nog, de term collectieve herinnering is tamelijk controversieel.⁶⁶ Volgens de socioloog Maurice Halbwachs, die samen met zijn leermeester Durkheim wordt gezien als grondlegger van het begrip, is alle herinnering collectieve herinnering, omdat herinneringen altijd in een sociale context gevormd worden. De sociale context smeedt individuele herinneringen samen tot collectieve herinnering. Hij spreekt van 'collective frameworks', die de individuele herinnering tot een collectieve herinnering maken door de individuele herinnering zo aan te passen dat het bij de heersende denkbeelden van de samenleving past, en dus in het collectief. Volgens Halbwachs maken mensen deel uit van meerdere collectieve herinneringen of geheugens, bijvoorbeeld van de familie, klasse, etnische groep of religieuze groepering. Ten slotte spelen, aldus Halbwachs, herdenkingspraktijken- en plaatsen een grote rol in de vorming van collectieve herinnering.⁶⁷ Dit zien we ook terug in de criteria van Aleida Assmann.

Zoals gezegd zijn de meningen over het concept verdeeld. James Young spreekt bijvoorbeeld liever van 'collected memory', omdat volgens hem mensen hun herinneringen niet letterlijk kunnen delen en deze bovendien vaak tegenstrijdig zijn.⁶⁸ Een ander punt van kritiek op Halbwachs is dat hij van iets abstracts iets concreets maakt, en dat hij voorbijgaat aan de frictie die zich voordoet bij de vorming van collectieve herinnering.

Wulf Kansteiner ten slotte, meent dat collectieve herinnering door de interactie tussen de volgende drie historische factoren wordt gevormd: '(...)the intellectual and cultural traditions that frame all our representations of the past, the memory makers who selectively adopt and manipulate

⁶⁵ Benton, *Understanding heritage and memory*, 2.

⁶⁶ Green, *Cultural history*, 104.

⁶⁷ *Ibidem*, 105.

⁶⁸ *Ibidem*.

these traditions, and the memory consumers who use, ignore or transform such artifacts according to their own interests.’⁶⁹

Hoe het ook zij, het begrip collectieve herinnering wordt op verschillende manieren ingevuld. Er is wel een gedeelde kern, namelijk het gegeven dat er bepaalde gebeurtenissen zijn die tot de individuele herinnering behoren van verschillende leden van één gemeenschap en op die manier leiden tot een collectieve herinnering, zoals bijvoorbeeld de bezetting van Nederland in de Tweede Wereldoorlog. De precieze invulling van het begrip is echter verschillend. Vandaar dat er momenteel zeer veel op elkaar lijkende termen bestaan, die net iets anders zijn dan het oorspronkelijke *collective memory* van Halbwachs. Zo zijn daar nog *collected memories*, *mnemonic practices*, *cultural memory*, *social memory*, *public memory*, *social remembering* en *social remembrance*.⁷⁰ Overzichtelijker wordt het er niet op. Toch wil ik de term graag definiëren, en wel als volgt, grotendeels uitgaande van wat Aleida Assmann hierover geschreven heeft: ‘collectieve herinnering is het delen van een of meerdere herinnering(en) door middel van taal in de vorm van verhalen, die op zich kunnen staan of verbonden zijn aan visuele zaken zoals plaatsen, artefacten, symbolen. Essentieel is dat taal de mogelijkheid creëert herinneringen te delen en zo door te geven aan anderen’.

§ 1.6 Othering

Van collectieve herinnering stappen we nu over naar *othering*. Ik wil eerst een opmerking maken over de aard van het concept. *Othering* is geen begrip zoals identiteit of collectieve herinnering. Identiteit en herinnering zijn allereerst immateriële *dingen* en pas in tweede instantie processen of gebeurtenissen. *Othering* daarentegen is geen ding maar een praktijk. Het concept heeft geen inhoud zoals identiteit inhoud kan hebben. *Othering* zou gezien kunnen worden als de actieve kant van identiteit: het is het versterken van de eigen identiteit ten koste van andere gemeenschappen. De Ander is immers vaak de drijvende kracht achter identiteitsvorming.⁷¹

Hoewel *othering* in feite al in Hegels *Phänomenologie des Geistes* naar voren komt, gebruikte de postkoloniale denker Gayatri Spivak het concept voor het eerst op een systematische wijze. Spivak bouwde voort op het werk van Hegel, Said en Lacan. Said is vooral bekend van de term ‘Oriëntalisme’, waarmee bedoeld wordt dat het Oosten vanuit het Westerse discours als iets vreemds en anders wordt gezien, terwijl Lacan wees op de rol die taal speelt bij identiteitsvorming.⁷² Vooral dit laatste is interessant met betrekking tot de Ronde van Vlaanderen, omdat het er tussen Vlamingen en Walen eveneens een taalgrens bestaat. Hoe dan ook, Spivak maakte gebruik van de

⁶⁹ Ibidem, 106.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Gunn, *History and cultural theory*, 133.

⁷² Jensen, ‘Othering’, 64.

inzichten van deze voorgangers en systematiseerde ze voor een studie naar *othering* door de Britse machthebbers in koloniaal India. Spivak onderscheidt in deze casus drie dimensies binnen het begrip, die wellicht ook voor andere situaties zullen gelden. De eerste dimensie draait om macht: aan de ondergeschikte groep wordt duidelijk gemaakt wie de macht in handen heeft, en zo wordt de ondergeschikte groep zich sterker bewust van de eigen ondergeschiktheid. Als tweede dimensie noemt Spivak het bewuste construeren van een negatief beeld van de andere groep, bijvoorbeeld als geestelijk en lichamelijk inferieur aan de eigen groep. De derde dimensie ten slotte is het benadrukken dat de eigen groep kennis en technologie in handen heeft, en de andere groep niet. Bij Spivak uit *othering* zich op het vlak van klasse, ras en sekse. *Othering*, volgens Spivak, 'concerns the consequences of racism, sexism, class (or a combination hereof) in terms of symbolic degradation as well as the processes of identity formation related to this degradation'.⁷³ De Deense socioloog Jensen geeft een soortgelijke definitie. Hij ziet *othering* als: 'discursive processes by which powerful groups, who may or may not make up a numerical majority, define subordinate groups into existence in a reductionist way which ascribe problematic and/or inferior characteristics to these subordinate groups. Such discursive processes affirm the legitimacy and superiority of the powerful and condition identity formation among the subordinate'.⁷⁴

Kennelijk gaat het bij *othering* vooral om macht en discours. *Othering* vindt in de regel plaats vanuit de gemeenschap die de macht in handen heeft. Deze gemeenschap laat enerzijds de andere gemeenschap voelen dat zij de macht in handen heeft en beter is, en anderzijds bouwt zij binnen de eigen gemeenschap een negatief vertekend beeld op van de *other*, waardoor leden van de gemeenschap de *other* zelf ook als werkelijk minderwaardig gaan zien. Zo versterkt de gemeenschap die *othering* toepast de eigen identiteit.

Hierbij rijst wel de vraag in hoeverre *othering* van één kant komt. In het geval van de Vlamingen en Walen zijn de tegenstellingen en machtsverhoudingen niet zo sterk getekend als bij Spivak's Engelsen en Rani. Het is mogelijk dat er aspecten van *othering* in de houding van zowel de Vlamingen als de Walen aanwezig zijn. Niet voor niets worden in de Voerstreek Nederlandstalige plaatsnamen op plaatsnaambordjes doorgestreept. Het lijkt mij dus te ver gaan net als Spivak uit te gaan van een gemeenschap die alle macht in handen heeft versus een onderdrukte gemeenschap, want die toestand is er in België niet. Identiteit, en dus *othering*, wordt tegenwoordig minder sterk in termen van macht, overmacht en marginalisatie gezien dan vroeger.⁷⁵ Daarom moeten we een meer genuanceerde definitie van *othering* opstellen voor de Belgische casus. Want er lijkt wel degelijk sprake te zijn van *othering* bij een praktijk als de Ronde van Vlaanderen, zij het in een meer

⁷³ Ibidem, 65.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Hetherington, Expressions, 25.

afgezwakte vorm. Daarop wijzen de Vlaamse vlaggen langs het parcours en de met het flamingantisme verbonden geschiedenis van het evenement.

De Griekse socioloog Anna Triandafyllidou beschrijft *othering* als een proces waarbij beide partijen – die het concept veronderstelt – meer gelijkwaardig zijn. Dit komt dichterbij de relatie tussen Vlamingen en Walen. Dat Triandafyllidou de beide partijen gelijkwaardiger voorstelt is niet verwonderlijk. Zij past dit concept namelijk toe op internationaal niveau, en wel bij een onderzoek waarbij gelet wordt op de rol van de *other* in de vorming en verandering van nationale identiteit. Tussen naties onderling bestaan vaak minder grote verschillen in macht dan tussen bijvoorbeeld groeperingen binnen een land. Volgens Triandafyllidou is nationale identiteit vooral gelegen in cultuur, religie en taal. Dat is natuurlijk zeer breed, maar geeft aan dat het hier om een ander soort *othering* gaat dan bij Spivak. Bij Triandafyllidou is de ‘ander’ de tegenhanger die elke natie nodig heeft om tot een gevoel van *sameness* te komen.⁷⁶ Sterker nog, zonder de aanwezigheid van relevante nationale ‘others’ heeft de term ‘nationale identiteit’ geen betekenis.⁷⁷ *Othering* is dus een concept dat intrinsiek aan de notie van (nationale) identiteit verbonden is: (nationale) identiteit veronderstelt verschil.⁷⁸ Bij deze vorm van *othering* in nationaal verband wijst Triandafyllidou er op dat de *other* vaak een significante Ander is, in die zin dat de aanwezigheid van de ander als bedreigend kan worden ervaren. Een belangrijk aspect van deze als bedreigend ervaren aanwezigheid is territoriale nabijheid van de andere natie of etniciteit.⁷⁹ Belangrijk is echter dat volgens Triandafyllidou de ander niet per se machtiger hoeft te zijn dan de eigen gemeenschap. De ander is ‘significant’ wanneer hij de identiteit van de eigen gemeenschap bedreigt, maar de wijze waarop hij dat doet kan verschillen: het varieert van bedreiging op territoriaal vlak tot de dreiging de eigen identiteit te vertroebelen, doordat de ander een gelijkaardige cultuur heeft en daarmee de authenticiteit en het onderscheidende van de eigen identiteit in twijfel trekt. In dat geval zou een natie een andere, op zichzelf lijkende natie, actief kunnen *otheren* om toch een gevoel van eigenheid te creëren.⁸⁰

Het voert te ver om het model van Triandafyllidou hier verder toe te lichten, maar de conclusie is dat *othering* zowel kan worden gezien als een proces tussen gelijke als ongelijke groepen. In deze scriptie wil ik een definitie van het begrip gebruiken die uitgaat van min of meer gelijkwaardige groepen, zoals Triandafyllidou doet, omdat dit het meest van toepassing op de Belgische kwestie is. Ik zou *othering* willen definiëren als ‘het benadrukken van de verschillen tussen

⁷⁶ Triandafyllidou, ‘National identity’, 596; Gunn, *History and cultural theory*, 138.

⁷⁷ Jackie Abell, ‘“They seem to think ‘we’re better than you”’: framing football support as a matter of ‘national identity’ in Scotland and England’, *British Journal of Social Psychology* 50 (2011) 246-264, 246.

⁷⁸ Triandafyllidou, ‘National identity’, 598-599.

⁷⁹ *Ibidem*, 600.

⁸⁰ *Ibidem*.

de eigen en de andere gemeenschap, door handelen (*performance*) en spreken (taal), met het doel een gevoel van eigenheid te creëren ten opzichte van de andere groep, vaak gepaard gaande met de vorming van een negatief vertekend beeld van de andere gemeenschap'. Deze definitie is weliswaar vrij breed, maar verenigt elementen van zowel de inzichten van Spivak en Jensen als van Triandafyllidou, en kan worden toegepast op de Belgische kwestie.

§ 1.7 *Performance*

Performance is de laatste van de vier termen die deel uitmaken van het theoretisch kader. Zoals al werd opgemerkt is de *performance* de praktijk waarin de overige drie begrippen tot uiting komen. In die zin heeft het begrip een andere inhoud dan bijvoorbeeld de term identiteit, omdat de *performance* geen entiteit is maar de uiting daarvan. Toch is het goed om op deze plaats te verduidelijken wat onderzoekers met deze term bedoelen en wat ik er precies mee bedoel. De *performance* vormt het geraamte van deze scriptie en dus is het van belang de term duidelijk te omschrijven.

De aandacht voor *performances* is vrij jong. Vooral sinds de jaren negentig van de twintigste eeuw interesseren sociale wetenschappers zich sterk voor het analyseren en interpreteren van gedrag aan de hand van *performances*, hoewel al eerder bijvoorbeeld Erving Goffman, John Austin en Pierre Bourdieu het concept hanteerden.⁸¹ Deze aandacht voor *performance* wordt ook wel de *performative turn* genoemd. De idee hierachter is dat achter al het menselijk gedrag in sterke mate betekenisgeving schuilgaat. Al het menselijk gedrag is *performed*, en door de *performance* te ontleden kan de betekenis die hierachter schuilgaat worden achterhaald, net zoals de *performance* iets zegt over het zelfbeeld van de uitvoerder. De *performance* is voor veel onderzoekers een belangrijk concept geworden dat het mogelijk maakt identiteiten te beschrijven en analyseren.⁸² Het is 'the lens through [wich] all aspects of human culture, from rituals to festivals to the performance of identities or emotions, are perceived'.⁸³ Het is dus een uiting van de individuele of collectieve identiteit van de uitvoerder, en daarmee – vanzelfsprekend – ook nauw verbonden met herinnering.⁸⁴

Het *performance*-concept kan op verschillende wijzen worden gebruikt. Wanneer de term in ruime zin wordt opgevat, wat meestal het geval is, worden alle dagelijkse praktijken als *performance* bestempeld. Bij een smaller begrip van het concept worden vooral georganiseerde praktijken, die een bewuste binding met het verleden hebben, als *performance* gezien. Die praktijken dragen een bepaalde betekenis in zich, die steeds opnieuw wordt uitgevonden en geuit, want bij elke herhaling

⁸¹ Green, *Cultural history*, 62, 120.

⁸² Hetherington, *Expressions*, 141-142.

⁸³ Green, *Cultural history*, 121.

⁸⁴ *Ibidem*, 92-93.

wordt de betekenis aangepast omdat de geschiedenis van de praktijk zich uitbreidt. Omdat deze scriptie draait om collectieve herinnering en identiteit, wordt ook het begrip *performance* gebruikt in de nauwe zin van het woord, dus als een uiting van identiteit van een gemeenschap door middel van georganiseerde praktijken. De Ronde van Vlaanderen wordt onderzocht als *performance*, net zoals in het volgende hoofdstuk de marsen in Noord-Ierland, het Trinidadse carnaval en praktijken bij voetbalsupporters zullen worden belicht. Dit zijn allemaal praktijken die collectief en bewust georganiseerd zijn en een sterke binding met het verleden hebben.

Om het begrip *performance* te duiden gebruik ik de bundel *Performing the Past* als leidraad, waarin de *performance* vooral naar voren komt in de nauwe zin van het woord. De bedoeling van het boek is weer te geven hoe Europeanen hun relatie met het verleden hebben vorm gegeven door middel van culturele praktijken, monumenten, rituelen, boeken, theaterstukken, wetenschap en zelfs hun lichaam.⁸⁵ Zoals deze opsomming duidelijk maakt gaat het hierbij vooral om georganiseerde praktijken, en niet de alledaagse handelingen in bijvoorbeeld familiale kring. De verschillende auteurs bewegen zich op het gebied van geschiedenis, herinnering en identiteit, en allemaal behandelen ze deze drie begrippen als *performative*, dat wil zeggen dat ze ervan uitgaan dat de begrippen zijn ingebed in culturele *praktijken*.⁸⁶ Herinnering zien zij als de kern van de *performance*: 'in different ways, we all maintain that remembrance is performative. It is an activity, something that happens in time and place, and on every occasion when we come together to do the work of remembrance, the story we fashion is different from those that have come before. Re-enactment is both affirmation and renewal'.⁸⁷ Jay Winter en Peter Burke geven in hun bijdragen omschrijvingen van het begrip *performance* die ik in grote lijnen wil aanhouden. Beiden houden zich vooral bezig met *performance* als de *performance of memory*. Winter omschrijft dit als een praktijk die een bestaande conditie (toestand van herinneren) weergeeft en deze tegelijk recreëert. De conditie van herinneren wordt 'geconstateerd' en levend gehouden, bijvoorbeeld bij een herdenking. Door de constatering wordt de toestand gelijk nieuw leven ingeblazen: de toestand wordt uitgebreid met nog meer herinnering.⁸⁸ Winter legt daarbij nadruk op het affectieve karakter van *performance*: 'The performative rehearses and recharges the emotion which gave the initial memory or story embedded in it its sticking power, its resistance to erasure or oblivion. Hence affect is always inscribed in performative acts in general and in the performance of memory in particular'.⁸⁹ Ook wijst Winter er op dat de *performative act of remembrance* een essentieel middel voor vorming van

⁸⁵ Karin Tilmans, Frank van Vree en Jay Winter (ed.), *Performing the past. Memory, history and identity in modern Europe* (Amsterdam 2010) 7.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Winter, 'The performance of the past', 11-12.

⁸⁹ Ibidem, 12.

collectieve identiteit is.⁹⁰ Dat is een constatering die ik zelf ook als de kern van de *performance* zie, in nauwe verbinding met identiteit, en dus ook terug moet komen in de definitie van *performance* die hier gehanteerd zal worden.

Naast Winter spreekt ook Burke van de *performance of memory*, hetgeen gebeurt bij *performances* die bewust aan het verleden gebonden zijn. De studie van deze *performances* vindt volgens hem plaats op het snijpunt van de studie naar herinnering en die naar *performance*.⁹¹ Met andere woorden, de *performance* die zowel hij als Winter bedoelen is de *performance* die het dichtst bij zaken als collectieve herinnering en identiteit staat. Burke onderscheidt drie soorten binnen deze *performance of memory*. Aan de ene kant van het spectrum zijn er de strikt geregisseerde *performances* zoals de stukken van Shakespeare of de opera's van Verdi, die steeds opnieuw worden opgevoerd volgens een strak schema. Aan de andere kant van het spectrum zijn er *performances* die deel uitmaken van de actuele gebeurtenissen en geen spel zijn, zoals gewapende conflicten, maar die wel door de uitvoerders worden gezien als een her-uitvoering van eerdere bekende situaties. Zo zagen bepaalde Russische revolutionairen de Russische revolutie als een her-uitvoering van de Franse revolutie. Tussen deze uitersten in bevinden zich de gematigde *performances*, zoals bijvoorbeeld het naspelen van de slag bij Waterloo.⁹² Een interessante vraag is waar de Ronde van Vlaanderen in dit schema zou moeten komen.

Ook Burke betoogt dat *performances* op zijn minst voor een deel het collectieve geheugen vormen. Hij noemt *performance* ook wel 'co-memorations, (...) collaborative acts of recall or recollection'. Hij omschrijft *performances* als 'rituals which 'canonize' particular events, in the sense of giving them a sacred or exemplary quality, making them 'historic' as well as historical. They tell a story, present a 'grand narrative', or make it grand by performing it. They reconstruct history or 'recollect' or 're-member' it, in the sense of practising bricolage, assembling fragments of the past into new patterns'.⁹³ Dat is volgens mij een prachtige beschrijving van de *performance*: de *performance* als verhaal dat mensen samenbindt, als *Grand Narrative*. Want *Grand Narratives* zijn zeker nog niet verdwenen, zoals de postmodernistische filosoof Jean-François Lyotard ooit beweerde.

Ik zou *performance* dan ook als volgt willen definiëren, in navolging van Burke en Winter: de *performance* is een gemeenschappelijke praktijk die met een bepaalde herhaling wordt uitgevoerd door een gemeenschap, en die verwijst naar het gedeelde verleden van de gemeenschap en op die manier de gedeelde identiteit en herinnering van de gemeenschap versterkt en vernieuwt.

⁹⁰ Ibidem, 15.

⁹¹ Burke, 'Co-memorations', 105.

⁹² Ibidem, 105-106.

⁹³ Ibidem, 106.

In het volgende hoofdstuk zullen we kijken naar de manier waarop onderzoekers drie verschillende *performances* analyseren. Daarbij moet bovenstaande definitie in het achterhoofd worden gehouden.

Hoofdstuk 2 – Casusstudies

§ 2.1 De *performance*: casusstudies

Nu volgt een analyse van de manier waarop een drietal *performances* is beschreven door enkele wetenschappers uit de hoek van de sociale wetenschappen. Het gaat hierbij om de marsen in Noord-Ierland, het Trinidadse carnaval en praktijken binnen de fancultuur die bestaat rondom professionele voetbalclubs. Door hiervan een analyse te maken hoop ik beter inzicht te krijgen in de manier waarop deze identiteitsvormende praktijken zijn opgebouwd en hoe zij werken, om vervolgens de Ronde van Vlaanderen als *performance* beter te kunnen duiden.

Ik wil er op wijzen dat het in het geval van de marsen en het carnaval gaat om praktijken die (zeker door de uitvoerende gemeenschap) gezien kunnen worden als cultureel erfgoed van de praktiserende gemeenschap. Het is misschien overbodig dit op te merken omdat het in de aard van *performances* besloten ligt dat zij deel uitmaken van het erfgoed van een gemeenschap, maar het is belangrijk dit te benadrukken, omdat ik de Ronde van Vlaanderen wil spiegelen aan erfgoedpraktijken. Het zou weinig zin hebben de Ronde van Vlaanderen te analyseren en te beoordelen op het erfgoedgehalte aan de hand van analyses van praktijken die niet als erfgoed (kunnen) worden gezien. Wat betreft de rituelen binnen de voetbalcultuur geldt niet zonder meer dat deze door de eigen gemeenschap als erfgoed gezien worden, laat staan door de bredere gemeenschap. Het gaat hierbij ook eerder om een geheel van identiteitsvormende praktijken dan om één specifieke praktijk die jaarlijks herhaald wordt. Toch zal ik deze *performances* analyseren, om de Ronde van Vlaanderen aan een andere sportpraktijk te kunnen spiegelen.

§ 2.2 Marsen Noord-Ierland

De Noord-Ierse marsen of *parades* zijn bij uitstek *performances* die verbonden zijn aan de begrippen identiteit, collectieve herinnering en *othering*. De *parade* is een geladen praktijk, waarachter een groot conflict schuilgaat. Om inzicht te krijgen in deze *performance* zal ik vooral kijken naar de analyse van antropoloog Neil Jarman zoals hij die presenteert in zijn studie *Material conflicts. Parades and visual displays in Northern Ireland*. Jarman heeft studie gedaan naar de wijze waarop historische gebeurtenissen worden herinnerd in hedendaags Noord-Ierland, waarbij hij zich vooral richt op de rol die de *parades* hierin spelen en hun rol in de vorming en instandhouding van identiteit.⁹⁴ De analyse van Jarman's studie is bedoeld om duidelijk te maken hoe hij in zijn analyse van de marsen te werk gaat, welke termen hij hierbij gebruikt en hoe hij deze termen uitwerkt.

Ik zal niet diep ingaan op de Noord-Ierse kwestie zelf, omdat hier de ruimte niet voor is. Een korte inleiding wat dit betreft is echter wel op zijn plaats. De bevolking van Noord-Ierland (Ulster) is

⁹⁴ Jarman, *Material conflicts*, 2,18.

gespleten in twee gemeenschappen. Deze splitsing noemt men de *sectarian divide*: aan de ene kant zijn er de protestante pro-Britse loyalisten of orangisten, die de meerderheid van de bevolking vormen, aan de andere kant zijn er de katholieke nationalisten of republikeinen, die *Home Rule* nastreven.⁹⁵ Jarman beschrijft de marsen in Noord-Ierland als *performances* die de identiteit van deze twee gemeenschappen gevormd hebben en blijven vormen bij elke herhaling. Met name de loyalisten zien de marsen als iets dat bij hen hoort: 'Protestants felt that the right to parade was their prerogative and their heritage (...)'.⁹⁶

Jarman ziet etniciteit als de basis van de verschillende identiteiten van de twee groepen. De loyalisten voelen zich Brits en de nationalistes voelen zich Iers.⁹⁷ Godsdienst komt volgens Jarman op de tweede plaats, in die zin dat het in dit geval vooral een bijkomstigheid van etniciteit is.⁹⁸ Jarman ziet de marsen als belangrijke uiting en middel tot instandhouding van identiteit, waarbij hij in de analyse van de marsen vooral oog heeft voor de vlaggen en banieren die worden megedragen. Daarnaast kijkt Jarman naar de muurschilderingen die op vele gebouwen zijn aangebracht. Deze twee zaken, banieren en schilderingen, zijn volgens Jarman belangrijke gegevens aan de hand waarvan de identiteit van zowel de loyalisten als nationalistes kan worden beschreven. Hierbij moet worden opgemerkt dat de loyalisten veel meer marsen lopen en er van deze groep dus meer materiaal beschikbaar is.⁹⁹

Ik zal in deze analyse vooral focussen op Jarman's analyse van de marsen en niet zozeer van de muurschilderingen. Ik wil eerst kijken naar de manier waarop Jarman de termen identiteit, herinnering en *othering* gebruikt en welke inhoud hij ze geeft. Vervolgens is er aandacht voor de wijze waarop Jarman aan de hand van de *performance* deze termen uitwerkt voor de twee gemeenschappen.

⁹⁵ Orangisten: naar hun historische held *William of Orange*, ofwel *William III of England*. Voordat hij in 1688 naar Engeland kwam was hij, als Willem III van Oranje, stadhouder van Holland, Zeeland, Utrecht, Gelre en Overijssel.

⁹⁶ Jarman, *Material conflicts*, 25-28, 78, 148.

⁹⁷ *Ibidem*, 6.

⁹⁸ Volgens verschillende onderzoekers is de vraag hoe het conflict zich uit helemaal niet zo belangrijk, of dat nu is door verschil in taal, religie of ras. Nationale conflicten zijn ongeacht de manier waarop ze tot uiting komen op een bepaalde manier opgebouwd: 'For a Northern Ireland context, Brendan O'Leary and John McGarry have similarly concluded that 'because religion is the key marker its importance is exaggerated. It is an analytical mistake to endow the boundary-marker with more significance than the fact that there is a boundary.' In de kern gaat het bijna altijd om *settler-native*-conflicten, hoe deze zich ook uiten: 'the only difference between the North of Ireland and most other national conflicts was that the settler-native division ran between peoples of different religions rather than of different language groups. But such a peculiarity alters only the details, not the essential ground rules of national conflict'. Zie: Timothy Wilson, 'Frontiers of violence: conflict and identity in Ulster and Upper Silesia 1918-1922' (september 2010), <http://www.oxfordscholarship.com.proxy.library.uu.nl/view/10.1093/acprof:oso/9780199583713.001.0001/acprof-9780199583713-chapter-1> (27 juni 2012).

⁹⁹ Jarman, *Material conflicts*, 121, 122.

Wat opvalt bij de bestudering van Jarman's studie is dat hij de genoemde begrippen niet duidelijk definieert. Hij lijkt de begrippen te zien als entiteiten waarvan de betekenis hoogstens kan worden afgeleid uit de praktijken van een gemeenschap en waarover van tevoren niet veel te zeggen is. Jarman gebruikt met name de term identiteit veelvuldig. Hij ziet de marsen zoals gezegd als uiting van identiteit, waarbij de basis van de identiteit gelegen is in de geschiedenis, namelijk historische gebeurtenissen, eerdere marsen en de herinnering daaraan: 'Collectively the parades, banners and murals present a comprehensive display of history, symbols and icons that underpin the distinctive and opposing identities of the two dominant groups'.¹⁰⁰ Jarman werkt de verbinding tussen de marsen en identiteit uit in het hoofdstuk *The Tradition of Parading*, waarbij de titel van de laatste paragraaf, *Parading Identity*, veelzeggend is. In ieder geval deelt Jarman de breed gedeelde opvatting dat herinnering aan de basis van identiteit staat.¹⁰¹

Op het begrip 'collectieve herinnering' gaat Jarman theoretisch gezien dieper in. Hij beroept zich bij de uitwerking ervan vooral op de sociologen Lewis Coser en Paul Connerton. Jarman beschrijft collectieve herinnering als 'the understanding of past events that are remembered by individuals, but within a framework structured by the larger group'. De collectieve herinnering 'becomes a central facet of the ideological armoury of the group, helping to legitimise and rationalise difference by rooting it in the far-distant past and thus placing weight on the primordial or essential nature of the antagonisms or otherness'.¹⁰² Collectieve herinnering is volgens Jarman dus bij uitstek de bron van identiteit en tegelijk de legitimatie van die identiteit door een specifieke interpretatie van gebeurtenissen uit het verleden. Deze historische gebeurtenissen worden vaak uit hun context gehaald, en de collectieve herinnering daaraan is vooral een manier om betekenis aan het bestaan en de identiteit van de gemeenschap te geven.¹⁰³ Dat wordt makkelijker gemaakt doordat de gebeurtenissen die herdacht worden niet (meer) behoren tot de persoonlijke ervaring van de leden van een gemeenschap, maar zij die slechts kennen in een versimpelde en gecodeerde gedaante: voor nuance is weinig plaats. In het geval van de marsen gaat het dan om afbeeldingen die verwijzen naar gedecontextualiseerde gebeurtenissen of personen, symbolen die door iedereen begrepen worden.¹⁰⁴ Jarman toont, door de geschiedenis van de marsen te beschrijven, hoe deze praktijk zich genesteld heeft in het collectieve geheugen van zowel de loyalisten als nationalist. Hij merkt overigens op dat het hem niet gaat om de wijze waarop het collectieve geheugen precies werkt, maar om de manier waarop het wordt gevormd en blijft bestaan.¹⁰⁵ Wat dit laatste betreft speelt

¹⁰⁰ Ibidem, 3.

¹⁰¹ Zie: Green, Cultural history, 106; pagina 10 van deze scriptie.

¹⁰² Jarman, Material conflicts, 6.

¹⁰³ Ibidem, 7.

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Ibidem, 4.

volgens hem de *performance* een grote rol. Hij verwijst hierbij naar Benedict Anderson, die heeft betoogd dat overheden vaak rituelen in het leven roepen om het gedeelde, glorieuze verleden te laten herleven om zo de *imagined community* in stand te houden.¹⁰⁶ Maar niet alleen overheden, ook gemeenschappen zelf creëren *performances*. Het kenmerk van *performances* is dat zij enerzijds beperkt zijn in tijd en plaats, en daardoor buiten de routine van het dagelijkse leven staan, maar dat zij anderzijds volgens een bepaald schema herhaald worden.¹⁰⁷ Dit zorgt bij de praktiserende gemeenschap voor een gevoel van onveranderlijkheid en binding met het verleden, met als gevolg een verstevigde identiteit: 'It is the formality and repetitiousness that give much of the power to ritual and generate a sense of belonging, a sense of order and a sense of continuity between the individual and the group, and between the group, the larger world and its past'.¹⁰⁸

Bij rituelen of *performances* denkt Jarman vooral aan formele zaken als officiële herdenkingsbijeenkomsten, maar ook praktijken als de Ronde van Vlaanderen zouden passen binnen Jarman's beschrijving van de *performance* in het algemeen. Verdere kenmerken van rituelen die Jarman noemt zijn de betrokkenheid van het publiek en het herbeleven van het verleden (*re-enactment*) waardoor het verleden deel wordt van het heden en een sterk gevoel van continuïteit wordt gecreëerd. Ten slotte is er nog de ambiguïteit van *performances*, die wordt gecreëerd doordat zich binnen de ogenschijnlijke eenheid van de menigte vele verschillende interpretaties van de betekenis van de praktijk bevinden. Deze ambiguïteit of *multivocality* is overigens een kracht: hierdoor blijft een praktijk toegankelijk voor een grote groep, en het staat de verbondenheid van de gemeenschap niet in de weg omdat de leden daarvan wel degelijk aan dezelfde praktijk deelnemen.¹⁰⁹ Ook kan het zo zijn dat de betekenis van een *performance* in de loop der jaren verandert, zoals bij de oranjemarsen het geval was.¹¹⁰

Het begrip *othering* komt minder specifiek naar voren dan de twee voorgaande begrippen, maar zeker in het geval van de Ierse casus is *othering* onlosmakelijk verbonden aan identiteit en *performance*, zoals blijkt uit het volgende citaat: '(...) for the Catholics the Orange parades were an affront and a constant reminder of their second-class status'.¹¹¹ Jarman beschrijft de manier waarop de loyalisten zich door gebruiken binnen de eigen gemeenschap bij het paraderen distantiëren van de nationalisten: aan de zogeheten *Twelfth of July parade*, de grootste oranjemars van het jaar waarvan de naam verwijst naar de Battle of the Boyne, mogen alleen mannen meedoen, terwijl bij de nationalistische marsen vrouwen en kinderen juist in grote aantallen actief zijn. Zo is de *parade*

¹⁰⁶ Ibidem, 8.

¹⁰⁷ Ibidem, 8,9.

¹⁰⁸ Ibidem, 9.

¹⁰⁹ Ibidem, 11,12.

¹¹⁰ Ibidem, 31-79; Burke, 'Co-memorations', 113.

¹¹¹ Jarman, Material conflicts, 78.

een uiting van de structuur van en rolverdeling binnen de gemeenschap, 'and thereby defines that community in opposition to the other'.¹¹² Maar bij de marsen is ook in meer directe zin sprake van *othering*: 'that framework [of loyalist parades], while nominally religious, is principally about a collective national identity, constructed and maintained in the face of a threatening Other'.¹¹³ Volgens Jarman zien loyalisten het paraderen vooral als een manier om hun geloof en trots met betrekking tot de eigen cultuur te tonen, en als een manier om de 'Britishness' van Ulster uit te drukken. De nationalisten zien de loyalistische oranjemarsen vooral als 'triumphal expressions of superiority'. Jarman vat het als volgt samen: 'Parades are expressions of culture, displays of Faith and acts of domination'.¹¹⁴

Wat ook in de lijn van *othering* ligt is de selectieve wijze waarop beide groeperingen met het verleden omgaan. Zo worden bij de marsen slechts gebeurtenissen uit het verleden herdacht die passen bij de huidige identiteit. Zaken die daar niet bij passen worden liever verzwegen. Een voorbeeld hiervan is het gegeven dat de loyalisten de Ierse soldaten herdenken die, vechtend in het Britse leger, tijdens de Eerste Wereldoorlog omkwamen bij de Slag aan de Somme, maar dat zij geen aandacht besteden aan de Ierse soldaten uit nationalistische hoek, die wel degelijk ook deel uitmaakten van de Britse troepenmacht.¹¹⁵

Het zal duidelijk zijn dat de marsen onversneden uitingen van identiteit zijn, onlosmakelijk verbonden met herinnering en *othering*. Een belangrijke vraag is nu: hoe leidt Jarman dit af uit de praktijk van het paraderen, hoe onderbouwt hij deze stelling? Hiervoor doet hij een beroep op *visual display*: hij analyseert de afbeeldingen en teksten op de banieren die worden gedragen tijdens de marsen. Deze banieren verwijzen naar gebeurtenissen en personen uit het verleden, en ondersteunen de stelling dat identiteit op collectieve herinnering is gebouwd.¹¹⁶ De banieren die Jarman analyseert bewijzen dat de Ierse gemeenschappen een collectief geheugen hebben. Zonder dat zouden de voorstellingen en teksten op de banieren immers nutteloos zijn. Ook vlaggen ondersteunen de identiteit van de gemeenschappen, variërend van de door de loyalisten gebruikte Union Flag en Ulster Flag tot de Ierse tricolore en de pauselijke vlag waar de nationalisten mee zwaaien. Maar het zijn 'the banners that illustrate the nuances of the national identity. (...) Without a banner to display at public events the men are a nameless group of individuals, lacking a collective identity and lacking a history; it is the banner that announces the name of the body, its geographical base, its political and religious orientation and, from its warrant number and sometimes from the

¹¹² Ibidem, 108.

¹¹³ Ibidem, 117.

¹¹⁴ Ibidem, 124.

¹¹⁵ Ibidem, 155-158, 184. Jarman schrijft dat loyalisten de 'sacrifice of the Somme' zien als de ultieme uitdrukking van collectieve identiteit, namelijk het vechten voor het Britse vaderland.

¹¹⁶ Ibidem, 167.

image born on the banner, its history. (...) It is the banners that give order and structure to the parades'.¹¹⁷

Om een idee te geven van de afbeeldingen die op de banieren staan, noem ik de zes categorieën noemen met meest voorkomende afbeeldingen bij oranjemarsen. De eerste categorie wordt gevormd door afbeeldingen die verwijzen naar de zogenaamde *Williamite wars*, de serie veldtochten die de protestante Willem III (prins van Oranje) met succes voerde tegen de katholieke James II. Deze oorlog werd uitgevochten op Iers grondgebied, en met het succes van Willem III werd het protestante geloof de standaard in Engeland en Ierland. Dit succes herdenken de Orangisten nog altijd, vaak met verwijzingen naar een van de veldslagen uit deze oorlog, de Battle of the Boyne, die overigens niet beslissend was. De tweede categorie bestaat uit religieuze afbeeldingen, waaronder symbolen van het *Ulster Protestantism* (zoals de kroon en de bijbel) en afbeeldingen van Bijbelse scènes. De derde categorie bestaat uit afbeeldingen van gebouwen en plaatsen die van belang zijn voor Noord-Ierland. Binnen deze categorie komen echter ook dergelijke afbeeldingen voor die vooral lokale betekenis hebben. Hetzelfde geldt voor de vierde categorie, die gevormd wordt door afbeeldingen van overleden *Orangemen*, leden van de *Orange order*. Deze voormalige leden waren vaak lokaal actief, maar publiekelijk niet erg bekend. De vijfde categorie herbergt afbeeldingen die verwijzen naar *non-Williamite* historische gebeurtenissen, zoals de Slag aan de Somme, of afbeeldingen die verwijzen naar belangrijke personen binnen de brede protestante beweging, zoals Martin Luther King. De laatste categorie, ten slotte, bestaat uit af banieren die verwijzen naar de band met Groot-Brittannië.¹¹⁸

De banieren zijn dus beschilderd met allerlei afbeeldingen en symbolen die verwijzen naar de collectieve identiteit van de orangistische gemeenschap. Het gaat hierbij vrijwel altijd om afbeeldingen van gebeurtenissen en personen uit het verleden. Dit is de sterkste aanwijzing dat het hierbij gaat om collectieve identiteit: die is immers altijd op collectieve herinnering gebaseerd, en het feit dat men de afbeeldingen op de banieren weet te plaatsen betekent dat er sprake is van collectieve herinnering, en een bepaalde identiteitsvormende constructie van het verleden, zoals Peter Burke opmerkt: '[those] performances may be described as examples of 'construction', the construction of identity via the construction of the past'.¹¹⁹

§ 2.3 Carnaval: Trinidad

De tweede *performance* die de revue passeert is het hedendaagse carnaval. Ook het carnaval is een uiting van identiteit en *collective memory* waarbij vanzelfsprekend sprake is van *othering*, zij het niet zo duidelijk als bij de Noord-Ierse marsen het geval is. Bij die laatste praktijk zijn de verwijzingen naar

¹¹⁷ Ibidem, 163, 165.

¹¹⁸ Ibidem, 172-173.

¹¹⁹ Burke, 'Co-memorations', 115.

het eigen verleden en de eigen gemeenschap explicieter. Toch is ook het carnaval een verbinding met het verleden en als zodanig identiteitsvormend. Niet voor niets staan er zes carnavals en carnavalgerelateerde zaken op de *Representatieve Lijst van Immaterieel Cultureel Erfgoed van de Mensheid*.¹²⁰

Ik zal mij op deze plaats beperken tot het Trinidadse carnaval, waarbij ik bepaalde kenmerken van dit ritueel zal beschrijven aan de hand van de analyses van verschillende auteurs. Ik wil er op wijzen dat carnavals wereldwijd onderling sterk kunnen verschillen wat betreft de betekenis van de praktijk en de manier waarop de praktijk identiteitsvormend is. Dit wordt vaak veroorzaakt door de opbouw van de samenleving waarbinnen het festival plaatsvindt. Zo verschilt het karakter van het Trinidadse carnaval sterk van dat van het Belgische stadje Binche, omdat de samenleving van Trinidad multicultureel – of liever, intercultureel – is, in tegenstelling tot die van Binche.¹²¹

Etnologe Marianne Mesnil heeft betoogt dat er moet worden gekeken naar de context waarbinnen het carnaval plaatsvindt om het festival te kunnen definiëren. Zij onderscheidt carnavals binnen drie verschillende contexten, namelijk binnen de middeleeuwse- en renaissance stad, de landelijk-agrarische samenleving en de moderne industriële stad. Het gemeenschappelijke kenmerk van de eerste twee contexten is dat carnaval binnen een afgesloten gemeenschap plaatsvindt en daardoor werkelijk een inbreuk op de tijd doet, zodat er binnen de afgesloten carnavalstijd sprake kan zijn van omkering van de normale waarden en gang van zaken, een kenmerk dat volgens velen onlosmakelijk verbonden is met carnaval.¹²² Binnen deze twee contexten is carnaval dus nog werkelijk ‘carnavalesk’ en een praktijk die in principe alleen voor en door de gemeenschap is. Voor de derde context, de moderne industriële stad, geldt dit niet, aangezien deze context deel uitmaakt van een groter geheel en niet als gemeenschap op zichzelf staat. De verbinding met de buitenwereld blijft altijd bestaan en daardoor kan carnaval nooit werkelijk inbreken in de tijd en de normale gang van zaken omkeren. Daardoor is dit carnaval niet carnavalesk, maar folkloristisch. Het is in die hoedanigheid niet meer iets waar alle mensen aan meedoen, maar iets wat door een aantal mensen wordt *performed*, en door nog meer mensen alleen wordt bekeken. De meeste huidige carnavals vallen volgens Mesnil binnen deze categorie.¹²³ Mesnil definieert het carnavaleske carnaval (wat dus

¹²⁰ UNESCO, ‘Intangible Heritage Lists’ (zj), <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00011#> (11 juli 2012).

¹²¹ Intercultureel omdat de Trinidadse gemeenschappen voor hun culturele praktijken dezelfde tijd en ruimte moeten gebruiken, in tegenstelling tot gemeenschappen in multiculturele samenlevingen, die voor hun praktijken eigen tijd en ruimte ter beschikking hebben staan. Zie: Richard Schechner, ‘Carnival (Theory) after Bakhtin’, in: Milla Cozart Riggio (ed.), *Carnival. Culture in action – the Trinidad experience* (New York 2004) 3-12, 11.

¹²² Alessandro Falassi, ‘Festival: definition and morphology’, in: Alessandro Falassi (ed.), *Time out of time. Essays on the festival* (Albuquerque 1987) 1-10, 4.

¹²³ Marianne Mesnil, ‘Place and time in the carnivalesque festival’, in: Alessandro Falassi (ed.), *Time out of time. Essays on the festival* (Albuquerque 1987) 184-196.

vooral vroeger bestond) als 'a community expression suspending the rules of everyday life, with the mask providing material support'.¹²⁴ Veel hedendaagse carnavals beantwoorden zoals gezegd niet aan deze definitie.¹²⁵

Mesnils theorie borduurt voort op het werk van de meest bekende theoreticus op het gebied van carnaval, namelijk Mikhail Bakhtin. Bakhtin, onder meer filosoof en literatuurwetenschapper, zag carnaval als de omkering van normale waarden, een min of meer gestructureerde uiting van rebellie en haat van het volk tegen de overheid en het gezag.¹²⁶ Binnen de paar dagen die het carnaval duurt heeft het volk het voor het zeggen in plaats van de reguliere machthebbers – volkscultuur versus officiële cultuur –, is datgene wat normaal gesproken als immoreel wordt gezien toegestaan en is datgene wat lelijk is plotseling mooi.

Hoewel Bakhtins analyse betrekking heeft op middeleeuwse carnavals die plaatsvonden binnen een niet-democratische gemeenschap, is zijn concept van omkering ook tegenwoordig nog relevant. Toch moet er ook rekening mee worden gehouden dat tegenwoordige carnavals onder andere omstandigheden plaatsvinden. Volgens *performance theorist* Richard Schechner is carnaval tegenwoordig niet meer gemakkelijk op te vatten in de termen van Bakhtin, omdat er vaak geen autoritaire macht is waartegen het volk zich symbolisch kan keren. Vaak is er sprake van een democratie of op zijn minst schijndemocratie.¹²⁷ Een oplossing is volgens Schechner carnaval te analyseren als praktijk die gericht is tegen de autoriteit die in naam van de democratie bestaat. Dat is echter al een afzwakking van Bakhtins analyse. Schechner laat in zijn analyse van het carnaval van Trinidad dan ook zien dat het hedendaagse carnaval afwijkt van carnavals in Bakhtins middeleeuwen. Er is in Trinidad sprake van verschillende gemeenschappen die carnaval vieren, hoewel een andere term van Bakhtin, heteroglossia, aan deze toestand zou kunnen worden verbonden.¹²⁸ Ook is het carnaval competitief van karakter (er bestaat competitie tussen onder meer de verschillende *steelbands* en *calypsonians*), en bovendien staat het carnaval in verbinding met de rest van de

¹²⁴ Mesnil, 'Place and time', 186.

¹²⁵ 'Time in the carnivalesque sense is a 'rupture' in relation to sociocultural factors. If the social group whose values are projected into the festival ceases to constitute a 'community', the ruptural connotations – which allow a revitalisation expressed by birth-death-resurrection symbolism – must logically disappear from the festival; they have lost their correspondence to the World vision held by the societal group. It seems, then, that neither of the criteria used to define the carnivalesque festival are realized in the model of urbanized society; neither time nor place have an effect on 'carnivalesque' features. In other words, 'urbanized society' cannot experience a carnivalesque festival (at the level of theoretical models which can in reality interpenetrate). The urbanized society can, however, experience a second type of festival, the 'folklorized festival', which has retained the formal aspect of the carnival.' Zie: Ibidem, 191.

¹²⁶ Schechner, 'Carnival (Theory) after Bakhtin', 3; Burke, *What is Cultural History?*, 53-54.

¹²⁷ Schechner, 'Carnival (Theory) after Bakhtin', 3.

¹²⁸ Heteroglossia of polyglossia staat voor de verschillende stemmen die vaak kunnen worden onderscheiden binnen een tekst of praktijk. Ook voor het carnaval – met name dat van Trinidad – zal dit gelden. Er is sprake van verschillende gemeenschappen met verschillende achtergronden, er zijn mannelijke en vrouwelijke stemmen, vrolijke en agressieve stemmen, stemmen uit de elite en de onderklasse. Zie: Burke, *What is cultural history?*, 54.

wereld in die zin dat het een voorbeeldfunctie heeft voor andere carnavals.¹²⁹ Daardoor is het carnaval ook een *cultural product* dat toeristen naar Trinidad trekt.¹³⁰ Carnaval van nu is in veel opzichten anders dan dat van vroeger en daarmee moet in elke analyse rekening worden gehouden.

Dat betekent niet dat het hedendaagse carnaval slechts een product is. Nog steeds heeft het ook een identiteitsvormende functie, zij het niet meer zo direct als in het volk-versus-autoriteit-concept van Bakhtin. Ik wil nu kijken naar de manier waarop het carnaval van Trinidad wordt geanalyseerd door onderzoekers in termen van identiteit, *collective memory* en *othering*.

Zoals gezegd is het in het geval van carnavals moeilijker de link te leggen tussen praktijk en identiteit dan bij de Noord-Ierse marsen, omdat daar de verwijzingen naar het verleden nadrukkelijker zijn. Bij het carnaval is het verleden ook aanwezig, maar in een minder uitgesproken vorm. Een ander punt dat de carnavalsperformance diffuser maakt, is dat er op verschillende plaatsen waar carnaval wordt gevierd, zoals in Trinidad, niet sprake is van één gemeenschap maar van meerdere, en dus ook van meerdere 'verledens'.

Hoe dan ook, het carnaval is wel degelijk een performance. Het wordt jaarlijks gevierd door een of meerdere gemeenschappen waarbij sprake is van verwijzingen naar het verleden. Bij het carnaval van Trinidad is er sprake van verschillende gemeenschappen, aangezien de samenleving multicultureel is. Die gemeenschappen hebben echter allemaal hun eigen verleden, waarnaar in het carnaval impliciet verwezen wordt (hoewel er in Trinidad weinig respect voor geschiedenis zou bestaan).¹³¹ Zo wordt een deel van de bevolking gevormd door nakomelingen van slaven, en verwijzen bepaalde onderdelen van het carnaval naar het koloniale verleden. Het *canboulay* (*cannes brulees*, brandend riet; tegenwoordig heet dit spektakel *jouvay* of *jouvert morning*¹³²) is bijvoorbeeld een viering die verwijst naar de tijd waarin slaven de suikerrietplantages werden opgedreven om branden te blussen.¹³³ Deze viering herinnert aan de gedwongen, gevaarlijke arbeid en aan de weerstand die daaraan geboden is, met als uiteindelijk gevolg emancipatie.¹³⁴ Ook de muziekstijl

¹²⁹ Steelbands: groepen muzikanten die op de *steelpan*, een soort pan, slaan. De *steelpan* is het nationale instrument van Trinidad. Interessant is dat in Europa een volksgebruik bestond, namelijk *charivari*, waarbij herrie werd gemaakt door onder meer op pannen te slaan. Deze praktijk werd uitgevoerd om ongenoegen te uiten jegens bepaalde leden van de gemeenschap en hen te dwingen tot een bepaalde handeling. Meestal ging het om een man en vrouw die 'onwettig' bij elkaar hadden geslapen en werden gedwongen te trouwen. De link met carnaval is dat er bij *charivari* ook sprake was van 'time-out-of-time', waarbinnen dingen konden worden gezegd die normaal niet gepast waren.

¹³⁰ Schechner, 'Carnival (Theory) after Bakhtin', 4-7.

¹³¹ Peter van Koningsbruggen, *Het carnaval van Trinidad. Voertuig in de speurtocht naar nationale identiteit* (Utrecht 1993) 54, 158.

¹³² Het *canboulay* werd in 1884 verboden, waarna het *jouvay* ervoor in de plaats kwam. Het gaat om gelijkaardige praktijken, die in het teken staan van emancipatie. Zie: Van Koningsbruggen, *Het carnaval van Trinidad*, 223.

¹³³ Carol Martin, 'Trinidad carnival glossary', in: Milla Cozart Riggio (ed.), *Carnival. Culture in action – the Trinidad experience* (New York 2004) 283-294, 285.

¹³⁴ Van Koningsbruggen, *Het carnaval van Trinidad*, 19-23.

calypso, typerend voor Trinidad en het carnaval aldaar, vindt zijn oorsprong bij slaven die vanuit Afrika naar Trinidad werden overgebracht. Soms uiten zich via de calypso raciale sentimenten van de kant van het zwarte volksdeel. Zo bracht de *calypsonian* 'Black Stalin' in 1987 een lied met de veelzeggende titel 'Burn Dem' ten gehore, waarin hij zong over de blanken (o.a. Reagan, Thatcher en Columbus) die volgens hem 'het Afrikaanse ras' in de weg hadden gezeten.¹³⁵ De calypso heeft ook een herinneringsfunctie: de *calypsonians* zijn 'the memory of man', de teksten bevatten vaak verwijzingen naar het verleden en bouwen op die manier aan een gedeelde identiteit.¹³⁶ Soca (soul-calypso), een stijl die weer uit de calypso ontstaan is, heeft juist weer een verbindende rol gespeeld binnen Trinidad door bij te dragen aan de vorming van een pan-West-Indische culturele identiteit, met name ook voor West-Indische gemeenschappen op andere plaatsen wereldwijd, waarvoor soca-muziek een verbindend element is binnen een vreemde, soms vijandige omgeving.¹³⁷

De aanwezigheid van verschillende gemeenschappen binnen Trinidad maakt identiteitsvorming noodzakelijk om tegenwicht te kunnen bieden aan de andere gemeenschappen. Daarbij vindt dus ook *othering* plaats, door middel van hierboven beschreven rituelen als het canboulay. *Othering* vindt ook plaats in de vorm van omkering à la Bakhtin. Zo vindt er tijdens de maskerades omkering plaats tussen de persoon en het uitgebeelde personage. Dit kan verwijzen naar rollenspellen die vroeger plaatsvonden tijdens het carnaval. Zo vermomden leden van de blanke planterselite zich in vroeger tijden als slaaf en persifleerden de planters de slaven; de vrije slaven vermomden zich op hun beurt als planters en voerden toneelstukken op die de planterselite belachelijk maakten.¹³⁸ De huidige maskerades verwijzen in veel gevallen naar deze vroegere rituelen en houden zo de herinnering aan verdeeldheid in stand. Milla Cozart Riggio merkt dan ook op dat zich in de maskerades identiteit en *cultural memory* openbaart.¹³⁹ Volgens Van Koningsbruggen vormt de 'structuur van de maskeradebands een trouwe afspiegeling van zowel de verticale (raciale en nationale) als horizontale (klasse) verdelingen binnen de gemeenschap'.¹⁴⁰ Ook wordt de maskerade gebruikt om klassenongelijkheid, discriminatie en corruptie aan de kaak te stellen,

In het verleden leidde deze ceremonie zelf ook weer tot conflicten tussen de nakomelingen van (bevrijde) slaven die de ceremonie vierden en de koloniale Britse overheid, namelijk in de vorm van de Canboulay Riots in 1881 en 1884. Deze ongeregelde heden waren het gevolg van beperkende maatregelen van de overheid jegens de canboulay-viering. Deze maatregelen werden genomen omdat de viering het toneel was van gewelddadige groepen stokkenvechters (het stokkengevecht, 'calinda', was populair op Trinidad) en omdat er volgens de overheid sprake was van verregaande obsceniteiten. Zie voor de achtergrond van *canboulay* ook: John Cowley, *Carnival, Canboulay and Calypso Traditions in the Making* (Cambridge 1996) 19-21.

¹³⁵ Van Koningsbruggen, Het carnaval van Trinidad, 238-239.

¹³⁶ Ibidem, 53.

¹³⁷ Jocelyne Guilbault, 'On redefining the nation through party music', in: Milla Cozart Riggio (ed.), *Carnival. Culture in action – the Trinidad experience* (New York 2004) 228-238.

¹³⁸ Van Koningsbruggen, Het carnaval van Trinidad, 64.

¹³⁹ Milla Cozart Riggio, "Play mas' – play me, play we'", in: Milla Cozart Riggio (ed.), *Carnival. Culture in action – the Trinidad experience* (New York 2004) 93-108, 93.

¹⁴⁰ Van Koningsbruggen, Het carnaval van Trinidad, 110.

hetgeen ook kan worden gezien als een vorm van *othering*: het gewone volk versus de elite en overheid.¹⁴¹ Ten slotte kunnen er met behulp van maskers boodschappen worden doorgegeven. Zo vermomden Afro-Trinidadianen zich als Indiaan, waarmee zij onafhankelijkheid of uitdaging van Europese dominantie uitdrukten; dit viel natuurlijk wel binnen de context van het carnaval, waardoor niemand aanstoot aan de boodschap kon geven.¹⁴²

Hoewel de relatie tussen carnaval en verleden soms wat onduidelijk is – want niet elk ritueel verwijst naar het verleden of eigen identiteit – wordt carnaval in Trinidad beschouwd als erfgoed. Zo heeft de Creoolse middenklasse (vooral bestaande uit ‘coloured’ people, de nakomelingen van een kleine blanke elite en zwarten) het carnaval, dat eerder vooral tot het terrein van de arme, lagere klassen behoorde, vanaf de tweede helft van de 20^e eeuw in de armen gesloten en als erfgoed omarmd.¹⁴³ Het is ook met name de middenklasse die het carnaval ziet als uiting van culturele identiteit van Trinidad – door van Koningsbruggen de ‘mythe van de culturele eenheid genoemd – en het festival gebruikt om deze identiteit te versterken; dit gebeurt door de Trinidadianen af te spiegelen als zorgeloze, vrije, niet-materialistische mensen die in staat zijn van verkwistende praalvertoningen te genieten, in tegenstelling tot de ‘kille Engelsen’ en ‘materialistische Amerikanen’.¹⁴⁴ Zoals Connor en Farrar schrijven met betrekking tot het Caribische carnaval in London: ‘The Caribbean carnival is thus one source of resistance to the ‘egotism of the West’ that Bakhtin denounced’.¹⁴⁵ Het carnaval wordt dus als iets gezien dat van alle Trinidadianen is, maar de tegenstellingen blijven. Zo wordt het eerder genoemde *jouvay* gezien als een tegen-carnaval, waaraan opmerkelijk weinig leden van de middenstand deelnemen en ‘dat zich lijkt af te zetten tegen een toenemende middenklasse-sfeer’.¹⁴⁶ Omkering is een kenmerk van deze praktijk: mannen verkleden zich als vrouwen en andersom, en men imiteert, gehuld in vodden, hooggeplaatste personen.¹⁴⁷ Dit in tegenstelling tot het typische middenklasse-onderdeel van het carnaval, namelijk de *Dimanche Gras Show*: hierin wordt Trinidad getypeerd als het paradijs op aarde, buitelen de geromantiseerde voorstellingen en stereotypen over elkaar en wordt het carnaval als een onschuldige Noord-Amerikaanse show verkocht.¹⁴⁸

¹⁴¹ Ibidem, 69.

¹⁴² Hélène Bellour en Samuel Kinser, ‘Ameridian masking in Trinidad’s carnival’, in: Milla Cozart Riggio (ed.), *Carnival. Culture in action – the Trinidad experience* (New York 2004) 129-145, 135.

¹⁴³ Van Koningsbruggen, *Het carnaval van Trinidad*, 81, 85, 93-95, 256.

‘Creole culture’ kan worden gezien als een plaatselijke variant van westerse cultuur, met aanzienlijk behoud van niet-westerse vormen, attitudes en waarden.

¹⁴⁴ Ibidem, 114.

¹⁴⁵ Geraldine Connor en Max Farrar, ‘Carnival in Leeds and London. Making new black British subjectivities’, in: Milla Cozart Riggio (ed.), *Carnival. Culture in action – the Trinidad experience* (New York 2004) 255-269, 265.

¹⁴⁶ Van Koningsbruggen, *Het carnaval van Trinidad*, 226.

¹⁴⁷ Ibidem, 223.

¹⁴⁸ Ibidem.

Ondanks de elementen van verdeeldheid en *othering* die volgens Peter van Koningsbruggen aanwezig lijken te zijn binnen het Trinidadse carnaval, zijn door de verbindende invloed van de middenklasse de scheidslijnen van het klassenbewustzijn minder scherp geworden. Het carnaval van Trinidad is juist ook een uiting van gemeenschappelijke identiteit van de Trinidadianen, puur omdat zij het al generaties lang vieren en in die viering met elkaar verbonden zijn.¹⁴⁹ Juist door de symbolische afspiegeling van in de samenleving dominante waarden en tegenwaarden wordt het geheel van de samenleving vertegenwoordigd, en wordt dit collectief ervaren binnen een feestelijk evenement.¹⁵⁰ De symbolische inversie tilt de bestaande tegenstellingen binnen de maatschappij uit hun alledaagsheid en zorgt op die manier voor een op zijn minst zeer tijdelijke sfeer van ‘communitas’ voor alle Trinidadianen.¹⁵¹ Het festival is ‘actively constructed and responds to the concerns of those who play in it’.¹⁵² Carnaval is het feest van iedereen, in de woorden van antropoloog Roberto da Matta: ‘a rite without a patron’.¹⁵³ Volgens Cozart Riggio is het zelfs zo dat ‘thinking about, preparing for and playing Carnival creates a flexible, resistant strength and stability’.¹⁵⁴ Het carnaval als geheel vormt dus op zijn minst voor een deel de identiteit van de Trinidadse bevolking.

Naast de eenheid en samenbindende functie van carnaval mogen echter de verschillen niet vergeten worden. Waar identiteit is, is ook *othering*. Richard Schechner noemt het Trinidadse carnaval het ‘Festival of the Other’, verwijzend naar de vele gemeenschappen binnen het land: ‘Trinidad Carnival is a celebration of former slaves and former master enjoying – and to some degree satirizing – each other’s cultural heritages’.¹⁵⁵

§ 2.4 Voetbal: *performances* binnen en buiten het stadion

Van het carnaval stappen we nu over naar de bestudering van praktijken die zich afspelen binnen de aan het professionele voetbal gekoppelde fancultuur. Een verschil met de voorgaande twee *performances* is dat het hier gaat om praktijken die niet in dezelfde mate geformaliseerd zijn als de lerse marsen en het carnaval. De reden dat ze niet erkend zijn als ‘officiële’ praktijk zou te maken kunnen hebben met het feit dat ze de uiting zijn van een specifieke subcultuur, hetgeen minder het geval is bij de marsen en het carnaval.

¹⁴⁹ Ibidem, 228-229.

¹⁵⁰ Ibidem, 260.

¹⁵¹ Ibidem, 263-264.

¹⁵² Philip W. Scher, ‘Copyright heritage: preservation, carnival and the state in Trinidad’, *Anthropological Quarterly* 3 (2002) 453-484, 480.

¹⁵³ Van Koningsbruggen, Het carnaval van Trinidad, 256.

¹⁵⁴ Milla Cozart Riggio, ‘Resistance and identity. Carnival in Trinidad and Tobago’, *The Drama Review* 3 (1998) 7-23, 8.

¹⁵⁵ Schechner, ‘Carnival (Theory) after Bakhtin’, 4.

Op het vlak van identiteitsvorming speelt sport echter een prominente rol. Praktijken die binnen de sportcultuur plaatsvinden zijn moeten als *performance* niet minder serieus genomen worden. Zodra gemeenschappelijke sportpraktijken met een bepaalde regelmaat herhaald worden en naar het verleden verwijzen, kunnen ze als *performance*, zelfs als erfgoed worden gezien. Dit geldt zonder twijfel voor sportevenementen als de Tour de France, bepaalde voetbalderby's of Wimbledon.¹⁵⁶ Antropoloog Victor Turner noemt niet voor niets de Superbowl en de Olympische Spelen in één adem met parades en processietochten.¹⁵⁷ Maar ook praktijken die binnen deze sportevenementen plaatsvinden staan vaak in een lange traditie, zijn identiteitsvormend en zouden in dat opzicht als erfgoed van de praktiserende gemeenschap kunnen worden gezien. Zelfs een bepaalde sport in zijn geheel kan door bepaalde gemeenschappen als erfgoed worden beschouwd. Zo beschouwen de Schotten de voetbalsport als nationaal erfgoed.¹⁵⁸

Op deze plaats gaat het over voetbal, en wel over praktijken binnen de fancultuur. Hierbij moet vooral gedacht worden aan alle rituelen die in en rondom het stadion plaats vinden en de verbondenheid met een voetbalteam uitdrukken. Ik wil vooral de nadruk leggen op de georganiseerde, gemeenschappelijke praktijken die met een bepaalde herhaling plaatsvinden, omdat die beantwoorden aan de definitie van *performance* zoals ik die eerder in deze scriptie heb opgesteld. Hierbij zie ik de voetbalwedstrijden als het kader voor de *performances* van supporters.¹⁵⁹ De collectieve herinnering van supporters bestaat immers ook vooral uit eerder gespeelde wedstrijden en daaraan verbonden verhalen, en het stadion is de plaats van ontmoeting.

Bij het analyseren van voetbalpraktijken zoals die door wetenschappers zijn beschreven wil ik mij vooral richten op de Schotse voetbalcultuur, omdat Schotland een voetballand bij uitstek is. Hierbij gaat het vooral om voetbalcultuur in de brede zin van het woord. Ik wil laten zien dat de praktijken die binnen de Schotse voetbalcultuur plaatsvinden alles te maken hebben met identiteitsvorming en -versterking, en dat er iets voor valt te zeggen dit geheel van praktijken – met andere woorden, 'het voetbal' – als erfgoed te beschouwen.

¹⁵⁶ Vigarello, 'Le tour de France', 884-926; Raf Willems, 'De Derby der Lage Landen', in: Jo Tollebeek en Henk te Velde (ed.), *Het geheugen van de Lage Landen* (Ieper 2009) 163-169.

¹⁵⁷ Victor Turner, 'Carnival, ritual and play in Rio de Janeiro', in: Alessandro Falassi (ed.), *Time out of time. Essays on the festival* (Albuquerque 1987) 74-90, 77.

¹⁵⁸ Raymond Boyle, 'What football means to Scotland', *Critical Quarterly* 4 (2000) 21-29.

¹⁵⁹ 'Supporters develop, in consequence, an expressive self-perception, which produces militant obligations. Their 'assistance' at the stadium is not only the execution of a weekly rite, but a double play, both pragmatic and symbolic. On the one hand, there is their participation in the match, which they believe influences the performance and hence the score. On the other hand, **the continuity of identity depends, exclusively, on the incessant return to the temple of worship where the symbolic contract is renewed**'. Zie: Pablo Alabarces, 'Post-Modern times: identities and violence in Argentine football', in: Gary Armstrong en Richard Giulianotti (ed.), *Football cultures and identities* (Basingstoke 1999) 77-85, 81.

Volgens Joseph M. Bradley vormt de Schotse voetbalcultuur een goede afspiegeling van de Schotse maatschappij. Dezelfde samenbindende en verdelende factoren die de gehele Schotse maatschappij typeren zijn ook aanwezig binnen de Schotse voetbalcultuur.¹⁶⁰ De Schotse samenleving lijkt qua tegenstellingen op de Ierse, die eerder aan bod kwam. Ze is verdeeld tussen protestanten en katholieken – waarbij het zo is dat de laatsten vaak afstammelingen van Ierse katholieken zijn – en tussen burgers met een pro-Britse, Ierse of Schotse identiteit, hoewel men van dat laatste eigenlijk niet precies weet wat het inhoudt. Het gevolg van deze verdeeldheid is dat een overkoepelend en door alle groepen omarmde praktijk als het voetbal beschouwd wordt als iets typisch Schots: ‘As a stateless nation, it has been the Scottish cultural arena that has tended to carry the burden of nationhood. At the national level, the Scottish international football team has at times been one of the few collective expressions of a Scottish national identity’.¹⁶¹ Binnen het voetbal uiten zich echter opnieuw de verdelende aspecten die het moeilijk maken te spreken van een Schotse identiteit in het algemeen.

Religie lijkt het sterkst verdelende aspect binnen de Schotse voetbalcultuur, maar dit is sterk gekoppeld aan nationaliteit, zoals ook in Ierland het geval is. In feite is de Schotse bevolking in grote mate seculier, hetgeen nog in grotere mate voor voetbalsupporters geldt.¹⁶² Religie is echter onlosmakelijk verbonden aan nationaliteit, zodat ‘Britishness’ per definitie protestantisme met zich meebrengt en ‘Irishness’ katholicisme. Hoe dan ook, deze splitsing uit zich sterk in de voetbalcultuur. De Glasgowse clubs Glasgow Rangers en Celtic zijn de clubs van respectievelijk de pro-Britse protestanten en de ‘Ierse’ katholieken.¹⁶³ Tussen de twee teams bestaat een grote rivaliteit, en de clash tussen beide teams (de ‘Old Firm’) wordt beschouwd als de moeder aller derby’s.¹⁶⁴ De aanhang uit zich met verwijzingen naar de eigen identiteit: de Rangers zwaaien met de Union Jack en zingen ‘Rule Britannia’, terwijl de Celtic-fans de Ierse vlag zwaaien.¹⁶⁵ Hiermee geven ze uiting aan de geschiedenis van de club en de identiteit die hierdoor gevormd is, terwijl het steeds herhalen van deze praktijken die identiteit weer versterkt.¹⁶⁶ Zoals gezegd zijn de supporters in het algemeen niet

¹⁶⁰ Joseph M. Bradley, ‘Images of Scottishness and otherness in international football’, *Social Identities* 1 (2003) 7-23, 21-22.

¹⁶¹ Boyle, ‘What football means’, 22; Bradley, ‘Images of Scottishness’, 12.

¹⁶² Bradley, ‘Images of Scottishness’, 15-16.

¹⁶³ Celtic werd aan het einde van de 19^e eeuw opgericht ter ondersteuning van katholieke Ierse immigranten. Richard Giulianotti spreekt van een ‘sectarian edge’ waarvan sprake is binnen de Schotse voetbalcultuur, met name tussen de Rangers en Celtic. Zie: Boyle, ‘What football means’, 24; Bradley, ‘Images of Scottishness’, 19; Richard Giulianotti, ‘Hooligans and carnival fans: Scottish football supporter cultures’, in: Gary Armstrong and Richard Giulianotti (ed.), *Football Cultures and Identities* (Basingstoke 1999) 29-40, 30.

¹⁶⁴ ‘The Old Firm’ is de benaming voor beide teams samen.

¹⁶⁵ Bradley, ‘Images of Scottishness’, 17.

¹⁶⁶ Boyle, ‘What football means’, 26.

erg religieus, maar religie was in het verleden een bepalende factor voor de identiteit en wordt als zodanig nog omarmd.¹⁶⁷

Naast Celtic en de Rangers zijn er natuurlijk meer clubs in Schotland, maar deze zijn minder groot en bepalend voor de Schotse voetbalcultuur. Wel zijn onder de overige clubs de verenigingen te vinden die zich niet met Engeland of Ierland identificeren maar met Schotland. Zo uiten supporters van clubs als Aberdeen, Dundee en St. Mirren hun afkeer van de 'Britishness' van de Rangers en de 'Irishness' van Celtic door bij wedstrijden tegen deze teams het nationale volkslied 'Flower of Scotland' te zingen.¹⁶⁸ De 'Scottishness' van andere teams dan Celtic en de Rangers blijkt ook uit het gegeven dat een relatief klein gedeelte van de aanhang van de nationale ploeg – 'The Tartan Army' – wordt gevormd door supporters van Celtic of de Rangers.¹⁶⁹

Othering bestaat binnen de Schotse voetbalcultuur niet alleen op nationaal niveau, maar ook op internationaal niveau. Engeland is vanouds de 'tegenstander' waartegen men zich afzet en met behulp waarvan de Schotse identiteit wordt versterkt.¹⁷⁰ Via het Schotse team wordt de nationale identiteit uitgedrukt: 'sport can claim not only to have been the most popular manifestation of Scottishness within Scotland, but actually to have been its distinct assertion of nationality'.¹⁷¹ Bij het vormen van deze nationale identiteit gebruikt men Engeland graag als hulpmiddel. Dit geldt niet alleen voor Schotse supporters, maar zelfs voor de toonaangevende Schotse media, waardoor het effect versterkt wordt.¹⁷² De reden hiervoor ligt waarschijnlijk in de dominante rol die Engeland met name in vroeger tijden heeft gespeeld ten opzichte van Schotland, maar men moet niet vergeten dat *othering* binnen het voetbal eerder regel dan uitzondering is. Daarmee wil ik niet zeggen dat de 'vijandelijkheden' nergens op gebaseerd zijn, maar *othering* is, zoals Bradley opmerkt, ook een manier om de eigen gemeenschap te versterken – of de tegenstellingen nu werkelijk zo sterk zijn of niet: '[anti-Englishness] is a part of Scottish fan sub-culture. However, it might also be considered a standard of football fandom in that many, if not most football followers have historically constructed 'the other' for social, geographical, religious, ethnic or national reasons. The corresponding identities provide football with a substantial reservoir of communal and parallel emotional investment. These

¹⁶⁷ Bradley, 'Images of Scottishness', 16.

¹⁶⁸ Ibidem, 18.

¹⁶⁹ Ibidem, 9.

In de jaren '60 en '70 vormden de supporters van de Rangers een groot gedeelte van de aanhang van de nationale ploeg, wat ervoor zorgde dat Celtic-supporters het interlandvoetbal links lieten liggen: 'over the course of approximately 40 focus group interviews with Celtic supporters during 2001/02, comment frequently detailed experiences of viewing Scotland during the 1960s and 1970s amid an atmosphere described overwhelmingly like 'going to see Rangers', in relation to the songs, emblems and general comment of many people within the Scotland support'. Zie: Bradley, 'Images of Scottishness', 11.

¹⁷⁰ Abell, 'They seem to think 'we're better than you'', 251-255; Boyle, 'What football means', 22-24; Bradley, 'Images of Scottishness', 13-14.

¹⁷¹ Bradley, 'Images of Scottishness', 14; Abell, 'They seem to think 'we're better than you'', 246, 261.

¹⁷² Giulianotti, 'Hooligans and carnival fans', 37; Bradley, 'Images of Scottishness', 13-14.

identities are rarely constructed in isolation from their wider contexts. These identities also contribute to the inherent 'qualities' in helping to make football the world's most popular team sport'.¹⁷³ Deze constructie van identiteit door middel van *othering* is begrijpelijk, gezien de verschillende *identity narratives* die bestaan binnen de groep supporters van het nationale team.¹⁷⁴ Samenbinding met behulp van een gemeenschappelijk verachte 'ander' helpt de eigen geschillen te vergeten.

Want waar bestaat de eigen 'Schotse' identiteit, die vooral binnen de voetbalcultuur gecreëerd wordt, eigenlijk uit? Die is voornamelijk gebaseerd op verwijzingen naar beroemde personen uit de geschiedenis van het Schotse voetbal en het dragen van zogenaamd typisch Schotse kleding, die deel uitmaken van de collectieve herinnering. Zo dragen supporters van het nationale team vaak een kilt om hun 'Scottishness' te uiten, hoewel de kilt in het alledaagse leven in Schotland nauwelijks gedragen wordt.¹⁷⁵ Volgens Boyle is het belang van de kilt gelegen in de andersheid ten opzichte van de Engelse supporters: door middel van de kilt communiceren Schotse supporters dat zij geen Engelsen zijn. Dit aspect van *othering* zou ook ten grondslag liggen aan hun gedrag: in tegenstelling tot de Engelse supporter, die vaak als hooligan wordt afgeschilderd, heeft het Schotse supporterslegioen een beeld van zichzelf geschapen dat tegenovergesteld is, namelijk dat van 'anti-hooligan'.¹⁷⁶ Eenzelfde kunstmatig beeld van 'Scottishness' is gevormd door de verwijzing naar Schotse voetbalgrootheden uit het verleden. Iconen als Bill Shankly, Jock Stein en Alex Ferguson worden gezien als representanten van het Schotse karakter (wat dat ook precies moge zijn), 'and legitimised a pride in a particular working-class image of Scottish identity'.¹⁷⁷ Wat dit betreft kan een gelijkenis met de Vlaamse Flandriens worden waargenomen: de Vlaamse renners werden gezien als vertegenwoordigers van de noeste Vlaamse volksaard en voor de Vlamingen was sport een manier om eigenheid te verzekeren, eigenwaarde te winnen en respect af te dwingen. Net als voor de Schotten. Zoals Boyle schrijft: 'Sport has always had an inflated sense of importance in small countries that feel they lack political and economic influence in the world. It is an ideal vehicle for mobilising images, national myths and a selective construction of historical narratives'.¹⁷⁸ *Popular culture*, en met name sport, is een goede manier om identiteit te vormen en te uiten. Voetbal is een toneel dat daar alle ruimte voor biedt, gezien de passie die in het spel besloten ligt: 'the context of

¹⁷³ Bradley, 'Images of Scottishness', 14.

¹⁷⁴ Ibidem, 19.

¹⁷⁵ 'But historically (...) these kitsch items owe their modern presence to patronage by English monarchs and consumption by foreign tourists'. Zie: Giulianotti, 'Hooligans and carnival fans', 38.

¹⁷⁶ Boyle, 'What football means', 23; Giulianotti, 'Hooligans and carnival fans', 36.

¹⁷⁷ Boyle, 'What football means', 22.

¹⁷⁸ Ibidem, 22.

football provides 'a flag being consciously waved with fervent passion' rather than a flag hanging unnoticed on the public building.¹⁷⁹

Voetbal in de brede zin van het woord is dus een praktijk die verbindt en verdeelt. Ook op kleinere schaal is er sprake van identiteitsvorming binnen het voetbal. Ik wil nu de vinger leggen op dat aspect en met voorbeelden aantonen hoe identiteitsvorming ook op een lager niveau plaatsvindt. Van *discours* en nationale identiteit verleggen we de focus naar praktijk en clubidentiteit. Supporters zien zich vaak als bewakers van deze clubidentiteit, des te meer omdat spelers en trainers steeds minder loyaal zijn en eerder voor het geldelijk gewin kiezen. Door de rituelen in stand te houden en trouw te blijven aan de (kleuren van de) club onderscheiden de supporters zich van deze zogenaamde 'traitor players' en trainers.¹⁸⁰

Socioloog Paul Willis beschijft in zijn boek *Common Culture* hoe *fandom* bijdraagt aan de vorming van collectieve identiteit door de wisselwerking tussen ritueel, gemeenschap en geschiedenis: 'spectator football allows the individual to transcend local neighbourhood differences and rivalries by absorption into grander and more epic rivalries'.¹⁸¹ De 'epic rivalries' zijn natuurlijk 'episch' door de lange traditie waarin ze staan en maken als zodanig uit van de collectieve herinnering, en deze traditie van clubliefde en afkeer van andere teams vormt een band tussen de supporters. De rituelen die gepaard gaan met het supporterschap zijn volgens Willis vaak sterke staaltjes van symbolische communicatie. Zo beschrijft hij de wisselwerking tussen de supporters en Wolverhampton-spits Stevie Bull, die in het seizoen 1988/89 aan de lopende band scoorde. Opmerkelijk genoeg scoorde Bull 80 procent van de goals in thuiswedstrijden en vlak voor de South Bank, de tribune met de harde kern-supporters van 'The Wolves'. De gezangen en gemeenschappelijke aanmoedigingen van de South Bank stimuleerden Bull, en andersom stimuleerde hij de supporters met zijn goals en typische manier om deze te vieren.¹⁸² 'The fans are playing too', aldus Willis.¹⁸³ Voetbalgezangen vormen een groot deel van deze symbolische communicatie. Ze dienen tot ondersteuning van het team en intimidatie van de tegenstander, maar vooral ook hebben deze rituelen een samenbindende functie. Liverpool-fans zingen bijvoorbeeld al sinds 1963 vlak voor elke thuiswedstrijd massaal het lied *You'll Never Walk Alone*, een lied waarvan de tekst zelfs is opgenomen in het clublogo. Vergelijkbare gevallen zijn het ten gehore brengen van *Blue Moon* door de Manchester City-fans en *Marching on Together* door de aanhang van Leeds United. Een laatste voorbeeld van een communicatief ritueel is de *huddle* die de Celtic-fans en -

¹⁷⁹ Bradley, 'Images of Scottishness', 13.

¹⁸⁰ Alabarces, 'Post-modern times: identities and violence in Argentine football', 81.

¹⁸¹ Paul Willis, *Common Culture* (Buckingham 1990) 112.

¹⁸² Namelijk door middel van het imiteren van een vliegtuig vlak voor de South Bank.

¹⁸³ Willis, *Common culture*, 113.

spelers uitvoeren.¹⁸⁴ Deze gemeenschappelijke rituelen creëren een 'sense of belonging' en versterken de collectieve identiteit, waarbij in directe zin sprake is van *othering* door de lijfelijke aanwezigheid van de 'tegenstander'.¹⁸⁵ Ik wil hierbij benadrukken dat de praktijken die identiteitsvormend zijn tijdens en rondom wedstrijden plaatsvinden, meestal in of rond het stadion. De wedstrijden moeten dus worden gezien als het kader voor de rituelen die met herhaling plaatsvinden, namelijk steeds als er wedstrijden zijn. In verband hiermee staat het fenomeen dat *topophilia* wordt genoemd: de gehechtheid aan de thuisbasis van het eigen team. Deze thuisbasis is voor supporters vaak een heiligdom van passie, identiteit en herinnering, dat ook gevoelens van territoriaal eigendom opwekt.¹⁸⁶

Dit laatste aspect van *topophilia* geldt vooral voor voetbalhooligans. Een nieuw soort literatuur uit deze hoek, de zogenaamde *hit and tell literature*, maakt overigens duidelijk dat de rol van de herinnering en de wil tot herinneren groot is onder voetbalfans. Cultuurwetenschapper Steve Redhead heeft bijvoorbeeld beschreven hoe er sinds een paar decennia in grote mate *hooligan memoirs* worden geschreven en ruim aftrek vinden bij een breder publiek.¹⁸⁷ Deze literatuur houdt de herinnering aan en geschiedenis van rivaliteiten tussen clubs en fans levend en stimuleert identiteitsvorming en *othering*. Voetbal is identiteit, herinnering en rivaliteit, niet alleen voor de spelers maar zeker ook voor de supporters. In de woorden van cultuur- en voetbalwetenschapper

¹⁸⁴ The Huddle originated in 1892 at Gallaudet University, Washington D.C. Its founder was a deaf man named Paul Hubbard, who played quarterback for Gallaudet University's Bisons football team. At the time Gallaudet was the world's only Liberal Arts University for students who were deaf or hard of hearing. On April 8th 1864 President Lincoln granted authorisation for Gallaudet's Board of Directors to grant degrees to deaf students. Prior to the 1890's football players could openly discuss play, tactics, and strategies merely by staying far enough out of earshot of the opposing team that they could not be overheard. This changed when Paul Hubbard noticed that opposing deaf teams could 'eavesdrop' on his team-talks, by simply reading the sign language he used to communicate with his fellow players. By doing so, opponents were able to read his strategies and set-ups, and thus intercept and counter them.

To resolve this, he organised his team into a tight inward-facing huddled group, where sign language could be openly used, but could not be seen or read by rival deaf teams. The strategy worked, and 'the huddle' became a vital part of the Gallaudet Bisons match preparations. Other deaf teams soon adopted a similar strategy, 'the huddle' became an integral part of the game, and its introduction into the sporting world was conceived.

It was introduced to Celtic by former Captain Tony 'Mogga' Mowbray (1991 - 1995) who felt it would be a great way of instilling a bit more spirit into the players and cohesiveness into the team, but it was also done as a show of solidarity for Tony Mowbray due to a personal situation.

The Huddle is now an integral part of our pre-match ritual, and serves to unite the players, the team, and the fans in preparedness to face our footballing adversaries. It bonds us, and readies us for those we are about to commence battle with. Zie: TheCelticWiki.com, 'The Huddle' (29 juni 2012), <http://www.thecelticwiki.com/page/The+Huddle> (11 juli 2012).

¹⁸⁵ Beth Jacobson, 'The social psychology of the creation of a sports fan identity: a theoretical review of the literature', *Athletic Insight. The Online Journal of Sport Psychology* 2 (2003) 1-14, 7.

¹⁸⁶ Roberto Giulianotti, *Football. A sociology of the global game* (Cambridge 1999) 69-70; Vincenzo Scalia, 'Just a few rogues? Football ultras, clubs and politics in contemporary Italy', *International review for the sociology of sport* 1 (2009) 41-53, 45.

¹⁸⁷ Zie: Steve Redhead, 'Hooligan writing and the study of football fan culture: problems and possibilities', *Nebula* 3 (2003) 16-41.

Rocco de Biasi: 'football supporting is part of a collective identity, handed down from generation to generation, speaking the language of war and relying on the idea of the competitor as an enemy'.¹⁸⁸

§ 2.5 Conclusie casusstudies

De hierboven beschreven *performances* hebben natuurlijk die kenmerken gemeen die eigen zijn aan *performances*: ze zijn identiteitsvormend, wat mogelijk wordt gemaakt door de aanwezigheid van collectieve herinnering, en er is tevens sprake van *othering*. Maar dat was ook al duidelijk voordat de praktijken nader bekeken werden. Een interessantere vraag is wat deze casusstudies voor nieuws aan het licht hebben gebracht over de aard van *performances*, en dan vooral nieuws dat van nut kan zijn bij een analyse van de Ronde van Vlaanderen.

De beschreven praktijken zijn verschillend van aard. De marsen in Noord-Ierland zijn *performances* in de puurste zin van het woord, de voetbalpraktijken zijn wat diffuser omdat het om verschillende praktiserende gemeenschappen en praktijken gaat, en het carnaval bevindt zich tussen deze twee uitersten. Volgens mij valt uit de analyse van elk van deze praktijken iets te leren dat nuttig kan zijn bij de bestudering van de Ronde van Vlaanderen.

Wat opvalt bij de Noord-Ierse marsen is dat beeldtaal zeer uitgesproken en duidelijk aanwezig is. Het bestaan van een bepaalde identiteit en collectieve herinnering valt niet te ontkennen gezien de banieren die tijdens de marsen worden megedragen. Dit wil niet zeggen dat dergelijke uitingen een absolute voorwaarde zijn om een praktijk als *performance* te zien, maar ze maken een *performance* wel duidelijk herkenbaar als zodanig. Mogelijk is er wat dit betreft een vergelijking te maken met de vlaggen die langs het parcours van de Ronde te vinden zijn, hoewel er daar nauwelijks sprake is van meer dan één soort vlag, namelijk de zwarte leeuw op het gele vlak. Bij de Noord-Ierse marsen daarentegen is er sprake van een grote verscheidenheid aan vlaggen en banieren, vlaggen en banieren die bovendien vaak specifiek naar het verleden verwijzen.

Dergelijke duidelijke uitingen van identiteit zijn minder sterk aanwezig bij het Trinidadse carnaval, dat een veel diffuser evenement is. De verschillende partijen zijn immers niet zo duidelijk verdeeld als bij de marsen, omdat er sprake is van meerdere groeperingen die actief aan de praktijk deelnemen. Dit betekent niet dat het carnaval geen *performance* is, maar gewoonweg dat aan *performances* soms meerdere partijen kunnen deelnemen, met als gevolg dat de scheidslijnen daarbinnen minder duidelijk zijn. Vertaald naar de Ronde van Vlaanderen zou dat kunnen betekenen dat we er rekening mee moeten houden dat er misschien wel geen absolute tweedeling tussen Vlamingen en Walen is, maar dat de partijen eigenlijk langs elkaar heen leven en elkaar niet opzettelijk in de hoek proberen te dringen. Niet elke *performance* is even duidelijk in kampen verdeeld als de Noord-Ierse marsen. De structuren binnen een *performance* zijn soms niet zo

¹⁸⁸ Scalia, 'Just a few rogues', 43.

gemakkelijk bloot te leggen en dat moet bij de analyse van de Ronde in het achterhoofd gehouden worden.

Interessant aan de voetbalpraktijken is de verbinding tussen identiteit en plaats. Bij de bespreking van de voetbal*performances* werd duidelijk dat fysieke plaatsen een grote rol kunnen spelen. Wedstrijden, en daarmee de stadions, vormen het kader voor vele voetbalpraktijken, waaraan in de analyse ook de term *topophilia* verbonden werd. Voor de Ronde van Vlaanderen geldt in feite hetzelfde, omdat de wedstrijd op de Vlaamse grond plaatsvindt en bepaalde wegen en beklimmingen regelmatig aandoet. In die zin zijn in de Ronde, identiteit en plaats ook verbonden met elkaar. Dit geldt overigens ook voor de Noord-Ierse marsen, waarbij het territorium van de twee partijen een belangrijke rol speelt.

Ten slotte is het ook interessant om de verdelende aspecten binnen de *performances* te benoemen. Voor de marsen geldt etniciteit als bepalende factor, waaraan religie in tweede instantie verbonden is. Voor het carnaval geldt eveneens dat etniciteit verdelend kan werken, maar ook klasse is binnen die praktijk een factor. Bij de voetbalpraktijken zijn de verdelende aspecten talrijker, maar dat is logisch aangezien het hier gaat om een breed pallet aan praktijken. Etniciteit, lokale identiteit en gewoonweg clubidentiteit zijn hier de splitsende factoren. Opvallend is dat bij alle drie de *performances* etniciteit een verdelende factor is. De Ronde van Vlaanderen zal – als de praktijk een verdelende werking zou hebben – hiervan niet afwijken. Etniciteit – of misschien beter: regionale identiteit – staat vermoedelijk aan de basis van een eventueel splitsende werking. De naam ‘Ronde van Vlaanderen’ zegt genoeg.

Hoofdstuk 3 – De Ronde van Vlaanderen als cultureel erfgoed

In dit tweede gedeelte van de scriptie zal ik de Ronde van Vlaanderen beschrijven aan de hand van de termen die het theoretisch kader van deze scriptie vormen, om vervolgens een antwoord te geven op de hoofdvraag die aan de basis staat van deze scriptie.

Voordat ik daartoe kom wil ik een beknopt overzicht geven van de geschiedenis België, of beter, de geschiedenis van Vlaanderen en Wallonië, en vervolgens van de geschiedenis van de Ronde van Vlaanderen. Dit lijkt mij wenselijk voor een goed begrip bij de lezer.

Hieronder volgt nu een schets van de ontwikkeling van de geschiedenis van de relatie tussen Vlaanderen en Wallonië. Kennis hiervan lijkt mij noodzakelijk om de Ronde van Vlaanderen als erfgoedpraktijk in de juiste context te kunnen plaatsen.

§ 3.1 Geschiedenis van België: de Vlaamse Beweging en de relatie tussen Vlaanderen en Wallonië

Meestal laat men de geschiedenis van België beginnen in 1830, het jaar waarin de Zuidelijke Nederlanden zich – uit ongenoegen over de ‘buitenlandse overheersing’ – losmaakten van het Verenigd Koninkrijk der Nederlanden.¹⁸⁹ De nieuwe staat heette België; de termen ‘Vlaanderen’ en ‘Wallonië’ bestonden nog niet in hun huidige betekenis van respectievelijk ‘Vlaams sprekend België’ en ‘Frans sprekend België’. Van onderscheid tussen Walen en Vlamingen was nauwelijks sprake. De Belgische onafhankelijkheid berustte vooral op een *Belgisch* nationaliteitsgevoel.¹⁹⁰

Dat wil niet zeggen dat België een eenheid was. Al voor 1830, nog onder het bewind van Willem I, was er onenigheid over de vraag welke taal de nationale taal was. De bekendste verdediger van het Nederlands was Jan Frans Willems, die tegenwoordig gezien wordt als ‘Vader van de Vlaamse Beweging’.¹⁹¹ Veel steun kreeg hij echter niet en een degelijke taalbeweging kwam niet van de grond, mede omdat er grotere zaken speelden zoals de oplopende spanning tussen België en Nederland.

Taal en de Vlaamse Beweging

Na 1830 adopteerde de Belgische bourgeoisie, die Franstalig was en alle politieke macht in handen had, het Frans als nationale taal, terwijl het Nederlands slechts als regionale taal erkend werd. Weliswaar waren de lokale autoriteiten vrij in hun taalkeuze, in de praktijk werden de Franse taal en dus de Franssprekenden sterk bevoordeeld. Het werd de gangbare taal in de rechtshoven, het

¹⁸⁹ Lode Wils, ‘Introduction: a brief history of the Flemish Movement’, in: Theo Hermans (ed.), *The Flemish Movement. A documentary history 1780-1990* (Leuven 1992) 1-39, 6.

¹⁹⁰ Marc Reynebeau, *Een geschiedenis van België* (Tielt 2004) 38, 124; Sophie de Schaepdrijver, ‘België als idee’, in: Geert van Istendael (ed.), *Het nut van België* (Antwerpen 1993) 83-106, 97.

¹⁹¹ Wils, ‘Introduction: a brief history of the Flemish Movement’, 6.

onderwijs en alle administratieve instellingen.¹⁹² Als reactie hierop ontstond tussen 1830 en 1840 in Nederlandstalig België een beweging die, in navolging van Willems, de Nederlandse taal promoveerde en praktiseerde. De Vlaamse Beweging was nu goed op gang gekomen, allereerst nog als literaire beweging, met Hendrik Conscience als één van de voormannen. Leden van de Vlaamse Beweging werden door Franstaligen smalend 'flaminganten' genoemd, een term die al snel als geuzennaam gebruikt werd.¹⁹³

De Vlaamse Beweging, met Gent, Antwerpen en Leuven als centra, was tot 1860 zeker geen op zichzelf staande beweging, maar onderdeel van een bredere Belgische patriottische beweging die het Belgische verleden en het nationale karakter verheerlijkte door middel van kunst en literatuur, losstaand van zowel Frankrijk als Nederland. Binnen de literaire stroming bediende men zich zowel van het Nederlands als Frans; verschillende schrijvers drukten zich zelfs uit in beide talen.¹⁹⁴ Van Vlaams-nationalistische sentimenten was nog weinig te bespeuren. In deze periode werd wel de basis gelegd voor een Vlaams zelfbewustzijn: patriotten als Conscience zagen de omarming van de Nederlandse taal en het creëren van een Vlaams zelfbewustzijn als een goede manier om het jonge België te versterken. De nationale taal was voor hen de ziel van de natie, en volgens hen behoorden het Nederlands en het bijbehorende literaire erfgoed tot de kern van de Belgische identiteit. Omdat het Nederlands, de taal van het volk, door toedoen van de Franstalige overheid onder vuur kwam te liggen, richtten Conscience en de zijnen zich des te meer op de Nederlandse taal en alles wat Vlaams (Nederlandstalig) was en het Vlaams zelfbewustzijn kon verstevigen. Maar polemisch was dit nauwelijks: het Vlaams nationaal bewustzijn was ondergeschikt aan het Belgische nationaal bewustzijn en diende dit te versterken.¹⁹⁵

De taalverschillen bestonden overigens al sinds de oprichting van de Belgische staat. In Vlaanderen sprak de elite weliswaar Frans, de onder- en middenklasse waren Nederlandstalig.¹⁹⁶ In Wallonië sprak men Frans. Omdat het Frans in Vlaanderen alleen de taal van de elite was, werd het Nederlands door die elite als boers beschouwd en de Franse taal gebruikt als markeringsmiddel. Een gedeelte van de Nederlandstalige middenklasse ging de eigen taal echter op dezelfde wijze inzetten. De gedachte was dat als zij erin slaagde respect af te dwingen voor de eigen taal, zij ook respect voor de eigen sociale status afdwong. Bovendien zou zij zichzelf dan kunnen beschouwen als de elite van de Nederlandstaligen.¹⁹⁷ Dus ging dit gedeelte van de middenklasse – een groot deel van de Vlaamse

¹⁹² Ibidem, 7.

¹⁹³ Ibidem, 7-8.

¹⁹⁴ Ibidem, 8-9.

¹⁹⁵ Ibidem, 10.

¹⁹⁶ Reynebeau, Een geschiedenis van België, 124.

¹⁹⁷ Ibidem, 125.

middenklasse had geen problemen met de Franse taal en cultuur – ijveren voor de Nederlandse taal, met als doel de tweetaligheid van Vlaanderen.

Niet alleen op het taalvlak was er sprake van tegenstellingen binnen België, ook op economisch vlak waren er verschillen. In de begintijd van het Belgische koninkrijk was Wallonië een stuk welvarender dan Vlaanderen. Halverwege de 19^e eeuw kwam het zelfs tot een crisis in de dichtbevolkte, agrarische provincies West- en Oost-Vlaanderen, waar de grond schaars (en dus duur) was en de huisnijverheid onrendabel werd.¹⁹⁸ De toestand in Wallonië was minder zorgelijk. De industrie was daar al vroeg tot ontwikkeling gekomen en zorgde voor een sterke economische basis. Veelzeggend is dat België in 1810 na Engeland het sterkst geïndustrialiseerde land ter wereld was, maar de industrie zich, uitgezonderd Antwerpen en Gent, volledig in Wallonië bevond.¹⁹⁹

Verdwijnende eenheid

België was een constitutionele monarchie die geleid werd door koning Leopold. Hij had als vorst echter weinig bewegingsvrijheid, aangezien hij gebonden was aan het parlement – liberale en unionistische regeringen wisselden elkaar af – en de grondwet.²⁰⁰ Leopold gaf al halverwege de 19^e eeuw aan dat België een land was met een gebrek aan eenheid. Hij meende dat de godsdienst het enige was wat het land bijeenhield – van een gedeelde taal, belangrijk in zijn ogen, was immers geen sprake.²⁰¹ Dit gevoel van verdeeldheid bleef bestaan en leefde breder. Was de leus ‘Eendracht maakt macht’ nog de wapenspreuk van de unionisten die aan de basis van de revolutie stonden, deze eendracht was veertig jaar later, in 1870, niet meer vanzelfsprekend. Het patriottisme dat aan de basis van de revolutie had gestaan was langzaamaan verdwenen en liberale flaminganten waagden het zelfs openlijk de scheiding van de Noordelijke Nederlanden te betreuren.²⁰² Dat het patriottisme aan kracht verloor is niet verwonderlijk. Op meerdere vlakken stonden Vlaanderen en Wallonië op afstand van elkaar. De regio's kenden een verschillende economische achtergrond en taal. Deze verschillen vertaalden zich in splitsingen op andere vlakken. Zo waren het Vlaams-Brusselse en Waalse socialisme niet met elkaar te vergelijken, ondanks de opkomst van het socialisme in geheel België, en waren het in feite aparte bewegingen. De Belgische Werkliedenpartij had bijvoorbeeld in eerste instantie nauwelijks aanhang in Wallonië.²⁰³ Ook was er de verdeling tussen katholieken en liberalen. De katholieken behaalden hun stemmen vooral in Vlaanderen – de katholieke kerk kon dankzij het meer landelijke karakter van Vlaanderen meer greep houden op de bevolking dan in

¹⁹⁸ Vincent Dujardin e.a. (ed.), *Nieuwe geschiedenis van België I 1830-1905* (Tielt 2005) 168-170.

¹⁹⁹ Dujardin, *Nieuwe geschiedenis van België I 1830-1905*, 374.

²⁰⁰ Met unionisme wordt in dit geval een verbond tussen liberalen en katholieken bedoeld, zoals dat ook aan de basis had gestaan van het verzet tegen Willem I.

²⁰¹ Reynebeau, *Een geschiedenis van België*, 85.

²⁰² *Ibidem*, 108-109.

²⁰³ *Ibidem*, 121.

Wallonië het geval was –, de liberalen vooral in Wallonië. Zo ontstond de verdeling tussen een conservatief katholiek Vlaanderen en een liberaal, sociaal-progressief Wallonië.²⁰⁴

Vlaanderen in de achtervolging

Rond 1900 was België het meest dichtbevolkte en sterkst geïndustrialiseerde land ter wereld.²⁰⁵ Vooral tussen 1850 en de Eerste Wereldoorlog maakte het land een grote ontwikkeling door. Er werd behalve in Wallonië ook geïnvesteerd in de industrialisatie van Vlaanderen. Vooralsnog bleef het verschil tussen het noorden en zuiden echter groot, sterker nog, de kloof tussen het deels sterk geïndustrialiseerde Wallonië en de Vlaamse plattelandsgebieden werd steeds groter.²⁰⁶ Zo verschaften in 1910 de Waalse mijn- en metaalindustrie werkgelegenheid voor 58 procent van de Belgische industrie-arbeiders.²⁰⁷ De Belgische economie in zijn geheel maakte in deze periode een flinke groei door van 3,2 procent per jaar. In Vlaanderen was er nog nauwelijks sprake van zware industrie, maar werd wel steeds meer geïnvesteerd in kleine en middelgrote bedrijven.²⁰⁸ Vlaanderen had de achtervolging op Wallonië ingezet om de economische achterstand ongedaan te maken. Toch bleef Vlaanderen voorlopig nog achter liggen, hetgeen onder meer werd uitgedrukt in de lonen, die in Vlaanderen lager waren dan in Wallonië. Vele Vlamingen trokken naar de Waalse fabrieken en mijnen, maar daar was de toestand voor hen niet veel beter: meestal kregen ze de slechtste baantjes toebedeeld, leefden ze in slechte omstandigheden en bovendien waren ze niet geliefd bij de lokale bevolking.²⁰⁹

Cultuurflamingantisme en wallingantisme

Net zoals Vlaanderen zich op economisch vlak ontwikkelde veranderde ook de Vlaamse Beweging van karakter tussen 1860 en de eeuwwisseling. De literaire en filologische oriëntatie van de Beweging in combinatie met het ontbreken van werkelijke politieke macht zorgde ervoor dat de Beweging in feite weinig kon bereiken op het vlak van de taalstrijd.²¹⁰ De Franse taal bleef op nagenoeg alle vlakken overheersend. Kenmerkend voor de zwakte van de Beweging was dat zij uiteenviel in enkele stromingen die elkaar vanaf 1847 openlijk bestreden, waarbij vooral Julius Vuylsteke en Guido Gezelle tegenover elkaar stonden. De antiklerikale Vuylsteke pleitte voor het aansluiten van de Beweging bij de Liberale Partij, Gezelle – een West-Vlaamse priester – wilde de boodschap van de Vlaamse Beweging juist nadrukkelijk een religieuze lading meegeven. De middenmoot van de

²⁰⁴ Ibidem, 130, 157.

²⁰⁵ Ibidem, 143.

²⁰⁶ Dujardin, Nieuwe geschiedenis van België I 1830-1905, 374.

²⁰⁷ Reynebeau, Een geschiedenis van België, 144.

²⁰⁸ Ibidem, 144.

²⁰⁹ Ibidem, 150-151, 153.

²¹⁰ Wils, 'Introduction: a brief history of the Flemish Movement', 10.

Beweging bleef intussen ijveren voor erkenning van de Nederlandse taal, en stemde bij verkiezingen op de partij die dit doel het meest diende zonder zich aan een partij te binden. Een aantal flaminganten, waaronder Edward Coremans, verbond zich aan de Katholieke Partij en op die manier behaalde de Vlaamse Beweging het eerste politieke succes: de taalwetten van 1873 stonden het gebruik van het Vlaams op een aantal publieke plaatsen toe.²¹¹

Deze wetten waren echter in de ogen van velen halfslachtig; bovendien bleef de Vlaamse Beweging sterk verdeeld. Dit riep frustraties op bij een nieuwe generatie intellectuelen, waaronder Julius MacLeod, die de Vlaamse Beweging een ideologische verdieping gaven in de vorm van het cultuurflamingantisme.²¹² De cultuurflaminganten, die meenden dat de verfranste Vlaamse bovenlaag door de taalbarrière het Vlaamse volk op geestelijk en materieel vlak benadeelden, streefden naar de vorming van een eigen culturele elite, als motor van de politieke, intellectuele en economische emancipatie van Vlaanderen.²¹³ Om dit te bereiken wilde de beweging de kracht en omvang, de 'volkskracht' van het gewone Vlaamse volk en het Vlaamse electorale potentieel benutten. Dit flamingantisme werd gesteund door de nieuwe Vlaamse commerciële en industriële burgerij, die op deze manier haar machtsaanspraken tegenover de heersende Franse elite kracht wilde bijzetten.

De Vlaamse Beweging ontwikkelde zich tussen 1882 en 1900 tot een politieke macht van formaat. Toen in 1882 de katholieken een meerderheid in het parlement kregen vonden enkele wijzigingen in de taalwetgeving plaats ten voordele van de Vlaamse taal. Steeds meer Vlaamse gemeenten gebruikten het Nederlands voor administratiedoeleinden, zodat dit rond de eeuwwisseling voor de overgrote meerderheid het geval was.²¹⁴ Een ander gegeven dat de groeiende politieke macht van de Vlaamse Beweging weerspiegelde was de oprichting van de Vlaamse Christelijke Volkspartij, wat mogelijk werd gemaakt door de invoering van het meervoudig mannenstemrecht in 1893.²¹⁵

De aandacht van de Vlaamse Beweging richtte zich op dat moment vooral op de vernederlandsing van het onderwijs en van de Gentse universiteit. Dit laatste had een symbolische betekenis: de Gentse universiteit was een bastion van de Franstalige elite. Uit deze eisen blijkt dat de Beweging steeds minder gematigd werd, en sterkere nationalistische trekken kreeg. Dit wekte weerstand op bij de Franstalige elite, wat een deel van de Vlaamse Beweging tot nog verdere radicalisering aanzette. De flaminganten gingen nu, in plaats van genoeg te nemen met de officiële

²¹¹ Ibidem, 10-12.

²¹² Dujardin, *Nieuwe geschiedenis van België I 1830-1905*, 636.

²¹³ Ibidem, 637; Wils, 'Introduction: a brief history of the Flemish Movement', 13.

²¹⁴ Wils, 'Introduction: a brief history of the Flemish Movement', 14.

²¹⁵ Dujardin, *Nieuwe geschiedenis van België I 1830-1905*, 537.

tweetaligheid van Vlaanderen, ijveren voor eentaligheid en tweetaligheid binnen de regering. Daarnaast doken de termen ‘federalisme’ en ‘zelfbestuur’ hier en daar al op.²¹⁶

Het gematigde succes van de Vlaamse Beweging riep een tegenbeweging op in de vorm van de Waalse Beweging. Hoewel de naam anders doet vermoeden, bestond de beweging uit de verfranste Vlaamse en Brusselse elite die niets moest hebben van een mogelijke tweetaligheid van Vlaanderen, of erger, de eentaligheid van de regio. Deze idee bedreigde hun kans op werkgelegenheid, aangezien zij alleen Frans spraken.²¹⁷ Ook deze wallinganten pleitten, zoals hun flamingantische tegenhangers, voor een vorm van federalisme, waarbij moest worden bekeken voor welke gebieden de tweetaligheidseis redelijk was en voor welke regio’s Franse eentaligheid kon blijven bestaan. Het federalisme was volgens de wallinganten gerechtvaardigd, want volgens wallingant Jules Destrée werd België niet bevolkt door Belgen maar door Vlamingen en Walen.²¹⁸ In het verlengde hiervan ligt de opkomst van het rasdenken rond 1900. Zo werden zowel flaminganten als wallinganten geïnspireerd door theorieën over ‘hun volk’ als organisch geheel, met een specifieke cultuur en specifieke tradities.²¹⁹

Extremisme en patriottisme

Tussen 1900 en het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog boekten de flaminganten nauwelijks successen. Wel verstevigden zij onder leiding van Frans van Cauwelaert in deze periode hun eigen organisatie en probeerden zij, naast de liberalen, nu ook de socialisten voor hun zaak te winnen. Dit kwam doordat een aantal ruimdenkende intellectuelen, waaronder August Vermeylen, bezig was de horizon van de Beweging te verbreden en afstapte van de kreet ‘taal, natie, religie’, waardoor de Beweging aantrekkelijker werd voor niet-katholieken.²²⁰ Deze groep zette zich in voor de ontwikkeling van Vlaanderen en meende dat die gebaat zou zijn bij het Nederlands als officiële taal.

Vlak voor het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog zorgde de Vlaamse Beweging voor het eerst duidelijk voor polarisatie. Er was verdeeldheid over de taalkwestie rondom de Universiteit van Gent en het conflict tussen de twee taalgemeenschappen in het algemeen stond voor het eerst op de politieke agenda. Het sterker worden van de Vlaamse Beweging maakte de polarisatie mogelijk. De Vlaamse Beweging had een bredere sociale basis gekregen en het gebruik van het Nederlands in Vlaanderen nam steeds meer toe. Bovendien toonde de Beweging, door zich ook met economische zaken bezig te houden, dat zij uitgroeide tot een nationale beweging waarmee rekening moest

²¹⁶ Reynebeau, Een geschiedenis van België, 161-163.

²¹⁷ Wils, ‘Introduction: a brief history of the Flemish Movement’, 14.

²¹⁸ Reynebeau, Een geschiedenis van België, 164.

²¹⁹ Ibidem, 165-166.

²²⁰ Wils, ‘Introduction: a brief history of the Flemish Movement’, 16.

worden gehouden.²²¹ Ondanks dit alles boekten de flaminganten op het belangrijkste vlak, dat van de taalwetgeving, vanaf 1900 nauwelijks meer vooruitgang, wat sommigen onder hen aanzette tot radicalisering.²²²

De uitbraak van de Eerste Wereldoorlog en de inval van de Duitsers bracht echter een opleving van Belgisch en Vlaams nationalisme met zich mee, en voor velen werd dat (weer) hetzelfde.²²³ Echte eenheid was echter ver te zoeken. Een groep binnen de Vlaamse Beweging, de zogeheten ‘activisten’, omarmde de Duitse *Flamenpolitik* (die uiteindelijk nauwelijks iets opbracht voor de flaminganten) en ging samenwerken met de bezetter, in de hoop uiteindelijk beloofd te worden met Vlaamse autonomie of zelfs onafhankelijkheid. Deze samenwerking zorgde voor een splitsing binnen de Vlaamse beweging tussen ‘minimalisten’, die binnen de legaliteit bleven werken, en de ‘maximalisten’, die men vond bij de activisten en bij leden van de Frontbeweging, een radicaal-flamingantische beweging van Vlaamse soldaten binnen het Belgische leger. Nederlandstalige soldaten vormden 70 procent van het ‘voetvolk’, terwijl het officierscorps voor het grootste deel uit Franstaligen bestond. Uit ongenoegen over het niet naleven van taalwetten voor het leger – officieel was het leger tweetalig, maar in de praktijk niet – radicaliseerde een deel van de Nederlandstalige soldaten, met de Frontbeweging als gevolg.²²⁴

Lang niet alle leden van de Vlaamse Beweging radicaliseerden. Frans van Cauwelaert probeerde de eenheid binnen de beweging te bewaren en degenen die niets moesten hebben van de activisten en Fronters binnen de Beweging te houden. Met dit doel lanceerde hij het minimumprogramma, dat de gelijke status van Vlaanderen en Wallonië op basis van de eentaligheid van elke regio voorstond, evenals de hervorming van de centrale administratie en de opdeling van het leger in een gescheiden Vlaams en Waals deel. Hij kreeg echter niet de steun waarop hij hoopte: gematigde leden van de Beweging vonden hem te ver gaan, terwijl hij voor de Fronters te gematigd was.²²⁵ Het toont de verdeeldheid binnen de Vlaamse Beweging tijdens de Grote Oorlog.

Na de Eerste Wereldoorlog stond de Vlaamse Beweging door de praktijken van de activisten in een slecht daglicht, en was zij als gevolg daarvan – en als gevolg van het feit dat de aandacht van de regering voor uitging naar meer urgente problemen dan die van de Beweging – had ze weinig in te brengen.²²⁶ Sterker nog, de patriottische stemming die was ontstaan tijdens de oorlog leidde zelfs tot het ontstaan van de Belgische nationalistische beweging, met onder meer koning Albert en historicus Henri Pirenne als voormannen. Het bleef echter duidelijk dat België in werkelijkheid geen eenheid

²²¹ Ibidem, 17.

²²² Ibidem.

²²³ Ibidem, 18.

²²⁴ Ibidem, 19.

²²⁵ Ibidem, 20.

²²⁶ Ibidem, 21.

was: Vlaanderen en Wallonië waren sinds het begin van de 19^e eeuw verschillende richtingen uitgegaan, wat zich uitte in sociale, politieke en culturele verschillen. Dit bleek duidelijk uit de verkiezingen: de katholieken haalden het overgrote deel van hun stemmen in Vlaanderen, de socialisten in Wallonië.²²⁷

In de jaren twintig van de 20^e eeuw hervond de Vlaamse Beweging zichzelf dan ook weer enigszins, mede doordat zich binnen het katholieke kamp organisaties vormden die vrij sterke Vlaamse sympathieën hadden en de Vlaamse Beweging versterkten. De Beweging bleef vooral verbonden aan de kleine burgerij en middenklasse, die de eigen identiteit steeds sterker aan de Nederlandse taal bond, op zoek als ze was naar vastigheid nu ze zich ingeklemd zag tussen de financieel machtige Franstalige elite en de politiek machtige arbeidersklasse. De Vlaamse middenklasse bouwde met behulp van het flamingantisme een eigen zuil, met eigen, vaak nieuwe organisaties. Deze zelforganisatie was een vorm van zelfwaardering: nog altijd speelden de Nederlandstaligen in het openbare leven een ondergeschikte rol, terwijl Vlaanderen in economisch opzicht zijn achterstand begon in te lopen.²²⁸ Echt groot werd de zuil echter nooit: zij was onderdeel van de katholieke zuil, die weliswaar Vlaamsgezind was, maar belgicisme voorop liet staan.²²⁹

Een groepering die belgicisme zeker niet liet vooropstaan was de eerste Vlaams-nationalistische partij: Het Vlaamsche Front. Deze partij was in 1819 voortgekomen uit de Frontbeweging, streefde zelfbestuur en federalisme na en trok vele radicale flaminganten weg van de bestaande partijen.²³⁰ De meer gematigde flaminganten bleven daar echter onderdak zoeken.

Na de beurskrach van 1929 kwam ook België in crisis. Economische chaos bracht politieke chaos, want de elkaar snel opvolgende regeringen konden het economische tij niet keren en verloren het vertrouwen van de kiezers. Dit bood kansen aan nieuwe partijen. Opvallend was de opkomst van antidemocratische, extreemrechtse partijen, die Nederlands- en Franstalig België vertegenwoordigden: respectievelijk het Vlaamsch Nationaal Verbond en Rex. Het VNV was een uiting van frustratie bij de flaminganten, die nog steeds weinig gedaan kregen op het gebied van taalwetgeving en op deze manier een einde probeerden te maken aan hun machteloosheid. Ook was de VNV bedoeld om de flaminganten te verenigen en een einde te maken aan hun versnippering.²³¹

De opkomst van deze partijen past binnen de trend van de opgang van het Vlaams-nationalisme vanaf het einde van de jaren '20, die samenging met de economische inhaalslag die Vlaanderen maakte ten opzichte van Wallonië.²³² Vooral in de jaren '30 zette deze opgang zich door,

²²⁷ Reynebeau, Een geschiedenis van België, 218.

²²⁸ Ibidem, 220.

²²⁹ Ibidem, 221.

²³⁰ Wils, 'Introduction: a brief history of the Flemish Movement', 22.

²³¹ Ibidem, 24.

²³² Reynebeau, Een geschiedenis van België, 236.

in een tijd waarin men de volksgedachte een ideologische dimensie gaf, in navolging van de rond 1900 ontstane 'volkstheorieën'. Men ging spreken van 'het volk' als een etnisch geladen waarde op zichzelf, allerlei verenigingen namen het woord 'Vlaams' in hun naam op, Vlaamse socialisten organiseerden Guldensporenfeesten en de Flandriens, de Vlaamse wielrenners die symbool kwamen te staan voor de kracht van het Vlaamse volk, deden van zich spreken. Het Vlaams-nationalisme deed geloven dat Vlaanderen natuurlijker was dan België, dat als kunstmatig werd voorgesteld. Vlaanderen daarentegen had biologische bindingen – volk, bloed en ras.

Deze ontwikkelingen brachten enkele gevolgen met zich mee. Zo werden er begin jaren '30 wetten aangenomen die de eentaligheid van Vlaanderen bevestigden en werd de Rijksuniversiteit Gent vernederlandst. Een ander gevolg was een verscherping van de verdeeldheid tussen de Vlaamse en Waalse Beweging. De Vlaamse dadenkracht versterkte de Waalse identiteitsdrang, zodat de rechtse Vlaamse en Waalse partijen des te feller tegenover elkaar kwamen te staan.²³³ Daarbij moet wel worden opgemerkt dat de Waalse rechts-extremisten minder ver gingen dan hun Vlaamse opposenten. Dit kwam vooral doordat de Waalse extremisten hoofdzakelijk steunden op kleinburgerlijk populisme en niet zozeer op een ideologisch geladen ideaalbeeld van het eigen volk.²³⁴

Van collaboratie tot koningskwestie

De jaren dertig leidden naar de Tweede Wereldoorlog. Opnieuw werd België binnengevallen door de Duitsers en opnieuw zochten Vlaams-nationalisten, veelal lid van het VNV, de samenwerking met de bezetter (evenals vele Rexisten). Zo hoopten zij de bestuurlijke macht te verwerven die ze niet via de weg van de democratie konden krijgen. Uiteindelijk bleek dat de Vlaams-nationalisten en Rexisten weinig te verwachten hadden van de bezetter, aangezien die vooral naar stabiliteit en continuïteit streefde en zeker niet naar verdeeldheid.²³⁵

Na de oorlog was de rol van de rechts-extremisten wel uitgespeeld, aangezien hun collaboratie hen – wederom – niet in dank werd afgenomen. De politieke collaboratie was grotendeels van de kant van het Vlaams-nationalisme gekomen, en de nederlaag van de Duitsers betekende ook de tijdelijke politieke ondergang van het Vlaams-nationalisme. De stroming kwam politiek gezien in de marge terecht, niet in de laatste plaats omdat veel Vlaams-nationalisten hun stemrecht verloren, en ook maatschappelijk gezien werd de beweging marginaal.²³⁶ Ook de Vlaamse Beweging in de bredere zin van het woord kwam geschonden uit de oorlog. In de Eerste Wereldoorlog waren de activisten maar met weinig geweest en hadden vele flaminganten in het

²³³ Ibidem, 236-240.

²³⁴ Ibidem, 240.

²³⁵ Wils, 'Introduction: a brief history of the Flemish Movement', 25.

²³⁶ Reynebeau, Een geschiedenis van België, 282-283, 291.

verzet gevochten, in de Tweede Wereldoorlog werd het verzet vooral door Franstaligen gepleegd en was het aantal Vlaamsgezinde collaborateurs groter.²³⁷

Ondertussen had de zogeheten ‘koningskwesitie’ de verdeeldheid tussen Vlaanderen en Wallonië opnieuw aan het licht gebracht. Koning Leopold had in mei 1940 eigenmachtig tot capitulatie besloten en geweigerd de regering in ballingschap te volgen. Daardoor was hij bij een groot deel van het Belgische volk, vooral bij de overwegend linkse Walen, in een kwaad daglicht komen te staan. De regering eiste na de oorlog dat Leopold hulde bracht aan de geallieerden en zijn gehechtheid aan de parlementaire democratie uitsprak. Leopold weigerde dit, waarop de politieke partijen, de Christelijke Volkspartij voorop, besloten dat een volksraadpleging over zijn lot moest beschikken. Deze stemming viel licht in zijn voordeel uit, met dank aan het Vlaamse bevolkingsdeel; het socialistische Wallonië had vooral tegen gestemd. Hoewel hier in de eerste plaats sprake was van een tegenstelling tussen landelijk en industrieel België, was de stemming toch ook een uiting van de zogeheten communautaire verdeeldheid van het land. Het cliché van een links-vrijzinnig Wallonië tegenover het rechts-katholieke Vlaanderen werd nog maar eens bevestigd.²³⁸

Vlaanderen in de aanval

Na de oorlog kende de Belgische economie een bescheiden groei, die echter ondermaats bleef ten opzichte van de rest van Europa. De Waalse mijnen kwamen in een crisis terecht wegens uitputting en omdat zij niet meer voldoende rendabel waren. Steenkool werd steeds minder gebruikt als energiebron en de ene na de andere mijn moest sluiten. De Vlaamse economie kende echter een opleving. Verschillende buitenlandse multinationals vestigden zich in Vlaanderen en investeerden in de regio, die over een jonge, goed opgeleide en niet kieskeurige beroepsbevolking beschikte. De Vlaamse economie groeide in de jaren '50 sneller dan de Waalse, en in 1967 lag het Vlaams bruto product voor het eerst hoger dan het Waalse. Wallonië telde voor het eerst meer werkzoekenden dan Vlaanderen, en men voelde het verval van de regio aankomen.²³⁹ De economische malaise, in combinatie met de bezuinigingsmaatregelen die naar aanleiding hiervan werden genoemd, leidden in Wallonië tot de zogeheten Winterstaking, die opnieuw een bepaalde verdeeldheid tussen de twee regio's aantoonde: heel Wallonië staakte, maar vrijwel geheel Vlaanderen werkte door.²⁴⁰

Vanaf de jaren '60 was er dan toch sprake van een flinke economische bloeiperiode, veroorzaakt door demografische groei en het aanboren van goedkope energiebronnen. Per jaar maakte de Belgische economie gemiddeld een groei van vijf procent door.²⁴¹ Deze groei en gestegen

²³⁷ Wils, 'Introduction: a brief history of the Flemish Movement', 26.

²³⁸ Ibidem, 27.

²³⁹ Reynebeau, Een geschiedenis van België, 314-316.

²⁴⁰ Ibidem, 317.

²⁴¹ Ibidem, 320.

consumptie leidden tot maatschappijkritiek, vooral onder studenten. De Vlaamse Beweging, die vanaf de jaren '50 steeds luider riep om strikte naleving van de eentaligheid van Vlaanderen – de eentaligheid van Vlaanderen lag sinds de taalwetten van 1931/1932 officieel vast, maar er waren nog enkele uitzonderingen – sloot hier slim bij aan. Zo streden studenten in Leuven, een plaats die vanouds een sterke flamingantische studentenbeweging kende, voor de eentaligheid van de Katholieke Universiteit Leuven, een laatste bastion van de tweetaligheid. Tijdens de studentenopstanden die in 1966 tot '68 plaatsvonden waren kreten als 'Walen buiten' geen uitzondering.²⁴²

De traditionele drie grote partijen, namelijk de christen-democraten, socialisten en liberalen, verloren in deze tijd een deel van hun stemmen. Dit deel ging vooral naar de communautaire partijen, namelijk de Vlaamse Volksunie, het Waalse Rassemblement Wallon en het Brusselse Front Démocratique des Francophones. Deze partijen zagen zichzelf als een antwoord op de in hun ogen verouderde grote partijen, een erfenis van de oude zuilenstructuur, maar profileerden zich ook sterk binnen de taalkwestie en 'opereerden op een fragiele en soms dubieuze basis'.²⁴³ Het RW en FDF stelden zich vooral defensief op, met als doel respectievelijk het stoppen van de economische neergang van Wallonië en de verdediging van de Franstalige belangen in Brussel, maar de VU was offensiever. Zo maakte de partij zich sterk voor de eigen taal en kreeg zij in 1963 voldoening met het vastleggen van de taalgrens, waaraan de Franstaligen tot dan toe waren blijven morrelen, hetgeen bij de Nederlandstaligen tot veel ongenoegen leidde.²⁴⁴ Overigens was deze territorialisering van het taalprobleem ook deels te wijten aan de Franssprekenden, die het weigerden om *flamand* te leren spreken en liever hiertegen een barrière opwierpen.²⁴⁵

Dit alles moest uiteindelijk wel leiden tot een grondwetsherziening die in 1970-71 werd doorgevoerd, want, zo stelde toenmalig premier Eyskens, 'de feiten maken het behoud van de unitaire staat onmogelijk'. En die feiten waren al zo oud als België zelf: twee regio's met een totaal verschillende economische basis, taal en als gevolg daarvan identiteit. De grondwetsherziening bepaalde dat 'zogeheten cultuurgemeenschappen autonoom konden beslissen over enkele culturele materies'. Met deze culturele autonomie, waarbij sprake was van een splitsing in bevoegdheden en instellingen, werd België in feite een confederale statenbond. In ieder geval werd de verdeeldheid binnen België nu politiek erkend. De grote politieke partijen verloren hun unitair-belgische structuur, zodat ook zij het land niet meer bijeen hielden. Er werd nu niet meer tussen partijen onderhandeld

²⁴² Ibidem, 333.

²⁴³ Ibidem, 341.

²⁴⁴ Ibidem, 344.

²⁴⁵ De Schaepdrijver, 'België als idee', 98.

maar tussen de communautaire delen van het land, wat het regeren en bedrijven van politiek tot een zeer ingewikkelde bezigheid maakte.²⁴⁶

Achteraf gezien was deze gang van zaken wellicht onvermijdelijk. De nieuwe toestand bood de politieke klasse in ieder geval ook een bepaald gemak: complexe meningsverschillen waren nu gemakkelijk voor te stellen als ‘onoverbrugbare communautaire tegenstellingen’, ‘subjectieve ideologische opinies werden objectieve communautaire feiten’.²⁴⁷ Vlaanderen en Wallonië hoefden vanaf dan minder rekening met elkaar te houden, hetgeen – zo betoogt Reynebeau – leidde tot een ‘ontkenning van ideologische variëteit in de regio’s en een verarming van de gelaagdheid in de Vlaamse en Waalse identiteit’.²⁴⁸

De verschillen op economisch vlak tussen Vlaanderen en Wallonië werden in de jaren ’80 groter. Zo steeg tussen 1981 en 1991 het Waalse inkomen ‘slechts’ met 44 procent, tegenover 72 procent voor Vlaanderen. In 2000 stegen de Vlaamse inkomens nog dubbel zo snel als de Waalse.²⁴⁹ De omkering van de economische toestand van beide regio’s was hiermee voltooid.²⁵⁰

Dit droeg niet bij aan het eenheidsgevoel binnen België. In de jaren negentig werden de tegenstellingen, vooral op politiek vlak, alleen maar groter – dit werd ook officieel uitgedrukt in de federalisering van het land in 1993 – en werd het steeds moeilijker een gezamenlijk politiek project uit te voeren. Volgens velen werd dit veroorzaakt door de cultureel bepaalde verschillen. Die verschillen werden ook groter, des te meer omdat de communicatie tussen de twee regio’s tot een nulpunt daalde. Vlamingen spraken steeds minder goed Frans, lazen de Waalse kranten niet meer en keken niet meer naar Waalse televisieprogramma’s, zoals ze vroeger hadden gedaan toen kennis van het Frans nog gewenst was. De Walen anderzijds hadden zich überhaupt al nooit in de Vlaamse media verdiept. De sympathie die de Vlamingen en Walen voor elkaar konden opbrengen werd steeds minder.²⁵¹

Vlaanderen versus Wallonië

En zo is het nu. Beide regio’s hebben een sterkere eigen identiteit dan ooit, juist omdat ze zich de laatste decennia tegen elkaar af lijken te zetten. Vlaamse pogingen om het federaliseringsproces verder door te voeren – pogingen die logischerwijs werden veroorzaakt door de bloei van de Vlaamse economie en de minder rooskleurige Waalse situatie – wekten reactie op in Wallonië. De Waalse regering ondernam pogingen het identiteitsgevoel van de Walen te versterken, want een

²⁴⁶ Reynebeau, Een geschiedenis van België, 345, 346.

²⁴⁷ Ibidem, 346.

²⁴⁸ Ibidem.

²⁴⁹ Ibidem, 379.

²⁵⁰ Ibidem, 390.

²⁵¹ Ibidem, 388, 389.

nieuw gevoel van eigenwaarde zou de basis kunnen zijn van nieuwe economische voorspoed.²⁵² Vlaanderen werd in Wallonië meer dan eens als arrogant afgeschilderd.²⁵³ De Vlaamse regering op haar beurt propageerde de Vlaamse eigenheid. Niet voor niets werd de BRTN omgedoopt tot de VRT en diende men in de media de regio ‘de Belgische kust’ voortaan ‘de Vlaamse kust’ te noemen.²⁵⁴ Dit alles werd van beide kanten versterkt door de Europese integratie, die ervoor zorgde dat men zich ook als deel van een bredere Europese context ging beschouwen in plaats van als deel van een Belgische context, en de Vlaamse of Waalse identiteit juist deed groeien.²⁵⁵ Deze twee identiteiten blijven echter een discussiepunt. De Vlamingen onderscheiden zich graag van de Walen en vice versa, maar of er werkelijk twee gescheiden identiteiten zijn, en wat die inhouden, is niet hard te maken. Hoewel het er alle schijn van heeft dat daarvan sprake is, blijven interpretaties van de kwestie subjectief.²⁵⁶

Hoe dan ook, België heeft nooit een sterk natiegevoel gekend, wat niet verwonderlijk is gezien de verschillende economisch-sociale achtergrond van Vlaanderen en Wallonië. De Vlaamse en Waalse Beweging hebben er voor gezorgd dat een Belgisch natiegevoel nooit sterk kon worden. In feite is de Ronde van Vlaanderen een uiting van die tweedeling, zoals we later zullen zien, en een propagandamiddel voor Vlaanderen. Want België, dat lijkt toch een verdeeld land, volgens Reynebeau zelfs een ‘averechts vaderland, niet geschikt voor pathetische sentimenten maar wel voor humor, ironie, relativering, zelfspot en provocatie’.²⁵⁷

§ 3.2 De Ronde van Vlaanderen begint

Het was Karel van Wijnendaele – geboren in 1882 te Wijnendaele als Karel Steyaert – die aan de basis stond van de allereerste Ronde van Vlaanderen. Hij lanceerde de wedstrijd in 1913 als promotiestunt voor het blad *Sportwereld*, waarvan hij in 1912 één van de oprichters was. In 1913 werd Van Wijnendaele hoofdredacteur en organiseerde hij de Ronde van Vlaanderen om de oplage van *Sportwereld* de hoogte in te jagen en de belangstelling voor sportverslaggeving in het algemeen verder aan te wakkeren. Deze gang van zaken was overigens niet nieuw. Het was vooral de wielersport die sinds de tweede helft van de 19^e eeuw voor de opkomst van de sportpers had gezorgd en met name de Tour de France had deze opgang sterk aangewakkerd. Niet geheel toevallig was ook de Tour de France, die in 1903 voor het eerst werd verreden, een promotiemiddel voor een

²⁵² Ibidem, 390.

²⁵³ Ibidem, 391; VRT: Vlaamse Radio- en Televisieomroeporganisatie.

²⁵⁴ Ibidem.

²⁵⁵ Reynebeau, Een geschiedenis van België, 417.

²⁵⁶ Katrijn Titeca, ‘Sport en culturele identiteit : een gevalstudie van de wielervedstrijd De Ronde van Vlaanderen’ (Leuven 1998) 15.

²⁵⁷ Reynebeau, Een geschiedenis van België, 418.

krant. Sportkrant *L'Auto* zag de oplage dankzij de nieuwe wedstrijd exploderen en bood *Sportwereld* dus een aantrekkelijk voorbeeld.²⁵⁸

In de loop der jaren werd de Ronde steeds populairder. Was de Ronde een halve eeuw lang vooral zeer populair in Vlaanderen, vanaf de jaren '50 kreeg de wedstrijd steeds meer een internationaal karakter en werd de koers daardoor nog belangrijker. Van Wijnendaele merkte bij zijn sterven in 1961 dan ook op: 'in 1913 was de Ronde een klein, mager, schamel jongetje. Het werd een reus'.²⁵⁹ Als dat toen al zo was, tegenwoordig is dat des te meer het geval. De Ronde van Vlaanderen heeft zich ontwikkeld tot één van de monumenten van de wielersport. En aangezien monumenten gebaseerd zijn op een verleden, en dit verleden alleen maar groter wordt, zal de Ronde ook steeds nog groter worden.

§ 3.3 De Ronde van Vlaanderen als performance

In het eerste gedeelte van deze scriptie definieerde ik de *performance* als volgt: 'de *performance* is een gemeenschappelijke praktijk die met een bepaalde herhaling wordt uitgevoerd door een gemeenschap, en die verwijst naar het gedeelde verleden van de gemeenschap en op die manier de gedeelde identiteit en herinnering van de gemeenschap versterkt en vernieuwt'. Wanneer een praktijk aan deze definitie voldoet kan worden gesteld dat de bewuste praktijk tot het erfgoed van de praktiserende gemeenschap behoort. In wat volgt zal ik aantonen, aan de hand van de termen *collectieve identiteit*, *collectieve herinnering* en *othering*, dat de Ronde van Vlaanderen voldoet aan deze definitie en als erfgoed gezien kan worden.

Eén kenmerk van *performances* waaraan de Ronde van Vlaanderen voldoet wil ik alvast noemen, voordat ik in ga op de andere veronderstelde kenmerken, namelijk de dragende gemeenschap, het gedeelde verleden van deze gemeenschap en de bijbehorende identiteit en herinnering. Dat ene kenmerk is de bepaalde herhaling van de praktijk. Voor de Ronde geldt overduidelijk dat hiervan sprake is. De koers wordt immers ieder jaar georganiseerd op een vastgestelde datum: de veertiende zondag van het jaar.²⁶⁰ Deze herhaling is het meest simpele kenmerk van de *performance*, maar wel een belangrijk kenmerk: bij elke herhaling van de praktijk wordt de herinnering opgewekt en de identiteit versterkt. De herhaling biedt het kader voor gedeelde herinnering, en dus identiteit. Dat zal blijken uit wat nu volgt. Daarin wil ik aannemelijk maken dat de Ronde van Vlaanderen een praktijk is waarachter een gemeenschap staat, die beschikt over een gedeelde identiteit en herinnering, volgens de definitie die in het eerste deel van deze scriptie is geformuleerd.

²⁵⁸ Rik Vanwalleghem, *De Ronde van Vlaanderen. De ziel, de helden, het epos* (Lannoo 2003) 10.

²⁵⁹ Vanwalleghem, *De Ronde van Vlaanderen*, 12.

²⁶⁰ Flandersclassics, 'Parcours' (zj), <http://www.rondevanvlaanderen.be/nl/elite-men/race/track> (27 juni 2012).

§ 3.4 De Ronde van Vlaanderen als verbindende performance: identiteit en herinnering

Al bijna een eeuw lang maakt de Ronde deel uit van het Vlaamse leven. In de loop van die tijd heeft de koers in Vlaanderen een enorme status verworven. Dat blijkt uit benamingen als ‘Vlaanderens mooiste’ en ‘de Vlaamse hoogmis’, een benaming die men graag gebruikt om aan te duiden dat de Ronde zonder twijfel het belangrijkste wielerevenement van het jaar is. En zo gaat het verder. Een laatste beschouwing op de koers kan ‘het laatste avondmaal’ getiteld worden (in een column van Thijs Zonneveld), de oerflandrien en Rondewinnaar Briek Schotte was voor veel Vlamingen een wielergod, net als het recent overleden wonderkind én *enfant terrible* Frank Vandenbroucke, meerdere malen uitblinker in de Ronde.²⁶¹ Wielrennen in Vlaanderen wordt een religie op zich genoemd. Nergens anders dan in Vlaanderen vindt men zoiets als het wielercafé, waarvan de meesten aan het parcours van de Ronde gelegen zijn.²⁶² Wielrennen, en de Ronde, zijn groot in Vlaanderen. Het winnen van de Ronde is dan ook het summum voor een profwielrenner. Wielrenner Fabian Cancellara vergeleek het winnen van de koers met het winnen van een Oscar. Over het culturele aspect van de koers zei hij: ‘de koers is één met het publiek en het land. Iedereen leeft voor dit nationaal feest’.²⁶³

Hoe heeft de Ronde tot zo grote hoogte kunnen stijgen? Daarvoor is nodig dat de koers deel uitmaakt van de Vlaamse identiteit (hoe die dan ook te definiëren valt) en dat kan alleen zo zijn wanneer er met betrekking tot de Ronde sprake is van een bepaalde collectieve herinnering. Volgens mij zijn er twee pijlers die de herinnering steunen. Ten eerste is er de wedstrijd in zijn fysieke vorm: het parcours, waarvoor de kasseien kenmerkend zijn. Dit is de tastbare kant van de herinnering. Het parcours *is* Vlaanderen, is de materiële zijde van de wedstrijd. Aan het parcours, aan de kasseien, kleven vele herinneringen, verhalen die in de loop der tijd deel zijn gaan uitmaken van een deel van Vlaanderen zelf. Zoals Rik Vanwalleghem schrijft: ‘in de collectieve geest speelt de Ronde zich per definitie af tegen een achtergrond van ruige hellingen, kronkelende, voorhistorische kasseiwegen en jankende knotwilg-silhouetten’.²⁶⁴ En: ‘misschien zou het goed zijn de Vlaming te vragen de Ronde te associëren met vijf zelfstandige naamwoorden. Kasseien, strontweerd, de Muur, zullen er zeker bij zijn. En dat is nu net iets wat de Vlaamse volksaard weergeeft’.²⁶⁵

Maar is er niet alleen de materiële pijler. De tweede pijler, de immateriële, is minstens even belangrijk: de geschiedenis van de Ronde van Vlaanderen. Daarmee bedoel ik de context waarin de

²⁶¹ De titel van de biografie van Vandenbroucke, *Ik ben God niet*, is veelzeggend.

²⁶² Walter Rottiers, *Wielercafés in Vlaanderen* (Amsterdam 2006) 11.

²⁶³ Sporza, ‘Cancellara: ‘Ronde van Vlaanderen is zoals de Oscars’’, (9 februari 2012), http://www.sporza.be/cm/sporza/videozone/MG_sportnieuws/MG_wielrennen/1.1216333 (27 juni 2012).

²⁶⁴ Vanwalleghem, *De Ronde van Vlaanderen*, 14.

²⁶⁵ Herman Chevrolet, *De Flandriens: opkomst en ondergang van een wielersoort* (Amsterdam 2007) 116.

Ronde tot stand kwam, de gedachte achter de praktijk, en het gebruik van geladen termen als Flandriens die in samenhang met de Ronde gebruikt werden en soms nog worden.

Natuurlijk is er in dit onderscheid ook overlap. De kasseien zijn niet los te zien van de Flandriens of de bedoelingen achter de Ronde van Vlaanderen. De immateriële kant van de praktijk berust uiteindelijk op de materie van de Vlaamse wielergond en die grond was geen wielergond geweest zonder de immateriële kant van de Ronde, zonder de ideeën en gedachten die eraan ten grondslag liggen. Voor de overzichtelijkheid wil ik mij toch aan deze tweedeling houden. Laten we beginnen met het parcours.

§ 3.4.1 Het parcours: de kasseiwegen van Vlaanderen en hun geschiedenis

Zoals eerder werd opgemerkt ligt een deel van de kracht van de Ronde als *performance* in het feit dat het evenement ieder jaar herhaald wordt. Het parcours draagt bij aan deze regelmaat en herkenbaarheid, aangezien de route min of meer vastligt. Min of meer, want in de loop der jaren is het parcours flink veranderd en nog steeds worden er aanpassingen gedaan - de ene keer klein, de andere keer groot. Grote herkenningspunten, zoals kasseiwegen of bepaalde hellingen, blijven echter steeds behouden zodat er altijd een verbinding is met eerdere edities van de Ronde.

Het Ronde-parcours door de jaren heen

Het parcours van de Ronde zag er in de begintijd heel anders uit dan tegenwoordig. De start vond plaats in Gent, dat tot 1976 ook startplaats zou blijven. Vanuit Gent reed men via Eeklo en Brugge naar de kust – die moest worden aangedaan ‘om sentimentele redenen’ – vanwaar de Koninklijke Baan gevolgd werd tot in Oostende, om vervolgens via Torhout en Roeselare weer terug te rijden naar het binnenland.²⁶⁶ Hellingen werden nauwelijks in het parcours opgenomen, en men volgde vrijwel uitsluitend de grote verbindingswegen. De bochtige secundaire wegen die men tegenwoordig opzoekt waren gewoonweg nauwelijks bereikbaar. De hoofdwegen waren al slecht genoeg: deze bestonden meestal uit slechte kassei, met erlangs fietspaden die met as of grint bedekt waren. Ongeveer de helft van de kilometers werd op deze fietspaden afgelegd, een kwart op de kasseien, en de rest op asfalt of beton. De beste wegen van toen waren slechter dan de slechtste van nu.²⁶⁷ Hellingen waren niet zo hard nodig om voor een schifting te zorgen – daarvoor voorzagen de wind langs de kust en de slechte wegen al voldoende. Tot 1929 maakte dan ook slechts één helling, de Kwaremont, deel uit van het parcours. Daarna voegden de Kruisberg en de Edelare zich daarbij.

Vanaf de jaren '50 vonden veranderingen plaats. De ‘tocht langsheen de Kust’ werd geschrapt, om in plaats daarvan in het binnenland te blijven. Daarnaast nam vanaf het einde van de

²⁶⁶ Chevrolet, *De Flandriens*, 118.

²⁶⁷ Vanwalleghem, *De Ronde van Vlaanderen*, 18.

jaren '50 de asfaltering van de kasseiwegen een hoge vlucht.²⁶⁸ De kasseiwegen, die het hart van de Ronde vormden, werden plotseling schaarser en in hun zoektocht naar kasseien werden de organisatoren van de hoofdwegen afgedreven. Om een selectief, met kasseien belegd parcours te kunnen bieden zocht men de secundaire wegen op, en werden er steeds meer (kassei)hellingen in het parcours opgenomen. Het zwaartepunt van de Ronde verschoof volledig naar de Vlaamse Ardennen. Waar de oude Ronde slechts drie noemenswaardige hellingen kende, waren dat er in 1975 al zeven, in 1976 negen, in 1990 dertien en in 2003 werd met negentien hellingen een record bereikt. Het oude trio Kwaremont-Kruisberg-Edelare werd in de jaren '60 geasfalteerd en verloor zijn betekenis voor de Ronde. In plaats daarvan zocht en vond men nieuwe hellingen, waarvan sommigen inmiddels een status hebben bereikt die vergelijkbaar is met die van de Kwaremont in de eerste helft van de 20^e eeuw. Dit geldt vooral voor het trio Oude Kwaremont-Koppenberg-Muur van Geraardsbergen, dat de plaats heeft ingenomen van het vroegere trio Kwaremont-Kruisberg-Edelare.²⁶⁹

Zo heeft de Ronde zich ontwikkeld van grotendeels vlakke koers over noodzakelijk slechte wegen tot heuvelachtige koers over opzettelijk opgezochte slechte wegen. Daarmee is het echter nog niet afgelopen met de veranderingen. In 2012 onderging de Ronde opnieuw een flinke parcoursverandering. Hoewel de Vlaamse Ardennen nog steeds als zwaartepunt fungeerden en de kasseiwegen nog nadrukkelijk werden opgezocht, was voor velen het schrappen van de inmiddels monumentale Muur van Geraardsbergen een flinke schok. De Oude Kwaremont kreeg echter een sleutelrol toebedeeld met een driedubbele passage in de finale. Hoewel de parcourswijziging een storm van kritiek opwekte, zal de Ronde aan populariteit niet verliezen. Met de kasseiwegen behoudt de wedstrijd immers haar karakter, en de verschillende hellingen komen en gaan. Echter niet te abrupt. Monumenten worden langzaam gebouwd – en verlaten. Iedere nieuwe Ronde heeft echter genoeg herkenbaars om als een echte Ronde van Vlaanderen te kunnen worden bestempeld, en de herinnering aan eerdere Rondes levend te houden.

Het parcours en de herinnering

Zoals gezegd vormen de kasseien het hart van de Ronde van Vlaanderen. De Vlaamse commentator Michel Wuyts zei in 2001 tijdens het verslag van de Touretappe door Vlaanderen: 'En die kasseitjes, dat hoort erbij, in Vlaanderen. Die maken deel uit van onze traditie, onze wortels'.²⁷⁰ Rik Vanwalleghem drukte het met betrekking tot de Ronde als volgt uit: 'De rol van de kassei blijft erg

²⁶⁸ Ibidem, 19.

²⁶⁹ Zie voor geschiedenis parcours Ronde van Vlaanderen: Vanwalleghem, *De Ronde van Vlaanderen*, 14-35.

²⁷⁰ Youtube, 'Tour de France 2001 – doortocht Torhout – Aankomst Antwerpen' (26 december 2011), <http://www.youtube.com/watch?v=-Y7YJlc4vOQ> (27 juni 2012).

belangrijk. Zonder kassei valt de eigenheid van zo'n wedstrijd als een betochtte soufflé in elkaar'.²⁷¹ Hoeveel het parcours ook verandert, kasseien zullen er deel van blijven uitmaken zolang ze voorhanden zijn. Bang dat de stenenstroken zullen verdwijnen hoeven we momenteel niet te zijn. Terwijl in de jaren '60 de ene na de andere weg nog werd geasfalteerd worden de kasseiwegen sinds de jaren '90 juist beschermd. Zelfs fietslievende ministers kwamen in het geweer om de asfalteringsdrang te beteugelen.²⁷² Inmiddels hebben onder meer de Paterberg, Taaienberg, Koppenberg, Bosberg en de Muur van Geraardsbergen, allen bekende hellingen uit de Ronde van Vlaanderen, de beschermde status van landschappelijk erfgoed. Opmerkelijk is dat de hellingen deze status niet alleen hebben gekregen vanwege esthetische, cultuurhistorische en wetenschappelijke motieven, maar ook omdat zij in hun specifieke kassei-vorm deel uitmaken van de Ronde van Vlaanderen.²⁷³ Van 'bevriezing' van het erfgoed is overigens geen sprake. Bekende kasseistroken die vaak deel uitmaken van de Ronde, zoals de Haaghoek, Paddestraat, Patersberg en Kwaremont werden in de afgelopen twee decennia heraangelegd.²⁷⁴ De beruchte Koppenberg is inmiddels al tweemaal gerestaureerd, mede met het doel (opnieuw) in de Ronde te kunnen worden opgenomen.²⁷⁵

Het feit dat kasseien, als scherprechter, als hindernis, al van oudsher deel uitmaken van het parcours van de Ronde is *an sich* genoeg om deel uit te maken van het collectief geheugen dat aan de koers gekoppeld is. Kasseien zijn specifiek Vlaams, of beter, men associeert kasseien snel met Vlaanderen. In andere regio's, zoals Noord-Frankrijk, Wallonië en delen van Nederland, werd deze duurzame manier van bestrating ook gebruikt maar nergens zijn de kasseien zo sterk deel uit gaan maken van het landschap en de cultuur. De Vlaamse kasseien zijn 'een belangrijke weerspiegeling van het verleden. Ze getuigen van een bepaalde, uiterst belangrijke en langdurige fase in de evolutie van infrastructuurnetwerken' en maken op die manier deel uit van het verleden, herinnering en dus de identiteit.²⁷⁶ Weliswaar zijn de kasseien zoals gezegd niet exclusief Vlaams – sterker nog, ze lagen ook in Wallonië en kwamen daar ook vaak vandaan – dat neemt niet weg dat ze ook in Vlaanderen liggen. Wellicht heeft de Ronde van Vlaanderen ervoor gezorgd dat de kasseien tegenwoordig beschouwd worden als typisch Vlaams, en dat ze er nog liggen als beschermd erfgoed.

²⁷¹ Geert van der Linden, 'Kasseiwegen in de Vlaamse Ardennen. Zeldzaam edelgesteente', *Monumenten en Landschappen* 2 (1994) 8-23, 21.

²⁷² Van der Linden, 'Kasseien in de Vlaamse Ardennen', 21.

²⁷³ Vanwalleghem, *De Ronde van Vlaanderen*, 19.

²⁷⁴ Van der Linden, 'Kasseien in de Vlaamse Ardennen', 18; Vanwalleghem, *De Ronde van Vlaanderen*, 19.

²⁷⁵ In 2002 en 2007. Zie: *De Standaard*, 'Oudenaarde laat Koppenberg herstellen' (29 augustus 2007), http://www.standaard.be/artikel/detail.aspx?artikelid=DMF29082007_014 (27 juni 2012); *Het Belang van Limburg*, 'Koppenberg in 2002 weer in Ronde van Vlaanderen' (28 augustus 2001), <http://www.hbvl.be/Archief/guid/koppenberg-in-2002-weer-in-parcours-ronde-van-vlaanderen.aspx?artikel=c97a94df-cde6-42f3-8339-3d05b74cb1d1> (27 juni 2012).

²⁷⁶ Van der Linden, 'Kasseien in de Vlaamse Ardennen', 11.

Zoals gezegd hoefde men in de beginfase van de Ronde niet veel moeite te doen op kasseiwegen terecht te komen. De hoofdwegen waren er nu eenmaal voor een groot deel mee bestraat. De secundaire wegen die men tegenwoordig opzoekt waren destijds überhaupt nauwelijks begaanbaar.²⁷⁷ Maar de primaire wegen waren vaak al slecht genoeg. Karel van Wijnendaele stuurde de renners daar opzettelijk over. Het was immers in het voordeel van de Vlaamse renners, die hij graag zag winnen: zij waren gewend over deze wegen te rijden, zij waren de *stratenkoersen* gewend, een soort volksvermaak, wedstrijden over kuilige, stenige wegen.²⁷⁸ De kasseien zijn dus ook verbonden aan de Flandriens, waarover later meer.

Als de kassei met een regio wordt geassocieerd, dan is het wel met Vlaanderen. De kasseien vormen het hart van de Ronde. Die status wordt nog vergroot door de verhalen die bij verschillende kasseistroken 'horen' en doordat bepaalde kasseihellingen vaak beslissend zijn geweest in het koersverloop van de Ronde en daarom faam hebben verworven. Ook op die manier is collectieve herinnering aan het parcours verbonden. Zo zullen bijvoorbeeld de namen Koppenberg en Muur van Geraardsbergen bij vrijwel iedere wielertijdschrijver bekend zijn. De Koppenberg, die pas in 1976 voor het eerst in parcours werd opgenomen, is vooral berucht geworden door de chaos die de helling opleverde in het peloton. De steilte, in combinatie met de kasseien, zorgde er meer dan eens voor dat een deel van de renners omhoog moest lopen. Zeker met slecht weer, wanneer het achterwiel aan grip verloor, was spektakel verzekerd. Spektakel was het ook in 1987, het jaar van het Sibby-incident. De Deen Jesper Skibby begon als koploper aan de Koppenberg, maar kon zich halverwege niet meer overeind houden en viel om. De wagen die achter hem reed, met daarin de koerscommissaris, zag gezien de steilte van de klim geen andere optie dan door te rijden, temeer omdat er een achtervolgende groep op komst was, en reed daarbij over de wielen van Sibby's fiets, terwijl die laatste nog met zijn voeten in de pedalen vastzat. Het incident wekte in Vlaanderen een golf van verontwaardiging op. De klim, die al controversieel was, werd hierna voor lange tijd uit de Ronde geweerd tot 2002.

De Muur van Geraardsbergen, voor het eerst in 1950 opgenomen in het parcours, is een helling met een gelijkwaardige status. Terwijl de Koppenberg niet vaak beslissend was voor de koers, was de Muur vaak de plek waar de wedstrijd in een beslissende plooi werd gelegd. Op deze klim vochten de vedettes vele duels uit, meest recent nog in 2010, toen Fabian Cancellara zich in een rechtstreeks duel onttreed van de Vlaamse kampioen Tom Boonen. De status van de helling – bezongen door de Nederlandse zanger Alex Roeka, naamgever van literair wielertijdschrift *De Muur* en erkend cultureel erfgoed in Vlaanderen – werd in 2011 duidelijk toen bekend werd gemaakt dat de klim in 2012 niet zou worden aangedaan. De reacties waren grotendeels negatief: men haalde

²⁷⁷ Vanwalleghem, *De Ronde van Vlaanderen*, 17.

²⁷⁸ Chevrolet, *De Flandriens*, 66-68, 118.

zomaar een monument uit de Ronde, de Ronde was ontzield!²⁷⁹ Hoewel de ziel van de Ronde natuurlijk niet alleen in de Muur te vinden is – de Ronde heeft het bijna een halve eeuw zonder Muur gesteld – was de klim wel bij uitstek het symbool voor de Ronde van Vlaanderen. De massa volk op de klim, het kapelletje – typisch voor Vlaanderen – op de top van de heuvel, gecombineerd met de hoge hellingsgraad en de kasseien, maakten de mediagenieke beklimming tot het sportieve hoogtepunt van de zogenaamde ‘Vlaamse hoogmis’.²⁸⁰ Maar, zoveel is duidelijk geworden, geen enkele plaats in Vlaanderen is heilig. Zelfs de Muur niet. Toch zal de Muur altijd met de Ronde verbonden blijven; het is een helling die, net als de Koppenberg, Ronde van Vlaanderen *is*, en zich als zodanig ook in het collectieve geheugen van Vlaanderen genesteld heeft.

Aan het parcours van de Ronde is dus herinnering verbonden, die vooral besloten ligt in de kasseien en daarnaast in de bekende hellingen en de verhalen die daaraan verbonden zijn. Beiden, de kasseien en de hellingen, zijn bepalend voor de Ronde als *performance*. Ze houden de Ronde bijeen, ze verbinden de verschillende Rondes die in de loop der jaren verreden zijn. Soms verdwijnt er een klim, soms komt er een bij, maar de verandering is nooit zo groot dat de Ronde onherkenbaar wordt. Altijd zijn er de kasseien en de bekende hellingen, die de herinnering aan eerdere Rondes oproepen.

§ 3.4.2 Flandriens, flamingantisme, identiteit en *othering*

Na de beschrijving van de eerste pijler van de herinnering, het fysieke parcours, is het nu tijd voor de tweede pijler: het immateriële aspect. Hiermee bedoel ik de geschiedenis van de Ronde, de context van het ontstaan van de koers, en de lading die de wedstrijd heeft meegekregen vanuit de visie van Karel van Wijnendaele. Een visie met op zijn minst flamingantische trekken.

De Flandriens en de Ronde

Van Wijnendaele is niet alleen de geestesvader van de Ronde maar ook van de Flandrien, een term die vanaf 1913 opdook. De Flandrien was volgens hem de pezige, onverzettelijke, uit Oost- of West-Vlaanderen afkomstige wielrenner met ‘de weelde van zenuw- en spierenspel, een onontwarbaar weefsel van draden en knopen, een breedgespannen sterke borstkas en een forsigen kop’. Ook was de Flandrien intelligent, namelijk gezegend met ‘een schrandere geest, een helder vernuft (...) en een onwrikbare wil en een energiek karakter’.²⁸¹ Aldus een medewerker van het Vlaamse blad *Sportwereld* in 1922. De Flandrien stond symbool voor de volksaard van Oost- en West-Vlaanderen,

²⁷⁹ EenVandaag, ‘De Ronde zonder de Muur van Geraardsbergen’ (31 maart 2012), http://www.eenvandaag.nl/buitenland/40076/de_ronde_zonder_de_muur_van_geraardsbergen (27 juni 2012).

²⁸⁰ Chevrolet, De Flandriens, 116.

²⁸¹ Ibidem, 18.

en was volgens van Wijnendaele ook alleen daar te vinden.²⁸² In feite waren de Vlaamse wielrenners helemaal niet beter dan de Waalse renners; sterker nog, de resultaten van de Vlamingen verbleekten bij die van de Walen.²⁸³ Maar de Flandrien was dan ook eerder een creatie dan realiteit.²⁸⁴

Van Wijnendaele bedacht de Flandrien om het Vlaamse volk de liefde voor het wielrennen bij te brengen, en om datzelfde volk een sterker gevoel van eigenwaarde te geven. Hij wilde het Vlaamse volk verheffen: 'ik heb getracht bij middel van sport ons laagliggend Vlaamse volk omhoog te heffen. Het is de enige verdienste waarop ik aanspraak wens te maken'.²⁸⁵ De Flandrien was bedoeld om het zelfbeeld van de Vlaming op te poetsen, de Flandrien was de idealisering en romantisering van de gewone Vlaming. Naar hedendaagse maatstaven zijn Van Wijnendaeles beschrijvingen van de Flandriens van dubieuze aard. Zo beschreef hij Flandrien Marcel Buysse als een 'prachtig beeld van Vlaamse spierkracht', met 'een kop zo blond als het zand van de zee'.²⁸⁶ Niet voor niets werd Van Wijnendaele ook wel de 'heraut van de Vlaamse spierkracht' genoemd.²⁸⁷ Ook Jaak Veltman, een tijdsgenoot van Van Wijnendaele, koppelt de Flandrien nadrukkelijk aan de Vlaamse volksaard: 'Vlaamse renners zijn gekenmerkt door een meedogenloze hardheid van spier en zenuw, een schier fysieke gevoelloosheid voor vermoeienis, een onuitputtelijk doorzettingsvermogen en een soort van sombere verbeterheid onder de tegenspoed'.²⁸⁸

De term staat dan ook niet los van verdeeldheid tussen Vlaming en Waal. Dat was vanaf het begin al zo. De Flandriens vestigden hun naam in 1913 voor het eerst op de wielervebaan van Brussel. Hun ploegleider was ene MacBolle, alias Van Wijnendaele, die op zoek was naar Vlaams talent. Op de wielervebaan ontspon zich een tumultueuze strijd tussen de Vlamingen en Franstalige renners. De Vlamingen wonnen, maar de Franstalige media spraken schande van hun koersgedrag, wat de Vlaamse kranten op hun beurt uitspraken over partijdigheid en jaloezie ontlokte. Sinds dit begin stond de term Flandrien dan ook lange tijd in het teken van de verdeeldheid van België, die zich nu ook via de wielersport uitte.²⁸⁹

De Ronde van Vlaanderen heeft een specifieke plaats in het verhaal van de Flandriens. De koers was in feite een middel dat ervoor moest zorgen dat de Vlaamse kampioenen goed uit de verf zouden komen. In de Ronde konden zij immers op eigen terrein wedijveren met de tegenstand. En dat terrein was in hun voordeel: de slechte wegen van Vlaanderen waaraan zij gewend waren.²⁹⁰ Als

²⁸² Ibidem, 19.

²⁸³ Ibidem, 34, 58-65, 78.

²⁸⁴ Ibidem, 28.

²⁸⁵ Ibidem, 43.

²⁸⁶ Karel van Wijnendaele, *Het rijke Vlaamsche wielerveven* (Gent 1943) 85.

²⁸⁷ Vanwalleghem, *De Ronde van Vlaanderen*, 8.

²⁸⁸ Jaak Veltman, *Land van wielervevers. Een studie over den Vlaamschen wielervever* (Antwerpen 1941) 36-44.

²⁸⁹ Vanwalleghem, *De Ronde van Vlaanderen*, 36.

²⁹⁰ Chevrolet, *De Flandriens*, 68, 118.

het meezat kwamen daar nog slechte weersomstandigheden bij – daarin gedijden de Flandriens immers het best. De Ronde van Vlaanderen moest de volksaard spiegelen en de Flandriens een natuurlijke omgeving bieden. Van Wijnendaele zag de Ronde van Vlaanderen dan ook als ‘karakterwedstrijd naar zijn geïdealiseerde beeld van de Vlaming’, waarvan de Flandrien het prototype was.²⁹¹

Niet alleen de Vlaamse oermens werd geëerd in de Ronde van Vlaanderen, de koers diende ook als promotiemiddel voor het Vlaamse land. Bij de eerste aflevering in 1913 werden alle Oost- en West-Vlaamse steden van belang aangedaan. Hiermee gaf van Wijnendaele een sociaal-politieke boodschap af: Vlaanderen moest via de koers en de Vlaamse renners het eigen grootse verleden herbeleven en zich losmaken van de Franstalige verknechting.²⁹² Van Wijnendaele slaagde in zijn opzet. Het Nieuwsblad meldde in 1931: ‘De Ronde van Vlaanderen is inderdaad geworden de koers van ons ras en onze eigen gouw: het is ons Nationaal Criterium, waar al wat Vlaanderen aan schoone en frische krachten op dat gebied bezit tegen elkaar komt opstellen en meten tegen de enkele Waalsche en uitheemsche renners, van wie het als een waagstuk mag worden aanzien onze jongens in hun sterkte, in hun vesting te komen aantasten’.²⁹³

Wat bij dit alles opvalt, is dat Van Wijnendaele met de term Flandrien (‘ons ras’) nadrukkelijk een renner uit Oost- of West-Vlaanderen bedoelde en daarnaast dat hij met zijn Ronde van Vlaanderen de belangrijkste steden van Oost- en West Vlaanderen (‘ons gouw’) bezocht. Tegenwoordig bedoelt men met de term Vlaanderen Nederlandstalig België, maar Van Wijnendaele bedoelde hiermee Oost- en West-Vlaanderen, uitgezonderd dus de Nederlandstalige provincies Antwerpen, Limburg en Vlaams-Brabant. In feite representeert de Ronde dus niet heel Vlaanderen, zoals in de huidige betekenis van het woord, maar alleen Oost- en West-Vlaanderen. Gesteld zou dus kunnen worden dat de Ronde van Vlaanderen geen Vlaams erfgoed is, maar Oost- en West-Vlaams erfgoed. Aan de andere kant omarmt heel Nederlandstalig België het evenement tegenwoordig, en in die zin kan het evenement wel als Vlaams erfgoed worden gezien. De vraag rijst dan hoe een regionale wielenkoers (tegenwoordig) symbool kan staan voor de hele Vlaamse gemeenschap, als dat dan al het geval is. Op deze plaats is er geen ruimte om deze vraag te beantwoorden, maar blijft het bij deze constatering en een oppervlakkige verkenning van het algemene onderwerp.

De Ronde en het flamingantisme

Het is bekend dat Van Wijnendaele alle grote Vlaamse dichters las, de werken van Conscience – een van de bekendste flaminganten – en dat hij zelf liederen schreef die vervuld waren van Vlaamse

²⁹¹ Vanwalleghem, *De Ronde van Vlaanderen*, 9.

²⁹² Dries Vanysacker, *Koersend door een eeuw Italiaanse en Belgische geschiedenis: de Italo-Belgische connectie in en rond het wielerpeloton* (Leuven 2009) 47, 57.

²⁹³ Chevrolet, *De Flandriens*, 117.

ationale trots.²⁹⁴ Van Wijnendaele vertoonde op zijn minst flamingantische trekken, en kreeg de ruimte deze te uiten, hetgeen niet verwonderlijk is aangezien dit gebeurde in een tijd waarin de Vlaamse Beweging sowieso meer aanhang kreeg. Met het blad *Sportwereld* schaarde hij zich aan de zijde van de Vlaamse activisten, maar hij was zo verstandig niet al te openlijk toe te geven dat hij radicaal Vlaamsgezind was. Zo merkte hij op dat hij 'politieker, noch opstandeling was, al voel ik het wel eens stormen diep vanbinnen in m'n ziele'.²⁹⁵ Op een ander moment sprak hij echter van 'het gekunsteld patriottisme die in die tijd ging over 't land'.²⁹⁶ Hoe het ook zij, Van Wijnendaele wilde het volk opheffen en grootmaken, via zijn krant en via de Ronde: 'ons vak is mee te werken aan de ontwikkeling van de sport. Ons ideaal is, om door de sport ons volk, ons jong volk te leren lezen, gezonde degelijke lectuur te bezorgen en aldus mee te werken aan de verstandelijke ontwikkeling die de grootmaking der natie zal bevorderen'.²⁹⁷

Met de creatie van de Flandrien en de organisatie van de Ronde van Vlaanderen zette Van Wijnendaele de Vlaamse Beweging kracht bij en benadrukte hij de Vlaamse identiteit, of op zijn minst de Oost- en West-Vlaamse identiteit.²⁹⁸ De tijd leende er zich voor. De eerste successen van de Vlaamse coureurs vielen samen met het begin van een groeiend Vlaams zelfbewustzijn. Niet alleen de kleinburgerij hield zich bezig met de Vlaamse strijd, ook arbeiders en boeren toonden dit zelfbewustzijn door met vlaggen te verschijnen en het Vlaamse volkslied, de *Vlaamse Leeuw*, te zingen.²⁹⁹ Van Wijnendaele wakkerde dit zelfbewustzijn aan door middel van de koersen die hij organiseerde. In 1908 nam hij plaats in het organisatiecomité van Koolkamp Koerse, een belangrijke koers omdat deze tevens het Kampioenschap van Vlaanderen was en men er de kampioenstrui met de Vlaamse leeuw kon winnen. Bij de uitreiking werd het gelijknamige lied gezongen. Van Wijnendaele verbond aan de koers nadrukkelijk een politieke boodschap. De Wielrijdersbond had daar bedenkingen bij en verplichtte vanaf 1913 het zingen van de *Brabançonne* in plaats van de *Vlaamse Leeuw*. Van Wijnendaele organiseerde echter verzet en bij de prijsuitreiking overstemde het publiek de muziekkapel, die de *Brabançonne* inzette, met het Vlaamse volkslied. Van Wijnendaele trok veel aandacht met de politieke lading die hij de koers meegaf. Het uitreiken van de trui werd een politieke daad. Na 1919 verdween de leeuw echter van de trui ten gevolge van het anti-Vlaamse sentiment dat tijdens de Grote Oorlog was ontstaan.³⁰⁰

Tijdens de Ronde van Vlaanderen zijn de leeuwenvlaggen tegenwoordig zeer talrijk. Vrijwel langs heel het parcours, en zeker op de belangrijke plekken in het parcours, zijn de vlaggen aanwezig.

²⁹⁴ Ibidem, 31.

²⁹⁵ Ibidem, 38.

²⁹⁶ Ibidem.

²⁹⁷ Ibidem.

²⁹⁸ Ibidem, 43.

²⁹⁹ Ibidem, 47.

³⁰⁰ Ibidem, 88 e.v.

In ieder geval een deel hiervan is het werk van de vereniging Vlaanderen Kleurt, voorheen Vlaanderen Vlagt.³⁰¹ Hoewel de vereniging iedere verbondenheid met het rechts-extremistische Vlaams Belang ontkent is de vereniging niet bepaald onbesproken in dit opzicht. Ondanks dat veel sportliefhebbers niet veel ophebben met Vlaanderen Vlagt is het een feit dat de Ronde door dergelijke acties een politiek middel is en blijft, en – wellicht voor velen onvrijwillig – een uitdrukking van Vlaams-nationalistische gevoelens. Dat een organisatie als Vlaanderen Vlagt de Ronde gebruikt voor haar acties is overigens niet toevallig, gezien de invloed in de media die de Ronde genereert en het feit dat de Ronde iets typisch Vlaams is.

Hoewel de meeste supporters niet dezelfde doelstelling zullen hebben als de vrijwilligers van Vlaanderen Vlagt, dragen echter ook zij bij aan een vorm van *othering*. Door de enorme toeschouwersaantallen is de Ronde ieder jaar weer een volksfeest waarbinnen de Vlamingen elkaar vinden, en waarin zij concreet een gemeenschap vormen door hetzelfde te beleven. Door dit gegeven alleen al sluit Vlaanderen op die dag Wallonië buiten. De Vlamingen vieren *hun* koers, de kasseikoers, iets dat typisch voor Vlaanderen is. Katrijn Titeca betoogt inderdaad dat de Ronde als een krachtig symbool van de Vlaamse culturele identiteit kan worden gezien, een praktijk waarin veel symbolen van Vlaamsgezindheid te vinden zijn, zowel afkomstig van de overheid als van de bevolking, zowel langs de kant van weg als in de media, die de Vlaamsgezindheid van publiek en organisaties duidelijk maken.³⁰²

De tweedeling tussen Vlaming en Waal is echter niet meer zo nadrukkelijk als vroeger. In de beginjaren van de Ronde was er echter wel sprake van een uitgesproken strijd tussen Vlamingen en Walen. De Vlaamse media, met Van Wijnendaele voorop, stookten het vuurtje graag op. Tegenwoordig echter stimuleren de Belgische media de verdeeldheid tussen Vlaanderen en Wallonië niet meer zo sterk, de Vlaamse commentatoren supporteren net zo hard voor Waalse renners als Philippe Gilbert, die zijn sporen wel heeft verdiend in Vlaanderen, als voor een Vlaamse vedette als Tom Boonen. Tenminste, het scheelt niet veel.

De Ronde en *othering*: vergelijking met Vigarello's *Le Tour de France*

Toch wil ik nog wat dieper op de kwestie van *othering* ingaan, aangezien hiervan in het verleden zeker sprake was in het geval van de Ronde. Dit roept de vraag op welke rol de verdeeldheid tussen Vlaanderen en Wallonië heeft gespeeld in de ontwikkeling van de Ronde en of de Ronde de bestaande verdeeldheid versterkt heeft. Zoals eerder werd betoogd was de Ronde in eerste instantie een middel om het Vlaamse zelfbewustzijn te vergroten. Het gegeven dat flaminganten zoals Van

³⁰¹ Anti-Fascistisch Front, "Vlaanderen Vlagt' wordt 'Vlaanderen Kleurt'" (21 oktober 2010), <http://aff.skynetblogs.be/archive/2010/09/29/vlaanderen-vlagt-wordt-vlaanderen-kleurt.html> (27 juni 2012); Chevrolet, *De Flandriens*, 43.

³⁰² Titeca, 'Sport en culturele identiteit', 108-109.

Wijnendaele het nodig vonden het Vlaamse zelfbewustzijn te stimuleren wijst er op dat er sprake was van verdeeldheid tussen Vlaanderen en Wallonië, anders zou dit immers niet nodig zijn geweest. Vervolgens moest de koers natuurlijk dat zelfbeeld daadwerkelijk oppoetsen, en daarmee werd de Ronde een praktijk die de al bestaande verdeeldheid versterkte. De belangrijke Oost- en West-Vlaamse steden werden aangedaan, het parcours werd op maat gesneden van de Flandriens en de media zetten de Vlamingen tegenover de Walen, zodat de Ronde een identiteitsversterkende werking kreeg voor de Vlaming. Gesteld kan dus worden dat de verdeeldheid tussen Vlaanderen en Wallonië aan de basis lag van de Ronde van Vlaanderen en dat deze verdeeldheid vervolgens versterkt werd door de praktijk.

Het is interessant om de Ronde van Vlaanderen in dit opzicht te vergelijken met de Tour de France zoals die door Georges Vigarello beschreven is in Nora's *Les lieux de mémoire*, aangezien deze tekst de Tour de France behandelt als erfgoed (*patrimoine national*), precies zoals ik in deze scriptie probeer te doen.³⁰³ Er is echter een groot verschil tussen de twee wedstrijden. Terwijl de Ronde naast een verbindende ook een verdelende werking heeft, geldt dit nauwelijks voor de Tour de France. Het is de vraag hoe dat komt. Om die vraag te beantwoorden zal ik eerst het stuk van Vigarello typeren, om vervolgens de overeenkomsten en verschillen tussen beide praktijken te tonen.

Zoals gezegd beschrijft Vigarello de Tour vooral als een evenement dat de Fransen met elkaar verbindt, en niet zozeer als een evenement dat de Fransen apart zet van de niet-Fransen. Deze samenbindende functie van de Tour is volgens Vigarello het gevolg van een aantal aspecten. Allereerst maakt hij duidelijk dat de Tour zeer nadrukkelijk aan het Franse land – in de letterlijke zin van het woord – is verbonden. De Franse grond wordt, doordat de Tour erover heen trekt, ieder jaar opnieuw toegeëigend (*l'appropriation du sol*) door het evenement en dus de Fransen.³⁰⁴ Daarbij worden de schoonheid – vooral de bergen staan hiervoor symbool – en omvang van het land benadrukt. Ook worden bij voorkeur historische plaatsen bezocht, omdat zij een belangrijke rol spelen wat betreft de herinnering die aan de grond verbonden is (*la mémoire du sol*).³⁰⁵ Plaatsen roepen bijvoorbeeld herinneringen op aan Franse helden, die op hun beurt weer de grootsheid van Frankrijk uitdrukken: Orléans en Jeanne d'Arc, Broons en Duguesclin, de Vendée en Clemenceau. Frankrijk wordt op die manier voorgesteld als *terre d'histoire et d'exploits*.

De Franse grond is niet het enige middel met behulp waarvan de Tour Frankrijk verheerlijkt en de Fransen verbindt. De helden uit de Tour worden bewierookt en als zij van zichzelf niet heldhaftig genoeg zijn wordt er rond hun persoon in de loop der jaren wel een mythische sfeer

³⁰³ Vigarello, 'Le tour de France', 885.

³⁰⁴ Ibidem, 890.

³⁰⁵ Ibidem, 894.

gecreëerd (*l'entreprise d'heroisation*).³⁰⁶ Om dit proces te ondersteunen en de verhalen en herinneringen levend te houden worden monumenten opgericht op bepaalde typische Tour-plaatsen waar 'heroïsche' gebeurtenissen hebben plaatsgevonden. Tourgeschiedenissen die de wedstrijd in een kwaad daglicht stellen worden echter vaak doodgezwegen en uit het geheugen verbannen. Overigens is het volgens Vigarello zo dat het vanaf de oprichting van de Tour ook al de bedoeling was een specifiek *tourmémoire* op te bouwen.³⁰⁷ Dat is aardig gelukt. Tot dat geheugen behoren nu inderdaad delen van de Franse grond en daarnaast verhalen van de renners en de strijd die zij op deze grond geleverd hebben. In de commentaren op de wedstrijd wordt vaak teruggegrepen op gebeurtenissen uit eerdere edities, hetgeen de herinnering versterkt. De verhalen zijn datgene wat de Tour levend houdt.³⁰⁸

Dit alles heeft er volgens Vigarello voor gezorgd dat de Tour een *rituel national* is met een eigen geheugen en cultuur.³⁰⁹ Als zodanig maakt het evenement deel uit van het collectieve geheugen van de Franse bevolking, en bindt het die bevolking samen. Het is opvallend dat Vigarello alleen dit samenbindende aspect van de Tour noemt en het niet heeft over een eventuele verdelende werking. De enige vorm van *othering* die bij Vigarello te vinden zou zijn – en dan nog impliciet – ligt in het gegeven dat identiteitsvormende praktijken altijd – desnoods onbewust – ook groepen uitsluiten. In het geval van de Tour lijkt dit dan onbewust te zijn. Sterker nog, Vigarello beschrijft hoe de commercie in de loop der jaren de Tour in haar greep heeft gekregen en de Tourstart sinds een aantal decennia ook in buitenlandse steden plaatsvindt.³¹⁰ Wat dat betreft is er weinig sprake van uitsluiting.

Henk Pröpper beschreef eveneens de wielerskoers vanuit de erfgoed-invalshoek. Hij richt zich daarbij vooral richt op Parijs-Roubaix maar ook de kasseikoers in het algemeen, volgens hem 'de beste manier om dat erfgoed [namelijk de kasseien, EdB] te celebreren en een functie te geven'.³¹¹ Pröpper legt ook vooral de nadruk op het feestelijke van de koersen: hij noemt zelfs de vele Nederlanders die afstemmen op de Vlaamse zender om deze Vlaamse traditie 'ten volle te beleven'.³¹² Kennelijk is er op dat vlak geen sprake van *othering*, maar er is natuurlijk verschil tussen de relatie tussen Nederland en Vlaanderen en Wallonië en Vlaanderen. Nederlanders zullen zich niet snel storen aan een leeuwenvlag, terwijl dat voor een Waal mogelijk anders is. Harde gegevens heb ik niet, maar de aanname dat de Ronde aspecten van *othering* meedraagt lijkt niet onredelijk.

³⁰⁶ Ibidem, 899.

³⁰⁷ Ibidem, 911.

³⁰⁸ Ibidem, 915.

³⁰⁹ Ibidem, 911.

³¹⁰ Ibidem, 908.

³¹¹ Pröpper, 'De hobbels van hel naar hemel: de kasseienkoers', 256.

³¹² Ibidem, 257.

Wat zorgt ervoor dat bij de grootste koers van Frankrijk nauwelijks sprake is van *othering* en de grootste Belgische koers ook verdeelt naar het zich laat aanzien? Er zijn zeker overeenkomsten tussen de Tour en de Ronde: in beide koersen speelt het landschap een grote rol, en in beide koersen maken de verhalen die horen bij eerdere edities van de wedstrijd deel uit van het geheugen van de wedstrijd. Het ligt voor de hand het verschil in uitwerking van de praktijk op de bevolking van het land te zoeken in de tweedeling van België, zoals die beschreven werd in het eerste gedeelte van dit hoofdstuk. België is niet eentalig, en kent twee gebieden met een sterk verschillende economische en sociale achtergrond. Voor Frankrijk geldt dat er sprake is van één gedeelde taal, en van zoveel verschillende regio's dat die bij voorbaat niet tegenover elkaar staan in een één-op-één situatie. Voor een nauwkeurige analyse is hier geen plaats, maar een vergelijking zou interessant kunnen zijn.

Hoe dan ook, de Ronde, flamingantisme en *othering* zijn met elkaar verbonden. Wat ik geschetst heb in deze paragraaf is de herinnering die gekoppeld is aan het parcours van de Ronde en aan de ideologische basis van de koers, en het verdelende aspect dat aan de Ronde gekoppeld is. Zowel het parcours als de geschiedenis roept herinneringen op die in het teken van Vlaamse eigenheid staan. In hoeverre de huidige Vlaming dit als zodanig beleeft is een tweede, maar het is duidelijk dat de Ronde van Vlaanderen in het algemeen een Vlaams karakter heeft. Het is de wedstrijd van de Vlamingen, en iedere herinnering die aan de wedstrijd verbonden is, of die nu flamingantisch is of niet, verbindt de Vlamingen, die de wedstrijd als de hunne zien, onderling.

Ik ben mij ervan bewust dat ik niet aan de hand van harde gegevens kan aantonen dat de Ronde inderdaad een aspect van *othering* in zich heeft. Om dat aan te tonen moet het gedrag van de toeschouwers en de niet-toeschouwers worden geanalyseerd en moeten zij worden bevraagd op hun gedrag. Geanalyseerd zou moeten worden hoe de Ronde in de Vlaamse en Waalse media wordt behandeld en hoeveel Walen en Vlamingen er naar kijken; Walen en Vlamingen zouden moeten worden geïnterviewd over het gevoel dat de Ronde bij hen oproept. Voor dergelijke zaken is hier helaas geen ruimte. Ik ben niet verder gegaan dan het maken van een analyse van de geschiedenis en de aard van de wedstrijd en de context waarin deze is ontstaan. Het is dus mogelijk dat mijn stelling wat betreft het *otherende* karakter van de Ronde niet klopt omdat bovengenoemde gegevens ontbreken, maar het is aan vervolgonderzoek om dit aan te vullen.

§ 3.5 De Ronde: begrippenkader en casusstudies

Inmiddels zijn de theorie en casusstudies uit de eerste twee hoofdstukken wat op de achtergrond geraakt. Op deze plaats wil ik ze weer naar voren halen en verbinden aan de Ronde van Vlaanderen. Dat wil ik doen door te kijken wat er over de Ronde gezegd kan worden aan de hand van de vier theoretische termen die het begrippenkader van deze studie vormen. Daarnaast wil ik de Ronde spiegelen aan de *performances* die ik in het tweede hoofdstuk beschreven heb.

In het voorgaande definieerde ik collectieve herinnering, aan de hand van Aleida Assmann, als volgt: collectieve herinnering is 'het delen van een of meerdere herinnering(en) door middel van taal in de vorm van verhalen, die op zich kunnen staan of verbonden zijn aan visuele zaken zoals plaatsen, artefacten, symbolen. Essentieel is dat taal de mogelijkheid creëert herinneringen te delen en zo door te geven aan anderen' Aan de hand van deze definitie kan gesteld worden dat een bepaalde collectieve herinnering is gekoppeld aan de Ronde van Vlaanderen. Met iedere Ronde van Vlaanderen die wordt georganiseerd en beleefd, worden ook de verhalen die aan de Ronde gekoppeld zijn opnieuw herinnerd. Die verhalen gaan over het verleden van Vlaanderen, de eigenaardigheden van Vlaanderen zoals de kassei, of specifiek over het verleden van de Ronde van Vlaanderen, over vroegere afleveringen, winnaars en verliezers. Het verhaal van de geschiedenis van Vlaanderen is verbonden aan de kassei, die overigens ook op zich staat als Vlaams kenmerk. In feite zijn alle verhalen verbonden aan een plaats, namelijk het parcours van de Ronde: de Koppenberg herinnert aan Jesper Skibby, de Muur aan Briek Schotte of welke andere vedette dan ook. Het verhaal van de Vlaamse eigenheid en geschiedenis is gekoppeld aan de symbolische Vlaamse vlag. Met recht kan worden gezegd dat de Ronde de bron en het kader is van een collectieve herinnering, of meerdere collectieve herinneringen, die vooral bestaan uit verhalen over Vlaamse eigenheid en verbondenheid, en daarnaast de koersverhalen, die vaak echter ook weer aan het Vlaams-zijn verbonden zijn. Dit gebeurt automatisch wanneer Vlaamse renners een belangrijke rol spelen, wat vaak het geval is.

Deze gedeelde herinnering is de basis van een gedeelde identiteit, hoe oppervlakkig die wellicht ook is. Ik definieerde identiteit als volgt: identiteit is 'een gevoel van verbondenheid met anderen op grond van eenzelfde achtergrond, bijvoorbeeld nationaal, politiek, religieus, gebonden aan klasse, ras of sekse, en daarnaast ook veelvuldig voorkomend in subkringen zoals familie, sportclub of werk, hoofdzakelijk gevormd door gedeelde herinnering, verbonden aan verhalen, plaatsen en artefacten'. Ik betoogde hierboven dat aan de Ronde een bepaalde collectieve herinnering verbonden is, en die herinnering is de basis van identiteit. Wat betreft de Ronde kan worden gesteld dat het 'gevoel van verbondenheid', vanuit die herinnering, vooral nationaal van aard is. Of beter, regionaal, want Vlaanderen is natuurlijk geen natie. Daarnaast delen de meeste toeschouwers die de Ronde bezoeken een bepaalde liefde voor dit evenement en wellicht de wielersport in het algemeen. Dat is echter niet zeker, aangezien de Ronde meer is dan alleen sport en voor velen mogelijk gewoon een volksfeest. Hoe dan ook, het is onredelijk te stellen dat degenen die participeren in de Ronde-praktijk een gedeelde identiteit hebben op basis van de eerder uitgewerkte collectieve herinnering.

Identiteit brengt ons vanzelf op *othering*. Eerder werd namelijk betoogd dat identiteit altijd verbinding met zich meebrengt maar ook verdeling. Noodzakelijkerwijs zijn er ook mensen die de

identiteit niet delen. Ik definieerde *othering* als volgt: *othering* is 'het benadrukken van de verschillen tussen de eigen en de andere gemeenschap, door handelen (*performance*) en spreken (taal), met het doel een gevoel van eigenheid te creëren ten opzichte van de andere groep, vaak gepaard gaande met de vorming van een negatief vertekend beeld van de andere gemeenschap'. Wat betreft dit laatste, de vorming van een negatief beeld van de andere gemeenschap, valt het in het geval van de Ronde nogal mee. Weliswaar werd de tweedeling tussen Vlaanderen en Wallonië vroeger ook binnen het wielrennen flink op de spits gedreven, tegenwoordig is daar nog weinig sprake van, hoewel men in de Vlaamse media wel een voorkeur voor de Vlaamse renners en koersen vindt. Van vijandigheid is echter geen sprake. Er is echter wel degelijk sprake van *othering*, zij het op een minder felle wijze. De Waal die de Ronde bekijkt zal de vele Vlaamse vlaggen zien, hij zal de Vlaamssprekende commentator de kasseien, het Vlaamse landschap en hun geschiedenis horen benadrukken, en daardoor zal hij zich ongetwijfeld sterker bewust worden van zijn Waalse achtergrond. Het is echter tegenwoordig een impliciete manier van *othering*. De Walen worden niet genoemd als 'tegenstander', het enige wat gebeurt is het benadrukken van de Vlaamse eigenheid. Dat zou in principe de Vlamingen net zo sterk apart zetten van de Nederlanders of Fransen als van de Walen, ware het niet dat Vlaanderen en Wallonië een voorgeschiedenis hebben. Het benadrukken van de Vlaamse eigenheid door publiek en media is daarom veel betekenisvoller voor een Waal die de Ronde volgt dan voor een Nederlander die hetzelfde doet. Impliciet is er dus zeker sprake van *othering*. Maar, zoals gezegd, daar moet genuanceerd tegenaan worden gekeken. Ook voor een winnende Waal wordt gejuicht. Wellicht heeft dat ook te maken met de internationalisering van het wielrennen en het hoge niveau: het is al heel mooi als er een *Belg* wint.

Kan de Ronde nu als een *performance* worden bestempeld? Mijn definitie luidde: 'de *performance* is een gemeenschappelijke praktijk die met een bepaalde herhaling wordt uitgevoerd door een gemeenschap, en die verwijst naar het gedeelde verleden van de gemeenschap en op die manier de gedeelde identiteit en herinnering van de gemeenschap versterkt en vernieuwt'. Duidelijk is dat de Ronde aan de eis van de herhaling voldoet. De praktijk wordt ook door een gemeenschap uitgevoerd: zowat heel Vlaanderen loopt uit om de koers te kunnen zien. Ik betoogde in het voorgaande dat de Ronde verwijst naar het verleden van de koers en van Vlaanderen, met name door het parcours, en dat er dus sprake is van een gedeelde herinnering en dus gedeelde identiteit, die bovendien met iedere herhaling nieuw leven worden ingeblazen. De Ronde van Vlaanderen is dus ook zeker een *performance*.

Als we de Ronde van Vlaanderen vergelijken met de drie praktijken die ik heb beschreven en geanalyseerd in het tweede hoofdstuk, dan lijkt het alsof de Ronde van Vlaanderen als identiteitsvormende praktijk minder expliciet is dan de andere praktijken. Voor de Noord-Ierse marsen geldt dat er zowel sterk sprake is van *othering* als van de uitdrukking van collectieve

herinnering. Dit gebeurt vooral via vaandels en schilderijen, die expliciet naar gebeurtenissen uit het verleden verwijzen. Voor het Trinidadse carnaval geldt ditzelfde, maar in mindere mate. Binnen het carnaval zijn specifieke verwijzingen naar het verleden aanwezig, die meestal tot uitdrukking komen in rituelen, maar deze rituelen verwijzen eerder naar een *other* uit het verleden dan naar een 'vijand' die nog bestaat, zoals in Noord-Ierland. Bovendien is er in Trinidad sprake van meerdere gemeenschappen in plaats van slechts twee, gemeenschappen die bovendien niet zo strikt gescheiden zijn als in Noord-Ierland. Als we teruggaan naar de voetbalpraktijken zoals ik die beschreven heb, dan valt op dat de verwijzingen weer minder expliciet zijn dan bij de marsen of het carnaval, maar dat de identiteit van de supportersgroepen sterk is. Uitingen van identiteit zijn vaak gewoonweg de clubkleuren of verwijzingen naar de achtergrond van de club, zoals de religieuze achtergrond van Rangers of Celtic. De identiteit van voetbalsupporters uit zich sterk via *othering*, en berust daar ook grotendeels op. Dat is eigen aan het voetbal: het is altijd één tegen één, hetgeen sneller rivaliteit uitlokt dan een wedstrijd waaraan tweehonderd coureurs uit tientallen verschillende landen meedoen.

Een verschil tussen de Ronde en deze performances is dat de Ronde slechts eenmaal per jaar plaatsvindt. Dit geldt ook voor het carnaval, maar dat duurt een stuk langer. De marsen zijn een uiting van iets dat het hele jaar doorgaat, namelijk een tweedeling die het dagelijks leven werkelijk beïnvloedt. Voetbalwedstrijden vinden vanzelfsprekend ook vaker dan eenmaal per jaar plaats. Dit verschil in herhaling maakt het misschien beter verklaarbaar dat de identiteit van de Ronde-supporters diffuser lijkt dan die van de uitvoerders van de overige drie praktijken. Diffuser, want de concrete uiting van de Vlaamsgezindheid blijft vooral beperkt tot het gezwaai met de Vlaamse vlag (hoewel in de studie van Titeca ook andere uitingen naar voren komen, maar bij lange na niet zo expliciet als bijvoorbeeld in het geval van de marsen).³¹³ Verder zijn het vooral de populariteit van de koers bij de Vlamingen en de aandacht in de media die een gedeelde identiteit doen vermoeden. Het gegeven dat de uitingen in de Ronde minder expliciet zijn, zal waarschijnlijk alles te maken hebben met het gegeven dat er in het geval van de Ronde van Vlaanderen minder sprake lijkt te zijn van *othering* dan bij de andere drie praktijken. Dat wil niet zeggen dat er van *othering* geen sprake is. Het liefst ziet men in Vlaanderen een Vlaming winnen, nog altijd. En als dat niet lukt, is een Waal beter dan een buitenlander.

³¹³ Titeca, 'Sport en culturele identiteit', 76-77.

Conclusie

De hoofdvraag die de basis vormt van deze scriptie luidt: ‘wat kan er aan de hand van vier belangrijke cultuurhistorische begrippen, namelijk identiteit, collectieve herinnering, *othering* en *performance*, worden gezegd over de Ronde van Vlaanderen als immaterieel erfgoed?’. Tot besluit van deze scriptie wil ik nu een antwoord formuleren op deze vraag. Eerst zal ik kort samenvatten op welke wijze ik deze vraag heb proberen te beantwoorden.

Allereerst heb ik een analyse gemaakt van wat erfgoed is. Vervolgens heb ik bekeken welke begrippen ik zou kunnen gebruiken om praktijken te kunnen toetsen op hun ‘erfgoedgehalte’. Ik heb voor de vier bovenstaande begrippen gekozen en heb betoogd waarom deze begrippen deel uitmaken van mijn theoretisch kader. In het tweede hoofdstuk heb ik aan de hand van de genoemde begrippen drie praktijken geanalyseerd die als erfgoed gezien kunnen worden, met als doel inzicht te krijgen in de wijze waarop dergelijke *performances* de collectieve herinnering, identiteitsvorming en *othering* stimuleren. In het derde en laatste hoofdstuk heb ik aan de hand van literatuur de Ronde van Vlaanderen als identiteitsvormende praktijk beschreven en geprobeerd duidelijk te maken op welke manier collectieve herinnering, identiteit en *othering* aan de Ronde van Vlaanderen verbonden zijn.

In het derde hoofdstuk heb ik in feite al antwoord gegeven op de hoofdvraag: de beschrijving van de Ronde van Vlaanderen als *performance* is een uitgebreid antwoord op de hoofdvraag. Ik zal dit antwoord nu kort samenvatten en de link met erfgoed nadrukkelijk leggen.

De Ronde van Vlaanderen kan zeer zeker worden gezien als een *performance*, een identiteitsversterkende praktijk. Ieder jaar, op een vast moment, wordt de Ronde in Vlaanderen beleefd en gevierd, en met iedere nieuwe editie wordt de collectieve herinnering, die aan de Ronde gekoppeld is, opnieuw in gedachten gebracht en versterkt. Die collectieve herinnering is vooral gelegen in de verhalen die aan het parcours verbonden zijn: het verhaal van de kasseien, het verhaal van de beroemde hellingen en de gebeurtenissen die zich daar afspeelden. Daarnaast is die herinnering gelegen in de ideologisch geladen verhalen die verbonden zijn aan de Ronde door toedoen van vooral oprichter Karel van Wijnendaele: de legende van de Flandriens en de flamingantische achtergrond van de Ronde. Deze verhalen maken samen, of los van elkaar, deel uit van het collectieve geheugen van de Vlaamse wielerliefhebber, of misschien wel de Vlaming – want wielrennen is gemeengoed in Vlaanderen.

Dit collectieve geheugen brengt automatisch het bestaan van een gedeelde identiteit met zich mee. Als er sprake is van gedeelde herinnering, is er ook sprake van gedeelde identiteit. En zo gaat het verder, want een gedeelde identiteit betekent dat er ook sprake is van *othering*. Verbinden

is immers verdelen. Misschien is er in het geval van de Ronde geen sprake (meer) van het bewust negatief wegzetten van de Ander, namelijk de Waal, de wedstrijd is wel degelijk een verdelende praktijk. Het is duidelijk dat de Ronde vooral een Vlaamse aangelegenheid is, wat automatisch met zich meebrengt dat de Walen er grotendeels buitenstaan. De Vlaamse vlaggen bepalen het beeld van het talrijke publiek aan de kant van de weg, en de kasseien, die symbool staan voor Vlaanderen, bepalen het beeld van de weg zelf. Wat betreft de renners ligt de focus van de meeste media, waaronder natuurlijk nadrukkelijk de Vlaamse, op de Vlaamse favorieten. De Ronde is de Vlaamse hoogmis, het vieren van Vlaanderen zelf. De wedstrijd is immers onlosmakelijk verbonden met het Vlaamse land, met een route die tal van Vlaamse plaatsen aandoet, gegrift in het geheugen van veel Vlamingen. Daarbij komt dat de Ronde in het verleden een rol speelde binnen de flamingantische beweging, een gegeven dat aan het evenement blijft kleven. Het kan niet anders dan dat dit alles verdelend werkt, aangezien Vlaanderen geen land is maar een regio. Het vieren van een land, wat in feite gebeurt met de Tour de France, is kennelijk mogelijk zonder dat er sprake is van *othering*; het nadrukkelijk vieren van een regio, binnen een in twee parten verdeeld land, is echter bepaald niet bevorderlijk voor de eensgezindheid van de natie. Zeker niet als dit gebeurt door middel van een *performance* die in het verleden sterk verbonden was aan een beweging met een verdelend karakter, zoals het flamingantisme.

Het is wel zo dat de Ronde eigenlijk vooral de Ronde van Oost- en West-Vlaanderen is, net zoals de Flandrien uit Oost- of West-Vlaanderen komt. Dat gegeven zou de bewering dat de Ronde van Vlaanderen typisch Vlaams – en dus vooral niet Waals – is kunnen ondermijnen, aangezien de praktijk dan niet alleen Wallonië zou uitsluiten maar ook de andere drie Vlaamse provincies. Gezien de belangstelling in Vlaanderen voor de Ronde lijkt het me echter niet al te gewaagd te stellen dat heel Vlaanderen de Ronde tegenwoordig als de Ronde van heel Vlaanderen ziet. Ik kan dit niet met data ondersteunen, zoals ik al eerder opmerkte, hetgeen mijn bewering minder sterk maakt en wat ertoe dwingt enig voorbehoud te maken. Hetzelfde geldt voor het bredere geheel: ik heb het gedrag van de Walen en Vlamingen met betrekking tot de Ronde niet nauwkeurig onderzocht, dus kan er in ieder geval een kanttekening worden geplaatst bij mijn bestempeling van de Ronde als *otherende* praktijk. Aan de hand van het onderzoek wat ik wél voor deze scriptie heb gedaan lijkt mijn conclusie mij echter de juiste.

Eerder betoogde ik al dat de Ronde van Vlaanderen met recht een *performance* genoemd kan worden. De *performance* behoort tot de vier begrippen die aan de basis staan van deze scriptie, en die zijn niet voor niets gekozen. Ze zijn gekozen omdat ze alles te maken hebben met erfgoed, zoals ik in paragraaf 1.3 heb uitgelegd: collectieve identiteit staat aan de basis van erfgoed, collectieve herinnering aan de basis van collectieve identiteit, en *othering* is een onvermijdelijke, meestal

negatieve bijwerking van identiteit. De *performance* verenigt deze begrippen: het is in feite de *performance of memory*, de actuele uitdrukking van identiteit.

Kunnen we nu zeggen dat de Ronde van Vlaanderen Vlaams erfgoed is? Volgens mij kan dat zeker. Er is sprake van een aan de Ronde van Vlaanderen gekoppelde collectieve herinnering en er is dus sprake van een aan de Ronde gekoppelde collectieve identiteit. Dat is reden genoeg om de Ronde van Vlaanderen als Vlaams erfgoed te bestempelen, zeker nu de scherpste randjes van de Vlaams-Waalse verdeeldheid verdwenen lijken te zijn en het dus minder gewaagd is de praktijk als erfgoed te bestempelen. De Ronde van Vlaanderen is een typisch Vlaamse praktijk, een verdelende praktijk, maar vooral een stuk erfgoed. Met, zoals zo vaak het geval is bij erfgoed, zijn goede en slechte kanten.

Bibliografie

Literatuur

- Jackie Abell, “‘They seem to think ‘we’re better than you’’: framing football support as a matter of ‘national identity’ in Scotland and England”, *British Journal of Social Psychology* 50 (2011) 246-264.
- Noriko Aikawa-Faure, ‘From the proclamation of masterpieces to the Convention of the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage’, in: Laurajane Smith en Natsuko Akagawa (ed.), *Intangible heritage* (Londen 2008) 13-44.
- Pablo Alabarces, ‘Post-Modern times: identities and violence in Argentine football’, in: Gary Armstrong en Richard Giulianotti (ed.), *Football cultures and identities* (Basingstoke 1999) 77-85.
- Aleida Assmann, ‘Re-framing memory. Between individual and collective forms of constructing the past’, in: Karin Tilmans, Frank van Vree en Jay Winter (ed.), *Performing the Past. Memory, history and identity in modern Europe* (Amsterdam 2010) 35-50.
- Aleida Assmann, ‘Transformations between history and memory’, *Social Research* 1 (2008) 49-72.
- Jan Assman, ‘Collective memory and cultural identity’, *New German Critique* 65 (1995) 125-133.
- Hélène Bellour en Samuel Kinser, ‘Ameridian masking in Trinidad’s carnival’, in: Milla Cozart Riggio (ed.), *Carnival. Culture in action – the Trinidad experience* (New York 2004) 129-145.
- Tim Benton, ‘Heritage and changes of regime’, in: Tim Benton (ed.), *Understanding heritage and memory* (Manchester 2010) 126-165.
- Tim Benton en Clementine Cecil, ‘Heritage and public memory’, in: Tim Benton (ed.), *Understanding heritage and memory* (Manchester 2010) 7-43.
- Tim Benton (ed.), *Understanding heritage and memory* (Manchester 2010).
- Raymond Boyle, ‘What football means to Scotland’, *Critical Quarterly* 4 (2000) 21-29.
- Joseph M. Bradley, ‘Images of Scottishness and otherness in international football’, *Social Identities* 1 (2003) 7-23.
- Peter Burke, ‘Co-memorations. Performing the past’, in: Karin Tilmans, Frank van Vree en Jay Winter (ed.), *Performing the past. Memory, history and identity in modern Europe* (Amsterdam 2010) 105-118.
- Peter Burke, *What is cultural history?* (Cambridge 2008).
- Herman Chevrolet, *De Flandriens: opkomst en ondergang van een wielersoort* (Amsterdam 2007).
- Geraldine Connor en Max Farrar, ‘Carnival in Leeds and London. Making new black British subjectivities’, in: Milla Cozart Riggio (ed.), *Carnival. Culture in action – the Trinidad experience* (New York 2004) 255-269.

- John Cowley, *Carnival, canboulay and calypso traditions in the making* (Cambridge 1996).
- Milla Cozart Riggio, 'Play mas' – play me, play we', in: Milla Cozart Riggio (ed.), *Carnival. Culture in action – the Trinidad experience* (New York 2004) 93-108.
- Milla Cozart Riggio, 'Resistance and identity. Carnival in Trinidad and Tobago', *The Drama Review* 3 (1998) 7-23.
- Vincent Dujardin e.a. (ed.), *Nieuwe geschiedenis van België I 1830-1905* (Tielt 2005).
- Alessandro Falassi, 'Festival: definition and morphology', in: Alessandro Falassi (ed.), *Time out of time. Essays on the festival* (Albuquerque 1987) 1-10, 4.
- Karl Figlio, 'Getting to the beginning: identification and concrete thinking in historical consciousness', in: Hodgkin Radstone (ed.), *Memory cultures: memory, subjectivity and recognition* (Londen 2009) 152-165.
- Richard Giulianotti, *Football. A sociology of the global game* (Cambridge 1999).
- Richard Giulianotti, 'Hooligans and carnival fans: Scottish football supporter cultures', in: Gary Armstrong and Richard Giulianotti (ed.), *Football Cultures and Identities* (Basingstoke 1999) 29-40.
- Anna Green, *Cultural history* (Basingstoke 2008).
- Jocelyne Guilbault, 'On redefining the nation through party music', in: Milla Cozart Riggio (ed.), *Carnival. Culture in action – the Trinidad experience* (New York 2004) 228-238.
- Simon Gunn, *History and cultural theory* (Harlow 2006).
- Valdimar Tr. Hafstein, 'Intangible heritage as a list. From masterpieces to representation', in: Laurajane Smith en Natsuko Akagawa (ed.), *Intangible heritage* (Londen 2008) 93-111.
- Rodney Harrison en Deborah Rose, 'Intangible heritage', in: Tim Benton (ed.), *Understanding heritage and memory* (Manchester 2010) 238-276.
- Kevin Hetherington, *Expressions of identity. Space, performance, politics* (Londen 1998).
- Beth Jacobson, 'The social psychology of the creation of a sports fan identity: a theoretical review of the literature', *Athletic Insight* 2 (2003) 1-14.
- Neil Jarman, *Material conflicts. Parades and visual displays in Northern Ireland* (Oxford 1997).
- Sune Qvortrup Jensen, 'Othering, identity formation and agency', *Qualitative Studies* 2 (2011) 63-78.
- Jaap Kerkhoven, 'Immaterieel erfgoed, wetenschappelijke belangen, kromme tenen. Besprekingsartikel van de bundel *Intangible Heritage*', *Levend Erfgoed* 1 (2010) 47-51.
- Nicola King, *Memory, narrative, identity. Remembering the self* (Edinburgh 2000).
- Peter van Koningsbruggen, *Het Carnaval van Trinidad. Voertuig in de speurtocht naar nationale identiteit* (Utrecht 1993).

- Richard Kurin, 'Safeguarding intangible cultural heritage in the 2003 UNESCO Convention: a critical appraisal', *Museum International* 1-2 (2004) 66-77.
- Geert van der Linden, 'Kasseiwegen in de Vlaamse Ardennen. Zeldzaam edelgesteente', *Monumenten en Landschappen* 2 (1994) 8-23.
- Chris Lorenz, 'Unstuck in time. Or: the sudden presence of the past', in: Karin Tilmans, Frank van Vree en Jay Winter (ed.), *Performing the past. Memory, history and identity in modern Europe* (Amsterdam 2010) 67-102.
- Carol Martin, 'Trinidad carnival glossary', in: Milla Cozart Riggio (ed.), *Carnival. Culture in action – the Trinidad experience* (New York 2004) 283-294.
- Marianne Mesnil, 'Place and time in the carnivalesque festival', in: Alessandro Falassi (ed.), *Time out of time. Essays on the festival* (Albuquerque 1987) 184-196.
- Pierre Nora en Lawrence Kritzman (ed.), *Realms of memory: the construction of the French past. Volume I: conflicts and divisions* (New York 1996).
- Henk Pröpper, 'De hobbels van hel naar hemel: de kasseienkoers', in: Jo Tollebeek en Henk te Velde (ed.), *Het geheugen van de lage landen* (leper 2009) 252-257.
- Steve Redhead, 'Hooligan writing and the study of football fan culture: problems and possibilities', *Nebula* 3 (2009) 16-41.
- Marc Reynebeau, *Een geschiedenis van België* (Tielt 2004).
- Walter Rottiers, *Wielercafés in Vlaanderen* (Amsterdam 2006).
- Vincenzo Scalia, 'Just a few rogues? Football *ultras*, clubs and politics in contemporary Italy', *International Review for the Sociology of Sport* 1 (2009) 41-53.
- Sophie de Schaepdrijver, 'België als idee', in: Geert van Istendael (ed.), *Het nut van België* (Antwerpen 1993) 83-106.
- Richard Schechner, 'Carnival (Theory) after Bakhtin', in: Milla Cozart Riggio (ed.), *Carnival. Culture in action – the Trinidad experience* (New York 2004) 3-12.
- Philip W. Scher, 'Copyright heritage: preservation, carnival and the state in Trinidad', *Anthropological Quarterly* 3 (2002) 453-484.
- Kirsten Simonsen, 'Europe, national identities and multiple others', *European Urban and Regional Studies* 4 (2004).
- Riëks Smeets, 'Over diversiteit tussen en binnen landen', in: Hester Dibbits, (ed.), *Splitsen of knopen. Over volkscultuur in Nederland* (Rotterdam 2009) 122-129.
- Christopher S. Thompson, *The Tour the France. A Cultural history* (Londen 2006).
- Karin Tilmans, Frank van Vree en Jay Winter (ed.), *Performing the past. Memory, history and identity in modern Europe* (Amsterdam 2010).

- Katrijn Titeca, 'Sport en culturele identiteit : een gevalstudie van de wielervedstrijd De Ronde van Vlaanderen' (Leuven 1998).
- Anna Triandafyllidou, 'National identity and the 'other'', *Ethnic and Racial Studies* 4 (1998) 593-612.
- Victor Turner, 'Carnival, ritual and play in Rio de Janeiro', in: Alessandro Falassi (ed.), *Time out of time. Essays on the festival* (Albuquerque 1987) 74-90, 77.
- Rik Vanwalleghem, *De Ronde van Vlaanderen. De ziel, de helden, het epos* (Lannoo 2003).
- Dries Vanysacker, *Koersend door een eeuw Italiaanse en Belgische geschiedenis: de Italo-Belgische connectie in en rond het wielerpeloton* (Leuven 2009).
- Jaak Veltman, *Land van wielrenners. Een studie over den Vlaamschen wielrenner* (Antwerpen 1941).
- Georges Vigarello, 'Le tour de France', in: Pierre Nora (ed.), *Les lieux de mémoire. III Les France. 2. Traditions* (Parijs 1992) 884-926.
- Karel van Wijnendaele, *Het rijke Vlaamsche wielerveven* (Gent 1943).
- Raf Willems, 'De Derby der Lage Landen', in: Jo Tollebeek en Henk te Velde (ed.), *Het geheugen van de Lage Landen* (leper 2009) 163-169.
- Paul Willis, *Common culture* (Buckingham 1990).
- Lode Wils, 'Introduction: a brief history of the Flemish Movement', in: Theo Hermans (ed.), *The Flemish Movement. A documentary history 1780-1990* (Leuven 1992) 1-39.
- Jay Winter, 'The performance of the past: memory, history, identity', in: Karin Tilmans, Frank van Vree en Jay Winter (ed.), *Performing the Past. Memory, history and identity in modern Europe* (Amsterdam 2010) 11-23.
- W. van Zanten, 'Constructing new terminology for intangible cultural heritage', *Museum International* 1-2 (2004) 36-43.
- Albert van der Zeijden, 'Betrokkenheid creëren van onderop. De centrale rol van 'communities' in de Immaterieel Erfgoed Conventie', *Levend Erfgoed* 1 (2010) 24-27.
- Albert van der Zeijden, *Volkscultuur van en voor een breed publiek. Enkele theoretische premissen en conceptuele uitgangspunten* (Utrecht 2004).

Internet

- Anti-Fascistisch Front, "Vlaanderen Vlagt' wordt 'Vlaanderen Kleurt'" (21 oktober 2010), <http://aff.skynetblogs.be/archive/2010/09/29/vlaanderen-vlagt-wordt-vlaanderen-kleurt.html> (27 juni 2012).

- De Standaard, 'Oudenaarde laat Koppenberg herstellen' (29 augustus 2007), http://www.standaard.be/artikel/detail.aspx?artikelid=DMF29082007_014 (27 juni 2012).
- EenVandaag, 'De Ronde zonder de Muur van Geraardsbergen' (31 maart 2012), http://www.eenvandaag.nl/buitenland/40076/de_ronde_zonder_de_muur_van_geraardsbergen (27 juni 2012).
- Flandersclassics, 'Parcours' (zj), <http://www.rondevanvlaanderen.be/nl/elite-men/race/track> (27 juni 2012).
- Het Belang van Limburg, 'Koppenberg in 2002 weer in Ronde van Vlaanderen' (28 augustus 2001), <http://www.hbvl.be/Archief/guid/koppenberg-in-2002-weer-in-parcours-ronde-van-vlaanderen.aspx?artikel=c97a94df-cde6-42f3-8339-3d05b74cb1d1> (27 juni 2012).
- Sporza, 'Cancellara: 'Ronde van Vlaanderen is zoals de Oscars'', (9 februari 2012), http://www.sporza.be/cm/sporza/videozone/MG_sportnieuws/MG_wielrennen/1.1216333 (27 juni 2012).
- TheCelticWiki.com, 'The Huddle' (29 juni 2012), <http://www.thecelticwiki.com/page/The+Huddle> (11 juli 2012).
- TV-Visie.be, 'Kijkcijfers: best bekeken Ronde van Vlaanderen ooit' (4 april 2011), http://www.tv-visie.be/nieuws/belgie/kijkcijfers-best-bekeken-ronde-van-vlaanderen-ooit_43327/ (27 juni 2012).
- UNESCO, 'Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage' (zj), <http://whc.unesco.org/archive/convention-en.pdf> (27 juni 2012).
- UNESCO, 'Intangible Heritage Lists' (zj), <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00011#> (11 juli 2012).
- UNESCO, 'Text of the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage' (zj), <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00022#> (26 juni 2012).
- Timothy Wilson, 'Frontiers of violence: conflict and identity in Ulster and Upper Silesia 1918-1922' (september 2010), <http://www.oxfordscholarship.com.proxy.library.uu.nl/view/10.1093/acprof:oso/9780199583713.001.0001/acprof-9780199583713-chapter-1> (26 juni 2012).
- Youtube, 'Tour de France 2001 – doortocht Torhout – Aankomst Antwerpen' (26 december 2011), <http://www.youtube.com/watch?v=-Y7YJlc4vOQ> (27 juni 2012).