

Wetenschap en popularisatie, de Nederlandse volkskundige tradities over duivekaters en steffenen*

Willem de Blécourt

Wie in het najaar van 1983 in het Rotterdamse museum Boymans-Van Beuningen de tentoonstelling 'Brood' bezocht, werd al bij binnenkomst van de tentoonstellingsruimte geconfronteerd met enkele lokale en regionale broodsoorten. Twee daarvan, het bloedbroodje en de duivekater, zouden volgens het wat ongenueanceerde bijschrift oude offers zijn. Een dergelijke etikettering is voldoende om de haren van iedere hedendaagse professionele volkskundige ten berge te doen rijzen.¹

Het is nog niet zo lang geleden dat een verwijzing naar offers uiting gaf aan de nieuwste wetenschappelijke inzichten. Tussen de eerste decennia van deze eeuw en nu heeft de volkskunde evenwel niet stil gestaan; wat zestig tot zeventig jaar geleden nieuw was, is tegenwoordig sterk verouderd. Het voorbeeld uit de broodtentoonstelling staat niet alleen. In een elders in dit blad afgedrukt artikel wordt bijvoorbeeld de geschiedenis en de interpretatie van 'Stefanustradities' teruggevoerd tot de Germanen en één van hun veronderstelde goden. Hierin zijn volkskundige opvattingen te herkennen van zo'n 150 jaar geleden, welke zelfs tussen de beide wereldoorlogen in wetenschappelijk opzicht al verouderd waren.

In algemene zin signaleerde Jurjen van der Kooi het probleem als volgt: "De stormachtige ontwikkelingen binnen het vak volkskunde na de tweede wereldoorlog hebben met zich meegebracht dat de populariserende volkskunde, die deze ontwikkelingen niet heeft kunnen of willen volgen, en de wetenschappelijke volkskunde steeds verder uit elkaar zijn gegroeid, tot beider nadeel."²

Iedere wetenschapsbeoefening kent een populariserende tegenpool waardoor nieuwe ontdekkingen en meningen vertaald worden voor een niet-specialistisch, niet in het jargon ingewijd publiek. Als tussenstation fungeren daarbij vaak geïnteresseerde en zelf ook in het desbetreffende gebied bekwame amateurs. Hoewel zij niet in het vak zijn opgeleid en daarin ook niet hun beroep uitoefenen, besteden zij er wel grote delen van hun vrije tijd aan. Dit is ook in de volkskunde het geval; alleen lijkt daar de vertaling wat vertraagd. Deze discrepantie tussen de wetenschap volkskunde en haar

*Ten behoeve van dit artikel is onder meer gebruik gemaakt van materiaal dat aanwezig is op het P.J. Meertens-Instituut voor Dialectologie, Volkskunde en Naamkunde te Amsterdam. Daarvoor mijn hartelijke dank.

van
en
het
re.
van
ep.
en,
van
dit
net
en,
en
rer
ize
de
id-

popularisatie raakt de kern van dit blad. Evenals dat bij zijn voorganger *Neerlands Volksleven* het geval was, staat de communicatie tussen de verschillende beoefenaars van en geïnteresseerden in de volkskunde hoog in het redactionele vaandel. Iedere verstoring van de communicatiekanalen dient dan ook gesignaleerd, onderzocht en verholpen te worden. Gebreken in de popularisatie van de huidige wetenschappelijke volkskundebeoefening mogen niet uitsluitend aan die popularisatie in rekening gebracht worden, zoals Van der Kooi stelt. Kennis van beider geschiedenis is noodzakelijk voor een goed begrip van de gesignaleerde discrepantie.

In dit artikel schets ik enkele lijnen van de Nederlandse volkskundegeschiedenis, voornamelijk van deze eeuw. Als voorbeelden daarbij zijn de publikaties over de al vermelde onderwerpen, duivekaters en steffenen, gekozen. Aan de hand van deze uitingsvormen van de volkskundige tradities wordt de veranderde verhouding tussen de volkskunde en haar gepopulariseerde neerslag beschreven.

I Duivekaters

Nannings' *Brood- en gebakvormen*

In de catalogus van de broodtentoonstelling staat het iets voorzichtiger dan op het bijschrift: "In Holland bijvoorbeeld maakten de bakkers tussen Sinterklaas en Driekoningen duivekaters. Het meest bekende type heeft een vorm, die aan een scheenbeen doet denken met twee knobbels aan boven- en onderzijde; hierdoor is de theorie ontstaan dat de duivekater voort zou komen uit Germaanse offers."³ Via een noot wordt de geïnteresseerde lezer verwezen naar het uit 1932 stammende en thans nog in fotografische herdruk bij ramsj-verkopers verkrijgbare boek van de Nijmegenaar J.H. Nannings, *Brood- en gebakvormen en hunne beteekenis in de folklore*. Dit is hetzelfde boek waarvan de samensteller van de catalogus weet dat er veel gegevens over brood in staan, en dat "sommige hiervan door meer recente onderzoekingen achterhaald zijn."⁴

De verwijzing naar Nannings is niet incidenteel. Ook de *Grote Winkler Prins* geeft de weg aan naar de pemmatoloog — "Men heeft verondersteld dat het herinnert aan een oud dierenoffer, bestaande uit een kat", staat er over de duivekater — en meldt als literatuur behalve Nannings' werk ook het boekje *Feestbrood in midwintertijd* van D.J. van der Ven.⁵ Nog in 1981 weet een auteur over beide te melden: "In deze twee geschriften vinden we inderdaad een veelheid van interessante gegevens over 'onze' duivekater, waarvan ik dan ook dankbaar gebruik gemaakt heb bij het schrijven van dit artikelje."⁶

Brood- en gebakvormen wordt een halve eeuw na uitgave nog redelijk snel door de speurende leek gevonden. Deze leest dan onder meer dat "reeds in

den Germaanschen tijd de duivekater een duivelkater zal geweest zijn en niets anders dan de aflossing in gebakken deeg van vermoedelijk een oud en bloedig kateroffer"⁷, en slikt dat voor zoete koek. Nannings was niet zelf op dit idee gekomen. In zijn door K. ter Laan lovend ingeleide boek populariseerde hij slechts wetenschappelijke opvattingen. Als popularisatie werd het ook gunstig ontvangen: "... juist in dezen tijd van cultuur-afbrokkeling (...) is een groot stuk oude Nederlandsche volks-cultuur vastgelegd (...) een mooi bezit voor onze Nederlandsche volkskundel" schreef de Utrechtse procuratiehouder en redacteur van *Eigen Volk* Jan Rasch.⁸ Ook de 'self-made' folklorist D.J. van der Ven uitte zijn lof op de wijze waarop Nannings "voor Nederland het koek- en broodmateriaal heeft geregistreerd." De organisator van het Vaderlandsche Historische Volksfeest had, naar zijn zeggen, Nannings overigens zelf aangeraden zijn vrije tijd te besteden "aan een inventarisatie van ons vaderlandsch bezit aan gelegenheidsbrood en feestgebak." Kritiek had hij op twee onderdelen van *Brood- en gebakvormen*. Het theoretische gedeelte was sterk verouderd en: "Een propagandistisch hoofdstuk, waarin bijvoorbeeld de koek als locale delicatessen behandeld wordt in verband met de bevordering van het vreemdelingen verkeer (...) mis ik node."⁹ Aan beide gebreken zou Van der Ven enige jaren later zelf aandacht besteden in zijn *Feestbrood in midwintertijd*.

De amateuristische kritieken varieerden van lovend tot welwillend; de wetenschappelijke kritiek was ronduit negatief. "Dit boek bevat een verwarde compilatie van tijdschriftartikelen zonder critiek aanvaard en zonder systeem aangevuld met onbeduidende bijzonderheden", zo meende C.C. van de Graft. "Het boek wemelt van uit de lucht gegrepen 'verklaringen' en is daarom als wetenschappelijk materiaal onbruikbaar."¹⁰ Haar bezwaar kwam er, evenals bij Van der Ven maar dan met een iets andere nuancering, op neer dat Nannings kritiekloos gebruik had gemaakt van de al meer dan dertig jaar oude, zo hier en daar fantastische verklaringen van de Beierse folklorist Max Höfler.¹¹ De duivekater stond evenwel buiten deze kritiek. Want Van de Graft had zelf al in 1924 daarvoor ook de door Nannings gebezigde verklaring gegeven; een verklaring waar ze haar hele leven aan vast is blijven houden.

Het duivelkaatje

Cornelia Catharina (Kaatje) van de Graft (1874-1969) studeerde Nederlandse letteren te Amsterdam en haalde er in 1904 haar doctorstitel met het proefschrift *Middelnederlandsche historieliederen toegelicht en verklaard*. Totdat ze in 1923 op wachtgeld werd gesteld, was ze lerares aan de Utrechtse HBS voor meisjes. Door de studie van palmpaasgebruiken belandde ze bij de pemmatologie, in welk specialisme ze talrijke artikelen schreef.¹² Haar eerste bijdrage over de duivekater verscheen in 1924.

Dit artikel begint met een relaas over de offers die de Germanen en enkele andere oude volkeren aan de doden plachten mee te geven, ter fouragering of

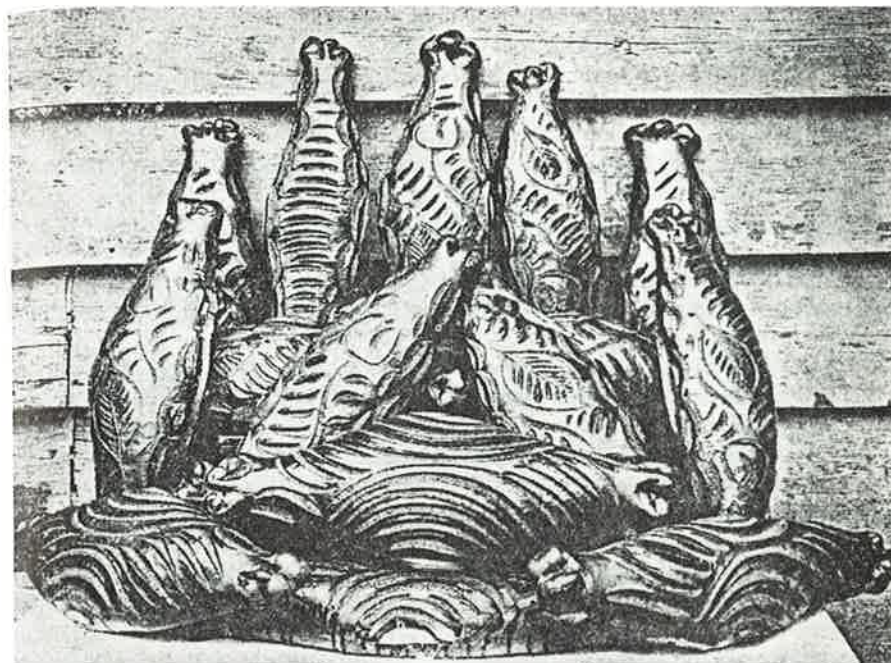
ter pacificatie. Behalve op specifieke begrafenissen zouden ze dat gedaan hebben in de midwintertijd, wanneer de zielen der afgestorvenen rondtrokken in de wilde jacht. Onder meer onder invloed van de kerk zouden er offerbroden ingevoerd zijn, die als symbool de oude dier- en mensenoffers vervangen. Deze broden waren door Duitse geleerden aangeduid met *Gebildbrot*. De duivekater was wat zijn *vorm* betreft de vervanging van het scheenbeenoffer: "de twee knobbels aan de uiteinden stellen het gewricht voor en de rondachtige verdikking in het midden het stuk vleesch aan het been." De naam was een andere zaak. In navolging van Höfler was in het *Woordenboek der Nederlandsche Taal* in 1917 het antwoord al gegeven. De duivekater herinnerde aan een kattenoffer en dit offer was waarschijnlijk een vruchtbaarheidsoffer geweest. De argumentatie gaat dan als volgt verder:

"Ook dit dierlijk offer werd door een broodoffer vervangen; in een later tijdperk begroef men brooden in den akker tot het verkrijgen van een goede oogst. Misschien heeft dit brood in zijn eerste gedaante nog herinnerd aan den kater die tot bezwering der duivels geofferd werd, maar in elk geval is de naam, toen die herinnering verdwenen was, ten slotte overgegaan op een willekeurig offerbrood dat in denzelfden tijd in zwang was. Daar beenofferbrooden veelvuldig voorkwamen, ligt de overdracht van den naam op een dergelijk gebak voor de hand, doch wanneer de duivekater soms een geheel ander type vertoont, zoals de Zaandamsche die aan een knipbrood doet denken, zegt dit niets, daar elke innerlijke samenhang tusschen den naam en het uiterlijk hier ontbreekt."¹³

Dit populair-wetenschappelijke verhaal werd in de meeste eigentijdse wetenschappelijke publicaties aanvaard. Nederlands enige hoogleraar in de volkskunde, Jos. Schrijnen liet een verwijzing in de tweede druk van zijn handboek opnemen.¹⁴ Mevrouw Grolman, die werkte op de afdeling volkskunde van het Etnologisch Instituut te Utrecht, rangschikte de duivekater naar aanleiding van het artikel van haar stadsgenote onder de 'symbolische ritën'.¹⁵ En in het supplement op het *Etymologisch Woordenboek* kwam eveneens een verwijzing naar *Elsevier's Maandschrift*¹⁶ welke de woorden 'Oorsprong onbekend' verving.¹⁷

Ondertussen verspreidde Van de Graft haar offertheorie ook verder onder het niet-wetenschappelijke publiek. In een 'maandblad voor meisjes en vrouwen' werd in twee afleveringen een artikel opgenomen waarin zij een korte samenvatting van haar idee over de oorsprong van de duivekater gaf.¹⁸ Ook haakte ze in op discussies.

In *Buiten, geïllustreerd weekblad aan het buitenleven gewijd* was in 1927 een artikel verschenen waarin werd gesteld dat de duivekater zijn naam niet had gekregen uit een samentrekking van 'Duivelsche Kater' ('hoewel het verband tussen Satan en Poes thans nog door sommige medemenschen niet wordt ontkend'), maar dat het een verbastering was van 'Deux fois quatre' — een in vieren gesneden brood.¹⁹ Hierop kwam enkele maanden later een reactie van iemand die de theorie van Hoeufft onder ogen was gekomen, die



Een duivekater-stilleven zoals men dat met Kerstmis en Pasen bij bakker Kroes te Nieuwendam kon bewonderen.

Uit: B.J. van der Ven, *Feestbrood in midwintertijd* (Baarn 1936).

luidde dat duivekater wel eens afgeleid kon zijn van d'ofenkater en dus gewoon ovenkoek betekende.²⁰ Binnen twee weken mengde de predikant F.W. Drijver zich in de discussie met de mededeling dat hij het in zijn *Mozaïek* reeds had uitgelegd: de Franse variant was ondeugdelijk omdat de naam deuvekater al voor de Franse tijd bekend was, en de ware verklaring was dat het brood een afstammeling was van de Jul-Kâkr, of Jul koek der ouden.²¹ Geen der auteurs had de publicaties van Van de Graft gelezen en deze reeks verklaringen zal voor haar dan ook aanleiding geweest zijn een artikel over de Nieuwendamse duivekater met uitleg te schrijven, dat begin 1928 gepubliceerd werd. Hieruit blijkt dat ze inmiddels kennis had genomen van het *magnus opus* van de Britse leunstoel-antropoloog J.G. Frazer, *The Golden Bough*, waardoor ze haar theorie kon aanvullen met een passage over de 'vegetatiedemon'.²² Nog uitgebreider kwam het verhaal aan het eind van hetzelfde jaar in de *Haagse Post*.²³

Vlak na de Tweede Wereldoorlog werd de uitleg van de duivekater geïntegreerd in een algemene beschrijving van Nieuwjaarsgebruiken; in 1947 schreef Van de Graft alweer dat het kattenoffer vervangen was door een broodoffer en dat de vorm van de duivekater langzamerhand die van het

scheenbeengebak had overgenomen.²⁴ In 1958 publiceerde ze in een beschrijving van christelijk gelegenheidsbrood een samenvatting van haar artikel uit 1924.²⁵ De woorden van Meertens, "In de zestig jaar van haar publicistische activiteit vallen er geen wijzigingen te constateren in haar opvattingen"²⁶, zijn beslist van toepassing op haar theorie over de duivekater. Zo ze tegenspraak had ondervonden, is die volledig langs haar heengegaan.

'Bakker Kroes bakt Germaanse offerbroden'

In haar artikel in *Buiten* had Van de Graft speciaal aandacht besteed aan een bakkerij in Nieuwendam, die zij niet bij name noemde maar wel voor iedereen herkenbaar beschreef:

"Vóór wij het weten, zijn wij het haventje van Nieuwendam al binnengevaren, en zoodra wij voet aan wal zetten, zien wij vóór ons den bovengevel van het bakkershuis dat aan den overkant van den dijk in de diepte ligt. Het is een groengeschilderd houten huis van het gewone type der Zaausche huizen, dagteekenend uit den tijd dat ook aan het IJ evenals aan de Zaan talrijke houtzaagmolens stonden, en de huizen ook hier uitsluitend van hout werden opgetrokken. Sinds twee eeuwen zijn in dit huis gedurende den Nieuwejaartijd de duivekaters gebakken en hebben de planken zoowel van het uitstillingsraam als binnen in het aardige kleine winkeltje, van Sint Nicolaas tot Driekoningen, en met Paschen, vol gelegen met de sierlijke brooden in glimmend bruine korst, die mij altijd aan vischotters doen denken."

Vanwege de naar haar idee authentieke vorm trok de Nieuwendamse versie van de duivekater haar het meest aan: "Zijns gelijke heb ik in ons land alleen aangetroffen op het schilderij van Jan Steen, de bakker Oostwaard, in het Rijksmuseum."²⁷

Met zijn door Schrijnen tevergeefs gekritiseerde gewoonte 'oude volksgebruiken' een nieuw leven in te blazen was ook Van der Ven op de Nieuwendamse bakkerij gestoten. Hij noemde wel de naam, bakker Kroes. "Thans is er een nieuwe bakkerswinkel verrezen, maar toch bleef het karakter ook daarin bewaard door den luifel met het opschrift: 'Van Ouds de Duivekater' ", schreef hij in de jaren dertig. En — "ik heb de aandacht van de A.N.W.B. Toeristenbond van Nederland er reeds op gevestigd, nu moest het een moderne toeristische ijs-traditie worden, dat de Amsterdammers voortaan van hun Volendammer en Waterlandsche schaatstochten een echten Nieuwendamschen duivekater huistoe brachten."²⁸

De Nieuwendamse duivekater werd in die tijd gebakken door Antoon Kroes. In zowel de vorm als de produktie was het gebak waarover Van de Graft en Van der Ven zoveel ophef maakten nog vrij jong. De vijfenzestigjarige W.J. Kroes vertelde er in 1974 het volgende over:

"Mijn vader heeft de zaak in 1906 overgenomen van zijn schoonmoeder, de weduwe Proper, en toen was het ook al een bakkerij. Met de duivekaters is hij pas goed begonnen na de watersnood van 1916. Hij

kwam toen terug uit dienst, was zijn meeste klanten kwijt en had tijd genoeg. Hij maakte honderd duivekaters, een kar vol, en begon ze uit te venten voor twee kwartjes per stuk. Voor hij een kilometer van huis was, had hij ze uitverkocht. Dat gaf mijn vader de stoot om zich op de duivekater te gaan toeleggen. Hij veranderde het recept wat en maakte het model wat aantrekkelijker. Daarvoor ging hij naar het Rijksmuseum en bekeek de duivekaters op de schilderijen van Jan Steen: De bakker Oostwaard en Sint-Nicolaasmorgen. Zo kwamen er ook motieven van tulpen en bladen op de duivekaters.

Toen ik nog een jongen was, kregen we een mevrouw Catharina van der Graft op bezoek, die was gepromoveerd op een folkloristisch onderwerp en een studie maakte van de herkomst van de duivekaters. Zij schreef er een artikel over en dat leidde tot een reeks publikaties, waardoor de bakkerij in de jaren twintig en dertig een enorme gratis publiciteit kreeg."²⁹

Het onderwerp van studie ondervond invloed van het bestuderen en het publiceren. Dat gold ook de interpretatie. Behalve een enkele Zaandammer dacht niemand meer dat de duivekater wellicht "eene afbeelding van het aan den zonnegod gewijde everzwijn" was.³⁰ De offertheorie had vrij algemeen ingang gevonden³¹, al probeerde een enkeling die niet op de hoogte was van de historische gegevens nog wel het 'deux fois quatre', met welke uitleg dan ook. Van de Grafts redenering en het systeem waarop deze gebaseerd was, waren echter uit het beeld verdwenen en alleen nog in relictvorm aanwezig. De duivekater was een offerbrood geworden en hoe de verhouding tussen vorm en aanduiding nu precies was, deed er niet zoveel meer toe, evenmin als de verhalen over de dodencultus, de wilde jacht en de vruchtbaarheidsgeest in de laatste schoof. Zo staat er in een Amsterdamse encyclopedie uit het begin van de jaren vijftig slechts dat de koek een overblijfsel was uit de heidense tijd — weliswaar nog wel met een verwijzing naar *Elsevier's maandschrift*.³² En in een vrij recente journalistieke beschrijving van de woonplaatsen boven Het IJ leest men bijvoorbeeld dat er katers werden geofferd om de goden gunstig te stemmen, waarna een opsomming volgt van het gehele (veronderstelde) Germaanse pantheon.³³

Hoe dachten de bakkers er zelf over? Mijn indruk uit enkele interviewverslagen van een tien tot twintig jaar geleden is dat zij in eerste instantie geïnteresseerd waren in het bakken zelf en in de verkoop, waar al dan niet sterke verhalen over werden verteld. "Alles wat er de laatste dertig, veertig jaar over dit folkloristische gebak is geschreven, heeft hij bestudeerd maar het recept kreeg hij van zijn vader, die al een even hartstochtelijk bakker was", meldde een journalist in 1961 na een gesprek met W. Kroes. "De details houdt hij voor zich, die vormen een familiegeheim." Ernaar gevraagd heeft de bakker bevestigd dat zijn duivekater een offerbrood is geweest en in de midwintertijd werd gegeten, wat de opmaker van het artikel voldoende redenen verschafte om erboven te zetten: "Bakker Kroes bakt Germaanse offerbroden."³⁴

De familie Kroes was bekend met de theorie, hecht er niet al te veel waarde

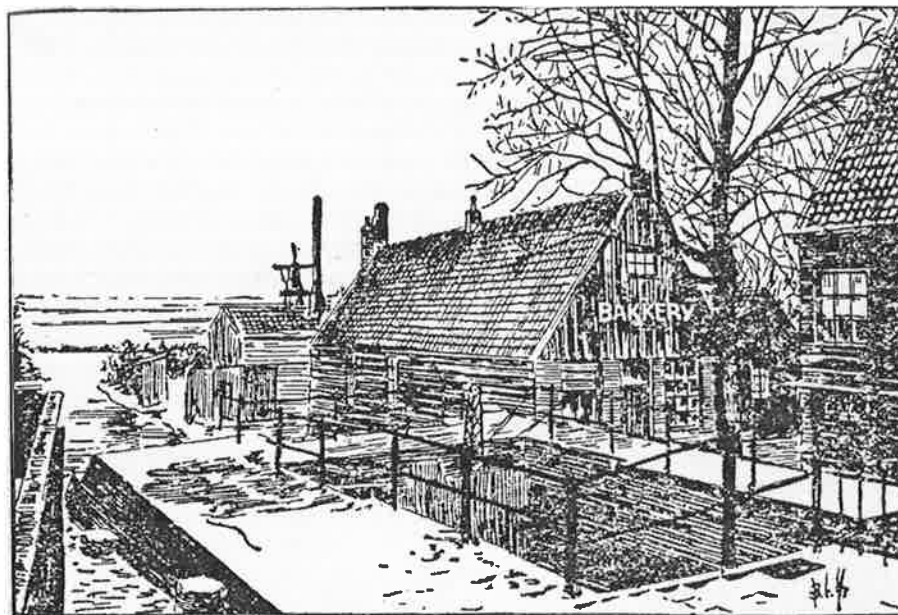
aan in de dagelijkse praktijk van het bakkerschap, maar meende wel dat zij klopte. "Bakker Kroes", zo werd er in 1974 over de broer van de vorige geschreven, "deelt de mening dat het brood afstamt van het oudgermaanse gebruik om dieren te offeren ter ere van overledenen. Op een bepaald ogenblik werd in de plaats van een heel dier slechts een stuk been met daaraan wat vlees geofferd en later bakte men broden in de vorm van een scheenbeen."³⁵ Maar ook voor hem is de vraag naar de oorsprong van zijn produkt waarschijnlijk niet veel meer dan een middel tot gratis reclame. De theorie is niet alleen (mede) van invloed op de broodverkoop; de broodverkoop speelt ook een rol bij de verspreiding van de theorie.

De offertheorie tegengesproken

Professionele volkskundigen hebben inmiddels hun buik vol van vage offertheorieën en voor-christelijke overblijfselen. Algemeen gesteld hebben ze het zoeken naar 'de' oorsprong van 'volksgebruiken' opgegeven, hun aandachtsveld verschoven, en zich geconcentreerd op het proces van overlevering en op veranderingen — voorzover er historisch bewijsmateriaal aanwezig is. Praktisch beschouwd houdt dat in dat de afzonderlijke theorieën niet of nauwelijks weersproken worden.

Het voorbeeld van de duivekater ondersteunt dit. Zo schrijft De Jager nadat hij de theorie zowel qua vorm- als qua uitdruktingsaspect summier aan de orde heeft gesteld: "Maar zowel het een als het ander is weinig waarschijnlijk"³⁶, hetgeen de speurende leek weinig verder zal helpen en zeker niet zal afhouden van de offertheorie. De schrijver van de brochure *Tienmaal brood rondom het IJselmeer* is tenminste wat uitvoeriger. Over de naamsafleiding ('duivelkater' of 'deux fois quatre') wordt geen oordeel geveld — hoewel beide even onzinnig zijn. Over de vorm daarentegen wordt gesuggereerd dat het bij zoveel *verschillende* vormen duivekaters nogal onzeker is welke vorm nu als de meest originele beschouwd kan worden en of er wel een verband met een scheenbeen is. Verder houdt de schrijver het bij algemene opmerkingen. Zelfs wanneer er vroeger broden in plaats van scheenbenen (en die in plaats van hele wezens) geofferd zouden zijn, houdt dat niet in "dat de verklaring die in het verre verleden gold, ook geldt voor een latere tijd, waaruit men het verschijnsel op grond van meer tastbare gegevens bezig is te bestuderen." Het is, volgens de schrijver, erg onwaarschijnlijk dat zeventiende eeuwse Hollandse bakkers ooit aan de oude Germanen hebben gedacht. "Wij, lezers van populaire geschriften, denken als we al eens in een folkloristische bui een duivekater eten, stellig meer aan scheenbeenoffers dan ooit iemand anders dan de auteurs van zulke boekjes en artikeltjes hebben gedaan."³⁷

De meest concrete weerlegging van het aanduidingsaspect van de offertheorie — bij van de Graft doorslaggevend — is te vinden in de huidige etymologische woordenboeken. In de door Tummers herziene zakboekeditie van De Vries' *Etymologisch Woordenboek* staat al dat de oorsprong van het



De bakkerij van bakker Kroes aan het sluisje in Nieuwendam. (De tekening is gemaakt naar een foto bij C.C. van de Graft, 'Het katerbrood van Nieuwendam' in *Buiten* 22 (1928) 21.)

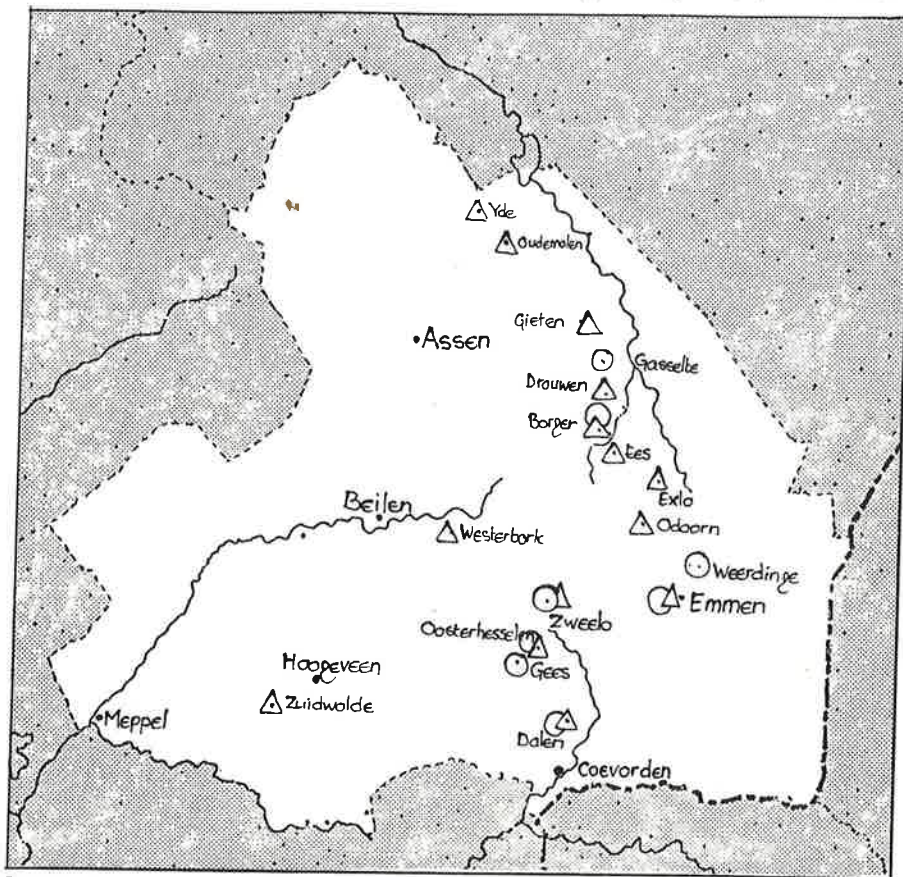
Uit: B.J. van der Ven, *Feestbrood in midwintertijd* (Baarn 1936)

woord duivekater in het duister ligt³⁸, wat wil zeggen dat vorige verklaringen afgedaan hebben. De professionele uitgave is wat uitvoeriger over de afwijzing van de offertheorie. Van de Grafts verklaring is weinig waarschijnlijk, "Want allereerst vinden wij in geen der aangevoerde vormen het woord *duivel*, maar uitsluitend *duive* en ten tweede was stellig de kater nooit een bij de Germanen gebruikt offerdier."³⁹

Het ziet er naar uit dat de publikaties waarin de offertheorie wordt tegengesproken ofwel minder verspreid zijn, ofwel minder aanspreken. Hoewel het zeker is dat de offertheorie ondeugdelijk is, dienen zich nog geen alternatieve verklaringen aan voor de oorsprong en de geschiedenis van de duivekater. Misschien kan onderzoek in de archieven van bakkersgilden en meer aandacht voor de persoonsnaam Duivekater of Deuvekater meer opheldering bieden.

II. Steffenen

Het tweede voorbeeld dat de huidige verschillen tussen professionele en amateuristische benaderingen van de volkskunde en hun geschiedenis kan illustreren is het steffenen. Dit was de naam die aan twee gebruiken werd gegeven welke plaats vonden op 26 december, ofwel St. Stefanus. Bij de huidige stand van onderzoek is in Nederland het steffenen het best beschreven voor de provincie Drenthe. Berichten uit deze provincie voer ik hier dan ook ten tonele voor een schets van de gebruiken; met die schets is ook de relatie aan te geven tussen eigentijdse beschrijvingen, het wetenschappelijke gebruik daarvan en hun verspreiding en popularisatie.



Steffenen in Drenthe 1850-1900

- koesteffen
- △ paardsteffen

De volgende weergave van het Drentse steffenen is niet meer dan een eerste verkenning. Voordat er duidelijke uitspraken over de veranderende traditie van de gebruiken binnen Drentse gemeenschappen gemaakt kunnen worden, is meer en gedegen onderzoek noodzakelijk.

Halverwege de vorige eeuw werd de tweede kerstdag in Drenthe op verschillende wijzen gevierd. Algemeen zal deze dag een uitgaansdag zijn geweest, zoals ondermeer de andere tweede christelijke feestdagen. Er werden visites afgelegd en openbare spelen, 'volksvermaken', gehouden. Daarbij komen dronkenschap en baldadigheid in de berichtgeving aan de orde. Een tweede kerstdag begon met een kerkdienst, welke minder bezocht werd dan die van de dag daarvoor. Bij het uitgaan der kerk werden berichten afgelezen, onder andere over de activiteiten die 's middags waren georganiseerd, bijvoorbeeld katknuppelen of zaklopen. Wanneer de weersomstandigheden dat toelieten werd er geschaatst.⁴⁰ Andere gemakkelikheden waren het gooien van een haan uit een ton, papegaaischieten, of mastklimmen.⁴¹ In sommige Drentse plaatsen werd er ook gesteffend. 's Morgens betrof dat de koeien en 's middags de paarden.

Het steffenen van de koeien

De oudste mededeling over het koesteffen, is te vinden in de reisverslagen van de Drie Podagrissen, de heren D.H. van der Scheer (1791-1859), H. Boom (1810-1885) en A.L. Lesturgeon (1815-1878). De eerste was schrijver, uitgever en raadslid, de tweede journalist en later redacteur van de *Provinciale Drentsche en Asser Courant*, de derde predikant en letterkundige.⁴² Zij schreven over de tweede kerstdagviering in Gees, gemeente Oosterhesselen: "De kinderen gaan dan naar grootvader (*besse*) of oom, met een bosje hooi en zeggen:

'Sint STEFFEN is gekomen hardgelopen,
Duur verkoopen,
Honderd gulden geldt de koe
En daar een dikke stoetbrugge toe
Met dikke boter, die mag ik en die mag elk,
Dan geeft de koe ook botter en melk'."⁴³

Enkele jaren later meldden ze uit Borger een variant:

"De jeugd hier houdt er echter een ander deuntje op na, om bij oom en *meuje* en *besse* en *bep* haar verlangen aan te duiden. Terwijl zij, voorzien van een zakje met hooi, rondgaat en zich aanmeldt, zingt zij:

'Hum koe, hum koe,
Sint STEFFEN is gekomen.
Honderd gulden voor een koe
En 'n dikke brugge toe.'

't Melkvee ontvangt dan uit het meêgebragte hooibundeltjen eenige spiertjes, — de dikke *stoetbrugge* wordt met begeerige hand aangeno-

men en daarna den milden gever geluk en een lang leven toegewensch."44

Een vrijwel eensluidend bericht uit Oosterhesselen verscheen in 1858 in de pers:

"De dag van heden was hier een vreugdedag. In den morgen reeds zag men een knaap of meisje met een bundeltje hooi onder de arm naar zijn buurman of bloedverwant snellen en deszelfs woning binnensluipen, om het bundeltje voor een der koeijen te werpen en daar bij zich volgenderwijs te laten hooren:

'Sint Steffen is gekomen,
Hard gelooopen.
Duur verkoopen.
Honderd gulden geldt de koe
En daar een dikke stoetbrug toe'.

Is die ontvangen, dan keert de knaap of het meisje terug."45

De volgende mededeling dateert van een dertig jaar later en heeft betrekking op het naburige Emmen. De plaatselijke predikant Roessingh tekende op: "Op den 2^{den} kerstdag komen, in Emmen althans, telken jare nog enkele kinderen langs de huizen bedelen, terwijl zij spreken: 'Ik steffen jou'. Aan hem, die het voorrecht heeft vee te bezitten, wordt onder 't aanbieden van een topje hooi gezegd: 'Ik steffen jouw koe'."46

In de eerste aflevering van de *Driemaandelijksche Bladen* wijdde de Groninger neerlandicus J. Bergsma enkele alinea's aan het Drentse gebruik. Na even naar het artikel van Roessingh verwezen te hebben, beschreef hij het koesteffen in Borger; zonder bronvermelding maar in sommige bewoordingen bijna letterlijk naar de Podagristen. Dat hij van hun werk gebruik heeft gemaakt wordt nog meer aannemelijk doordat Bergsma dezelfde Oosterhesselse aanvulling op het bedelvers geeft en bovendien blijkt geeft in zowel volkskundige als Drentse literatuur thuis te zijn. Daarnaast moet hij ook de beschikking hebben gehad over andere (mondellinge?) informatie, gezien de toevoeging: "Te Zweeloo gaan de kinderen van den boer naar de meiers [= pachters, WdB] van hun vader; te Gasselte gingen de kinderen naar vrienden en familie, en zoo is het nu nog te Drouwen en te Weerdingen."47

De meest uitvoerige beschrijving is die van Harm Tiesing (1853-1936). Waar anderen het gebruik uit tweede hand versloegen, of misschien ook zelf kinderen aan de deur hadden gehad, heeft Tiesing er hoogst waarschijnlijk zelf actief aan meegedaan. Zijn ouders waren arm en hij was nog vrij jong toen hij al zomers als koedrijver werkte.⁴⁸ Al deze elementen komen ook voor in zijn beschrijving van het koesteffen:

"Want terwijl de landbouwer in tevreden stemming met de zijnen het Midwinterfeest doorbracht, waren er ook armen of minvermogenden in dorp en gehucht, wier kinderen tot dezen tijd toe een oud volksgebruik in stand houden. Dat is het 'steffenen' van het melkvee, aldus genoemd naar den sint Stefanusdag, in den volksmond 'sunt Steffen' geheeten. Dezelfde

knapen of meisjes, die in de zomermaanden elken morgen en avond het vee van den stal naar de weide en terug drijven, komen nu des morgens onder 'voerenstijd', d.i. te acht à negen uur, wanneer het vee gevoerd wordt, het melkvee in den stal bezoeken. Zij nemen dan den toestand van de koeien, die zij bij name als 'bont' en 'blaar', als 'witte' en 'zwarte' of onder nog andere aanwijzing of benaming kennen, in een oogenblik op, om de dieren daarna te gaan 'steffenen'. Daartoe neemt het kind uit een zakje met hooi, voor dit doel meegebracht, eene kleine hoeveelheid, die het aan een der koeien geeft onder het uitspreken van een oud rijmpje, dat niet overal gelijkloidend is, doch in hoofdzaak wel overeenkomt.

'Hum koe, ik steffen dei koe,
Want 't is sunt Steffen mörgen.
Hier wat toe en daar wat toe,
Honderd gulden veur de koe
En 'n dikken stoetbrug toe'

zegt de kleine 'steffenaar', terwijl de koe van het aangeboden hooi eet, daarbij een zekeren dierenard openbarende, om altijd wel iets anders te willen proeven, al is het haar voor den maaltijd aangeboden ook veel beter. Het bezoek van den koedrijver wordt aangemerkt als een eerbewijs voor den eigenaar van het vee, waarom het in het rijmpje bedongen loon, de 'dikke stoetbrug' (boterham) niet achterwege blijft. Het 'hum koe' beteekent: Wend u koe, om van dit hooi te kunnen nemen, het 'hier wat toe en daar wat toe' doelt op voedingsonderhoud, en de 'honderd gulden', vroeger eene hooge som voor eene koe, wijst op de de waarde en de deugden van het dier."49

In een latere beschrijving memoreerde Tiesing het loon van de koedrijver, "f 3,— benevens ¼ H.L. rogge en een 'stuk' of kilo boter." Hij voegde tevens toe dat ook behoeftige volwassenen deze kans op een boterham aangrepen. En over het voorkomen wist hij: "Dit volksgebruik is in later jaren verdwenen, maar, eveneens met de Sint Maartenslichtjes, ook weer ingevoerd, zoodat er zelfs nog na 1900 hier en daar door zulke kinderen 'gesteffend' wordt." Het vers was inmiddels ingekort tot:

"Hum koe, ik steffen dei, koe
Want 't is sunt Steffen mörgen;
Honderd gulden veur die koe,
En 'n dikke stoetbrug toe."50

Weer dertien jaar daarna, in 1925, is zowel het gebruik als Tiesings herinnering verder gesleten:

"En als de koe hierin niet weigerachtig was, sprak de koedrijver:
'Ik steffen dei koe,
Honderd hulden voor de koe,
En mij 'n dikken stoetebrugge (boterham) toe'

Dat was het 'steffenen der koeien', thans niet meer in gebruik, omdat het melkvee des nachts in de weide blijft en daar gemolken wordt."51

Uit de verschillende aantekeningen is op te maken dat het steffenen van koeien alleen voorkwam in het oostelijk deel van het Drentse zandgebied, in de oude dingspellen Oostermoer en Zuidenveld. Tiesing woonde tot 1860 in Borger en verhuisde daarna naar het iets noordelijker gelegen Drouwen; als andere plaatsen werden Gees, Oosterheselen, Zweelo, Emmen, Weerdinge en Gasselte vermeld. Het gebruik bestond in ieder geval in de jaren 1840-1865, daarna nam het af, om tegen de eeuwwisseling op enkele plaatsen weer even op te leven en dan voorgoed te verdwijnen.

Over de deelnemers loopt de informatie uiteen. In de oudste berichten wordt niet vermeld dat de kinderen arm zijn; het feit dat vooral familieleden en ook wel burenen en zelfs pachters opgezocht werden zou op een veel bredere categorie kunnen wijzen. Tiesing beperkt de deelnemers evenwel tot de koedrijvers. Bij hem ligt ook de nadruk op de minvermogenden.⁵² Heeft dit alleen betrekking op zijn eigen positie, of kan er uit opgemaakt worden dat een vroeger algemener gebruik onder meer in stand bleef ten behoeve van de armlastigen? Of zijn de verschillen alleen plaatselijk?

Volkskundigen hebben zich nauwelijks op deze wijze met het koesteffen beziggehouden en de antwoorden, of aanzetten daartoe, liggen nog steeds in de plaatselijke archieven te wachten. Van wat er wel bekend was sijpelden slechts enkele fragmenten door in de volkskundige literatuur, vooral uit de geschriften van de Podagrissen en Tiesing, maar niet altijd met verwijzing daarnaar.

Schrijnen nam al in de eerste druk van zijn handboek een korte samenvatting op van het door Bergsma meegedeelde, zij het zonder bronvermelding.⁵³ Grolman kende het handboek van Schrijnen en schreef daaruit over, met weglating van de lokalisaties, zodat het lijkt alsof de kinderen in heel Drenthe koeien steffenden. Zij voegde daarbij extra ongedocumenteerde informatie toe, die in haar geval wel is thuis te brengen.

Al voordat het Amsterdamse volkskundebureau vragenlijsten uitzond, deed de afdeling volkskunde van het Etnografisch Instituut te Utrecht dat. En Grolman maakt dankbaar gebruik van de antwoorden. Of Tiesing zich onder de correspondenten bevond, vermeldde ze niet en het is mogelijk dat ze enkele artikelen van hem gevonden had. Langs welk kanaal het ook doorgegeven is, de vermelding van het exacte koedrijversloon wijst direct naar Tiesing.⁵⁴

De verdere verspreiding van de schriftelijke berichten over het steffenen der koeien hangt duidelijk samen met de verschillende vormen van publikatie. Schrijnens *Nederlandsche Volkskunde* en Grolmans *Nederlandsche Volksgebruiken* speelden vooral een rol in de algemene volkskundige literatuur. Tiesings verhaal kreeg pas meer bekendheid na de bewerkte uitgave van zijn geschriften door Edelman in 1943 en hetzelfde geldt voor de mededelingen van Van der Scheer, Boom en Lesturgeon toen een bloemlezing uit hun reisverhaal in 1947 herdrukt werd. Zelfs Drentse auteurs grepen naar deze

bronnen terug en brachten nauwelijks originele informatie. Voor wat betreft het vers moet geconcludeerd worden dat er twee typen zijn aan te geven, waarvan de verschillende versies en publikatiedata weinig etnografische waarde lijken te bezitten (zie schema). Alleen Tjaard de Haan duikelde een totaal nieuw type van het vers op uit Gees:

"Ik steffen jou de sik
Hei je gien stoet, den geef mij maar mik.
Hei je gien mik, den geef mij maar brood,
Anders sla ik joen sikke dood."⁵⁵

Het steffenen van de paarden

Over de tweede Drentse vorm van steffenen, het zogenaamde paardesteffen, hebben de Podagrissen niets meegedeeld. Of dat betekent dat het hun niet bekend was, is onwaarschijnlijk, want al in 1839 werd in een door Van der Scheer uitgegeven Drentse woordenlijst 'steffen' uitgelegd als "op den tweeden Kerstdag te paard uitgaan."⁵⁶ Het ligt meer voor de hand dat dit gebruik niet regelmatig en niet overal voorkwam. Pas in het midden van de negentiende eeuw verschenen er kranteberichten over:

"**Odoorn, 24 Dec.** Gisteren hebben een aantal jongelingen uit deze gemeente zich vereenigd om ouder gewoonte, ter eere van St. Stefanus, te rijden. Ten getale van 55 hebben zij Valthe en Weerdinge bezocht, terwijl de grootste helft ook een bezoek aan Emmen heeft gebracht."⁵⁷

En een jaar daarna:

"**Zweelo, 27 Dec.** In navolging van vele omliggende gemeenten, had hier den tweeden Kerstdag een eigenaardig feest plaats, het zoogenaamde Sint Steffenrijden. Des namiddags vereenigden zich de meeste jongelieden van ons dorp, alle gezeten te paard, ten huize van de wed. *Naber*, kasteleinsche alhier. Na zich in orde geschaard te hebben, reden zij in twee gelederen naar het gehucht Bennevelde, vandaar over de Klenke naar Oosterhesselen, en na zich daar eenigen tijd opgehouden te hebben, reed men in vrolijke stemming over Meppen weer terug; daarna werd het geheele dorp rondgereden tot den avond, waarop ieder zich vrolijk huiswaarts begaf. Oud en jong was op de been."⁵⁸

Berichten over paarderitten op 26 december werden in 1857, 1858 en 1860 ook uit Borger, Odoorn, Zeelo, Exloo, Oosterhesselen en Dalen gemeld. De ruiters bleven niet in één plaats. Zoals uit Oosterhesselen werd meegedeeld: "Men reed door Gees, van daar op Dalen over Wachtum naar Oosterhesselen terug, waar zij des avonds met vreugdegejuich werden binnengehaald."⁵⁹ Over een tocht uit het volgende decennium schreef Tiesing: "Jongelieden uit Ees en Odoorn kwamen te Borger, waar zij zich met de paardrijders uit Borger en Drouwen vereenigden tot een rijtochtje naar Gieten, de plaats van tezamenkomst van vele paardrijders uit verschillende dorpen en gehuchten."⁶⁰ Een andere verzamelplaats, zij het vóór 1850, is lde geweest.⁶¹

De deelname varieerde. In Borger werden in 1854 24 ruiters geteld en in

1856 75. In Zweelo, waar men in 1856 zo enthousiast begonnen was, meldden zich het volgende jaar slechts 19 ridders. In Odoorn waren het er in 1855 zo'n 55; in Exloo twee jaar later 70; en in Oosterhesselen stegen in 1858 11 jongens op om "een groet aan Dalen te brengen"⁶² Ofschoon niet alle ritten zullen zijn verslagen komt toch het beeld naar voren van een per plaats en per jaar wisselende belangstelling. Daarbij was het ondermeer van belang, zo niet bepalend, hoe de rit georganiseerd was. Zo wekken de verslagen uit Dalen de indruk van een geordend gebeuren. "Was de voor een tal van jaren bestaande gewoonte om ter eere van St. Stephanus te paard te rijden, in onbruik geraakt, dezelve schijnt thans weder in zwang te komen", werd in 1858 bericht. "Toen alles gereed was stelde de trein, opgeluisterd door muziek zich in beweging. Voorop reden twee vlaggedragers, die den vertegenwoordiger van den heilige in hun midden hadden. D'eene vlag was eene nationale driekleur en d'andere voerde tot devies, *Dalen-St. Stephanus ruiterij*", meldde men voor 1859.⁶³ Deze rijtoer moet een aantal jaren zijn gehouden; alleen over die van 1873 werd nog bericht omdat daarbij een ruiter een been gebroken zou hebben, wat terstond werd tegengesproken.⁶⁴

Een andere factor die in belangrijke mate meespeelde bij de beslissing al dan niet een rit te maken op tweede kerstdag, was het weer. "In de 2e Kerstnamiddag werd, bij open weer en droge wegen, veel aan het paardrijden gedaan", en "weinig of niets (. . .) wanneer de kanalen en waterplassen van goed ijs waren voorzien." "Bij ongunstig weer kwam er natuurlijk van dit Steffenen niets", schreef Tiesing in respectievelijk 1925, 1907 en 1912.⁶⁵

Tiesing was op de hoogte van verscheidene ritten tussen 1860 en 1900. Toch lichtte hij er in zijn verslagen steeds één uit. "Ook dit paardrijden is tot nog toe in zwang gebleven", wist hij in 1907, "doch is minder algemeen dan in vroegeren tijd, waarvan wij ons herinneren in het kerkdorp Gieten eenmaal meer dan 50 ruiters in verschillende groepen op zoodanigen dag te hebben gezien." In het volgende artikel hierover heeft hij zich echter bedacht: "Dat paard rijden was vroeger zoo algemeen, dat wij in een der jaren 1860-70 te Gieten 34 paardrijders bij elkander hebben gezien . . ." Nog later deelde hij aan Grolman mee dat "men bijv. in Gieten wel 32 ruiters tellen kon."⁶⁶ Dat een gebeurtenis uit zijn jeugd zo'n indruk achterliet, geeft aan dat het paardesteffen toen al op z'n retour was — tenminste in de omgeving van Gieten, Borger en Emmen. Tien jaar eerder waren er nog veel meer ruiters te tellen geweest en in Dalen waren het er in 1859 zelfs "een negentigtal" en in 1873 "eene menigte".

Als reden voor de door hem gesignaleerde afname gaf Tiesing op dat de functie van het paard in de Drentse landbouw was veranderd. Vroeger was de rit zowel een oefening voor de knechten en boerenzonen als voor de paarden. "Maar bij de toenemende paardenfokkerij bleek het, dat een 'suntsteffenrid' voor dragende merriën wel eens nadeelig kon zijn. Het aantal groote landbouwers, zij die er meer dan twee paarden op nahielden, verminderde, en menige meier of huurboer, wiens tweetal als fokpaarden en

tevens als werkpaarden gebruikt werd, liet de dieren liever op stal blijven dan hen aan gevaar bloot te stellen, waardoor dit steffenen jaarlijks verminderde."⁶⁷

Ook zal de opkomst van andersoortig vertier een rol hebben gespeeld bij het verminderen en verdwijnen van de rondritten. In veel dorpen werden ter bestrijding van de publieke 'volksfeesten', of als dat niet lukte, ter veredeling daarvan, zogeheten reciteergemeenschappen, zangverenigingen of redrijkerskamers opgericht. Een drijvende kracht hierachter waren vaak de 'departementen' van de *Maatschappij tot Nut van 't Algemeen*, waarvan de leden tot de lokale notabelen behoorden. Dergelijke gezelschappen gaven vanaf het begin van de tweede helft der negentiende eeuw in toenemende mate voorstellingen op tweede kerstdag.⁶⁸ Deze boden onder meer een alternatief voor de paarderitten en hielden de jongens tevens uit de kroeg waar ze na afloop nog wel eens belandden. In 1919 werden de voordelen van de beschaving als volgt verwoord:

" . . . Mester Vleems zegt, dat in reciteer gezelschap speulen en 'n opvoering heuren veul beter is, as oet rieden gaon. Veur de jongs liekt 't heil wat, boven op 'n groot peerd met 'n geel dek, maor as ze overal an west bin, waor 'n arm oetstekt en neet goed meer op 't peerd kunt zitten en er of valt en 'n trap van de peerd kriegt, 't bein stukken, noo den hebt ze genog, maor al geet 't ook goed, as de jons 'n borrel in de kop hebt en stark zin, vol moed en vuur, den hebt de peerden 't hard te verantwoorden."⁶⁹

De mythologische interpretatie

De uitleg van het steffenen, geconcentreerd op het paardesteffen, staat in schril contrast met de gebeurtenis zelf. Er werd een redenering gebezigd, die treffend is te illustreren met de woorden van Roessingh:

"Wat zich eens in het volksleven heeft ingeburgerd, wordt er niet makkelijk uit verdreven. 't Heeft daar eene veilige plaats, bovenal als het met godsdienst in betrekking staat of gebracht wordt. Oude gebruiken kunnen eeuwenlang voortbestaan, al is het niet in den ouden bloei, dan toch nog herkenbaar. Allengs kent men hunne beteekenis niet meer, en tracht men een nieuwen zin er in te leggen, om zoo het voortbestaan te rechtvaardigen, ja, ook in 't eerste geval kunnen ze voortleven, juist, omdat het 'olde gebruiken' zijn."⁷⁰

Aan een bepaald soort gebruiken, omschreven als 'oude en behorend tot het volk' worden in deze regels zelfstandige eigenschappen toegeschreven. Evenals materiële resten zouden ook de geestelijke voortbestaan zonder afhankelijk te zijn van de mensen door wie ze gedragen werden. Zij kenden immers de betekenis niet meer, wisten niet wat ze zelf deden en verzonnen maar wat om niet iedere oriëntatie te verliezen.

De oorsprong van de verschillende vormen van het steffenen lag volgens Roessingh in het heidens verleden. De midwintertijd was "in de meening onzer voorouders de echte spooktijd." Men vierde de overwinning van het

licht op de duisternis en hield tochten, die de rit van Wodan symboliseerden. St. Stefanus was dus de Germaanse oppergod, want de kerk was nogal toegeeflijk geweest tegenover de Germanen en de oude goden leefden in het geheim verder "in het kleed der kerkheiligen". Bergsma onderschreef deze zienswijze: "Evenals de Paaschvuren en St.-Maartensganzen tot de Heidense oudheid opklimmen, zoo is ook het Kerstfeest met zijn Kerstboom en het Drentsche steffenen de gekerstende voortzetting van het oude Midwinterfeest, waarbij Wodan op zijn wit ros gevolgd door andere goden door de lucht reed en als wilde jager de Lentegodin vervolgde . . ." En het steffenen moest zeker niet in de eerste plaats met de gestenigde martelaar in verband gebracht worden.⁷¹

Een zekere mate van cirkelvormigheid kan deze redenering niet worden ontzegd. De mening der voorouders was namelijk grotendeels slechts herkenbaar in de eigentijdse gebruiken, juist omdat daar die meningen bewaard zouden zijn gebleven. Historische aanwijzingen waarmee deze mentale archeologie onderbouwd kon worden, waren er niet, hooguit parallelle gegevens en redeneringen die hun zeggingskracht voornamelijk ontleenden aan het feit dat ze tot een willekeurig toepasbaar systeem behoorden.

In enkele publicaties, alsmede in Edelmanns bundeling, lijkt het alsof Tiesing zich tegen de constructie en interpretatie van zijn notabele tijd- en streekgenoten afzette: "Enkele sagen en legenden, zooals b.v. die van den wilden jager, den 'jager Juul' zijn hier bekend, maar van de drie Schimmelruiters, een drietal Germaanse goden, die op witte paarden door het luchtruim reden en waarvan dit paardrijden eene navolging zou kunnen zijn, hebben wij bij het Drentsche volk nooit iets vernomen. Spottend werd wel gezegd, dat op den sint Steffendag gereden werd om met paardenvleesch te pronken."⁷²

Maar ook hij huldigde de mythologische opvatting over de oorsprong van het steffenen, al toonde hij over de traditie en haar eigentijdse uitingen een meer praktisch inzicht. In 1912 schreef hij dat er een verband tussen het paardesteffen en de heidense, door christelijke vervangen feesten was. De goden Wodan, Frigga en Donar waren erg belangrijk in de godsdienst der Germanen en ofschoon de drie koningen er voor in de plaats waren gesteld, was er van de aan hen herinnerende gebruiken nog iets overgebleven. In tegenstelling tot de onderwijzer en de predikant vertelde Tiesing wel aan wie hij deze gedachten ontleende: ". . . zooals Feenstra zegt in een werk, uitgegeven bij Noordhoff te Groningen 1864".⁷³ De 'F' is een schrijf- of zetfout, aangezien hier Teenstra is bedoeld. Deze Groninger schrijver gaf evenwel slechts het kader aan⁷⁴; de voor de hand liggende identificatie van de stefanusrit met de schimmelruiters was voor Tiesings eigen rekening, of door hem elders opgepakt.

Teenstra steunde voor zijn beschrijving op de reconstructies van mythologen als J.W. Wolf en L.Ph. C. van den Bergh, zodat de Drentse verklaringen

van rond 1900 te beschouwen zijn als popularisaties van reeds vijftig jaar oude theorieën.⁷⁵ De artikelen van Roessingh en Bergsma werden op hun beurt ook gepopulariseerd. Het eerste werd overgeschreven door Hoving en belandde in diens serie over Drentse folklore.⁷⁶ Het tweede kwam in bewerkte vorm, zonder bronvermelding, maar ook zonder de uitleg, in een *Volkskundige leesboek voor de lagere scholen*.⁷⁷ In latere publikaties vallen steeds weer dezelfde beschrijvingen te herkennen,⁷⁸ en ook het verhaal van Tiesing komt na de bundeling weer naar voren.⁷⁹ De door Edelman niet opgenomen verklaring van Tiesing over de oorsprong van het paardesteffen is dan ook verdwenen.

Alleen in de jaren dertig werden er nog verbanden gelegd met het heidense verleden, evenwel zonder verwijzing naar de goden. Er werden in Drenthe "omwegingen te paard gehouden langs de grenzen van de landerijen die iemand toebehoorden, om deze te beschermen tegen boze geesten en hun vruchtbaarheid te bevorderen", staat er in een volkskundig gidsje.⁸⁰ De mythologische theorie heeft inmiddels plaats moeten maken voor de meer myfijnde theorie over riten en vruchtbaarheid. Deze was echter nog wel gebaseerd op de vooronderstelling dat het 'volk' geestelijke relictten uit een ver verleden had bewaard.

Het steffenen als vruchtbaarheidsgebruik

Reeds in de eerste druk van zijn *Nederlandsche Volkskunde* wees Schrijnen op enkele 'vruchtbaarheidsuitingen' welke in Limburg en aangrenzende gebieden op 26 december waargenomen waren. Als belangrijkste kenmerk van deze dag beschouwde hij de 'omritten te paard', "ten einde de landerijen tegen schadelijke invloeden te bewaren en hare vruchtbaarheid te verzekeren." Dit rondrijden achtte hij overoud: ". . . men denke slechts aan het Romeinse *pro frugibus lustrare agros*: de akkers rondtrekken voor het gedijen der veldvruchten." En hij concludeerde: "Zoo kwam het hoogst waarschijnlijk, dat Sint Stefanus beschermheilige der paarden werd, al is het niet te ontkennen, dat hij ook enkele trekken van een of andere Germaanschen god heeft aangenomen, — zonder daarom een 'verkapte god' te zijn, zooals schijngeleerdheid wel eens betoogt."⁸¹

Schrijnen beschouwde de feesten tijdens de midwintertijd als een overblijfsel der niet aan een bepaalde dag gebonden Germaanse winterfeesten, die zowel een religieuze als een economisch maatschappelijke betekenis hadden. Met de kerstening waren deze feesten grotendeels tot christelijke feestdagen 'verheven' — dit deel van de verklaring was niet veranderd. Aan de christelijke viering van 26 december besteedde de katholieke priester geen aandacht; in zijn visie zal die deel uitgemaakt hebben van de 'hoogere cultuur', dus buiten het terrein der volkskunde zijn gevallen. Volgens Grolman hadden de omwegingen te paard een magisch karakter, wat in haar terminologie betekende dat ze een imitatie waren van natuurverschijnselen. "Ik houd dezen rit voor een magische handeling, die de zon in haar loop

wil imiteren om daardoor haar werk te vergemakkelijken en haar terugkeer te verzekeren. De paarden waren heilige dieren (offerdieren) en herinnerden bovendien aan den zonnewagen." Deze mening ondersteunde ze met enige voorbeelden van de Romeinen en Babyloniërs. In andere gebruiken waren weer andere ritën te herkennen. Zo kon het Drentse koesteffen tot de vruchtbaarheidsritën gerekend worden, en de uit Friesland en Overijssel bekende St. Stefanus-minne tot de polytheïstische ritën. Dit laatste besliste Grolman op grond van een veronderstelde verchristelijking van een dronk gewijd aan in goden en geesten gepersonificeerde natuurverschijnselen.⁸²

Kenmerkend voor de behandeling van Schrijnen en Grolman is niet in de eerste plaats het terugvoeren van verschijnselen en elementen daarvan naar het grijze verleden, maar hun poging een typologie te ontwikkelen ter aanduiding van de culturele 'bezinksels'. Dat er verschillende 'cultuurlagen' bestonden, zogenaamde afzettingen van de verschillende opeenvolgende volkeren en hun ideeën, werd min of meer als vanzelfsprekend beschouwd. De geschiedenis van de verschijnselen, hun veranderingen en wisselwerkingen, was echter niet het doel van de volkskundige studie. Volgens Schrijnen kon de diachronie der verschijnselen slechts een *middel* zijn "om het heden te leeren begrijpen en waarderen." Verwijzingen naar gelijksoortige verschijnselen in een verleden dienden dan ook meer om parallellen te tonen dan om directe voorgangers aan te geven.⁸³ Dit aspect van de wetenschappelijke belangstelling vond nauwelijks navolging in de populariserende publicaties.

Van der Ven ontleende een deel van de inspiratie voor zijn volkskundige activiteiten aan zijn Zweedse ervaringen. Zijn weduwe schreef later: "Een lezing in Stockholm, waartoe mijn man was uitgenodigd, werd aanleiding tot een reis door heel Zweden, dat toendertijd nog maar door weinig buitenlanders werd bezocht. We waren enthousiast over de ongereptheid van het Zweedse land en de liefde van het volk voor hun eigen cultuur, zodat mijn man er veel over heeft geschreven."⁸⁴ Dit ideaalbeeld komt onder andere terug in Van der Vens verhalen over het Openluchtmuseum en het midwinterse feestbrood. Het is ook merkbaar in zijn behandeling van de Stefanusritën. Hij hanteerde voor zijn verklaringen van de oorsprong en betekenis van 'volksgebruiken' een vergelijkend perspectief en Zwedens 'ongereptheid' stond daarbij model. Zo richtte hij na een beschrijving van het in 1929 door de Gorsselsche Rijvereening weer ingestelde 'St. Steffen rieën' de aandacht van de toerist op Zweedse gebruiken:

"Deze paardenrondrit op den Tweeden Kerstdag door het Saksische land vinden wij ook terug in heel Noord-Duitschland en vooral in het Luthersche Zweden, waar als nergens ter wereld St. Stefanus door de boerenknechten wordt vereerd als paardenheilige. (. . .) In dezen rondrit weerspiegelt zich de legende, die zingend verhaalt dat St. Stefanus vijf rossen bezat als paardeknecht, en dat hij telkens een versch paard besteeg, om de dieren te beschermen tegen groote inspanning. De

Staffansknechten imiteeren nu op den grooten paardendag, — onder welken naam 26 December in Scandinavië bekend staat — dezen wonderbaarlijken rondrit van den paardenheilige. Hierin ziet de folklorist natuurlijk een gekerstende cultushandeling, die verband houdt met de vruchtbaarheid . . ."⁸⁵

Een gelijksoortige benadering is aan te treffen bij K. ter Laan. Ook hij maakte een vergelijking tussen een Scandinavische beschrijving van de Stefanusritën — een passage uit *Kristin Lauransdochter* van Sigrid Undset — en de negentiende-eeuwse gegevens daarover uit Groningen en Drenthe. Het Noorse verhaal zou laten zien "hoe toenmaals het oud-heidensche Midwinterfeest gevierd werd, al was men dan onderwijl ook bekeerd, en hoe zelfs de priesters meededen."⁸⁶

Het valt op dat in andere, regionalistische beschrijvingen het verband met de heidenen afwezig is. Elderink beperkte zich tot de weergave van enkele gebruiken, die vanwege het mondelinge karakter van haar informatie niet vóór de tweede helft van de negentiende eeuw gedateerd moeten worden.⁸⁷ Van der Molen raadpleegde ook schriftelijk materiaal, maar kwam daarmee niet verder terug dan tot zestiende-eeuwse berichten.⁸⁸ Alleen in een algemene verhandeling van Rasch vallen weer opmerkingen te lezen over 'de vruchtbaarheidszegen' en 'de heilige feesten der Germanen', nu duidelijk in nationaal-socialistische context.⁸⁹

Vlak na de oorlog verklaarde Van de Graft het steffenen echter op eenzelfde manier: "Het overoude gebruik in de midwintertijd over de akkers te rijden, om hun vruchtbaarheid in het nieuwe oogstjaar te bevorderen, zal de heilige, wiens feestdag in deze tijd viel, tot patroon van de paarden hebben gemaakt", schreef zij Schrijnen na. Persoonlijke opvattingen waren belangrijker dan het politieke klimaat.⁹⁰

Het grootste verschil tussen de voor- en naoorlogse publikaties is het ontbreken van wetenschappelijke theoretische verhandelingen na de oorlog. In de regionale en amateuristische beschrijvingen veranderde niet zoveel. Ter Laan compileerde in zijn *Folkloristisch Woordenboek* ook de mededelingen over Stefanus uit de voorafgaande periode, met inbegrip van de magische theorie.⁹¹ Buter gaf in 1951 een met eigen waarnemingen aangevulde bloemlezing uit vooroorlogse regionale publikaties uit, waarin over het paardesteffen staat: "Een oud vruchtbaarheidsgebruik, al zei men ook, dat het was omdat de paarden anders 'kregel' (stijf in de poten) zouden worden van het winters nietsdoen."⁹² Het uit schriftelijke bronnen bijeengesprokkelde werk van Kruizinga vermeldde in 1953 daarentegen dat de oorsprong van het steffenen onbekend is.⁹³ Maar in een boek van de katholieke geestelijke Bik uit 1956, valt weer een relic van Grolmans verklaring te lezen. In dit in de toonaangevende volkskundige tijdschriften uit die tijd, *Volkskunde* en *Neerlands Volksleven*, totaal genegeerde werk werd ook, zij het in algemene termen, aandacht besteed aan de heilige en zijn verering, wat niet verhinderde dat de Stefanusrit toch als een kerstening van de in de richting van de zon gehouden oud-Germaanse ommegangen werd bestem-

peld.⁹⁴ Van der Molen beperkte zich tot een beschrijving van eigentijdse rijtoeren (wat ook binnen de opzet van zijn boek viel) en liet mogelijke verklaringen achterwege.⁹⁵ En in een te snel overgeschreven, maar door het Nederlands Openluchtmuseum gesanctioneerd kerstgeschenk van een oliemaatschappij uit 1971 staat slechts over de rit: "Alleen weinigen weten nog waar het vandaan komt."⁹⁶ Tenslotte werd in 1977 een posthume hutspot van oude artikelen van Van der Ven aan het publiek voorgeschoteld waarin weer te lezen is: "We zien hierin dus een gekerstende cultus-handeling die ongetwijfeld verband houdt met de bevordering van de vruchtbaarheid . . ."⁹⁷ Een hardnekkige opvatting, die overigens kort daarvoor ook nog in de *Winkler Prins* gepubliceerd werd, eveneens te vinden is in de van Germaanse theorieën bol staande pil van Farwerck, en zeker niet door De Haan werd weersproken in zijn bewerking van Van de Grafts boekje.⁹⁸

Kritiek op de interpretatie

Aangezien volgens de relict-opvatting de dragers van tradities zich er toch niet van bewust waren welke handelingen ze eigenlijk verrichtten, werd het niet noodzakelijk geacht uitvoerig etnografisch materiaal te verzamelen over een bepaald gebruik, over de mensen die er bij betrokken waren en over hun meningen. De geleerden waren beslist ook niet geïnteresseerd in de lokale achtergronden, de relaties met andere plaatselijke of regionale gebruiken en organisaties. Men verzamelde teksten — en dat nog zeer selectief — en had geen oog voor contexten. Een mededeling over paardrijden was genoeg om Schrijnen tot de conclusie te brengen dat men om de landerijen reed; wat dat bijvoorbeeld in de Drentse situatie betekende, vond hij niet belangrijk. Grolman nam niet eens de moeite om te controleren of de middagritten wel met de loop van de zon megingen. Niemand vroeg zich af of vruchtbaarheidsgebruiken niet ieder jaar plaats moesten vinden om enig effect te kunnen sorteren. En ook de gedocumenteerde geschiedenis van het verschijnsel was volkomen irrelevant. Hoewel de theorieën verklaringen voor een verschijnsel boden, persten zij het tegelijkertijd in een keurslijf dat ook de beschrijving bepaalde en beperkte. Nieuwe verslagen over het steffenen zijn dan ook zeldzaam; iedereen greep terug op vorige auteurs. Of er ondertussen plaatselijk veranderingen waren opgetreden, was niet interessant.

De mythologische theorie, waarmee Stefanus verklaard werd als een plaatsvervanger van Wodan⁹⁹, werd onder invloed van Schrijnen vervangen door een magische. Daarna stakte de theorievorming min of meer en alternatieven ontbreken zodoende. De empirische basis voor zowel de mythologische als de magische theorie is echter ook afwezig. Het koesteffen is alleen bekend uit het negentiende-eeuwse Drenthe; het paardesteffen uit een wat groter gebied langs Nederlands oostgrens, maar ook niet vroeger

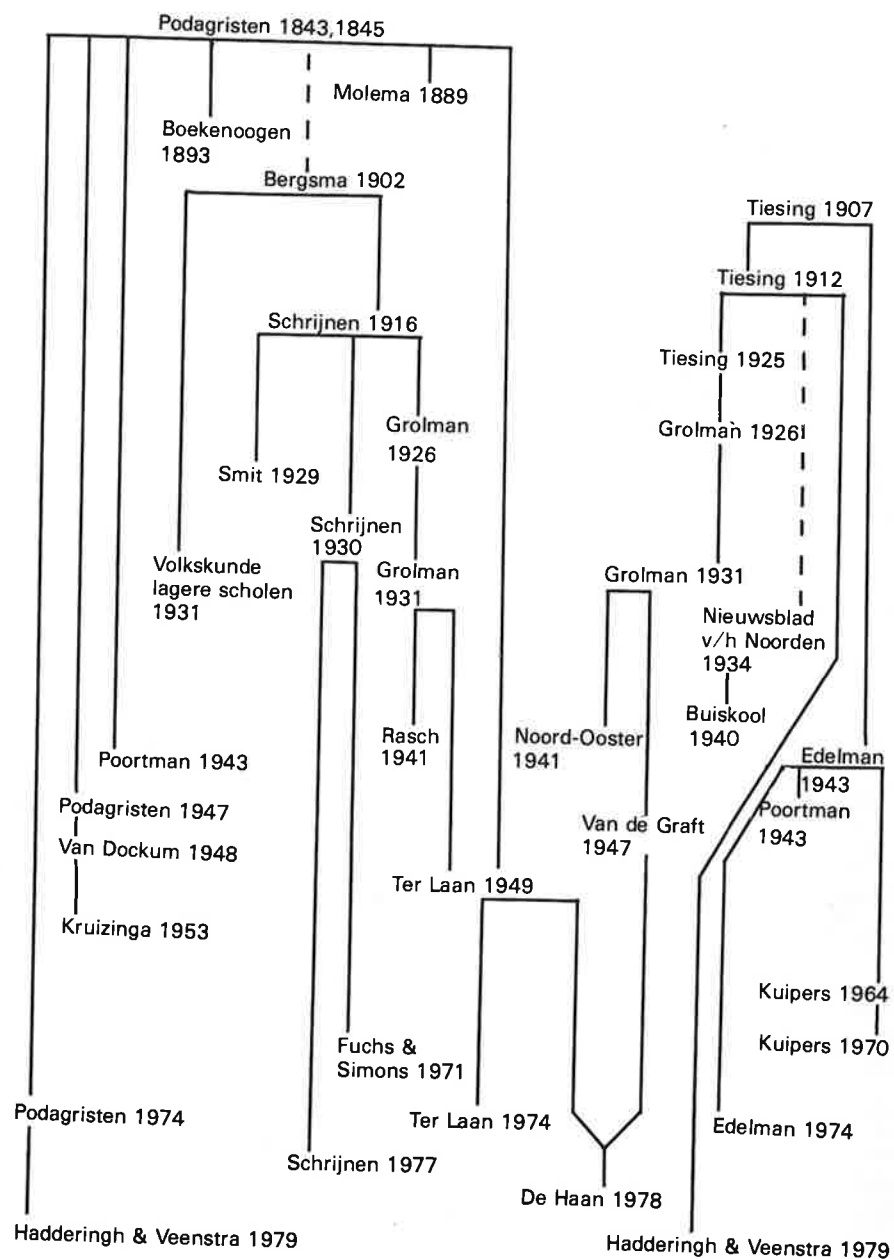
dan de negentiende eeuw. Een voor-christelijke oorsprong valt voor Nederland dus niet te bewijzen en de mogelijkheid dat het gebruik pas in het begin van de negentiende eeuw uit Duitsland is overgenomen, kan nog niet worden uitgesloten. Gegevens over ritten in het buitenland wijzen overigens evenmin naar voor-christelijke tijden.¹⁰⁰ De christelijke context van de traditie is in de verschillende verklaringen vrijwel veronachtzaamd, terwijl er zonder de tweede kerstdag-viering waarschijnlijk helemaal geen traditie geweest zou zijn. Zelfs de Drentse berichten wijzen sterk op christelijke elementen in de beide vormen van het steffenen.¹⁰¹

Interpretaties van het steffenen die zich concentreren op veronderstelde voor-christelijke oorsprong verhinderen de gebruiken te onderzoeken in hun plaatselijke functie, betekenis en ontwikkeling. Zolang dat niet gedaan is, is er geen enkele reden om uit te gaan van relict en de deelnemers te verklaren voor monddode objecten, die alleen goed zijn om informatie voor de volkskundige aan te dragen.

Bronnen

Bergma, J., 'Steffen' in: *Driemaandelijksche Bladen* 1 (1902) 26; **Buiskool, H.T.**, *Op naobervesiet* (Assen 1940) 53; **Boekenooogen, G.J.**, 'Onze rijmen' in: *Verspreide geschriften* (Leiden: Maatschappij der Nederlandse Letterkunde/E.J. Brill, 1949) 120 (oorspronkelijk in *De Gids*, 1893, IV); **Dockum, H.C. van**, *Van nieuwjaarsmorgen tot oudejaarsavond in Drenthe* (Assen 1948) 176; **Edelman, C.H.**, *Harm Tiesing over landbouw en volksleven in Drenthe dl. II* (Assen 1943, 2e druk 1974) 227; **Fuchs, J.M. & W.J. Simons**, *Shell journal van Nederlands folklore* (1971) 16; **Graft, C. Catharina van de**, *Nederlandsche volksgebruiken bij hoogtijdagen* (Amsterdam 1947) 109; **Grollman, Hermina C.A.**, 'De winterfeesten in Nederland' in: *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap*, 2e ser., dl. 43 (1926) 698; **idem**, *Nederlandsche volksgebruiken naar oorsprong en beteekenis. Kalenderfeesten*. (Zutphen 1931) 18; **Haan, Tjaard W.R. de**, *Nederlandsche volksgebruiken bij hoogtijdagen*, bewerking Van de Graft 1947 (Utrecht/Antwerpen 1978) 143; **idem**, *Onze Volksrijmen* (Utrecht/Antwerpen 1978) 48; **Haddingh, H. & Bart Veenstra**, *Drents Woordenboek* (Schiedam 1979) 262-263; **Kuipers, G.**, 'Midwintertijd in Drenthe' in: *Drenthe* 35, nr. 12 (dec. 1964) 8; **idem**, *Hondsrug; heuvels en hunnebedden*. (Haren 1970) 84; **Laan, K. ter**, *Folkloristisch woordenboek* (Den Haag 1949, fotografische herdruk 1974) 372; **Molema, H.**, *Proeve van een woordenboek der Drentsche volkstaal in de 19e eeuw*, 1889 (hs.) 212; **NIEUWSBLAD VAN HET NOORDEN**, dd. 24 XII 1934, 8e blad; **NOORD-OOSTER**, dd. 24 XII 1941; **Podagrissen**, *Drenthe in vlugtige en losse omtrekken geschetst*, door Drie Podagrissen, D.H. van der Scheer, I (Coevorden 1843) 182; II (1845) 130; *Bloemlezing* (Assen 1947, fotografische herdruk: Leeuwarden 1974) 53; **Poortman, J.**, 'Noaberschap' in: J. Poortman (red.), *Drente. Een handboek voor het kennen van het Drentsche leven in voorbije eeuwen*, I (Meppel 1943, 2e druk in 1944) 60; **Rasch, J.**, *Onze seizoenfeesten; hun oorsprong en beteekenis* (Amsterdam 1941) 17; **Schrijnen, Jos.**, *Nederlandsche Volkskunde* (Zutphen 1916, dl. I, 135; 2e herziene druk 1930, dl. I, 163; fotografische herdruk: Arnhem 1977); **Smit, W.A.P.**, *Folklore. Schetsen uit binnen- en buitenland* (Zutphen 1929) 67; **Tiessing, H.**, 'Het Drentsche volksleven in verband met christelijke feestdagen' in: *Vragen van den dag* 22 (1907) 869; **idem**, 'Hoe Drenthe in een halve eeuw veranderd is' in: *Provinciale Drentsche en Asser Courant* 89, nr. 76, dd. 31 III 1912 (zondagsblad); **idem**, 'December. Het volksleven der landbouwbevolking in Drenthe' in: *Algemeen Nederlandsch Landbouwblad* II, nr. 606, dd. 26 XII 1925; **VOLKSKUNDE LAGERE SCHOLEN**, *Drenthe en Overijssel. Volkskundig leesboek voor de lagere scholen* (Groningen 1931) 90. **N.B.** In: Henk Vonk, *Drenthe in grootvaders tijd* (Den Haag 1975) 132 heeft de Oosterhesselse variant van de Podagrissen tussen 'hard gelopen' en 'duur verkopen' de woorden: 'naar de stal'.

Twee Oost-Drentse bedelversjes in de schriftelijke volkskundige overlevering.



III. Tradities en tijd

In hoeverre is de populariserende volkskunde achter geraakt op de wetenschappelijke volkskunde? Voorzover de twee behandelde onderwerpen ook een beeld geven van een groter gebied kunnen er nu meer nauwkeurige antwoorden worden gegeven.

Allereerst valt op dat er de afgelopen veertig jaar weinig nieuws te populariseren was. Er is geen nieuw onderzoek gepubliceerd naar de oorsprong van de duivekater en ook de wortels van het steffenen zijn niet vanuit een nieuwe invalshoek bestudeerd. Het enige dat er, overigens terecht, gesteld werd, is dat de oude theorieën niet meer voldoen. De antwoorden op de vragen van de volkskunde in de vorige eeuw en in de eerste helft van deze eeuw kunnen thans als ondeugdelijk worden gekwalificeerd. Maar in plaats van nieuwe antwoorden op oude vragen zijn er nieuwe vragen gekomen.

Het ontbreken van nieuwe antwoorden is ook te constateren bij andere klassiek volkskundige onderwerpen die recentelijk opnieuw zijn bestudeerd. De midwinterhoorn geeft geen universeel oergeluid meer, maar waar het Twents en Achterhoeks gebruik vandaan komt, staat nog steeds niet helemaal vast. "Het meest waarschijnlijk is de veronderstelling dat het zijn oorsprong heeft in een laat-middeleeuws kerstspel waarin het volk en in dit geval bijzonder de herders een actief aandeel hadden", meent Voskuil in een artikel dat evenals dit is geschreven in reactie op onkritisch gebruik van het achterhaalde werk van vroegere volkskundigen.¹⁰² Weliswaar is nu nog beter bewezen dat de Nederlandse kerstboom uit Duitsland afkomstig is en zelfs over de manier van overdracht bestaat meer duidelijkheid. Enig speurwerk maakt duidelijk dat ook de aanwezigheid van de Duitse kerstboom maar voor enkele eeuwen te bewijzen valt, maar waar komt hij vandaan?¹⁰³

Een bijkomend, maar niet onbelangrijk punt is dat de artikelen in gespecialiseerde volkskundige bladen in numeriek opzicht weinig gewicht in de schaal leggen. Het beargumenteerd ontkrachten van een theorie zonder daarvoor een alternatief te bieden in tijdschriften waarvan er ongeveer 500 exemplaren verspreid worden, zal niet kunnen opwegen tegen inhoudelijke onzin die in hondervoud daarvan over de toonbank gaat.¹⁰⁴ Behalve het oplagecijfer is ook de toegankelijkheid belangrijk. Welke boeken en artikelen komen de speurende leek het meest makkelijk onder ogen? Bij de duivekater bleek een encyclopedie een belangrijke rol te spelen. Wellicht liggen nu ook weer de fotografische herdrukken van overzichtswerken als Schrijnens *Nederlandsche Volkskunde* en Ter Laans *Folkloristisch Woordenboek* eenvoudig voor het grijpen. Populariserende werken, waarin het theoretische perspectief nauwelijks bijgesteld was, voorzagen in de jaren '70 in een behoefte. De Haans bewerking van *Nederlandse Volksgebruiken bij hoogtijdagen* is daar een voorbeeld van. Concurrentie van een gepopulariseerde nieuwe benadering was er nauwelijks te duchten.

Wetenschappelijke resultaten ondergaan een zifting bij hun popularisatie. De gecompliceerde theoretische constructie die noodzakelijk was voor het 'bewijs' van een oorsprong, is later geheel verdwenen. De aanvankelijke constructie is kwetsbaarder dan het gepopulariseerde bezinsel, waar 'feiten' de plaats van veronderstellingen hebben ingenomen. Nog duidelijker is dat te zien bij de relatie tussen het onderzoeksmateriaal en de theorie. Uiterst selecte 'feiten' zijn los van hun contexten vergeleken met andere uitgezochte 'feiten'; het verklarend systeem was van te voren tenminste al impliciet aanwezig.

De populariserende volkskunde is vooral in haar vraagstelling van de wetenschappelijke volkskunde vervreemd en wel in die mate dat ook de onderwerpen van beide zijn gaan verschillen. Jarenlang is de volkskunde gepropageerd als de wetenschap die tegelijkertijd voorzag in de antwoorden op de vraag naar oorsprong en op de vraag naar de zin en betekenis van 'eigen' en eigentijdse, al dan niet traditionele gebruiken. Hoewel de laatste vraag in feite het belangrijkste was, concentreerden de antwoorden zich op de eerste. Binnen de hedendaagse wetenschap worden de vragen naar de oorsprong van gebruiken terzijde geschoven omdat het veronderstelde verband tussen oorsprong en betekenis werd gerelativeerd en zelfs werd tegengesproken op grond van een meer historisch tijdsbesef. Voor de popularisatoren werd zodoende het antwoord op de historische oorsprong onbevredigend dichtbij gelegd; zij vervingen de geschiedenis door het 'algemeen menselijke'. Het uiteengroeien is zo fundamenteel van karakter dat men zich zou kunnen afvragen of er ten opzichte van de huidige wetenschappelijke volkskunde nog wel sprake is van een popularisatie.

De vraag naar de oorsprong van een gebruik kan legitiem zijn, al was het maar uit nieuwsgierigheid. Ze kan ook verbonden worden met het streven om een tot in voor-christelijke tijden terugreikende 'gemeenschapszin' te illustreren en te rechtvaardigen. In het laatste geval heeft ze een duidelijke politieke functie en is de bereikte uitkomst ondergeschikt gemaakt aan het gewenste antwoord. In het eerste geval is ze enigszins verzelfstandigd ten opzichte van de meer oorspronkelijke politieke connotatie. De vooronderstellingen wijken in beide gevallen niet veel van elkaar af: een vast (door de onderzoeker gedefinieerd) onderwerp zou, al dan niet met behulp van documentatie traceerbaar, eeuwenlang herkenbaar hebben voortbestaan.¹⁰⁵

Bij de vraag naar de oorsprong wordt in feite het begrip tijd niet *als proces* erkend. Het voor-christelijke, 'germaanse' verleden wordt opgevat als een *tijdstip*, dat bereikbaar en begrijpbaar is zonder een tussenliggende geschiedenis.

Gebruiken of — meer algemeen — culturele vormen kunnen veranderen van vorm, inhoud en betekenis, juist omdat ze door mensen worden overgedragen. We kunnen en mogen mensen niet beschouwen als de dragers van voor hun zinloze informatie en als uitvoerders van onbegrepen

gebruiken. Tradities waren altijd zinvol en hadden altijd een betekenis, anders zouden ze zijn verdwenen. Maar het is op z'n voorzichtigst geformuleerd onwaarschijnlijk dat degenen die een traditie in stand hielden daar altijd hetzelfde argument voor hadden. Het kan zelfs worden betwijfeld of het wel historisch verantwoord is om uit te gaan van één steeds herkenbaar verschijnsel. De identificatie op verschillende momenten in de tijd is immers vaak te veel onderworpen aan de projectie van de hedendaagse onderzoeker. Het maken van historische vergelijkingen vergt dus voorzichtigheid. Uitspraken over een verband tussen het heden en een verleden kunnen alleen op een zinvolle wijze gemaakt worden aan de hand van een beschrijving van het tussenliggende proces. Het onderwerp van onderzoek zal dan op niet te ver uiteenliggende momenten in de geschiedenis gerelateerd moeten worden aan de contexten: aan de mensen die het gebruik uitvoerden, die betekenissen aan een vorm gaven, en aan de situaties waarin ze dat deden. Pas dan wordt een vergelijking mogelijk en laat zich enigszins een proces beschrijven.

Voor het traceren van de geschiedenis van culturele vormen en betekenissen is intensief onderzoek nodig. De noodzakelijke relativerende benadering van de geschiedenis maakt het niet eenvoudiger veel culturele processen uitvoerig over een lange tijdsspanne te reconstrueren. Tegelijkertijd wordt de aandacht van de onderzoeker evenwel gericht op 'nieuwe' bronnen en blijkt er toch meer te beschrijven dan aanvankelijk wellicht werd aangenomen. Afgekloven en uitgebeend 'volkskundig' onderzoek kan weer een nieuw leven worden ingeblazen, zowel door wetenschappers als door amateurs.



Sint Steffen geknipt door Mevr. de Jong-Brouwer.
Kaart Openluchtmuseum.

Noten

1. Vgl. de bespreking van de catalogus door J.J. Voskuil in: *Volkskundig Bulletin* 10 (1984), 91; over het nostalgische karakter der uitgestalde broodsoorten: Henk Overduin, 'Nostalgie in musopia; de betekenis van nostalgie in het museum' in: *Neerlands Volksleven* 33, 4 (1984) 396.
2. Tweede stelling bij het proefschrift van Jurjen van der Kooi, *Volkverhalen in Friesland; lectuur en mondelinge overlevering. Een typencatalogus* (Groningen 1984).
3. J.R. ter Molen, *Brood. De geschiedenis van het brood en het broodgebruik in Nederland* (Rotterdam 1983) 55.
4. Idem, 51.
5. *Grote Winkler Prins. Encyclopedie in twintig delen* deel 6 (Amsterdam/Brussel 1972) 666. Het artikelje is niet ondertekend.
6. H.C.R. van de Coolwijk, 'lets over duivekaters' in: *Heemkronijk* 3/4 (1981), 98.
7. J.H. Nannings, *Brood- en gebakvormen en hunne betekenis in de folklore* (Scheveningen, 1932) 56.
8. *Eigen Volk* 4 (1932) 185. Zie over Rasch: T. de Bleyser-Anné, *Eigen Volk - Ons Eigen Volk (1929-1944)* (Antwerpen 1971) (*Nederlandse Volkskundige Bibliografie* 12), xv-xvi.
9. *Nieuwe Rotterdamsche Courant*, 30 augustus 1932, avondeditie.
10. *Mensch en Maatschappij* 10 (1934) 62.
11. Vgl. Jos. Schrijnen, *Nederlandsche Volkskunde*, I, (tweede herziene druk, Zutphen, 1930) 17: "Ook geloof ik niet dat het gerechtvaardigd is, wanneer Höfler alle gebaksvormen, die hij 'Gebildbrot' noemt, als van Indo-Europeesche afkomst beschouwt".
12. Zie verder over haar: P.J. Meertens, 'Cornelia Catharina van de Graft' in: *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde* (1971-1972) 143-149; ibid. 'Bij de zeventigste verjaardag van Dr. C. Catharina van de Graft' in: *Volkkunde* 46 (1944) 283-288. Aansluitend een bibliografie van haar 'folkloristische werk' door G.A. Evers.
13. C. Catharina van de Graft, 'De Duivekater' in: *Elsevier's geïllustreerd maandschrift* 68 (1924) 377-384. Citaten op p. 380 en pp. 383-384.
14. Schrijnen, *Nederlandsche Volkskunde*, 160.
15. Hermina C.A. Grolman, *Nederlandsche volksgebruiken naar oorsprong en betekenis. Kalenderfeesten* (Zutphen 1931) 79-81.
16. *Franck-Van Wijk Etymologisch Woordenboek der Nederlandsche Taal*, Supplement door C.B. van Haeringen ('s-Gravenhage 1936) 41.
17. *Franck's Etymologisch Woordenboek der Nederlandsche Taal* 2de druk door N. van Wijk, ('s-Gravenhage 1929 (1912)) 142.
18. C. Catharina van de Graft, 'Brood en koek op kerkelijke feestdagen' in: *Leven en werken* 10 (1925) 685-695, 759-767.
19. C. Visser, 'Ons dagelijksch brood' in: *Buiten* 21 (30 VII 1927) 365-367. De afleiding uit 'duivelkater' was in feite al in 1850 geopperd, zie noot 21.
20. A.W. Francken, 'Deuvekater' in: *Buiten* 21 (15 X 1927) 500. De verwijzing is naar J.H. Hoeufft, *Proeve van Bredasch Taal-eigen* (Breda 1836) 130-131.
21. F.W. Drijver, 'Nog eens 'deuvekater'' in: *Buiten* 21 (29 X 1927) 528, met verwijzing naar de vierde druk van *Mozaïek*, p. 60 vlg. In de door mij geraadpleegde 3de druk (Groningen 1906, 48-50) wordt dezelfde verklaring gebezigd, met verwijzingen naar alternatieven van Bilderdijk, Van den Bergh en Hoeufft. Hoewel een bronoppgave ontbreekt, zal Drijver zijn informatie ontleend hebben aan de eerste twee jaargangen van *De Navorscher*. Op p. 380 van jaargang 1 (1851) werd een vraag gesteld naar een betere afleiding van 'duivekater' dan Bilderdijks Franse in vieren gesneden brood. Hierop werd in de tweede jaargang een reeks van antwoorden gegeven (1852, 300-301), variërend van 'deuve = klein', 'duivelsche kater' (met een verwijzing naar L.Ph.C. van den Bergh, *Taalk. Mag.* II, 209), 'oven-koek' (Hoeufft), tot 'deux fois quatre' (= tweemaal een broodje van vier stuivers). Op pp. 329-330 van dezelfde jaargang wordt de 'Juel-kâkr' ten tonele gevoerd, naast een mededeling over een gebruik in de Zaanstreek, waar "de eigenaars van molens en fabrieken met kersttijd hunnen werklieden een brood ten geschenke geven." De discussie wordt in het bijblad van derde jaargang afgesloten met de veronderstelling van Elsevier

- (pseudoniem van W.I.C. Rammelman) dat er een verband bestaat tussen Deuvekater als bakkersnaam (Poortersregister Leiden, 3 V 1632; ook al in 1450 vermeld) en de koek (1853, pp. xxxi-xxxii). Het idee dat de duivekater een heidens offerbrood was, bestond dus al in de 19e eeuw; zie ook: J. Rasch, 'Uit de folklore van ons gebak' in: *Volkkunde* 22 (1911) 16.
22. C. Catharina van de Graft, 'Het katerbrood van Nieuwendam' in: *Buiten* 22 (14 I 1928) 21-23. Vgl. haar artikel 'Het oude-vrouwen offer' in: *Eigen Volk* 1 (1929) 7-11, waarin 2/3 van de noten naar Frazer verwijst.
 23. C. Catharina van de Graft, 'Kerstgebak en kerstgebruiken' in: *Haagsche Post*, kerstnummer (december 1928) 21-24.
 24. C. Catharina van de Graft, *Nederlandse volksgebruiken bij hoogtijdagen*. (Amsterdam Heemschut-serie) 22-23. Tjaard de Haan bewerkte dit boekje in 1977 (Prisma 1814) met als argument dat het "betrouwbare informatie verschaft, nooit vervalt in de wilde gissingen en ideologische verdraaiingen, waardoor zo menig folkloristisch werk wordt ontsierd" (p. 7). Hij voegde nieuwe informatie toe, maar liet de oude beschrijvingen ongemoeid, want deze "geven meer en beter inzicht in oorsprong en achtergronden van het feestelijk gebeuren, dat in feite berust op oergevoelens en oude rituelen, die men zich echter zelden bewust is, ook niet toen het gebruik in een intieme gemeenschap in volle fleur verkeerde" (p. 8). Dit boekje was binnen enkele maanden uitverkocht. Bij de passage over de deuvekater voegde De Haan onder andere toe: "Het is te betreuren, dat in deze nostalgische tijd duivekaters alom in den lande worden gebakken, buiten de feestelijke data om en tevens in regio's die deze broodsoort niet kenden" (p. 28). (Zie verder noot 90.)
 25. C. Catharina van de Graft, 'Nederlands brood op Christelijke feestdagen' in: *Volkkunde* 59 (1958) 17 vlg.
 26. P.J. Meertens in het *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse letterkunde* (1971-1972) 145.
 27. 'Het katerbrood van Nieuwendam' in: *Buiten* 22 (1928) 21-22
 28. DJ. van de Ven, *Feestbrood in midwintertijd* (Baarn, 1936) 25. Volgens opgave van E. van der Ven-ten Bensel stond in 1933 het artikel 'Van Twentsche taofeltiestoete en Nieuwendammer kerstduivekaters' in: *De Kampioen*. Zie haar *Dirk Jan van der Ven 1891-1973; biografie en bibliografie* (Lunteren 1978) 40.
 29. Frank Zijp, 'Duivekater-bakker gaat ermee stoppen' in: *Het Parool*, dd. 24 I 1974. Vgl. *Tienmaal brood rondom het IJsselmeer*, samengesteld door de commissie voor geschiedkundig onderzoek betreffende de broodbakkerij (Arnhem 1969) 24-25.
 30. G.J. Boekennoogen, *De Zaanse volkstaal, Bijdrage tot de kennis van den woordenschat in Noord-Holland* (Leiden 1897) 145. Nog aangehaald door D. Vis, *De Zaanstreek; een beschrijving van het Zaanse volksleven in zijn historische ontwikkeling* (Leiden 1948) 254.
 31. Zie bijvoorbeeld: K. ter Laan, *Folkloristisch woordenboek van Nederland en Vlaams België* (Den Haag 1949) 85; P.G. Rotte, 'Een materiële erfenis . . . Van offerfeesten, 'Duuvekaeters' en 'Kossewaegens' . . .' in: *Zeeuws tijdschrift* 3 (1953) 142-147; J.H. Kruijnga, *Levende folklore in Nederland en Vlaanderen* (Assen 1953) 235. Wina Born schreef in 1972: "De vorm van de duivekater is langgerekt, en men wil er graag een scheenbeen in zien, en dit zou dan herinneren aan voorchristelijke offers. Misschien is dit wat ver gezocht, maar de vorm van dit ietwat zoete wittebrood is toch wel heel typisch en geeft te denken." Zie haar: 'Eten en drinken in de lage landen' in: Tj.W.R. de Haan (red.) *Folklore der Lage Landen* (Amsterdam/Brussel 1972) 204.
 32. Annie C. Gebhard & Anton van der Vet, *Het ABC van Amsterdam; Encyclopedisch handboek voor een ieder die van Amsterdam houdt* (Amsterdam 1952) 116.
 33. J.J. Groen jr., *Tussen dijken en dieën; de geschiedenis van Amsterdam-Noord en zijn randdorpen* (Hoorn z.j.) 23.
 34. *Het Vrije Volk*, dd. 18 III 1961.
 35. 'Duivekater is een historisch brood' in: *De Echo. Stadsblad voor Amsterdam*, dd. 3 april 1974.
 36. J.L. de Jager, *Volksgebruiken in Nederland. Een nieuwe kijk op tradities*. (Utrecht/Ant-

- werpen 1981) 83. Op p. 153 schrijft hij slechts: "In haar totaliteit is deze theorie [die der Germaanse relictten, WdB] onder wetenschapsmensen weinig meer in trek". Als toelichting volgt dan een verhaal over Kerstmis en de kerstboom, zonder dat voldoende duidelijk wordt gemaakt dat volkskundigen de kerstboom nooit als een relict hebben beschouwd.
37. *Tienmaal brood rondom het IJsselmeer*, pp. 21-22. Vergelijk de opmerking over het vormaspect in Adolf Bach, *Deutsche Volkskunde* (Heidelberg 1960) 454 "... keine Frage aber, daß ein ganz erheblicher Teil von ihnen [die Gebädbrote, WdB] dem Spieltrieb und dem Gestaltungsdrang der bachenden Hausfrauen oder auch der Bäcker sein Dasein verdankt ...".
 38. J. de Vries, *Etymologisch Woordenboek. Waar komen onze woorden vandaan?* (Utrecht/Antwerpen 1971) 70.
 39. J. de Vries *Nederlands etymologisch woordenboek*, met aanvullingen, verbeteringen en woordregister door F. de Tollenaere (Leiden 1971) 144. Vergelijk zijn *Altgermanische Religionsgeschichte* deel II (Berlin 1970³) 312 (§ 536), waarin hij het motief van Freya's kattenwagen — de enige reden om oud-germaanse kattenoffers te veronderstellen — als ongermaans en exotisch bestempelde en de mogelijkheid van een laat ontstaan niet uitsloot. Overigens berust de afleiding duivekater uit duivelkater op de associatiereeks: duivel, heks, kater. Aangezien inmiddels vast is komen te staan dat de verbinding duivelheks een laat-middeleeuwse wetenschappelijke constructie is, vervalt ook de veronderstelde oudere associatie duivel-kater.
 40. Harm Tiesing, 'Het Drentsche volksleven in verband met de christelijke feestdagen' in: *Vragen van den dag* 22 (1907) 865-882.
 41. *Provinciale Drentsche en Asser Courant* 31, nr. 104, dd. 30 XII 1854; 42, nr. 153, dd. 30 XII 1865; 43, nr. 1, dd. 2 I 1866 over respectievelijk Smilde, Peize en Annen.
 42. Zie over hen o.a. *Het boek der Podagrissen. Drenthe in vlugtige en losse omtrekken geschetst. Bloemlezing* (Assen 1947) met artikelen van H.J. Prakke en J. Naarding; R.D. Mulder, 'De Podagrissen-herdenking 1843-1943' in: *Nieuwe Drentsche Volksalmanak* 1944 62 (1946) 74-78, met aansluitend een lijst van werken door en over de Podagrissen; J. Poortman, 'Van literatuur over Drente tot Drentse literatuur' in: J. Poortman (red.) *Drente. Een handboek voor het kennen van het Drentse leven in voorbije eeuwen*, II (Meppel 1951) 257-272; H.J. Prakke, 'Het boek der Podagrissen' in: *Drenthe in vlugtige en losse omtrekken geschetst door drie Podagrissen*, Van der Scheer, Boom en Lesturgeon (Leeuwarden 1974) geen paginering; H. Doedens, 'Nog eens: de Podagrissen en hun boek' in: *Driemaandelijks Bladen* N.S. 27 (1975), 85-89.
 43. *Drenthe in vlugtige en losse omtrekken geschetst*, door Drie Podagrissen, I, (Coevorden 1843) 182.
 44. *Drenthe in vlugtige en losse omtrekken geschetst*, door Drie Podagrissen, II, (Coevorden 1845) 130.
 45. *Provinciale Drentsche en Asser Courant* 35, nr. 154, dd. 28 XII 1858.
 46. P.H. Roessingh, 'Olde gebruiken' in: *Nieuwe Drentsche Volksalmanak voor het jaar 1890*, 8 (1889) 113.
 47. J. Bergsma, 'Steffen' in: *Driemaandelijksche Bladen* 1 (1902) 25-26.
 48. C.H. Edelman, 'Harm Tiesing en zijn werk' in: *Harm Tiesing over landbouw en volksleven in Drenthe* (Assen 1943) 11-12.
 49. Harm Tiesing in: *Vragen van den dag* 22 (1907) 869.
 50. 'Hoe Drenthe in een halve eeuw veranderd is' in: *Provinciale Drentsche en Asser Courant*, zondagsblad, jrg. 89, nr. 76, dd. 31 III 1912.
 51. 'December. Het volksleven der landbouwbevolking in Drenthe' in: *Algemeen Nederlandsch Landbouwblad* 11, nr. 606, dd. 26 XII 1925, p. 12.
 52. Roessingh (zie noot 46) beschreef alleen de activiteit van de kinderen, bedelen, en bestempelde ze niet expliciet als arm. Bergsma (zie noot 47) maakte er echter bij het overschrijven 'arme kinderen' van.
 53. Jos. Schrijnen, *Nederlandsche Volkskunde*, I (Zutphen 1916) 135.
 54. Hermina C.A. Grolman, 'De winterfeesten in Nederland' in: *Tijdschrift van het Koninklijk*

- Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap*, 2e ser., dl. 43 (1926), 690, 698 (noot). Tiesing was in de jaren '30 ook een van de correspondenten van het Amsterdamse volkskundebureau.
55. Tjaard W.R. de Haan, *Onze Volksrijmen* (Utrecht/Antwerpen 1978) geen bronvermelding.
 56. *Drentsche Volksalmanak voor het jaar 1839*, (1838) 291.
 57. *Provinciale Drentsche en Asser Courant* 32, nr. 104, dd. 29 XII 1855.
 58. *Provinciale Drentsche en Asser Courant* 34, nr. 1, dd. 1 I 1857.
 59. *Provinciale Drentsche en Asser Courant* 35, nr. 154, dd. 28 XII 1858.
 60. *Algemeen Nederlandsch Landbouwblad* 11, nr. 606, dd. 26 XII 1925, p. 12.
 61. K. ter Laan, *Nieuw Groninger Woordenboek* (Groningen/Den Haag 1929) 967; vgl. zijn 'volksverhalen' in: *Maandblad 'Groningen'* 16 (1933) 73.
 62. *Provinciale Drentsche en Asser Courant* 31, nr. 104, dd. 30 XII 1854; 34, nr. 1, dd. 1 I 1857; 34, nr. 156, dd. 29 XII 1857; 34, nr. 157, dd. 31 XII 1857; 35, nr. 154, dd. 28 XII 1858.
 63. *Provinciale Drentsche en Asser Courant* 35, nr. 155, dd. 30 XII 1858; 37, nr. 1, dd. 1 I 1860. Dalen is overigens de enige plaats waar over een zodanige organisatie verslag werd gedaan. Volgens Poortman zou het 'St. Steffenrieden' uit deze plaats beschreven zijn door Bos, zie: J. Poortman (red.), *Drente. Een handboek voor het kennen van het Drentsche leven in voorbije eeuwen*, I (Meppel 1943) 60.
 64. *Provinciale Drentsche en Asser Courant* 50, nr. 307, dd. 31 XII 1873; 51, nr. 2, dd. 3 I 1874.
 65. *Algemeen Nederlandsch Landbouwblad* 11, nr. 606, dd. 26 XII 1925, p. 12; *Vragen van den dag* 22 (1907) 870; *Provinciale Drentsche en Asser Courant* 89, nr. 76, dd. 31 III 1912.
 66. *Vragen van den dag* 22 (1907) 870; *Provinciale Drentsche en Asser Courant* 89, nr. 76, dd. 31 III 1912; H.C.A. Grolman, 'Winterfeesten' 692.
 67. *Vragen van den dag* 22 (1907) 870.
 68. *Ibid.*, p. 871. Zie ook: H.J. Prakke, *Deining in Drenthe* (Assen 1969) 122-127.
 69. G.F. Crone, *Waar de wieken van de oude molen gaan* (Zuidlaren 1972 — overdruk uit *Oostermoer-Noordenveld* 1919) geen paginering.
 70. *Nieuwe Drentsche Volksalmanak* 1890, 8 (1889) 112.
 71. *Driemaandelijksche Bladen* 1 (1902) 27.
 72. *Vragen van den Dag* 22 (1907) 870.
 73. *Provinciale Drentsche en Asser Courant* 89, nr. 76, dd. 31 III 1912.
 74. M.D. Teenstra, *Beknopte schets der godsdienstige gezindten of der godsvereering bij de Heidenen, Joden, Mahomedanen en Christenen, en wel inzonderheid de verschillende secten en schakeringen in de christelijke kerk; benevens de geschiedenis van den Bijbel, in hoofdpunten en losse omtrekken kortelijk aangestipt* (Groningen 1864). Zie vooral p. 88 vlg. over de invoering van het christendom in Nederland en de vervanging van de heidense feestdagen door christelijke.
 75. Wolf wist Stefanus aan de hand van een middeleeuws handschrift te identificeren met Fro, omdat de naast Stefanus vermelde heiligen, Petrus en Michael, met Donar en Wodan te identificeren zouden zijn. Via andere legenden (over Bonifatius) opperde hij ook de mogelijkheid dat in Stefanus Balder gezien moest worden. Zie J.W. Wolf, *Beiträge zur Deutschen Mythologie*, II (Göttingen 1857) 92-95. Sartori beschouwde een tachtig jaar later deze veronderstellingen als niet bewijsbaar. Zie zijn artikel in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VIII (Berlin/Leipzig 1936/1937) kol. 436.
 76. H. Hoving, 'Oude Drentse gebruiken. Sint Steffen', in: *Buiten* 19 (31 1925) 10. Dat het ook anders kon, liet J. Rjetsema zien: "De oude gewoonte om met Kerstmis 'uit Steffenen' te gaan (St. Stefanus), d.w.z. in groepen te paard van dorp tot dorp rijdende, 'de blijde boodschap' aan te kondigen, zal wel nergens meer in eere zijn" — 'Oud Drentsch leven' in: *Vragen van den dag* 41 (1926) 382.
 77. *Nederlandsche volkskunde voor de lagere scholen. Drente en Overijsel*. (Groningen 1931) 90-91
 78. Het hoofdstukje 'Stevversdag' in de bundel *Op naobervesiet* van het Weerdingse schoolhoofd H.T. Buiskool (Assen 1940) 53-55, is een bewerking van een artikel 'Oude

- Midwinterfeesten in Drenthe' in het *Nieuwsblad van het Noorden* dd. 24 XII 1934. De informatie is grotendeels ontleend aan Bergsma (let op de aanpassingen!) en aan Tiesing (artikelen in hetzelfde blad van 22 en 29 XII 1926?). Buiskool werd ook weer overgeschreven zonder dat zijn naam vermeld werd, zie: J. Hulst, 'Drentse Volksgebruiken en gewoonten' in: *Ons Anker* 18 (1963) 17.
79. H.C. van Dockum, *Van Nieuwjaarsmorgen tot oudejaarsavond in Drenthe* (Assen 1948) 176; G. Kuipers, 'Midwintertijd in Drenthe' in: *Drenthe, provinciaal maandblad* 35, nr. 12 (dec. 1964) 6-8. Beide zijn gebaseerd op Tiesing.
 80. Lien de Vries, *Langs Nederlands folklore en sagen. Literatuurgidsje voor volkskunde, sagen en legenden in Nederland* (Amsterdam 1938, tweede druk van *Over Hollands Verleden* 1931) 66.
 81. Zie noot 53. In de tweede druk is in de passage over 26 december een kerstliedje tussengevoegd.
 82. 'De winterfeesten . . .' (zie noot 54) 692, 812. Ook in haar *Nederlandsche Volksgebruiken* (zie noot 15) 7-8, 74-75.
 83. Bij Grolman blijkt de typologische voorkeur vooral uit haar rubricering. Schrijven expliciteerde zijn opvattingen o.a. in de tweede druk van *Nederlandsche Volkskunde*, p. 14 vlg. Zie ook zijn 'Functioneële volkskunde' in: *Eigen Volk* 10 (1938) 82-85.
 84. E. van der Ven-ten Bensel, *Dirk Jan van der Ven 1891-1973* 10.
 85. D.J. van der Ven, 'Levende Nederlandsche kerst-folklore' in: *De Toeristen Kampioen* 19 XII (1936) 1814. Vrijwel ongewijzigd overgenomen in zijn *Ons eigen volk in het feestelijk jaar* (Kampen 1942) 247-248. In zijn artikel 'Volksgebruiken en volksfeesten' in: Jan de Vries (red) *Volk van Nederland* (Amsterdam 1937) 285 geeft Van der Ven slechts de nuchtere verklaring van het Steffenrijden, het losmaken van de paardebenen. Als context echter hier ook 'magisch-religieuze handelingen', 'inhoudsloze survivals' en de 'traditionele groepsbetrekking van het individu met de gemeenschap'.
 86. K. ter Laan, 'Stevven' in: *Maandblad 'Groningen'* 16 (1933) 72-73.
 87. C. Elderink, *Twènter laand en leu en lèven* (Enschede 1937) 304-305.
 88. S.J. van der Molen, *De Friesche kalenderfeesten; volksgebruiken van Westerlauwersch Friesland, het geheele jaar rond* (Den Haag 1941) 129-133. Hij behandelde voornamelijk de Stefanus-minne; uit het 16de eeuwse Friesland is geen informatie over ritten bekend.
 89. J. Rasch, *Onze Seizoenfeesten; hun oorsprong en betekenis* (Amsterdam 1941) 17 vlg. Vgl. D.J. van der Ven, *De heemliefde van het Nederlandse volk* (Naarden 1941) 194, die in bloed-en bodem context schreef over 'herinneringen' aan 'oud-Germaansche veldgangen' en 'banritten'.
 90. C. Catharina van de Graft, *Nederlandsche Volksgebruiken bij hoogtijdagen*, 108. Eveneens in de bewerking van De Haan uit 1978, p. 142 (zie noot 24). Meertens besprak Van de Grafts boek overigens destijds lovend en zonder een kritische noot. Hij eindigde met: "Dr. van de Graft heeft haar boekje wel niet met een propagandistische bedoeling geschreven, maar niettemin zou het stimulerend kunnen werken op de herleving van menig oud volksgebruik", *Volkskunde* 49 (1948) 88.
 91. K. ter Laan, *Folkloristisch woordenboek van Nederland en Vlaams België* (Den Haag 1949) 231, 371-372.
 92. Adriaan Buter, *Volk en land van Twente; feesten gebruiken en volksgeloof van de jaarronde* (Enschede/Goor, eigen uitgave in oplage van 25 exemplaren; overdruk van artikelen die eerder in de *Stadscourant voor Enschede* en het *Hengelo's Weekblad* verschenen 1951) 26. Vgl. H.W. Heuvel, *Oud-Achterhoeksche boerenleven; het heele jaar rond*. (Deventer 1927) 487; vgl. ook noot 85 (Van der Ven).
 93. J.H. Kruizinga, *Levende folklore in Nederland en Vlaanderen* (Assen 1953) 233. Zie over de actualiteit van dit boek de kritiek van De Haan in: *Neerlands Volksleven* 3 (1953) 98-99.
 94. J.P. Bik, *Feest- en vierdagen in kerk- en volksgebruik. Deel I: rond het hoogtij van kerstmis* (Velsen 1956) 89-91.
 95. S.J. van der Molen, *Levend volksleven. Een eigentijdse volkskunde van Nederland* (Assen 1961) 45.
 96. J.M. Fuchs & W.J. Simons, *Shell jaarnaal van Nederlands folklore* (z.p., z.j.)

97. D.J. van der Ven, *Folkloristische omzwervingen door Twente, Salland en de Gelderse Achterhoek* (Enschede 1977) 96. Hij nam ook Ter Laans verwijzing naar Sigrid Undset over.
98. *Grote Winkler Prins. Encyclopedie in twintig delen* (Amsterdam/Brussel 1974) 787; F.E. Farwerck, *Noordepoupe mysteriën en hun sporen tot heden* (Deventer 1978) 271; *Nederlandse volksgebruiken bij hoogtijdagen* (1978) 142.
99. Het speculatieve karakter van de mythologische theorie blijkt ook duidelijk uit het feit dat de mythologen het er nooit over eens zijn geworden welke god door Stefanus vervangen zou zijn. Behalve Wodan zijn ook Donar, Freyr, Fro, Balder en zelfs Epona gesuggereerd. De mythologen hebben zich overigens nooit afgevraagd of er ooit wel sprake is geweest van een Germaans (of Keltisch) pantheon en of de structuur van de voor-christelijke godenwereld niet teveel aan de klassiek Griekse was ontleend om toepasbaar te zijn op de West- en Noord-Europese tribale samenlevingen.
100. De Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* § 335, moest de rit eerst uitleggen als een dodencultus voordat hij 'bewijzen' uit de tijd der volksverhuizing op kon voeren. De Scandinavische 'bewijzen' van Ter Laan en Van der Ven — al verdacht omdat ze op een 20ste eeuwse roman beruisten — zijn van generlei waarde. Zie ook: Dag Strömbäck, 'St. Stephen in the Ballads' in: *ARV. Journal of Scandinavian Folklore* 24 (1968) 145: "We do not know anything at all about horse-racing at Yule-time in pagan Sweden. References to Olaus Magnus *Historia de gentibus septentrionalibus* (1555), made for instance by Grundtvig en Child, are useless because Olaus did not know anything about heathendom in Sweden. He was a learned man who knew Saxo Grammaticus and the classical authors and I am inclined to suspect that his description of horse-racing on ice in order to find out which horses were the best ones and so to be picked out for sacrifice to the gods is very much influenced by the description of the Roman custom of selecting by horse-racing the most appropriate horse to serve as a victim to Mars, the god of war."
101. Zie over de verering van de heilige Stefanus en haar verspreiding sinds de vierde eeuw vanuit het Middellandse Zeegebied over West-Europa: W. Hofmann, 'Stephanskult und Stephansbrauch' in: *4. Arbeitstagung über Fragen des Atlas des deutschen Volkskunde in Bonn vom 28. bis 30. April 1964*, 90-99; Matthias Zender, *Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde* (Düsseldorf 1959) 179-182. Er zijn verschillende balladen over de heilige Stefanus in omloop, waarvan Strömbäck (*ARV* 1968, pp. 133-147) vermoedt dat ze te relateren zijn aan middeleeuwse religieuze toneelspelen — zie voor een Nederlandstalige versie o.a. Tjaard W.R. de Haan, *Balladenboek* (Utrecht/Antwerpen 1979) 57-58. Ook de schilderijen in Dädesjö moeten in deze context geplaatst worden (de in dit tijdschrift afgedrukte voorstelling maakt deel uit van een serie waarin het verhaal van Stefanus aan het hof van Herodus wordt afgebeeld). Het lijkt me overigens niet uitgesloten dat de Zweedse preoccupatie met Stefanus samenhangt met de gelijknamige 11de eeuwse Zweedse evangelist en martelaar.
102. J.J. Voskuil, 'Het tijdige met het eeuwige verwisseld, of: op de klank van de midwinterhoorn de eeuwigheid in' in: *Volkskundig Bulletin* 7,1 (1981) 10.
103. A.J. Dekker, 'De opkomst van kerstboom en kerstviering in Nederland (ca. 1835-1880)' in: *Volkskundig Bulletin* 8,2 (1982) 129-179. De Haan noemt in *Nederlandse volksgebruiken bij hoogtijdagen* (1978) 144, 1605 als oudste datum, wat voor zijn interpretatie van de beleving weinig verschil maakt: "Men moet het bestaan van een reeds oudgermaanse lichtjesboom afwijzen, toch is het wel zo dat onze recente kerstboom als vegetatiesymbool niet valt te scheiden van de aloude meiboom" (145). Vgl. ook Mellie Uyldert, *De symboliek van de midwintertijd* (Amsterdam, z.j.): "Dit oude gebruik (. . .) is pas in de loop van de laatste honderd jaar uit midden-europa naar het westen overgekomen, hoewel het misschien — wie weet — in overoude tijden ook reeds hier gebruikelijk was."
104. Een vrij recent voorbeeld is het boek van Ton de Joode, *Folklore in het dagelijks leven* (Alphen a/d Rijn 1977). Met inbegrip van de herdrukken werden daar in 6 jaar zo'n 50.000 exemplaren van verkocht. Een vernietigende recensie van L. Verhoeff ('Overschrijf-volkskunde vol onzin' in: *Neerlands Volksleven* 28,4 (1978) 215-216) deed daar niets aan

af en ook een kritische brief van het Beraad voor het Nederlands Volksleven (idem) vermocht het tij niet te keren. De uitgever gaf daarna wel de opdracht voor een nieuw en beter boek, maar dit ketste af op de financiële eisen van de auteur, aldus Jef de Jager in een interview in het *Amsterdams Stadsblad* 13 januari 1982: "Sijthoff had een boek over folklore op de markt gebracht. Een vreselijk slecht boek. Er werden er veel van verkocht, maar toch schaamden ze zich erover. Toen hebben ze mij om een kwaliteitswerk gevraagd (. . .) Voor 70.000 verkochte exemplaren, het maximum, zou ik dus maar 14.000 gulden krijgen. Daar ben ik natuurlijk niet mee akkoord gegaan. Het was een lachertje." Het boek van De Jager, *Volksgebruiken in Nederland*, is echter geen verkoopsucces geworden.

105. Dit z.g. continuïteitsprincipe beschouwt Voskuil als het belangrijkste kenmerk van de wetenschappelijke volkskundebeoefening tot het eind van de jaren '60, zie zijn artikel 'Geschiedenis van de volkskunde in Nederland' in: *Volkskundig Bulletin* 11,1 (1985).

TIJDSCHRIFT OVER TRADITIES EN

TIJDSVERSCHIJNSELEN

VOLKSCULTUUR

POPULAIRE CULTUUR

EIGENTIJDSE FOLKLORE

DUIVEKATERS EN STEFFENEN

STEFANUSLIEDJES

KEREN VAN DE WIND

VOLKSGENEESKUNDE

OMROEPMUSEUM

WEGKRUISEN

MELLIE UYLDERT

NUMMER

1-2

1985



STICHTING INFORMATIECENTRUM VOLKSCULTUUR
UTRECHT