
Antilliaans carnaval: moderniteit en ritueel

Inleiding

Antilliaanse migranten vieren in Nederland sinds het begin van de jaren tachtig zomercarnaval.¹ Dit Antilliaanse carnaval omvat een tumba- en calypsofestival en een koninginverkiezing, maar het absolute hoogtepunt is de straatparade in Rotterdam, die jaarlijks honderduizenden toeschouwers trekt. In 1994 bestond deze optocht uit zesendertig carnavalsgroepen, zeventien praalwagens en eenentwintig muziekbands, in totaal 1700 mensen, die in een zinderende hitte door het centrum van de stad trokken. Voorop reed de praalwagen met de koningin. Haar maagdelijk witte jurk contrasteerde met het schaars geklede, met veren getooid vrouwelijk schoon en de kleurrijke kostuums van de carnavalsgroepen die op Caribische muziek over het kilometerslange parcours dansten.²



Antilliaans Zomercarnaval Rotterdam. Foto: Elly Leijten (1994)

'Carnaval zit in ons bloed' zeggen Antillianen die aan dit feest meedoen. En inderdaad is carnaval op Aruba en Curaçao het belangrijkste publieke evenement van het jaar. Het stereotype verwijst naar de eigen cultuur en het suggereert dat carnaval op de Antillen een lange traditie kent. Dat laatste is echter niet het geval. In 1994 werd op Aruba het veertigjarig bestaan van het georganiseerde carnaval gevierd, en in 1995 bestond het op Curaçao vijfentwintig jaar. Op beide eilanden heeft carnaval zijn huidige betekenis gekregen in een periode die werd gekenmerkt door aanzienlijke sociaal-economische en politieke veranderingen. In de, veelal Curaçao-centristische, literatuur over de Antillen zijn de gevolgen van dit moderniseringsproces uitvoerig beschreven, maar aan het carnaval wordt daarin voorbij gegaan. Curaçao kent, vergeleken met Aruba, een latere ontwikkeling van carnaval. Het was er aanvankelijk minder populair, meer autoritair en beschaafder. De vraag is hoe dat komt.³

Voor beide eilanden kan carnaval worden bestempeld als een 'invented tradition', een uitgevonden traditie (Hobsbawm 1983, 1). Het ontstaan van dergelijke 'tradities' is een reactie op veranderingen, maar eenmaal uitgevonden worden zij zelf beïnvloed door veranderingen die nadien plaatsvinden (cf. Silverman & Gulliver 1992, 21). In dit artikel wordt het carnaval dan ook geplaatst in het kader van de sociaal-economische en politieke ontwikkelingen op Curaçao en Aruba. Dat is geen obligate 'omweg' voor een verhaal over cultuur, maar laat zien dat startposities en structuren die temporeel aan de ontwikkeling van een evenement voorafgaan, gevolgen hebben voor het karakter van dat evenement en het effect ervan.

Industrialisering

Rond 1900 was Curaçao een noodlijdende kolonie. De landbouw verkeerde in een deplorabele toestand en veel armen hielden zich in leven met het vlechten van hoeden voor de export. Het eiland telde zo'n 30.000 inwoners onder wie 4000 blanken (Hoetink 1958, 63). De blanke bevolking bestond uit joden en protestanten. De protestantse groepering kenmerkte zich door een sober gedrag dat contrasteerde met de meer weelderige levenswijze van de Sephardische joden (Römer 1979, 18). Dit 'Hollandse' gedrag had echter zijn contrapunt, want protestanten hielden van dansvertier en de mannen onderhielden 'een groot aantal seksuele betrekkingen met vrouwen uit het volk' (Hoetink 1958, 55). Dergelijke betrekkingen kwamen voort uit de plantage- en de (voormalige) slaveneconomie, en waren een uiting van de ongelijke machtsrelaties. De Curaçaose samenleving werd geken-

merkt door scherpe sociaal-economisch stratificatie en een daarmee verbonden raciaal onderscheid tussen blank en niet-blank.

De vestiging van olieverwerkende industrie, waaraan de ontdekking van grote olievelden in Venezuela ten grondslag lag, luidde op Curaçao de periode in van industrialisering. In 1915 en 1918 werden er respectievelijk een overlaadstation en een olieraffinaderij gebouwd aan de natuurlijke haven bij Willemstad (Asiento). In de jaren twintig trok de raffinaderij (CPIM; Shell), vanwege het in de ogen van de bedrijfsleiding ongedisciplineerde gedrag van Curaçaose arbeiders en het gebrek aan deskundig personeel, arbeidskrachten van elders aan, met name uit de Caribische regio.⁴ De industrialisering had dan ook consequenties voor de omvang en de samenstelling van de bevolking. In 1920 telde Curaçao 32.709 inwoners, in 1950 102.206 (E.N.A. 1985, 71). De raciale stratificatie van de Curaçaose samenleving werd door de industrialisering niet geslecht, maar door de bedrijfsvoering van Shell juist aanzienlijk versterkt. Ter controle van de arbeidskrachten en uit angst voor opstand, werden arbeidersmigranten naar nationaliteit en taalgroep aanvankelijk in loods en later in kampen ondergebracht. Hun bewegingsvrijheid was zeer beperkt.⁵ Het verblijf van contractarbeiders werd als tijdelijk gezien, en de georganiseerde separatie vormde een belangrijke belemmering voor hun integratie.

Onder invloed van de economische crisis werd begin jaren dertig tweederde van het Shell personeel ontslagen. Op verzoek van de Curaçaose overheid werden de Antilliaanse werknemers zoveel mogelijk ontzien. Vooral Britse Westindiërs en Venezolanen moesten vertrekken; een uittocht die 15% van de inwoners van Curaçao omvatte (Van Soest 1977, 315 en 323-24). Toen in 1936 de recessie voorbij was, trok de oliemaatschappij opnieuw arbeiders aan en werd hetzelfde vestigingspatroon gevolgd (Römer 1979, 86). Ook tijdens de Tweede Wereldoorlog, toen Curaçao een belangrijke leverancier was van brandstof voor de geallieerden, ontstond er een arbeidstekort. In 1943 werden er onder andere 2250 arbeiders van de Britse Westindische eilanden aangetrokken (Van Soest 1977, 466).

De industrialisering van Aruba verliep volgens een ander patroon. In de negentiende eeuw was het eiland arm en dunbevolkt. In 1820 telde het 1877 inwoners, van wie er 208 zwart, 1510 gekleurd (van Indiaanse afkomst) en 159 blank waren (Green 1974, 20). Het geringe aantal negroïde eilanders was een gevolg van het feit dat Aruba, in tegenstelling tot Curaçao, geen plantage-economie kende en er dus weinig negerslaven te werk werden gesteld. Bovendien waren er Indiaanse slaven. Na de afschaffing van de slavernij in 1863 vond er op Aruba een vermenging plaats van alle bevolkingsgroepen, wat leidde tot een homogene bevolking die

Latijns-amerikaans was georiënteerd. De Arubaanse samenleving werd gekenmerkt door sociale stratificatie, maar die ging niet gepaard met raciaal onderscheid, zoals op Curaçao (Hartog 1953, 111-13).

Hoewel Aruba in de negentiende eeuw enige economische opleving kende dankzij een goud en een fosfaat 'boom' (ibid, 154-56), was het ook hier het ontstaan van een olieverwerkende industrie die leidde tot industrialisering. In 1924 vestigde zich de Lago Oil & Transport Company. Dit bedrijf werd in 1932 gekocht door het Esso (Exxon) concern (E.N.A. 1985, 288). Ook Shell had er een kleine dochtermaatschappij genaamd de Arend, maar het was het Amerikaanse Lago dat de eilandeeconomie begon te bepalen. Omdat er op Aruba te weinig arbeiders beschikbaar waren, werden buitenlanders aangetrokken. Het personeelsbestand van de Lago-vestiging groeide expansief. In 1945 had deze oliemaatschappij 5.747 personen in dienst, en het hoogtepunt werd in 1949 bereikt met 8.300 werknemers. De komst van buitenlandse arbeiders had gevolgen voor de omvang van de bevolking. In 1920 telde Aruba 8.265 inwoners, dertig jaar later 56.000 (ibid., 71).

De huisvesting van buitenlandse arbeiders week aanzienlijk af van die van de Shell-werknemers op Curaçao. Dit was onder andere een gevolg van de vestigingsplaats van Lago en van het vestigingspatroon op Aruba. Van oudsher waren de mogelijkheden voor akkerbouw en veeteelt door natuurlijke omstandigheden beperkt. Dit betekende niet dat het Arubaanse platteland onbewoond was, maar afgezien van Oranjestad en Santa Cruz waren er nauwelijks wooncentra van enige betekenis (Hartog 1953, 368). Lago vestigde zich niet bij de hoofdstad Oranjestad, maar in St. Nicolaas. Dit was een gehucht dat na 1879 was ontstaan dankzij de vestiging van de Aruba Fosphaat Maatschappij, die in 1914 haar werkzaamheden had gestaakt. In 1927 opende Lago daar een oliehaven en in 1933 een raffinaderij (ibid., 156-59; 315).

St. Nicolaas, beter bekend als San Nicolas, werd een 'boom town'. Bij de raffinaderij ontstond een bidonville die de Village werd genoemd. Als bouwmaterialen voor hun huizen gebruikten buitenlandse arbeiders het hout van de kratten waarin machines van Amerika naar Aruba werden vervoerd; olieblikken dienden als dakbedekking. In de Village woonden Britse Westindiërs, Surinamers, Colombianen en Franse Westindiërs, maar ook Bovenwindse eilanders en Curaçaoënaars. Omdat Lago beter betaalde dan Shell op Curaçao, trokken er ook veel Antillianen naar Aruba. Begin jaren vijftig telde San Nicolas, waar het merendeel van de buitenlanders woonde, bijna twee keer zoveel inwoners als Oranjestad. Tenslotte was het van belang dat Lago het Engels als communicatietaal koos, onder andere omdat veel arbeiders van de Britse Westindische en de Nederlandse Bovenwindse eilan-

den (waar pidgin-Engels wordt gesproken) afkomstig waren. Het gevolg was dat Arubanen die het Engels niet beheersten, werden achtergesteld (cf. Green 1974, 45).

De sociaal-economische dominantie van Lago op Aruba was vergelijkbaar met die van Shell op Curaçao. Desondanks waren er essentiële verschillen. Het was geen toeval dat de (Nederlandse) Shell zich op Curaçao vestigde. Curaçao was het bestuurlijke centrum van de Antillen, het grootste en dichtst bevolkte eiland, en de eilandelite was Nederlands georiënteerd. Shell anticepeerde op de bestaande raciale structuren en versterkte deze door haar bedrijfsvoering. Op Aruba daarentegen anticepeerde de Amerikaanse Lago op een niet-raciale samenleving. Deze ontwikkelingen leverden voor beide eilanden verschillende machtsstructuren op, een apartheidsstructuur voor Curaçao en een meer liberale structuur voor Aruba. Exemplarisch daarvoor is de ontstaansgeschiedenis van de Village die in scherp contrast staat met de naar taal en nationaliteit georganiseerde kampen op Curaçao. Deze sociale structuren waren van essentieel belang voor de ontwikkelingsgeschiedenis van het carnaval op beide eilanden en het ontstaan van nationaal-culturele identiteiten.

Traditionele publieke evenementen

Er zijn enkele goede redenen om, voordat de ontwikkelingsgeschiedenis van carnaval aan bod komt, in te gaan op de feesten en rituelen die kenmerkend waren voor de koloniale standenmaatschappij. Want hoewel beide eilandsamenlevingen voor 1900 geen carnaval kenden, waren er wel volksfeesten met carnavaleske kenmerken. Elementen daarvan zijn terug te vinden in het moderne carnaval.

De koloniale standenmaatschappij kende relatief weinig publieke evenementen, vergeleken met bij voorbeeld Spaanse en Italiaanse samenlevingen in de negentiende eeuw.⁶ Op de eilanden was het bijzonder saai; een klacht die in de Antilliaanse literatuur is terug te vinden (cf. Marugg 1954). Het was vooral de elite die feest vierde. De belangrijkste evenementen waren Koningsverjaardag, de oogstfeesten, San Juan, Kerstmis en oudejaarsavond.

Koningsverjaardag werd op Curaçao vanaf 1815 en op Aruba vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw gevierd. Op beide eilanden was het een van bovenaf opgelegd en gesubsidieerd feest (cf. Hartog 1953, 183-84; Van Meeteren 1947, 179). Het feit dat alleen die dag het officieel verboden tamboerdansen (*tambú*), werd toegestaan, wijst er op dat er ook door

de lagere klassen feest werd gevierd. Koning Willem III was populair omdat hij werd beschouwd als de vrijmaker der slaven. De georganiseerde evenementen kwamen echter uit de koker van de elite. Zo trokken begin jaren twintig tijdens de voetbalwedstrijd op Koninginnedag de spelers een jacquet aan (cf. Hartog 1953, 97; 184). In de jaren veertig van de twintigste eeuw kreeg deze dag meer het karakter van een volksfeest. De radiotoespraak van koningin Wilhelmina in 1942, waarin hervormingen van het koloniale bestuur werden toegezegd, droeg daar aan bij. Koninginnedag was een uiting van loyaliteit van de bevolking aan het Huis van Oranje, maar zeker niet aan Nederland (cf. Koot 1979, 165; Van Aller 1994, 206-09).

Een echt volkskarakter hadden de oogstfeesten (*seú*) op Curaçao. Vrienden en kennissen kwamen helpen om de maïs oogst binnen te halen. De kolven werden in optocht naar de voorraadschuur gebracht, en er werd gezongen, gedanst en gedronken.⁷ In oogstliedjes werd vruchtbaarheid bezongen, maar werd ook de ongelijke machtsrelatie tussen grondeigenaars en plantagebewoners, die zich verder uitstreckte dan de economische sfeer, op de hak genomen. Tip Marugg (1958, 90) schrijft in zijn *Weekend pelgrimage* over de 'oeroude Jani' die tijdens het oogstfeest zong:

Hij zong van de schone gemalin van de blanke meester die het leven schonk aan een kind met bruine huidkleur. Met luide stem zong dan iedereen het refrein mee:
Zwarte aap, wat doe je daarin?
Zwarte aap, hoe kom je daar?
Zwarte aap, wat doe je daarin?
Een zwarte aap in een wit huis!

Oogstfeesten waren kleine evenementen, ze werden gehouden onder gelijken en vonden op relatief afgelegen plaatsen plaats, namelijk op het platteland. Deze feesten waren grotendeels onttrokken aan de controle en repressie van de dominante blanke klasse. Hierdoor werd het voor de ondergeschikten, zoals plantagearbeiders, mogelijk om de bestaande ongelijke machtsrelaties tussen blank en zwart te ironiseren (cf. Scott 1990, 120).

Een volksfeest dat een grote verspreiding kende was San Juan (24 juni). Deze rooms-katholieke feestdag werd op Curaçao al rond 1700 gevierd. Tijdens San Juan werden vuren ontstoken, waar jongemannen overheen sprongen. Dit ritueel werd herhaalde malen verboden wegens potentieel brandgevaar (Van Meeteren 1947, 179-83). Op Aruba was San Juan verbonden met San Pietro, dat een dag later werd gevierd. Daar speelde men een spel waarbij de deelnemers driemaal mochten slaan op een levende haan die zo in het zand was begraven dat alleen de kop zichtbaar bleef.⁸

Kerstavond en Oudejaarsavond waren de belangrijkste volksfeesten op Aruba en Curaçao. Beide kenden egalitaire noties en hadden een onmiskenbaar carnavalesk karakter. Bij de hogere klassen viel dit niet in goede aarde. In de moraliserende terminologie van Van Meeteren (1947, 185) 'ontaarde' Kerstmis 'onder de benedenste lagen van onzer samenleving tot een orgie en onder de beter gesitueerden tot een banaal feestje, waarvan het religieuze karakter verre te zoeken was. Gelukkig zijn de toestanden nu anders en ofschoon men nog verre af is van een stemmige viering, herinnert ons niets meer aan het gedoe van weleer met zijn tamboerdansen'.

Luidruchtigheid en egalitaire noties kenmerkten ook het Oudejaarsgebeuren (ibid, 187). De viering daarvan is voor Curaçao al bekend uit 1722, toen het afsteken van vuurwerk werd verboden. Vuurwerk werd ook met Kerstmis ontstoken, en beide feesten werden gekenmerkt door danspartijen in de straten en de huizen. De elite keurde met name de *tambú*, een erotische dans waarbij man en vrouw copulatiebewegingen maken, als bijzonder aanstootgevend af. Die werd dan ook verboden (ibid, 46).⁹ Kenmerkend voor oudjaar waren de muzikanten, maar vooral de zingende vrouwen die door de straten trokken en *tumba's* ten gehore brachten. Het betrof speciaal gecomponeerde liedjes, meestal hekeldichten over personen of gebeurtenissen van het afgelopen jaar. De teksten werden op kleine vlaggetjes (*banderas*) geplakt die tijdens de kerstdagen door vrouwen maar ook door homoseksuelen werden verkocht. Tijdens het *tambú*-dansen werden deze teksten gezongen. Daarin kon ook kritiek op het verbod op de *tambú* doorklinken: 'Brigadier de Ruyter is mijn man. Wie kan mij verbieden tamboer te dansen' (ibid, 190).¹⁰

Het *tambú*-seizoen viel samen met de Kerst- en Nieuwjaarsdagen. Volgens Römer (1977, 12) was dat: 'omdat de *tambú* slechts op hoogtijdagen als zoethoudertje werd toegestaan'. Er waren inderdaad weinig publieke feestdagen, maar dat biedt geen verklaring voor het fenomeen zelf, net zo min als dat de *tambú* van Afrikaanse en de *tumba* van Spaanse oorsprong zouden zijn. De *tambú* werd vooral binnen de laagste klasse gedanst en had alles te maken met de (seksuele) relaties tussen mannen en vrouwen. In de *tambú* nemen de vrouwen een belangrijke rol in, en feitelijk parodiëren zij de wijze waarop mannen, en niet alleen die uit de eigen klasse, op hun veronderstelde seksuele indiscretie reageren.¹¹ Op Curaçao viel het *tambú*-seizoen samen met Kerst en Nieuwjaar, en dit was niet alleen omdat er weinig hoogtijdagen waren, maar vooral omdat deze periode gekenmerkt werd door openbare omdraaiing, kritiek en ironie. De *tambú* maakte deel uit van deze periode van rituele inversies, die zowel een bevestiging van

als een aanval op de sociale verhoudingen konden inhouden (cf. Sider 1976, 116).

Op Aruba werd oudejaarsavond *dandé* genoemd, net zoals de serenade die ten gehore werd gebracht en waarin ironie centraal stond. Buurtbewoners trokken zingend en dansend langs de huizen, de bewoners gaven hun eten en drinken en sloten zich vervolgens bij hen aan. De stoet eindigde bij het huis van de rijkste bewoner.¹²

Dat er op Curaçao en Aruba relatief weinig volksfeesten waren, had zowel te maken met de slavernij, die in 1863 werd afgeschaft, als met de hegemonie van de (blanke) elite. De lokale overheden stonden niet tolerant ten opzichte van volkse uitingen, wat zich uitte in allerlei verboden. De angst voor mogelijke ongeregelde heden was daar ongetwijfeld van invloed op. Desondanks speelden deze publieke evenementen in de koloniale standenmaatschappij een belangrijke rol in zowel de tijdsperceptie als het wereldbeeld van de eilanders. Zij markeerden de loop van het jaar, en versterkten de traditionele sociale banden tussen individuen en groepen (cf. Dirks 1994, 484).

Als gevolg van de industrialisering kwamen feesten en rituelen die samenhangen met de sociale verhoudingen binnen de traditionele koloniale standenmaatschappij onder druk te staan. Zo zouden volgens Van Meeteren (1947, 189) de tumba's op Curaçao al voor de Tweede Wereldoorlog zijn verdwenen, toen had: 'de decadentie reeds haar intrede gedaan. Er was geen bezieling meer, het volk was geestelijk arm geworden, kon niet meer scheppen'.¹³ De gevolgen van het moderniseringsproces zijn door verschillende auteurs voor de Antilliaanse samenlevingen bekritiseerd.¹⁴ In die kritiek wordt echter, door het hanteren van de dichotomie 'traditioneel' versus 'modern', het procesmatige karakter van cultuur uit het oog verloren. Tijdens de industrialisering raakten feesten en rituelen niet uitsluitend in onbruik, maar zij werden veelal uit het centrum van het openbare leven gedrukt en gemarginaliseerd (cf. Hall, 1981, 227-280). Neergang en opleving sluiten elkaar echter niet uit, zoals een studie van carnaval laat zien.

Identiteit, etniciteit en carnaval

Georganiseerd straatcarnaval bestaat op Aruba sinds 1954 en op Curaçao sinds 1970. Vanzelfsprekend waren er daarvoor ook al carnivalsactiviteiten. Zo bestaat er onder Curaçaoënaars de *common sense* dat carnaval in de jaren vijftig werd geïntroduceerd door Nederlandse Limburgers die daar, vooral in het onderwijs, werkzaam waren (Hagendijk et al. 1994, 26-

7). De enorme expansie van carnaval begin jaren zeventig, wordt toegeschreven aan de steun van de lokale commercie (Ramdas 1994, 159). Dergelijke noties berusten op een voluntarisme dat geen inzicht biedt in de ontwikkeling en betekenis van carnaval als volksfeest. De opkomst daarvan maakt onderdeel uit van sociale en culturele structuren, en is een produkt van historische ontwikkelingen en conflicten (cf. Bourdieu 1992, 52).

Carnaval op Curaçao

Carnaval werd op Curaçao al rond 1900 door Europeanen gevierd. De inheemse elite nam er niet aan deel en voor de niet-blanke Curaçaoënaars had het geen enkele betekenis. Gedurende de eerste helft van de twintigste eeuw reflecteerde de raciale segregatie zich in het carnaval dat door Nederlanders werd gevierd in besloten sociëteiten, die ook wel door leden van de inheemse elite werden bezocht. Carnaval omvatte niet meer dan een chique bal voor een in smoking en avondjurken gehuld publiek, wat overeenkwam met de wijze waarop de gegoede burgerij het in de zuidelijke Nederlanden vierde (cf. Wijers 1995, 12). In de jaren veertig werd carnaval her en der gevierd door Britse Westindiërs bij hun barakken, maar velen keerden tijdelijk terug naar hun geboorte-eilanden om het daar te vieren. De aanwezigheid van deze buitenlanders leidde tot een sterk wijgevoel onder de Curaçaoënaars, die zichzelf beschouwden als 'yu di tera' (landskinderen). Carnaval beoordeelden zij mede daarom negatief.¹⁵

In 1950 vond er voor het eerst een straatparade plaats, op initiatief van enkele zakenlieden uit Willemstad, die daarmee het eiland aantrekkelijker wilden maken voor toeristen. Het aantal deelnemers aan de parade was zeer gering. Volgens een participant, wiens ouders uit Trinidad kwamen, waren de Curaçaoënaars afwijzend: 'Op dat moment werd op Curaçao het carnaval bekeken (...) Vooral als je verkleed was, werd je bekeken als een idioot. Je werd uitgelachen. Want men kende het carnaval niet, de Curaçaoënaar althans niet'.

Om Curaçaoënaars te enthousiasmeren mocht in 1951 iedereen die een masker op had meedoen. 's Avonds was er een gratis bal in de open lucht. In de daaropvolgende jaren werd gepoogd om de oprichting van carnivalsgroepen te stimuleren. Britse Westindiërs uit Suffisant, waar begin jaren vijftig ongeveer 4500 arbeiders in kampen woonden, begonnen deel te nemen. Dat was niet zo verwonderlijk want gedurende de tweede helft van de jaren veertig mochten zij, net als Surinamers en Venezolanen, op kosten van de oliemaatschappij hun gezinnen laten overkomen (Van Soest 1977, 522-23). Deze initiatieven leidden echter niet tot het ontstaan van een massaal volksfeest.

Het jaar van de eerste straatparade, 1950, luidde een nieuwe periode in voor de olie-industrie. De tijd van uitbreiding van de bedrijfscapaciteit was voorbij wegens afspraken met het olie exporterende Venezuela. De daling van de stookolieprijzen leidde zowel tot bezuinigingen als tot mechanisering van het productieproces. In 1953 gingen 1700 arbeidsplaatsen verloren en in de jaren daarna nam de werkgelegenheid steeds verder af (ibid, 514-15, 521). Shell en het eilandbestuur beschouwden de aanwezigheid van buitenlandse arbeiders als tijdelijk. Maar ondanks alle opgeworpen scheidslijnen waren er onderlinge huwelijken, werkte niet iedereen bij Shell en hielden voormalige arbeiders zich bezig met handelsactiviteiten (cf. Römer 1979, 94). Velen hadden zich een plaats verworven binnen de Curaçaose samenleving en bleven.

Vanaf de jaren vijftig werd de expansie van carnaval, of beter het aanvankelijke gebrek daaraan, beïnvloed door dekolonisatie en Antillianisering. De Antillianisering uitte zich in het ontslagbeleid van Shell - buitenlandse arbeiders werden als eersten ontslagen - , maar was ook een gevolg van de bestuurlijke autonomie en het algemeen kiesrecht. Doordat het koloniale bestuur in een vrij korte periode aftakelde, ontstond er een politiek vacuüm waarvan protestanten en sociaal gestegen kleurlingen gebruik maakten. De politieke leiders waren afkomstig uit hogere en middenklassen en kregen, zonder al te veel concessies te doen aan hun eigen aspiraties, de steun van de massa. Politieke partijen hadden geen raciale basis maar ook geen duidelijke politieke ideologie. Zij berustten op persoonlijke bindingen tussen politici en kiezers, die werden gekenmerkt door patronage (Römer 1979, 99; Reinders 1993, 54; 58).

Raciale segregatie en blanke hegemonie vormden belemmeringen voor de ontwikkeling van carnaval als massaal volksfeest op Curaçao. Tot 1970 werd het versnipperd gevierd. Er waren verschillende initiatiefnemers, groepen en parades, maar als geheel was het een kleine, onopvallende gebeurtenis (Hagendijk et al. 1994, 25-6; Ramdas 1994, 159).¹⁶ Het was de volksofstand in Willemstad van 30 mei 1969, die een einde maakte aan de raciale segregatie. Een staking van arbeiders bij Wescar, een onderneming die onderhoudswerkzaamheden bij Shell uitvoerde, leidde tot solidariteitsstakingen en spontane betogingen. Algemene onvrede over de economische achteruitgang die had geleid tot armoede en werkloosheid, werkte als een katalysator in het conflict. Toen tijdens ongeregelde heden een van de leiders zwaar gewond werd door een politiekogel, sloeg de menigte aan het plunderen en stond Willemstad in brand. De opstand werd bedwongen door Nederlandse mariniers. Er vielen twee doden en de materiële schade was vijftig miljoen Antilliaanse guldens.

Deze uitbarsting van volkswoede werd gestuurd door de haat ten opzichte van de elite. Europese Nederlanders maar ook blanke Antillianen werden gemolesteerd. Daarnaast speelde het ressentiment ten opzichte van niet-inheemse kleine ondernemers een rol. Omdat deze handelaren de mogelijkheid tot verbetering van het eigen lot in de weg zouden staan, gingen veel van hun bedrijven in vlammen op.¹⁷ Voor de deelnemers had de plundering een carnavalesk karakter:

Het was heel vreemd, moeders met een kind op de ene arm en een zak suiker van tien kilo op de andere, vrouwen met grote koffers alsof ze op reis gingen, mannen in dure jassen en hoeden die ze uit de kledingzaken hadden gehaald, net carnaval. Door dit alles liepen we verder, verdoofd van al die dingen die we nog nooit hadden meegemaakt, als verdwaalde kinderen (interview in: Ramdas 1994, 156).

De opmerking dat de plundering 'net carnaval' was, wijst op de bekendheid met en de relevantie van carnaval voor de Curaçaoënaars.¹⁸ Dat lijkt triviaal, maar opmerkelijk is dat het eerstvolgende carnaval een ongekende omvang had. Men had zich de straat en (tijdelijk) de staat toegeëigend, en carnaval was het 'symbol of freedom for the broad mass of the population' (Van Capelveen 1995, 166). 1970 was dan ook het jaar van het eerste georganiseerde straatcarnaval en van het carnaval als een massaal volksfeest: 'Pariculiere initiatiefnemers en organisatoren moesten plaatsmaken voor het collectief' (Hagendijk et al 1994, 25).

De opstand van mei 1969 leidde tot sociaal-economische verbeteringen. Het raciale onderscheid werd opgeheven en zwarte Curaçaoënaars verwierpen bestuurlijke posities. 'De nieuwe tijd, de Era Nobo' (ibid.) betekende ook een appreciatie van de eigen cultuur, zoals de eigen taal, het papiaments, en de eigen muziek en dans die een plaats kregen binnen het carnaval. Volgens Ramdas (1994, 159) groeide het Curaçaoese carnaval 'dankzij de steun van lokale handelaren uit tot het grootste spektakel van het jaar'. Dat is echter onjuist. Commerciële redenen waren belangrijk maar zeker niet van doorslaggevende betekenis. Ook in 1950 hadden zakenlieden initiatieven genomen, zonder dat dit had geleid tot enorme expansie. De reden dat carnaval in de jaren zeventig uitgroeide tot een feest dat onder alle lagen van de bevolking wordt gevierd was van politieke aard. De volksofstand betekende het einde van de macht van de blanke elite en van de raciale segregatie, en het betekende ook de participatie en emancipatie van de gekleurde en zwarte bevolking. Hierdoor werden de raciale vooroordelen niet opgeheven, maar carnaval werd wel het symbool van saamhorigheid en nationale identiteit.

Carnaval op Aruba

De oorsprong van het Arubaanse straatcarnaval ligt in de Village, dat wil zeggen bij arbeiders uit Trinidad die in de jaren veertig tijdelijk terugkeerden naar hun geboorte-eiland om het daar te vieren. In 1947 begon een van hen, een zekere 'Sjusju', een steelband in de Village. Het probleem was echter om een geschikte gelegenheid te vinden om in het openbaar op te treden. Dit gebeurde niet met carnaval, dat in besloten Nederlandse en Brits-Westindische clubs werd gevierd, maar op koninginnedag 31 augustus 1948.¹⁹ Koninginnedag was in brede kring populair, en ook buitenlandse arbeiders namen deel aan deze feestdag die in San Nicolas werd gevierd met een door Lago georganiseerde sportdag. Dit publieke karakter maakte deze dag geschikt om een carnavalsparade te houden, want Villagers organiseerden ook een carnavalsgroep. De kleuren van de zelfgemaakte carnavalskostuums waren ter ere van koninginnedag rood, wit, blauw en oranje, maar werden aangevuld met zilver en goud die meer kenmerkend zijn voor het Caribisch carnaval.

Op Koninginnedag gingen deze Villagers met de bus naar Oranjestad (de steelband volgde op een vrachtwagen) om allereerst daar te paraderen. Volgens een van de deelnemers werden zij met de nodige scepsis ontvangen: 'In Oranjestad stonden de mensen met hun armen over elkaar te kijken en de meesten stonden gewoon te lachen. Want mensen die op bliken slaan en in het rond springen werden gezien als een stelletje apen'.²⁰ 's Middags keerde men terug naar San Nicolas en ging de parade naar het Lago sportpark. De Lago-politie opende de poorten en de sportevenementen werden gestaakt. Na een ronde langs de tribunes ging de stoet, met het publiek achter zich aan, naar de Village, waar tot diep in de nacht feest werd gevierd. Op 8 september werd de parade weer gehouden. Dit keer ter gelegenheid van de kroning van prinses Juliana tot Koningin der Nederlanden.

In 1949 werd de steelband opgeheven. Lago ging dat jaar over tot de automatisering van het productieproces, wat leidde tot het ontslag van met name buitenlandse arbeiders. In 1950 was het migratie-overschot negatief, namelijk 2171 (Hartog 1953, 368). Hoewel veel Villagers werden ontslagen en vertrokken, werd er toch een parade gehouden. De kostuums (zwart fluweel met goud) en de 'road march' ('*You're playing in the mas... Cheero, don't come play the ass*') bekritiseerden, al dan niet verholen, de ontslagen. Het verzet daartegen uitte zich in de opkomst van Lago-vakbonden, en mondde uit in een grote staking in 1951, waarna enkele van de niet-Antilliaanse leiders het land uit werden gezet. De onafhankelijke vakbond die daarna ontstond kwam met Lago overeen dat de inkrimping van het personeelsbestand herscholing van Arubaanse werknemers zou betekenen. In volgorde van mogelijk ontslag stonden buitenlanders het eerst

op de lijst, gevolgd door degenen met een Nederlandse nationaliteit. Arubanen kwamen het laatst aan de beurt, en dit leidde tot de Arubanisering van het oliebedrijf.²¹ De oliemaatschappij en het eilandbestuur waren er vanuit gegaan dat de aanwezigheid van buitenlandse arbeiders tijdelijk zou zijn. Echter, een wet uit 1910 bepaalde dat kinderen die geboren waren op Aruba uit niet-Arubaanse ouders bij hun geboorte de Nederlandse nationaliteit kregen. Deze wet werd in 1949 (27 december) gewijzigd, maar er was al een hele tweede generatie waarvan er velen bleven, terwijl anderen de Nederlandse nationaliteit aanvroegen (Green 1974, 24).²²

Hoewel op Aruba de initiatiefnemers van het straatcarnaval door de sociaal-economische problemen werden getroffen, groeide het carnaval in de jaren vijftig uit tot een volksfeest. In 1954 werd een Stichting Carnaval opgericht die de organisatie van het straatcarnaval ter hand nam. Als verklaring daarvoor wordt wel geopperd dat dit een gevolg was van het feit dat clubs te groot werden zodat carnaval niet meer binnen kon worden gevierd (Hagendijk et al. 1994, 28). Het omgekeerde was echter het geval. Het straatcarnaval marginaliseerde het carnaval in de besloten clubs, dat niet voldeed aan de wijze waarop carnaval, net als elders in het Caribische gebied, werd gevierd, namelijk als volksfeest.

1954, het jaar van het eerste georganiseerde carnaval, was ook het jaar van de eerste formele erkenning (het ontwerp-Statuut van 6 februari 1954) van de al oudere Arubaanse wens voor een aparte status.²³ De industrialisering had de machtspositie van de oude bestuurlijke elite aanzienlijk verzwakt, en in het te vormen Arubaanse ambtenarenapparaat dreigden Nederlanders en Curaçaoënaars de belangrijke posities in te nemen. In dit ontwikkelingsproces was ook de invloed van Lago belangrijk. De oliemaatschappij had allerlei overheidstaken overgenomen. Lago zorgde voor de huizenbouw in San Nicolas, voor de aanleg van havens en wegen, voor een wasserij, supermarkten en een ziekenhuis, en had ook het beroeps onderwijs ter hand genomen. De zogenaamde *Seperación*-beweging moet dan ook gezien worden als een poging van de Arubaanse elite om na het verlies van de economische macht de eilandpolitiek onder controle te houden (Van Aller 1994, 368).

Het streven naar afscheiding leidde niet tot saamhorigheid onder alle eilandbewoners. Zo werd al in 1952 in de Eilandraadsvergadering een motie aangenomen waarmee de politieke invloed van migranten moest worden beperkt.²⁴ De industrialisering was met name ten koste gegaan van de Arubanen op het platteland, zij waren economisch achtergebleven bij de arbeidersmigranten uit het Caribische gebied (ibid). Het was politicus 'Betico' Croes, en zijn *Movimiento Electoral di Pueblo* (MEP), die opkwam voor deze plattelanders en hun een alternatief bood voor de gevestigde politieke

partijen. Het lukte de MEP om hun achtergestelde positie grotendeels ongedaan te maken. Hiertoe stelde de MEP de autochtone identiteit van juist deze groep centraal in haar nationalisme. Zo werden, ter legitimatie van de wens tot afscheiding van Curaçao, de Latijnsamerikaanse identiteit en de Indiaanse afstamming van de autochtone bevolking benadrukt en gecontrasteerd met het Afro-Caribische karakter van de Curaçaose samenleving (Alofs geciteerd in Reinders 1993, 120-21).

In werkelijkheid kende Aruba vele sociaal-economische en culturele tegenstellingen, zoals die tussen stad en platteland, tussen landskinderen en niet-landskinderen, tussen Arubanen en 'Hollanders', tussen Spaans- en Engels-taligen, tussen een Afro-Caribische versus Latijnsamerikaanse en Indiaanse mentaliteit. Er was echter geen enkele etnische groepering die de eiland-samenleving sociaal-economisch absoluut kon domineren en zodoende anderen, bij voorbeeld door middel van apartheid, kon uitsluiten. Carnaval ontwikkelde zich op Aruba van een feest van buitenlandse arbeiders tot de belangrijkste interculturele schakel tussen de groepen en segmenten van de eilandbevolking (cf. Van Koningsbruggen 1997, 1). De geleidelijke participatie van autochtone Arubanen aan het carnaval (zij kwamen aanvankelijk alleen kijken) blijkt uit het bouwen van speciale tribunes door families en vrienden langs de route van de carnavalsparade. Deze versierde tribunes zijn onderdeel van het carnaval gaan uitmaken, en voor de mooiste worden jaarlijks prijzen uitgereikt. Arubaans carnaval is het produkt van creolisering en hybridisatie (cf. Hannerz 1992, 261-67). Het overschrijdt culturele grenzen en wordt onder alle lagen van de bevolking, inclusief de elite en politici, gevierd. Dit maakt carnaval dan ook bij uitstek geschikt als voertuig voor de nationale identiteit. Zo wordt er jaarlijks een prijs uitgereikt aan de meest culturele c.q. nationale carnavalsgroep (Hagendijk et al. 1994, 28).

Carnaval heeft zich zowel op Aruba als Curaçao ontwikkeld tot de belangrijkste expressie van nationaal-culturele identiteit, maar de wijze waarop dit gebeurde verschilde. Tot het einde van de jaren veertig was carnaval op Curaçao overherig en elitair; elke groep was op het eigen culturele repertoire gericht en vierde het feest in besloten kring. In 1950 kwam het initiatief voor een straatparade dan ook van 'bovenaf'.

Het carnaval op Aruba daarentegen was niet particularistisch maar naar buiten gericht, en de straatparade werd van 'onderaf' geïntroduceerd. Arbeiders uit de Village konden carnaval tot een straatfeest maken omdat de straat van hen was, want de Village was van hen. Bovendien waren zij zo zelfbewust dat zij het carnaval exporteerden naar de hoofdstad.²⁵ De

verhoudingen tussen alloctonen en autoctonen werden op Aruba niet gekenmerkt door apartheid, maar door het onderscheid tussen gevestigden en buitenstaanders. Deze uitte zich in wederzijdse vooroordelen (cf. Elias & Scotson 1976), maar de machtsverschillen waren gering, vergeleken met die op Curaçao. Op beide eilanden leidden deze verschillende ontwikkelingspaden tot verschillende tempi in de ontwikkeling van een nationaal-culturele identiteit. En deze reflecteerden zich in de ontwikkeling van het straatcarnaval, dat feitelijk een (onbedoeld) historisch bijproduct was van de olie-industrieën.

In het midden van de jaren tachtig werd het economische draagvlak van deze nationaal-culturele identiteit problematisch. De economische situatie verslechterde doordat de moederbedrijven van de olie-industrieën, die zo lang het fundament van de eilandeeconomieën hadden gevormd, hun investeringen staakten. Op Curaçao vertrok Shell. De raffinaderij bleef dankzij een Venezolaanse huurder open, maar dit ging ten koste van banen. Het betekende loondaling, achterstallig onderhoud, milieuproblemen en emigratie. Op Aruba sloot Lago haar poorten en ontsloeg 900 mensen, terwijl bij de toeleveringsbedrijven 1300 banen verloren gingen (Van Aller 1994, 442).²⁶ Dit betekende het feitelijke slotakkoord van de mono-industriële periode die aan het begin van de twintigste eeuw was begonnen. Beide eilandeeconomieën waren zich echter inmiddels in toenemende mate gaan richten op de dienstverlenende sector. Met name de toeristenindustrie moest voor de nodige werkgelegenheid zorgen. Carnaval is van belang voor het toerisme, want het moet Aruba en Curaçao nog exotischer en aantrekkelijker maken.

Ook rivaliteit tussen de eilanden speelde een rol. Volgens Curaçaoënaars is hun 'optocht na die van Rio de Janeiro en Trinidad de grootste van de wereld' (Ramdas 1994, 159). Arubanen beweren echter hetzelfde over hun parade. Televisie neemt ook een belangrijke plaats in bij de ideevorming over het eigen carnaval. Door de Caribbean Broadcast Union zijn de nationale televisiestations van verschillende Caribische eilanden op elkaar aangesloten, waardoor de uitwisseling van informatie (o.a. over carnaval) aanzienlijk is toegenomen, wat mede heeft geleid tot de verdere 'Caribbeanization' van de Nederlandse Antillen. Commercialisering, animositeit, imitatie en inspiratie zijn ongetwijfeld belangrijk, maar bieden op zichzelf geen inzicht in de complexe betekenis van carnaval op Aruba en Curaçao.

Modernisering en publieke evenementen

Sinds de jaren tachtig hebben verschillende auteurs er op gewezen dat er in veel moderne samenlevingen sprake is van een opleving van feesten en rituelen (cf. Boissevain 1992; Manning 1983). Deze ontwikkeling staat haaks op sociaal-wetenschappelijke ideeën waarin juist het verdwijnen van lokale feesten en rituelen onder invloed van moderniseringsprocessen werd voorspeld.²⁷ De opleving van feest en ritueel wordt gezien als een reactie op de problemen en onzekerheden die moderniseringsprocessen met zich meebrengen (Boissevain 1996, 18).

Op Aruba en Curaçao is er, onder invloed van dekolonisatie en deïndustrialisering, sprake van 'revitalizing rituals'.²⁸ Zo kent op Aruba bij voorbeeld het feest voor San Juan een opleving, maar een kalebas heeft de plaats van een levende haan ingenomen. Het is hier vooral de dandé die sterk aan populariteit heeft gewonnen.²⁹ Op Curaçao worden er weer oogstfeesten opgevoerd door de vele folkloristische groepen die het eiland telt, maar zij behoren tot het folklorisme.³⁰ Omdat de sociale verhoudingen die verbonden waren met de plantage-economie zijn verdwenen, heeft bijvoorbeeld in oogstliederen het ressentiment van de ondergeschikte landarbeiders ten opzicht van de dominante klasse zijn betekenis verloren. Dit betekent niet dat dergelijke evenementen als onbelangrijk moeten worden afgedaan. Nog afgezien van commerciële motieven, zoals het stimuleren van toerisme, kunnen zij voorzien in de behoefte van mensen om zich als individuen en als groep te profileren (Boissevain 1983). Een dergelijke, overigens ietwat simplistische, psychologische verklaring geldt ook voor carnaval: 'Carnaval bindt!' (Hagendijk et al. 1994, 29). De continuïteit van het carnaval als volksfeest berust onder meer op samenwerking. Want behalve het carnavalsvieren zelf, is de organisatie ervan van cruciaal belang en zeker niet beperkt tot een kleine selectieve groep. Carnavalsgroepen zijn onder alle lagen van de bevolking te vinden. De voorbereidingen zijn arbeidsintensief en leiden tot allerlei sociale banden. De betekenis en complexiteit van carnaval strekken zich echter verder uit dan de wereld van het folklorisme. Daar waar de folkloristische oogstfeesten verwijzen naar het verleden als een verwoest Arcadië, is carnaval geïntegreerd geraakt in de hedendaagse Antilliaanse cultuur. Dit uit zich in de massale deelname en in de omvang en de inhoud van dit evenement.

Carnaval omvat meer dan de vier carnavalsdagen rond februari. Zo werd in 1994 op Curaçao het carnavalsseizoen officieel op 8 januari geopend. De eerste carnavalsstumba's klinken echter al op nieuwjaarsdag. De tumba kende na mei 1969 een ware renaissance. Sinds 1971 vindt er jaarlijks een tumbafestival plaats, dat in de jaren negentig, omwille van het grote aantal

bezoekers, in een stadion wordt gehouden. Aan de competitie nemen ruim honderd tumbagroepen deel en de voorrondes duren drie dagen (cf. Hagendijk et al. 1994, 27).

Kenmerkend voor de interactie tussen sociaal-economische en culturele veranderingen is dat ook de verguisde tambú op Aruba en Curaçao weer ingang vond en zeer populair werd (Römer 1977, 27; 1979, 95).



Tambú. Antilliaans Zomercarnaval Rotterdam. Foto: Herman Tak (1993)

De marginalisering van de tambú in de eerste helft van de twintigste eeuw was niet zo zeer het gevolg van overheidsrepressie of van veranderingen in de seksuele relaties tussen mannen en vrouwen, maar van de veranderende economische positie van vrouwen. De industrialisering leidde zowel tot het verdwijnen van veel inkomensbronnen voor laag opgeleide vrouwen die maar in geringe mate door nieuwe werden vervangen (Van Hulst 1994, 94), als tot het ontstaan van 'male breadwinners families', met als gevolg dat de machtsposities van vrouwen aanzienlijk veranderden. Dit uitte zich op carnavaleske wijze in een 'road march' die Villagers aan het begin van de jaren vijftig zongen (*If you want a wife and children, built a house and put her in...*). De de-industrialisering en de opkomst van de dienstensector leidden echter weer tot meer macht van vrouwen en tot meer publieke vrouwen. Met name in de dienstverlenende industrie zijn vrouwen zeer be-

langrijk, en vooral in de lagere klassen raakten veel huishoudens aangewezen op de economische activiteiten van vrouwen die daardoor hun onafhankelijkheid ten opzichte van mannen zagen toenemen. Deze veranderde *gender*-relaties weerspiegelen zich weer in de revitalisatie en populariteit van de *tambú*. Veel carnavalsgroepen worden ook geleid door vrouwen, waarbij het vaak gaat om eigenaressen van naaiateliers waar onder andere carnavalskleding wordt gemaakt.

Tumba en *tambú* waren kenmerkend voor de periode van Kerst en oudjaar. Binnen de koloniale standensamenleving waren deze feestdagen een van de weinige momenten die de mogelijkheid boden tot openbare omdraaiing, ironie en kritiek. De revitalisatie van tumba en *tambú* leidde tot een versterking van het carnaval. Beide maken deel uit van de 'social memory' van autochtone Antillianen en suggereren continuïteit met het verleden (cf. Gevers & Tak 1995, 7). Dankzij het hybride karakter van carnaval konden de verschillende groeperingen zich er in herkennen en werd het gedeelde cultuur. De opkomst en expansie van carnaval en revitalisatie van de tumba en de *tambú* waren niet het gevolg van doelbewuste intenties, die meer kenmerkend zijn voor het folklorisme, maar van veranderende sociaal-economische en culturele structuren. Dit uit zich met name in de plaats die het carnaval als sleutelritueel is gaan innemen (cf. Ortner 1973).

Modernisering en ritueel

Carnaval bestempelen als ritueel lijkt problematisch. Evenementen zoals carnaval worden gekenmerkt door keuze, terwijl ritueel een verplichtend karakter heeft. Op Aruba en Curaçao wordt carnaval enerzijds gekenmerkt door keuze, omdat het mensen vrij staat er aan deel te nemen, maar anderzijds is er, gezien het belang van carnaval voor deze eilandsamenlevingen, sprake van verplichting. Deze uit zich in de jaarlijkse herhaling, en in die zin kan carnaval worden opgevat als een 'civic ritual' (Mitchel 1995, 4). Hetzelfde geldt voor twee andere feesten, namelijk Kerstmis en Oudejaarsavond. Beide zijn nog steeds zeer belangrijk, maar hun karakter is aanzienlijk veranderd. Kerstmis is een feest van consumptisme geworden. Het is de gelegenheid voor de aanschaf van dure consumptiegoederen zoals meubels, ijskasten, stereomeubels en dergelijke, waarvoor men zich, vooral binnen de lagere klassen, in de schulden steekt. De focus tijdens deze feestdagen is gericht op het eigen huis, dat vaak ook nog wordt geschilderd en gewit. Kerstmis is dus niet meer het publieke evenement dat het was tijdens de koloniale standensamenleving. Het huis, de eigen familie en

familiebezoek zijn centraal komen te staan, met de daarbij behorende drank en voedsel, een deftig diner en chique kleding (cf. Ramdas 1994, 24; 211).

De relaties tussen het Kerstfeest en de commercie zijn wereldwijd, maar op Aruba en Curaçao is er tevens sprake van een structurele relatie tussen kerst en carnaval. Kerstmis is het feitelijke begin van de carnavalsperiode, maar het vormt tevens een oppositie met het carnavalsfeest dat deze periode afsluit (cf. Miller 1994, 126-30). Kerstmis is gericht op de privésfeer terwijl carnaval in het openbaar wordt gevierd. In het carnaval spelen (nationale) saamhorigheid en egalitarisme een belangrijke rol. Egalitaire noties waren tijdens de periode van de koloniale standensamenleving kenmerkend voor Kerst en Oudejaarsavond. Er heeft een verschuiving plaatsgevonden naar het carnaval, en een verspreiding over een langere periode van het jaar. De samenhang tussen Kerst en carnaval wordt echter niet alleen gekenmerkt door opposities, in de zin van familie versus gemeenschap en privé versus publiek, maar ook door de tussenliggende periode van activiteiten die moeten leiden tot het carnaval.³¹

Net als Kerstmis wordt ook carnaval gekenmerkt door consumentisme, maar die is dan bij uitstek publiek gericht. De centrale notie van het Antilliaanse carnaval is die van 'pracht en praal'. Niet de ironie staat centraal, maar het zich zo fraai en vooral zo duur mogelijk uitdossen.



Antilliaans Zomercarnaval Rotterdam. Foto: Elly Leijten (1994)

Hoewel originaliteit van de kleding belangrijk is in verband met het winnen van prijzen, kennen de thema's van carnavalsgroepen jaar in jaar uit een zeer grote gelijkenis, zoals bijvoorbeeld 'Cultural fantasy', 'Cinderella', 'Caribbean fantasy', 'Stars of Broadway' en alle varianten daarop (cf. Cohen 1993, 103). Carnavalskostuums worden gemaakt van dure stoffen, versierd met glitters en kostbare veren. De prijzen voor kostuums variëren van 600 tot 1500 gulden. Dit terwijl een groep 100 tot 500 personen kan omvatten. De duurste uitrustingen zijn de zogenaamde *road pieces*, een soort wandelende praalwagens die vele duizenden gulden kosten. Omdat dergelijke bedragen voor veel deelnemers niet ineens zijn op te brengen, worden er door groepen allerlei spaarregelingen getroffen, die weer zorgen voor sociale banden gedurende het jaar.



Road piece. Arubaans carnaval. Foto: privé collectie Inchi Kelly (14-2-1994)

Binnen het carnaval is een dualiteit waar te nemen tussen individuen en groepen. Carnaval leent zich bij uitstek voor individuele expressie, en 'individuele' nemen deel aan de parades. Bij carnavalsgroepen zien de leden er echter vrijwel identiek uit, waardoor de individualiteit weer vervalt. Tussen groepen is er sprake van concurrentie. Door de stichtingen die op Aruba en Curaçao, respectievelijk begin jaren vijftig en zeventig, de organisatie van het carnaval ter hand namen, is dit competitie-element

ingevoerd met als doel sponsors te werven. Concurrentie, rivaliteit en soms animositeit tussen de belangrijkste groepen zijn een eigen leven gaan leiden. Voor de meeste eilanders staan echter plezier en saamhorigheid centraal.

Er is met name op Curaçao opvallend weinig plaats voor hoon en spot over politieke toestanden. Hierbij is onmiskenbaar sprake van overheidsinvloed. De overheid beschouwt het carnaval als een onderdeel van de officiële nationale cultuur. Dit uit zich onder andere in het organiseren van serieuze congressen over het fenomeen carnaval, waar internationale experts voor worden uitgenodigd. Belangrijker is het streven om de politiek zoveel mogelijk buiten het carnaval te houden. Er is op Curaçao zelfs een speciale commissie die ervoor zorgt dat er in de parade geen politieke leuzen worden meegedragen. Deze bepaalt ieder jaar een motto dat gebruikt moet worden in de carnavalsliedjes, zoals: 'Met gezelligheid en vreugde zal carnaval eendracht brengen' (Ramdas 1994, 160). Een dergelijke opgelegde braafheid wijst op een strenge organisatie van bovenaf, die veelal fnuikend is voor zogenaamde spelelementen: de omdraaiing, hoon en kritiek die kenmerkend zijn voor carnaval. Het Curaçaose carnaval wordt in die zin dan ook nog steeds gekenmerkt door het verleden. De apartheid is weliswaar verdwenen maar de overherigheid is gebleven. Hierin weerspiegelt zich de dominante positie van de politieke elite van deze eilandsamenleving.

Het Arubaanse carnaval wordt minder gekenmerkt door dergelijke reguleringen. Op Aruba waren van het begin af aan spot en ironie over de eigen cultuur en kritiek op politieke ontwikkelingen te horen, die pasten bij de ontwikkeling van het feest van 'onderop'.

Onder invloed van modernisering heeft er op Curaçao en Aruba een rituele herstructurering plaatsgevonden. Traditionele feesten zoals Kerstmis en Nieuwjaar kregen een andere betekenis en raakten verbonden met carnaval. Deze drie feesten structuren als rituelen het sociale leven gedurende een deel van het jaar (cf. Leach 1961, 134-35). En wellicht kan de rest van het jaar worden beschouwd als een adempauze, waarin men zich opmaakt voor het volgende carnavalseizoen (Miller 1994, 84). In de jaarlijkse rituele sequentie is carnaval het sleutelritueel, waarvoor Kerstmis en Nieuwjaar de introductie vormen. Deze plaats van carnaval is opmerkelijk want in tegenstelling tot Kerstmis en Nieuwjaar is carnaval een 'invented tradition' met een relatief korte geschiedenis. Carnaval werd tijdens de industrialisering geïntroduceerd, maar zijn expansie vond plaats in de periode van dekolonialisatie en deïndustrialisering. De industrialisering had veel contractarbeiders uit de Caribische regio aangetrokken en hierdoor veranderde de

sociaal-culturele samenstelling van eilandbevolkingen. Carnaval is dan ook een expressie van creolisering. De revitalisatie van de eerder genoemde folkloristische uitingen kan beschouwd worden als een reactie daar op. Beide zijn herdefinities van culturele identiteit. Het folklorisme is retrospectief, het verwijst naar de 'authentieke' cultuur die niet meer bestaat en mogelijk nooit bestaan heeft, en is daardoor vrijblijvend. Het hybride carnaval weerspiegelt de huidige cultuur van deze pluriforme eilandsamenlevingen. Het is een sleutelsymbool van nationaal-culturele identiteit en van lokale moderniteit, en heeft daardoor als een 'civic ritual' een verplichtend karakter. Of zoals een dertigjarige informant het verwoordde: 'Carnaval is het enige, een van de weinige dingen die wij hebben. Na Nieuwjaar en Kerst, na die twee grote vieringen is het carnaval. Iedereen kijkt uit naar carnaval'.

Conclusie

De ontwikkelingsgeschiedenis van carnaval op Curaçao en Aruba laat zien dat het proces van modernisering op lokaal niveau niet eenduidig is, maar padafhankelijke en cultureel specifieke uitkomsten heeft. Massacultuur en massaconsumptie nemen ongetwijfeld een belangrijke plaats in, maar dat betekent niet dat daardoor moderne samenlevingen onderling uitwisselbaar zouden zijn. Dit staat, zoals De Swaan (1995, 28) schrijft: 'lijnrecht tegenover de simplistische beschrijving van de culturele mondialisering als een imperialistisch eenrichtingsverkeer waarin het westen de lokale cultuurvormen vernietigt en alle volken dezelfde standaardkost opdringt'. Cultuur is een (historisch) proces waarin mensen vormen creëren die betekenis aan hun bestaan geven (cf. Miller 1994, 66) en er is interactie tussen culturele en sociaal-economische veranderingen. Deze Antilliaanse casus laat echter tevens zien dat de aard van die interactie niet steeds dezelfde is. Er bleek sprake van veranderende relaties tussen cultuur en sociale organisatie in de verschillende historische periodes (cf. Sider 1976, 104). In de negentiende-eeuwse koloniale standenmaatschappij werden rituelen gekenmerkt door omdraaiing en egalitarisme, en waren zij vooral een bevestiging van de bestaande machtsverhoudingen. Tijdens de industrialisering raakten (traditionele) rituelen gemarginaliseerd en domineerde, in marxistische termen, de reproductie van de arbeidskrachten. In de postindustriële eilandsamenlevingen produceren en reproducieren rituelen nationale identiteit. Deze identiteit wordt door sociale, economische en politieke problemen bedreigd, waardoor het belang van carnaval als sleutelritueel wordt versterkt. Deze historische ontwikkeling wordt echter tevens gekenmerkt door rituele con-

tingentie. Bij de analyse van zowel traditionele, gerevitaliseerde als 'uitgevonden' rituelen, moeten dan ook twee verklaringsmodellen worden gehanteerd. Een (historisch) sociologisch model waarin machtsrelaties een rol spelen, of zoals in deze casus machtskansen van onderaf en dekolonialisering. En een antropologische model waarin factoren als onzekerheid ten opzichte van veranderingen of bedreiging van de eigen lokale identiteit worden gereguleerd door ritueel gedrag. Beide modellen sluiten elkaar niet uit maar geven juist een aanvulling op elkaar. Daar waar een sociologische benadering te weinig aandacht heeft voor de implicaties van de interactie tussen cultuur en sociale organisatie, schiet een antropologische benadering veelal tekort in een adequate analyse van de translokale, historische processen. In de, in deze Antilliaanse casus gehanteerde, historisch-antropologische benaderingswijze gaan de zogenaamde 'scale reduction' en 'scope expansion' hand in hand (cf. Kalb et al 1996, 7).

Noten

1. Dit artikel berust, naast literatuurstudie, op interviews die ik heb gehouden in het kader van het onderzoek naar de geschiedenis van het Antilliaans Zomercarnaval in Nederland. Het onderzoek werd mogelijk gemaakt dankzij de subsidie van de Stichting voor de Economische, Sociaal-culturele en Ruimtelijke Wetenschappen (N.W.O.). Het is niet mogelijk om hier alle Antillianen die bereid waren om zich door mij te laten interviewen persoonlijk te bedanken voor hun gastvrijheid en openhartigheid. Jack Burgers, Don Kalb, Peter van Koningsbruggen, Hans Marks en de AST-redactie waren zo aardig om eerdere versies van dit artikel te commentariëren.

2. Vanaf de tweede helft van de jaren tachtig worden er door Antillianen ook carnavalsfestiviteiten in andere steden georganiseerd. Zoals in Den Haag, Amsterdam, Dordrecht, Hellevoetsluis, Gorinchem, Purmerend en Groningen. Deze activiteiten zijn echter veel kleiner en vaak incidenteel. Over de geschiedenis van het Antilliaans carnaval in Nederland zie: Tak 1996.

3. In dit artikel wordt alleen ingegaan op de ontwikkelingen van het carnaval op Aruba en Curaçao. Bonaire kent echter ook carnaval. Deze drie Benedenwindse eilanden liggen, zoals bekend, in het Caribisch gebied, en vormen samen met de Bovenwindse eilanden (Sint Maarten, Saba en Sint Eustatius) de Nederlandse Antillen. Op de Bovenwindse eilanden wordt carnaval in april gevierd, zoals op Sint Maarten waar het zo'n vijftien jaar bestaat en plaatsvindt rond koninginnedag.

4. In 1929, toen alle produkten onder het merk Shell op de markt werden gebracht, werkten er zo'n elfduizend mensen voor de raffinaderij en haar dochter de Curaçaoese Scheepvaart Maatschappij. De Shell zelf had 1765 Curaçaoënaars, 891 Nederlanders, 233 Arubanen, 216 Bonaireanen, 564 Bovenwinders, 1407 Venezolanen, 2797 Britse Westindiërs en 596 personen van diverse nationaliteiten in dienst. Totaal 8559 werknemers, waaronder 520 employées (E.N.I. 1985, 377; Van Soest 1977, 201; 247).

5. Zie over dit huisvestingsbeleid: Koot

(1979, 121); Van Hulst (1994, 83); Romer (1979, 69); Van Soest (1977, 247-8). De angst voor mogelijke opstand onder buitenlandse arbeiders werd gevoed door de overval van Urbina. In 1929 overvielen Venezolaanse politieke vluchtelingen, die werden versterkt door op Curaçao woonachtige Venezolanen, het Nederlandse garnizoen (Van Aller 1994, 171-2).

6. Er zijn dan ook familiegelekenissen tussen enkele van deze feesten en die in Spanje en Italië.

7. De rituelen die tijdens oogstfeesten werden opgevoerd hadden kenmerken van vruchtbaarheidsrituelen, waarin onder andere de vrees voor langdurige droogte een rol speelde. Van de *guene* die tijdens de optocht werden gezongen en die op orale traditie beruisten, is echter de betekenis niet meer te achterhalen (E.N.A. 1985, 429). Over deze oogstfeesten zie: Van Meeteren (1947, 47-52); Debrot (1977, 109-10).

8. Hoewel de dag Petrus (en Paulus) op 29 juni valt, werd het feest blijkbaar een dag na San Juan gevierd. Dit gebeurde ook op Bonaire waar de vuren 'Candela di San Pietro' werden genoemd. Het Arubaanse spel waarbij drie maal op een haan werd geslagen, verwijst naar Petrus' verloochening van Christus (Mattheüs 26,69-75). Rituele vuren zijn bekend voor veel traditionele Europese boerensamenlevingen waar zij in relatie stonden met de zonnewende. Ook het 'slaan van de haan' kende vele Europese pendants, maar deze waren veelal onderdeel van ritueel verbonden feesten die het winterse carnaval omvatten (cf. Caro Baroja 1965, 67-82; Tak 1994, 25, 34).

9. De bewakers der 'goede zeden' hadden veelal een dubbel moraal: 'En dan wanneer het jaar ten einde liep had je de tamboerdansen. Vele jongelui uit de beste families van het eiland hebben deze wilde tamboerdansen bijgewoond, met

alle daarbij behorende uitspattingen. Nu zijn zij hooggeachte handelslui en velen zitten in de wetgevende vergadering en spenderen hun avonden, nu zij oud zijn geworden, met het houden van redevoeringen over de volksmoraliteit en het opstellen van nieuwe wetten die de seksuele, ophitsende tamboerdansen verbieden' (Marugg 1958, 54).

10. Over de *tambú* zie: E.N.A. (1985, 466); Hoetink (1954, 140; 147); Palm (1977, 173); Ramdas (1994, 125); Romer (1977, 12).

11. Daniel Miller (1994, 124) laat in zijn analyse van deze dans (*wining*) op Trinidad zien dat gedurende het carnavalseizoen de vrouwen steeds meer op zich zelf gaan dansen. 'This autosexualisation is only a moment of Carnival inversion, and Carnival ends traditional with a return to "normal" sexual relations'.

12. De Arubaanse *dandé* had veel overeenkomsten met de wijze waarop in 'traditionele' Europese boerensamenlevingen carnaval werd gevierd, want ook daar trok men zingend en bedelend langs de huizen.

13. De industrialisering leidde tot Westerse gedrags- en consumptiepatronen. De oliemaatschappijen zorgden voor recreatiefaciliteiten, zoals clublokalen en sportvelden, voor hun werknemers. De aanleg van wegen zorgde al in de jaren dertig voor een aanzienlijk aantal auto's, maar vooral na de Tweede Wereldoorlog groeide het autopark expansief (E.N.A. 1985, 484). De verspreiding van de televisie in de jaren zestig betekende op Aruba bij voorbeeld het einde van veel culturele verenigingen (Green 1974, 69).

14. Zo is er gewezen op de 'dreigende ontwrichting van de lokale cultuur als gevolg van de Amerikaanse levenswijze' (Romer 1977, 27), op de 'nadelige invloed van het toerisme op de eigen culturele identiteit' (Koot & Ringeling 1984, 39), en op de 'individualisering die men-

sen van elkaar zou scheiden' (Ramdas 1994, 142).

15. De verschillende groepen buitenstaanders werden aangeduid met zogenaamde collectieve bijnamen (cf. Tak 1990). Libanezen en Syriërs, die zich aan het begin van de twintigste eeuw op het eiland hadden gevestigd en de binnenlandse kleinhandel waren gaan domineren, werden 'Arabieren' genoemd. De Ashkenasische Joden die zich rond 1927 hadden gevestigd, en die zich ritueel onderscheiden van de Sephardische Joden, werden met 'Polaken' aangeduid. Britse Westindiërs werden 'Batiyandi', Indiërs 'koelies', Surinamers 'Yu di Surinam' en Portugezen uit Madera 'Portuges' genoemd. Ook de aanwezigheid van Nederlanders werd niet als positief ervaren. De naam 'makamba' voor Hollander, kreeg een negatieve connotatie (Römer 1979, 70-1).

16. In de jaren zestig poogden bij voorbeeld Nederlandse onderwijzers het carnaval te verbreiden. Op initiatief van de Limburgers onder hen werd eind 1956 de Limburgse Karbieten (= geiten) opgericht. Deze carnavalsvereniging organiseerde avondlijke feesten. Een stimulans was de premie van driehonderd gulden die de vereniging bood aan scholen wanneer deze hun eigen carnavalsfeest organiseerden (Hagendijk et al. 1994, 25-6).

17. Over de volksofstand van 30 mei 1969 zie: Van Aller (1994, 311-17); Reinders (1993, 53; 63-5); Ramdas (1994, 148-57); Römer (1979, 101-06; 116-17).

18. Antropologen en historici hebben er vaker op gewezen dat volksofstanden carnavaleske trekken kunnen hebben. Er kan sprake zijn van omdraaiing, waarbij leden van de ondergeschiede klasse die van de dominante klasse vernederen of molesteren. Onder opstandelingen kunnen egalitaire noties heersen, maar ook gevoelens van euforie en ongelegitimeerde

vrijheid die zich onder andere uit in plunderingen die echter effectief gericht kunnen zijn, zoals bij voorbeeld tegen handelsminderheden. Omdraaiing en egalitarisme, maar ook wel fysiek geweld, zijn kenmerkend voor carnaval. Dit impliceert niet dat carnaval of omdraaiingsrituelen opstand veroorzaken, meestal is dat niet het geval (cf. Gilmore 1975; Handelman 1990, 50; Scott 1990, 181).

19. Aruba kende veel clubs die zich onderscheidden door nationaliteit, etniciteit en professie (cf. Green 1974, 65-6). Deze diversiteit was zowel een gevolg van het, met name in San Nicolas, palet aan nationaliteiten en etniciteiten, als van het veronderstelde tijdelijke verblijf van veel buitenlandse werknemers.

20. Er bestonden allerlei wederzijdse vooroordelen. Britse Westindiërs werden luidruchtig genoemd, hetzelfde gold voor Curaçaöënaars, die net als de Nederlanders weer zuinig zouden zijn. Bovenwindse eilanders werden weer lui genoemd, en zouden weinig interesse tonen in hun families, te veel geld besteden aan auto's en kleding (Green 1974, 61). Arubanen zouden een saai en teruggetrokken leven leiden, nauwelijks muzikaal zijn en niet kunnen dansen.

21. In 1945 was van de 5.747 werknemers 32% Arubaan. In 1952, toen de Lago 6441 werknemers telde, was dit percentage gestegen tot 52%. De Arend, de dependance van de Shell op Aruba, sloot in 1952 (Hartog 1953, 317; 398).

22. In 1951 waren er van de 14.558 kiesgerechtigden 8.072 op Aruba geboren, en in 1955 waren er 16.480 kiesgerechtigden van wie 9.289 op het eiland waren geboren (Green 1974, 28-9).

23. Zie over de politieke verwickelingen rond het Ontwerp-Statuut van 6 februari 1954, en het latere Statuut en de Status Aparte van Aruba: Van Aller (1994, 247-309). Deze wens kwam onder andere voort uit de bestuurlijke overheersing van

Curaçao, die bij voorbeeld tot uiting kwam in de Antilliaanse Staten waarin Curaçao sinds 1950 de meerderheid had en elk Arubaans voorstel kon torpederen (Hermans 1969, 148).

24. Over deze motie zie Van Aller (1994) en Reinders (1993), die elkaar echter tegenspreken wat betreft het initiatief voor de motie. Volgens Reinders (1993, 19) bepleitte de Arubaanse Volkspartij (AVP) dat 'in de Eilandraad overwegend op Aruba geborenen een plaats verdienen'. Deze politieke partij zag dat haar concurrent de Partito Patriottico Arubiano (PPA) 'aan kracht won mede dankzij de toestroom van "import-Arubanen" en van de Bovenwinden'. Van Aller (1994, 366-67) schrijft daarentegen dat op initiatief van Eman, die in 1950 de PPA had opgericht, met 16 tegen 5 stemmen een motie werd aangenomen: 'Voorstaan zou de meerderheid van de Eilandraadszetels door Arubanen moeten worden bezet, "welke laatsten dan geacht werden te bestaan uit allen die op Aruba waren geboren en degenen, die buiten Aruba uit Arubaanse ouders ter wereld kwamen, mits ze Nederlanders waren"'.
25. De Village werd door Arubanen gezien als: 'an area of vice, loose family ties, and poorly reared children' (Green 1974, 60). Maar kritiek op of ironie over de eigen lokale cultuur was al van af het begin te horen in de 'road marches' die Villagers tijdens hun straatcarnaval zongen: '*If you want a wife and children, built a house and put her in, when she starts to play the ass, take a stick and bump her ass*'.

26. Aruba zou op 1 januari 1996 uit het Koninkrijk der Nederlanden stappen. Deze datum van volkenrechtelijke onafhankelijkheid was opgenomen in artikel 62 van het Statuut voor het Koninkrijk. Echter op 15 april 1995 werd per Koninklijk Besluit een rijkswet in werking

gesteld die de onafhankelijkheidsdatum voor Aruba uit het Statuut voor het Koninkrijk schrapte. De belangrijkste reden hiervoor was dat buitenlandse investeerders geen geld in grote projecten, zoals hotels, wilden steken (Westerwoudt 1995).

27. Het niet zo dat de revitalisatie en de 'invention' van feesten en rituelen pas in de jaren zeventig en tachtig plaatsvonden. Maar wel dat in die periode sociale wetenschappers er oog voor kregen. Processen van rituele ervaring en neergang (die elkaar niet uitsluiten) zijn voor veel historische perioden bekend (cf. Tak 1994).
28. Revitalisatie, 'the resumption of abandoned, older cultural traits or the retention of such cultural features' (Salomonson 1984, 24), moet niet verward worden met 'revival' die namelijk de illusie wekt dat er teruggedaan wordt naar de oude situatie, wat gezien sociaal-economische veranderingen onmogelijk is.

29. In 1974 werd er voor het eerst op Aruba een concours voor dandé-groepen georganiseerd, met als bedoeling de dandé-folklore te stimuleren (E.N.A. 1985, 124; Palm 1977, 172-73).

30. De wereld van het folklorisme is: 'eine Welt aus zweiter Hand, organisiert, gestellt, sentimental, unrealistisch; der Versuch, überholte Werte wiederzubeleben' (Weber-Kellermann 1985, 211).

31. 'Met alle denkbare middelen wordt de stemming voor het feest opgebouwd: bijna twee maanden voor de optocht besteedt de lokale televisie iedere avond tien minuten aan de voorbereiding. De kranten wijden paginalange rubrieken aan de gebeurtenissen, tussen de radiostations ontbrandt een hevige concurrentie strijd rond de laatste nieuwtjes over de festiviteiten die aan het feest voorafgaan' (Ramdas 1994, 159).

Literatuur

- Aller, Hendrina B. van, 1994. *Van kolonie tot koninkrijksdeel. De staatkundige geschiedenis van de Nederlandse Antillen en Aruba (van 1634 tot 1994)*. Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Boissevain, Jeremy, 1983. Identiteit en feestelijkheid. In: Koster, Adrianus, Yme Kuiper & Jodada Verrips (red.) *Feest en ritueel in Europa. Antropologische essays*. Amsterdam: VU Uitgeverij (pp. 9-14).
- Boissevain, Jeremy (ed.), 1992. *Revitalizing European Rituals*. London: Routledge.
- Boissevain, Jeremy (ed.), 1996. *Coping with Tourism. European Reactions to Mass Tourism*. London: Berghahn.
- Bourdieu, Pierre, 1992. *Opstellen over smaak, habitus en het veldbegrip*. Amsterdam: van Gennep.
- Cappelveen, Remco van, 1995. The 'Caribbeanization' of New York City. West Indian Carnival in Brooklyn. In: Gutiérrez, Ramón A. & Geneviève Fabre (eds.) *Feasts and celebrations in North American ethnic communities*. Albuquerque: University of New Mexico Press (pp. 159-175).
- Caro Baroja, Julio, 1965. *El Carnaval (análisis histórico-cultural)*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Cohen, Abner, 1993. *Masquerade Politics. Explorations in Structure of Urban Cultural Movements*. Londen: Berg.
- Debrot, Cola, 1977. Verworvenheden en leemten van de Antilliaanse literatuur. In: Romer, René A. (ed.) *Cultureel mozaïek van de Nederlandse Antillen. Varianten en constanten*. Zutphen: Walburg Pers (pp. 96-138).
- Dirks, Nicholas B., 1994. Ritual and resistance: subversion as a social fact. In: Dirks, Nicholas B., Sherry Ortner & Geoff Eley (eds.) *Culture, power, history. A reader in contemporary social history*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Elias, Norbert & John L. Scotson, 1976. *De gevestigden en de buitenstaanders. Een studie van de spanningen en machtsverhoudingen tussen twee arbeidersbuurten*. Utrecht: Het Spectrum.
- Encyclopedie van de Nederlandse Antillen 1985*. Zutphen: De Walburg Pers.
- Gevers, Anne & Herman Tak, 1995. Herinnering en oorlog. In: *ibid.* (red.) *Oorlog en vrede. Focaal. Tijdschrift voor antropologie* nr. 25 (5-14).
- Gilmore, David, 1975. Carnival in Fuenmayor: class conflict and social cohesion in an Andalusian town. *Journal of Anthropological Research* vol. 31 (331-49).
- Green, Vera, 1974. *Migrants in Aruba. Interethnic integration*. Assen: Van Gorcum.
- Hagedijk, Wim, Peter van Koningsbruggen & Dorine van Namen (red.), 1994. *Tien jaar zomercarnaval Rotterdam*. Rotterdam: Museum voor Volkenkunde.
- Hall, Stuart, 1981. Notes on deconstructing 'the popular'. In: Samuel, Raphael (ed.) *People's History and Socialist Theory*. London: Routledge & Kegan Paul (pp. 227-240).
- Handelman, Don, 1990. *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hannerz, Ulf, 1992. *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

- Hartog, J., 1953. *Aruba. Zoals het was zoals het werd. Van de tijd der Indianen tot op heden*. Aruba: Gebroeders de Wit.
- Hermans, W.F., 1969. *De laatste resten tropisch Nederland*. Amsterdam: Bezige Bij.
- Hobsbawm, Eric, 1983. Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press (1-14).
- Hoetink, Harmannus, 1958. *Het patroon van de oude Curaçaose samenleving. Een sociologische studie*. Assen: Van Gorcum.
- Hulst, Hans van, 1994. Op advies van de minister van koloniën. Antillianen, in het bijzonder Curaçaoënaars naar en in Nederland. In: Vermeulen, Hans & Rinus Penninx (red.) *Het democratisch ongeduld. De emancipatie en integratie van zes doelgroepen van het minderhedenbeleid*. Amsterdam: Het Spinhuis (pp. 81-115).
- Kalb, Don, Hans Marks & Herman Tak, 1996. Historical Anthropology and Anthropological History Two Distinct Programs. In: *ibid* (eds.) *Historical Anthropology: The Unwaged Debate*. Focaal. Tijdschrift voor Antropologie 26/27 (pp. 5-13).
- Koningsbruggen, Peter van, 1997. *Trinidad Carnival. A Quest for National Identity*. London and Basingstoke: MacMillan Education Ltd.
- Koot, Willem, 1979. *Emigratie op de Nederlandse Antillen. Een sociaal-wetenschappelijk onderzoek naar omvang en achtergronden van de emigratie, in het bijzonder op Aruba en Curaçao*. Leiden: proefschrift.
- Koot, Willem & Anco Ringeling, 1984. *De Antillianen*. Muiderberg: Coutinho.
- Leach, Edmund R., 1961. *Rethinking Anthropology*. London: The Athlone Press.
- Manning, Frank (ed.), 1983. *The celebration of society. Perspectives on contemporary cultural performances*. Ohio: Bowling Green University Press.
- Marugg, Tip, 1954 (herdruk 1994). *Weekend pilgrimage*. Amsterdam: Bezige Bij.
- Meeteren, Nicolaas van, 1947. *Volkskunde van Curaçao*. Willemstad: Scherpenheувel.
- Miller, Daniel, 1994. *Modernity. An Ethnographic Approach. Dualism and Mass Consumption in Trinidad*. Oxford: Berg.
- Mitchell, Reid, 1995. *All on a Mardi Gras Day. Episodes in the History of New Orleans Carnival*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Ortner, Sherry B., 1973. On key symbols. *American Anthropologist* vol.75 no.5 (1338-1346).
- Palm, E. R. R., 1977. Muziek en dans. In: Römer, René A. (red.) *Cultureel mozaïek van de Nederlandse Antillen. Varianten en constanten*. Zutphen: Walburg Pers (pp. 167-97).
- Ramdas, Anil, 1994. *De strijd van de dansers. Biografische vertellingen*. Amsterdam: Rainbow.
- Reiners, Alex, 1993. *Politieke geschiedenis van de Nederlandse Antillen en Aruba 1950-1993*. Zutphen: Walburg Pers.
- Römer, René A. (red.), 1977. *Cultureel mozaïek van de Nederlandse Antillen. Varianten en constanten*. Zutphen: Walburg Pers.
- Römer, René A., 1979. *Een volk op weg. Un pueblo na kaminda. Een sociologisch historische studie van de Curaçaose samenleving*. Zutphen: De Walburg Pers.
- Salomonson, Anders, 1984. Some Thoughts on the Concept of Revitalization. *Ethnologia Scandinavia* (34-47).
- Scott, James C., 1990. *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*.

- New Haven: Yale University Press.
- Sider, Gerald, 1976. *Christmas Mumming and the New Year in Outport Newfoundland*. In: *Past & Present* 71 (pp. 102-125).
- Silverman, Marilyn & P.H. Gulliver, 1992. *Approaching the Past. Historical Anthropology through Irish Case Studies*. New York: Columbia University Press.
- Soest, Jaap van, 1977. *Olie als water. De Curaçaose economie in de eerste helft van de twintigste eeuw*. Zutphen: Walburg Pers.
- Swaan, Abraham de, 1995. De sociologische studie van de transnationale samenleving. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* jrg. 22 nr.1 (16-35).
- Tak, Herman, 1990. Longing for Local Identity: Intervillage Relations in an Italian Mountain Area. *Anthropological Quarterly* vol. 63,2 (90-100).
- Tak, Herman, 1994. *Zuiditaliaanse festivals. Een lokale geschiedenis van ritueel en verandering*. Amsterdam: proefschrift UVA (wordt gepubliceerd bij Amsterdam University Press als: *South Italian Festivals. A Local History of Ritual and Change*).
- Tak, Herman, 1996. Antilliaans zomercarnaval in Nederland. In: Kloosterman, Robert en Jan Rath (red.) *Kunst en populaire cultuur. Migrantenstudies* jrg. 12 nr.4 (222-238).
- Weber-Kellermann, Ingeborg, 1985. *Saure Wochen Frohe Festen. Fest und Alltag in der Sprache der Bräuche*. München/Luzern: Verlag C.J. Bucher.
- Westerwoudt, Theo, 1995. Aruba blijft 'onder voorwaarden' onder Nederlandse paraplu. *NRC Handelsblad* (26-4-1995).
- Wijers, Carla, 1995. *Prinsen en clowns in het Limburgse narrenrijk. Het carnaval in Simpelveld en Roermond 1945-1992*. Amsterdam: P.J. Meertens-Instituut.
-