

Hebben historici iets te vieren? Een verkenning van het festieve universum

Pieter Spierenburg

Feesten zijn een deel van ons leven. Had een vriend of collega iets te vieren en waren we verhinderd, dan vragen we vanzelfsprekend: “was het een leuk feestje?” Toch zullen slechts weinigen zich bekommeren om de definitie-kwestie: wat *is* een feest eigenlijk? Voor dit artikel greep ik naar de Koenen-Endepols (24e druk, jaartal onleesbaar), die sinds mijn middelbare schooltijd thuis op de plank staat. Dit woordenboek geeft vier omschrijvingen van het begrip feest: 1. plechtige viering van een belangrijke gebeurtenis in de natuur of het leven; 2. (plechtige) viering van een gedenkdag; 3. vrolijke bijeenkomst en samenzijn ter viering van een heuglijk feit, fuif; 4. aanleiding tot vreugde. Deze laatste betekenis is overdrachtelijk – ‘het zal me een ... zijn’ – en valt dus af. Op grond van de eerste drie omschrijvingen en met wat gezond verstand kunnen we een feest definiëren als georganiseerde collectieve vrolijkheid.

Wat is een feest

Het element ‘georganiseerd’ dunkt mij essentieel. Een aantal historici vindt dat de volksfeesten van enkele eeuwen terug een betrekkelijk spontaan karakter hadden en dat formele organisatie, door ondernemers of plaatselijke overheden, het einde van die spontaniteit inluidde. Echter, een mate van organisatie was er altijd, of het nu door gilden, dwaze genootschappen, priesters of wie dan ook gebeurde. Als de hoogtepunten van een dorpsfeest bestaan uit een hanengevecht 's middags en in de avond een danspartij, dient tenminste iemand dat voor te bereiden, al gaat het slechts om de afbakening van het terrein. Omgekeerd, als een groep mensen in spontane vrolijkheid uitbarst en dat bezegelt met drinken in een herberg, spreken we doorgaans niet van een feest. Het gaat evenzeer tegen ons taalgevoel in om afzonderlijke theatervoorstellingen of sportieve evenementen als zodanig te benoemen, maar ze kunnen natuurlijk wel op een feestdag plaatsvinden.

De term ‘feestdag’ biedt een aanknopingspunt tot verdere afbakening. Vele vieringen keren jaarlijks op een bepaalde dag of binnen dezelfde tijdsperiode

Leidschrift, jaargang 16, nummer 2, september 2001

terug. Dat men in tegenspoed eens een jaartje overslaat of dat de viering zelfs voor een langere periode in onbruik raakt, doet hieraan weinig af. Deze typering is toepasbaar op de veel bestudeerde traditie van preïndustriële volksfeesten. Deze traditie kunnen we als uitgangspunt nemen, om vervolgens te zoeken naar parallellen met eerdere en latere tijdspannes. Een feest heeft dus met een bepaalde dag (of dagen) in het jaar te maken, er moet iets gebeuren (een gewone zondag telt niet mee; de kalender heeft immers zon- *en* feestdagen) en de deelnemers dienen vrolijk te zijn. Een tweede type echter ontbeert het element jaarlijks; we spreken ook van een bruiloftsfeest of de viering van iemands eerste communie. Hoogtijdagen voor individuele personen moeten dus in de beschouwing worden betrokken, zeker ook daar waar het de preïndustriële samenleving betreft. Destijds vierde een groot deel van het dorp of de buurt het feest rondom een bruiloft of dat bij de terugkeer van een verloren gewaand persoon, mee. Op grotere schaal nog vierde men gebeurtenissen als de geboorte van een koningskind of het huwelijk van de troonopvolger.

Voordat historici zich eraan waagden, heeft een aantal antropologen en een enkele socioloog zulke hoogtijdagen aan theoretische analyses onderworpen. Deze wetenschappers bestudeerden met name de rituele elementen. Een van de eersten hiermee was de Fransman Arnold van Gennep, met zijn werk dat oorspronkelijk in 1909 verscheen. Hierin was zijn uitgangspunt een inventarisatie van de rituelen in door hem als overgang gedefinieerde situaties: geografisch-ruimtelijke overgangen, ontmoetingen tussen vreemden en inboorlingen, ontmoetingen tussen reizigers, zwangerschap, het baren, de geboorte, de kindheid, diverse initiaties, verloving, trouwen, begrafenissen en een restcategorie van diversen. De feesten in deze situaties waren dus vooral van ons tweede type. Van Gennep haalde zijn voorbeelden met name uit buiten-Europese samenlevingen en in tweede instantie uit het verleden, vooral van de oude Grieken. Daarnaast echter publiceerde hij een inventarisatie van de Franse folklore. Omdat mensen zich verbonden voelden met de kosmos, aldus Van Gennep, hadden zowel overgangen van het ene jaar naar het andere als die tussen levensfasen een ritueel van node. In al deze *rites de passage* ontwaarde hij eenzelfde sequentie van drie fasen: *séparation* (het afscheid van de oude situatie), *marge* (een periode van ambiguïteit) en *agrégation* (integratie in de nieuwe situatie). De drie fasen gingen vergezeld van, respectievelijk, *rites préliminaires*, *liminaires*

en *postliminaires*.¹ Deze konden zich op verschillende niveau's afspelen. Zo was de verlovingstijd een marge-periode tussen adolescentie en huwelijk, maar de overgang van adolescent naar verloofde bracht op zich weer een rituele sequentie van drie fasen met zich mee. Omdat deze theorie op meer dan alleen menselijke overgangen betrekking heeft, vallen er tevens vieringen onder die een overgang van het ene seizoen naar het andere markeren.

De antropoloog Victor Turner bouwde voort op Van Genneps theorie.² Ook voor Turner stonden overgangssituaties centraal; zo onderzocht hij de rituelen tijdens bijzondere gebeurtenissen, zoals het baren van tweelingen en de installatie van nieuwe leiders bij diverse Afrikaanse volkeren. Het ritueel zelf, aldus Turner, genereerde de vreugde der deelnemers. Het opgaan in de rite bracht een collectieve extase teweeg, een verhoogd gemeenschapsgevoel. Was het voorbij, dan volgde een sobere terugkeer naar de normale sociale structuur. Gedurende de periode van extase bevonden de deelnemers zich in een toestand van 'liminaliteit': ze leefden noch in de oude, noch in de nieuwe era. Aan genoemd begrip verbond Turner twee nieuwe elementen. Ten eerste observeerde hij dat 'liminele' situaties vaak gepaard gingen met rituelen van status-omkering: mannen trokken vrouwenkleren aan of jongeren commandeerden de ouderen. Voor Turner onderstreepte dit verschijnsel slechts de heersende orde, die bij de sobere afloop onaangetaast bleek: door het lage hoog te maken en het hoge laag, werd het hiërarchisch principe herbevestigd. Op dit element kom ik hieronder terug. Het tweede element betrof een uitbreiding van de notie van liminaliteit naar personen en sociale groepen. Hoogtijmomenten brachten een tijdelijke liminaliteit van een hele gemeenschap met zich mee; daartegenover konden sommige personen of groepen, op grond van hun status, permanent limineel zijn. Of liever gezegd, hun status was onduidelijk: ze leefden voortdurend in een grensgebied.

Met name dit laatstgenoemde element is door historici veelvuldig opgepakt. De notie van liminaliteit lijkt een perfect aanknopingspunt om processen van in- en uitsluiting te doorgronden. Zo kan men bijvoorbeeld de discriminatie van

¹ De gepubliceerde versie heeft 'postliminaires', maar hij had dit willen vervangen door 'postliminaires'. Zie addendum bij Gennep, A. van, *Les rites de passage. Etude systématique des rites de la porte et* (New York 1909) (herdruk 1969).

² Turner, V.W., *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure* (New York 1969). Zie ook Babcock B.A., (ed.), *The reversible world. Symbolic inversion in art and society*. (London 1978). (een door Turner geïnspireerde bundel waarin zijn ideeën ondermeer op feesten worden toegepast).

ethnische minderheden verklaren uit hun liminele status: ze behoren noch tot het ene, noch tot het andere land en leven dus in een schemergebied. Dat maakte hen 'besmet'. Omdat we hier ver van het thema feesten afdwalen, ga ik niet nader op deze theorievorming in. Daarvoor is nog een reden: de notie van liminaliteit is bedolven onder haar eigen succes. Ze is alom toepasbaar, want bijna elke sociale groep leeft in het ene of het andere schemergebied. En van ieder persoon kan men met een beetje fantasie zeggen dat hij of zij noch tot de ene, noch tot de andere groep behoort. Zo stelt historicus Hans de Waardt vast dat christelijke bedevaarten, volgens hem op dubieuze gronden limineel zijn genoemd, evenals de positie van vrouwen in de samenleving. Deze kritische noot verhindert hem niet om op zijn beurt dit allesverklarende concept toe te passen op een ander, onder historici populair thema, dat van de eer. Wie in het vroeg-moderne Europa aan eer won of verloor, aldus De Waardt, verkeerde eerst in een fase waarin nog niet precies vaststond welke nieuwe status hij zou krijgen. Tijdens die ambivalente fase was de persoon limineel.³ Het lijkt een perfect recept: noem de situatie of sociale groep die je bestudeert limineel en je hebt een ontdekking gedaan. Maar de ontdekking is te vaak gedaan en daarmee heeft het begrip sterk aan verklarende kracht ingeboet.

Het andere element, de status-omkering, belooft meer stof voor verdere theorievorming en is ook direct op feesten toepasbaar. Historici hebben uiteenlopende vormen van status-omkering waargenomen en vaak waren die onderdeel van een feestdag. In het Romeinse Rijk, tijdens de Saturnaliën, gaven de slaven orders aan hun meester. In vijftiende eeuws Frankrijk en Spanje mocht een kind voor een etmaal bisschop spelen. Het zottenfeest en het carnaval, waarbij de wereld op zijn kop stond, waren wijdverbreid in preïndustrieel Europa. De omgekeerde wereld was ook een motief op volksprenten, met bijvoorbeeld grappige voorstellingen van vissen in de lucht, slachtende varkens en vrouwen in mannenkieren.⁴

Festivals, vrolijkheid en hiërarchische omkering hoorden dus bij elkaar.

De primaire theoretische vraag bij dit alles is: "Hoe letterlijk moeten we de

³ Waardt, H. de, 'Ehrenhändel, Gewalt und Liminalität. Ein Konzeptualisierungsvorschlag' in Schreiner, K., Schwerhoff G., (eds.), *Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der frühen Neuzeit* (Köln 1995) 303-19, aldaar 308-10.

⁴ Uitgebreider in Spierenburg, P., *De Verbroken Betovering. Mentaliteit en Cultuur in Preïndustrieel Europa* (Hilversum 1998) 109-115.

omgekeerde wereld nemen?" Vormde de viering ervan een bedreiging voor de heersende elites of werd dit feest juist door hen aan hun ondergeschikten aangeboden als een verzetje, waarna zij des te beter in het gareel bleven? Veel historici neigen naar laatstgenoemde interpretatie en Peter Burke vat hun mening als volgt samen: "The world turned upside down was regularly re-enacted. Why did the upper classes permit this? It looks as if they were aware that the society they lived in, with all its inequalities of wealth, status and power, could not survive without a safety-valve, a means for the subordinates to purge their resentments and to compensate for their frustrations."⁵ Ter ondersteuning van deze interpretatie kan aangevoerd worden dat ook diverse tijdgenoten het carnaval en soortgelijke feesten beschreven in termen van opgekropte energie die af en toe naar buiten moest komen. Staken de deelnemers op vastenavond tegen middernacht 'Heer Carnaval' in brand, dan gaven ze aan dat de alledaagse werkelijkheid daarna weer troef was. De viering van de omgekeerde wereld betekende dus een herbevestiging van de sociale orde, zoals we dat eerder bij Turner zagen.

Burke echter vindt deze interpretatie eenzijdig. Inderdaad werkten feesten vaak als een uitlaatklep, maar niet altijd volgde zonder meer een terugkeer naar de gevestigde orde. Integendeel, preïndustrieel Europa kende een duidelijke verbinding tussen feestritueel en sociaal protest. Soms liepen feesten uit de hand; wat begon als een vrolijke optocht eindigde als een protestdemonstratie, of er volgde een grootscheepse opstand. Twee goed gedocumenteerde feesten die uitliepen op een bloedbad waren het carnaval in het Noord-Italiaanse Udine in 1511 en de *Mardi Gras* van het Zuid-Franse Romans in 1580.⁶ Als zo'n feest omsloeg in protest hadden de opstandelingen dat soms zelfs van tevoren gepland. Bovendien bedienden de deelnemers in reeds aan de gang zijnde opstanden zich meer dan eens bewust van festieve vormen, zoals onder meer Yves-Marie Bercé voor Frankrijk vaststelde.⁷

Zo kunnen we dus alle kanten op. Waar Burke het houdt bij een voorzichtig enerzijds, anderzijds neigt de historicus Mikhail Bakhtin meer naar benadrukking van het revolutionaire potentieel van festieve rituelen als de

⁵ Burke, P., *Popular culture in early modern Europe* (New York 1978), 201.

⁶ Muir E., *Mad blood stirring. Vendetta & factions in Friuli during the Renaissance*. (London 1993), proloog en hoofdstukken 4-6; Le Roy Ladurie, E., *Carnival in Romans. A people's uprising at Romans, 1579-1580* (Harmondsworth 1981).

⁷ Bercé, Y.M., *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIIe au XVIIIe siècle. Essai* (Paris 1976).

omgekeerde wereld.⁸ Hij voorzag de volkse humor uit het Europese verleden van het etiket 'grotesk realisme'. Gekke bekken trekken en obscene gebaren maken vielen hieronder en verder alles dat met het onderlichaam te maken had. Volgens Bakhtin herbergde de 'volks-festieve mentaliteit' een regenererende, creatieve kracht tegenover het versteende wereldbeeld van het establishment. Het motief van de omgekeerde wereld herinnerde aan een primitieve gelijkheid die ooit had bestaan. Zottenfeesten en andere rituele vieringen vormden een potentiële bedreiging voor de heersende orde, maar de machthebbers moesten ze niettemin toestaan. Overigens is het woord 'machthebbers' wellicht te specifiek binnen deze theorie. Gábor Klaniczay wijst erop dat Bakhtin de 'officiële cultuur' niet zozeer met de heersende klasse verbindt als wel met instituties zoals staat, kerk, ambtenarij en het rechtsstelsel. De daartegenover staande 'cultuur van volkse humor' kon buiten die instanties om in principe door iedereen worden gedeeld.⁹ Klaniczays interpretatie impliceert dat feestgangers die mede een officiële functie bekleedden zich ambivalent gedroegen. Tijdens een viering bespotten ze de instituties die ze op een ander moment vertegenwoordigden. Onbegrijpelijk is dat geenszins; we zien een duidelijke parallel tussen de houding van patricische stadsbestuurders in de middeleeuwen en vetes. Deze patriciërs vertegenwoordigden het gezag, maar als leden van invloedrijke families waren ze zelf tevens partij in vetes. Dat maakte hen ambivalent in de bestrijding van het fenomeen.

In de theoretische reflectie op de omgekeerde wereld staat de gelaagdheid van de samenleving voorop: feesten vormden een bedreiging voor dan wel een bevestiging van de sociale orde: soms het eerste en soms het tweede. In een ander type theorievorming vertegenwoordigt de feestende massa veeleer één, ongedeelde gemeenschap: feesten zijn van iedereen. De viering versterkt het collectief gevoel van saamhorigheid, door terug te grijpen op een mythisch verleden of gewoon door hun sterke appèl op alle leden van de gemeenschap. Op deze wijze hebben feesten een cruciale betekenis voor het voortbestaan van een sociale groep. Een dergelijke benadering vinden we onder meer bij Emile Durkheim en Marcel Mauss. Voor

⁸ Bakhtin, M., *Rabelais and his world* (London 1968). Over hem: Gardiner M., 'Ecology and carnival. Traces of a 'green' social theory in the writings of M.M. Bakhtin'. in *Theory and Society* 22 (1993) 765-812. Vgl. ook Noëlle Gérôme in Corbin, A. et al. (eds.), *Les usages politiques des fêtes au 19e-20e siècles* (Paris 1994).

⁹ Klaniczay G., *The uses of supernatural power. The transformation of popular religion in medieval and early-modern Europe* (Cambridge 1990), 22.

Durkheim waren feesten een typische uiting van de 'mechanische solidariteit' die traditionele samenlevingen kenmerkten. Bovendien bezaten ze steeds een religieuze dimensie; elke belangrijke godsdienstige ceremonie, aldus Durkheim, deed aan een festival denken en elk festival, hoe seculier ook, herbergde religieuze elementen. In beide gevallen was het gevolg dat individuen werden samengebracht, de massa in beweging kwam en iedereen in een trance raakte. Overigens voegde Durkheim hieraan toe dat feesten vaak tot excessen en normoverschrijdingen leidden.¹⁰

Bij de notie van feesten als versterking van de collectieve saamhorigheid past eveneens een kritische noot. Omdat de gelaagdheid van de samenleving op de achtergrond blijft, neigt deze theorievorming er snel toe om conflicten en geweld over het hoofd te zien. Bovendien is ze nogal functionalistisch getint: feesten zijn er omdat ze bepaalde, nuttige functies vervullen. Uiteraard kan de historicus achteraf aan sociale fenomenen functies toekennen waarvan de tijdgenoten zich nauwelijks bewust waren. Sommige wetenschappers houden de tijdgenoten inderdaad voor totaal onwetend: zij voerden festieve rituelen op zonder enig besef van de daarin gevatte oeroude betekenissen. Zo is aan de diverse vermaken met stieren in Spanje een magisch-religieuze betekenis toegeschreven, die, via dierenoffers in de Oudheid, teruggreep op tekeningen van stieren in grotten uit de steentijd. De antropoloog Timothy Mitchell bekritiseert deze denkwijze terecht. 'The interpretations of the fiesta de toros that we have discussed so far share an assumption common to many folkloristic or anthropological theories: that is, they take for granted that the people involved do not really know why they do what they do.'¹¹

Feesten veranderen door de tijd

Mitchells waarschuwing leidt het tweede deel van mijn verkenning van het festieve universum in. Uit het voorafgaande valt te concluderen dat de theorievorming rond het verschijnsel 'feest' vooral draait om het toedelen van functies en een algemene

¹⁰ Durkheim, E., *The elementary forms of religious life. Translated and with an introduction by Karen E. Fields* (New York 1995), 386-7 (orig. ed. 1912). Hoewel dit werk primair Australië tot onderwerp heeft, kende Durkheim hieraan een bredere theoretische strekking toe.

¹¹ Mitchell, T., *Blood sport. A social history of Spanish bullfighting. With an essay and bibliography by Rosario Cambria* (Philadelphia 1991), 44.

verklaring. De primaire vraag is: “Waarom feesten mensen?” Vanuit het perspectief van de deelnemers is die vraag grotendeels overbodig. Mitchells respondenten bekommerden zich er weinig om of deze of gene geleerde hen de voortzetting van een voorouderlijke traditie van dierenoffers in de schoenen schoof. Ze hadden gewoon lol. Dat geldt evenzeer voor historische feestvierders, in een recent of een verder verleden: wie zich echt voor honderd procent moet wijden aan de strijd om te overleven heeft voor lichtzinnigheid geen gelegenheid. De rest echter viert feest, voor langere of kortere tijd, omdat het blij maakt, omdat het fantastisch is, omdat het jeu aan het bestaan geeft. Indien we deze zelf-verklaring van de deelnemers accepteren, wordt de volgende alternatieve vraag interessanter: “Hoe veranderden feesten door de tijd heen en wat zegt dat over veranderingen in de gehele samenleving?”

Hypothetischerwijs kunnen we veronderstellen dat feesten hun oorsprong vinden in de gezamenlijke dansen die de oudste mensengroepen gewoon waren uit te voeren. William McNeill schrijft hierover in een werk dat op zijn beurt ook weer speculatieve passages bevat. Gemeenschappelijk dansen, alsmede marcheren en ritmisch zingen of schreeuwen, aldus McNeill, is samen met de taal een typisch menselijke verworvenheid: “... learning to move and give voice in this fashion, and the strengthened emotional bonds associated with that sort of behavior, were critical prerequisites for the emergence of humanity.”¹² Aangenomen wordt dat dat taal ca. 40.000 jaar geleden ontstond, maar McNeill meent dat dans hieraan vooraf ging. Het gezamenlijk (leren) dansen versterkte de saamhorigheid, wat ook een betere coördinatie van handelingen op een iets langere duur mogelijk maakte. Daardoor werd de efficiëntie van zowel het jagen als het verzorgen van kinderen verhoogd en konden voor het eerst groepen van over de honderd mensen overleven.

In de oudste fase van de geschiedenis van de mensheid lijken feesten dus de samenbindende functie vervuld te hebben die theoretici als Durkheim hen toedichten. Dat wekt weinig verwondering, aangezien de mensengroepen die het betrof niet of nauwelijks gestratificeerd waren. Uiteraard ontbreken concrete gegevens over de betreffende danspartijen, die gedurende twee typen samenlevingen bestaan moeten hebben: dat van verzamelaars en dat van verzamelaarsters en jagers. Eén ding kunnen we niettemin met zekerheid zeggen: de

¹² McNeill, W.H., *Keeping together in time. Dance and drill in human history* (Cambridge 1995), 13.

leden van deze samenlevingen hadden voldoende tijd om feest te vieren. Hoewel de totale productie van een bevolkingsgroep kleiner was dan in het geval van landbouw, was de productiviteit per hoofd van de bevolking groter. Jagen en verzamelen hoef je maar tijdens een deel van de dag te doen. Met de komst van de landbouw moest de overgrote meerderheid van de bevolking voortaan in het zweet des aanschijns haar brood verdienen. Vanaf dat moment bestond er een fundamentele tegenstelling tussen feest en arbeid. Feestvieren deed je in die periodes van het jaar waarin er niet of weinig gewerkt hoefde te worden.

De oudste gedocumenteerde festivals hingen dan ook innig samen met de agrarische cyclus. De loop der seizoenen, verschillend naar gelang de regio, bepaalde het ritme van feesten en werken. In het grootste deel van het Euraziatische continent leidde dat tot twee feestieve periodes, waarbinnen de meeste hoogtijdagen zich concentreerden: in de winter voordat er gezaaid kon worden en in de zomer wanneer het graan rijpte maar het nog geen oogsttijd was. Buiten die twee periodes viel een kleiner aantal hoogtijdagen, die echter niet minder uitbundig gevierd werden, bijvoorbeeld wanneer de boeren de oogst hadden binnengehaald. Naarmate een gemeenschap zich meer richting het noorden bevond, was de zomercyclus begrijpelijkerwijs belangrijker dan de wintercyclus. Julio Caro Baroja wijst erop dat de afwisseling tussen feest en werk tevens een 'orde der hartstochten' impliceerde. Voor de tijdgenoten stond het ritme der jaargetijden symbolisch voor de afwisseling tussen vreugde en ernst, ingetogenheid en passie, woede en berusting, en ga maar verder.¹³ In de termen van de socioloog Nobert Elias kunnen we het zo zeggen: het leven in uitersten, dat de affecthuishouding van de meeste mensen kenmerkte, zagen ze terug op het niveau van de kalender. Ze moesten een zekere mate van zelfbeheersing opbrengen om zich grosso modo aan de afwisseling tussen feest en werk, die immers collectief vast lag, te houden. De *Fremdzwang* die ze op elkaar uitoefenden stond daar borg voor.

Volgen we Johan Goudsblom, dan dienen we het ontstaan van door priesters geleide godsdiensten te dateren op een moment dat het proces van agrarisering al een eindje was voortschreden.¹⁴ Hieruit volgt dat de religieuze dimensie, die Durkheim in alle feestieve rituelen ontwaarde, pas vanaf dat moment aan de hoogtijdagen van de agrarische cyclus gelieerd kon zijn. Omdat priesters van origine specialisten waren in de tijdsbepaling, zoals het aangeven wanneer er

¹³ Baroja, J.C., *Le carnaval* (Paris 1979).

¹⁴ Goudsblom in Goudsblom, J., Jones, E., Mennell, S., *The course of human history. Economic growth, social process and civilization* (London 1996), 45-6.

gezaaid moest worden, is het begrijpelijk dat de seizoensfeesten een religieuze lading kregen. Al snel gebeurde dat met nagenoeg alle levensaspecten. Baroja voegt aan de bespreking van zijn orde der hartstochten toe dat in Europa de christelijke en de agrarische kalender zo een overlap kregen. Deze agrarische kalender echter kende ook daarvóór al een religieuze dimensie: een Romeinse of Germaanse. In feite hadden christelijke leiders gelijk, wanneer ze winterfeesten en dergelijke als heidens bestempelden.

Zoals bekend losten de nieuwe zielenherders hun probleem op door Romeinse of Germaanse feesten om te vormen tot christelijke feesten, waarvoor de vele bijbelverhalen voldoende aanknopingspunten boden. De verbreiding van de heiligenverering maakte verdere regionale differentiatie in de feestieve cyclus mogelijk. De omvorming van heidense tot christelijke feesten betekende geenszins een totale vernieuwing; het achterliggende gegeven van de agrarische inbedding vertegenwoordigde immers de continuïteit. Het christendom – en andere wereldgodsdiensten als judaïsme en islam – voegden echter één nieuw element toe: de wekelijkse rustdag. Dat deze sabbat, zoals ik de algemene term bij dezen doop, bij alle drie de godsdiensten op een andere dag valt, doet aan het beginsel weinig af. De sabbat kan als een intermediaire categorie tussen feest en arbeid worden beschouwd: je werkt niet, maar beleeft de dag in een ingetogen stemming, zonder uitbundige viering. Op die manier wisten de wereldgodsdiensten toch een zekere distantie tot de vóór hen heersende feestcultuur te scheppen. De sabbat betekende tevens een embryonale presentie van het principe van soberheid, dat op den duur de godsdiensten, in ieder geval het christendom, steeds meer ging kenmerken. Dit principe bracht ook (de eis tot) een ingetogener viering van religieuze feesten met zich mee.¹⁵

Gezien de vele aanknopingspunten is het opmerkelijk dat niet alle heidens-agrarische feesten zonder meer in de christelijke jaar-ordening werden ingepast. Kerkelijke leiders boden onder meer verzet wanneer ze vonden dat de precieze datering van een onchristelijke kalender afhing, bijvoorbeeld wanneer het de *idus* van een maand betrof. Het meest prominente feest dat geen officiële plaats op de christelijke kalender kreeg was het carnaval. Op een gegeven moment werd het niettemin gedoogd vanwege de sterkere koppeling aan de vasten die erop volgde.

¹⁵ Vgl. McNeill, W.H., *Keeping together in time. Dance and drill in human history* (Cambridge 1995), 74-81.

De opvoering van een strijd tussen carnaval en vasten op de avond van vette dinsdag – vooral als vasten dat gevecht won – markeerde deze gedoogperiode. Ze eindigde niettemin met het doorzetten van Reformatie en Contra-Reformatie. Toen het carnaval in Limburg in de jaren '30 en '50 een nieuwe opleving kende, fronste de clerus opnieuw de wenkbrauwen.

Het motief van de omgekeerde wereld, zo prominent in de theorievorming, was vooral typerend voor de 'klassieke' feesten in agrarische samenlevingen. De ouderdom van dit motief valt moeilijk in te schatten. Hoe dan ook veronderstelt het een mate van hiërarchisering en differentiatie van de samenleving. In de Europese geschiedenis lijkt dit motief met de verstedelijking zijn (her)intrede te hebben gedaan. De omkering impliceerde zowel een kerkelijke hiërarchie als een stadsbestuur. Het feest der subdiakens, gevierd in de kapittels van de stedelijke kathedralen, was de oudste manifestatie van de omgekeerde wereld in Europa.¹⁶ In Egypte is dit motief gedocumenteerd vanaf de 9e eeuw, in de vorm van het festival van de *Nawruz*.

Nawruz, oorspronkelijk een Perzisch voorjaarsfestival, viel binnen de 'Koptische' variant samen met het overstromen van de Nijl, op 11 september. De omgekeerde wereld uitte zich onder meer in het met eieren bekogelen van hoge functionarissen, die zichzelf vervolgens moesten vrijkopen. Voorts was er sprake van travestie, maskerades en (bijna) naaktlopen. Het volk koos een emir van de *Nawruz*, die met een lange nep-baard op een ezel reed en bij diverse hoogwaardigheidsbekleders 'schulden' kwam innen. De parallel met de Europese zottenfeesten van de twaalfde tot de vijftiende eeuw is evident. Hoewel de overheden regelmatig een verbod uitvaardigden, bleef het feest van de *Nawruz* in Cairo tot ca. 1400 voortbestaan en in de provincie zelfs tot het begin van de twintigste eeuw.¹⁷

Het succes van deze Egyptische viering toont aan dat de inbedding van feesten in de agrarische cyclus een wijdverbreid fenomeen was. Zelfs in de moderne tijd lijkt die niet geheel verdwenen. Zo wijst Alain Corbin erop dat van alle politieke festivals die in de negentiende eeuw in Frankrijk werden gevierd, alleen die uit mei tot augustus, met name de 14e juli, het langere tijd hebben uitgehouden. Het primaat van het seizoen geldt nog steeds, concludeert hij.¹⁸ Toch zal met de toenemende

¹⁶ Heers, J., *Fêtes des fous et carnivals* (Paris 1983).

¹⁷ Shoshan, B., *Popular culture in medieval Cairo* (Cambridge 1993), 40-51.

¹⁸ Corbin in Corbin, A. et al. (eds.), *Les usages politiques des fêtes au 19e-20e siècles* (Paris 1994), 30.

ont-agrarisering het weer een belangrijkere achtergrond hebben gevormd voor het succes van feesten. Het is aannemelijk dat ook de huidige Nederlandse vorstin dit in de overweging meenam, toen ze besloot om Koninginnedag op 30 april te houden in plaats van op haar eigen verjaardag.

De tegenwoordige tijd

In de loop van de laatste 200 à 250 jaar hebben feesten diverse veranderingen ondergaan, door de geleidelijke marginalisering van het agrarisch regime en andere maatschappelijke ontwikkelingen. Binnen het kader van dit essay kan ik die veranderingen slechts kort aanstippen. De gelaagdheid van de samenleving, al impliciet in de viering van de omgekeerde wereld, werd complexer en doorzettende staatsvorming bracht allerlei politieke feesten met zich mee. Die tendenzen waren al merkbaar tijdens het Ancien Régime. In Frankrijk vierden burgers tot ver in de zeventiende eeuw de dag waarop hun stad op het eind van de Honderdjarige Oorlog van de Engelsen was bevrijd. Onder Lodewijk XIV namen uniforme nationale vieringen de plaats van deze afzonderlijke stedelijke in. Verdere sociale differentiatie leidde ertoe dat, in plaats van de hiërarchie op zijn kop te zetten, sociale groepen ieder hun weg gingen. Zo was het ook in Rome, al op het eind van de vijftiende en in de zestiende eeuw: op de zondag voor Aswoensdag vierden de kleine luiden het feest van de *Testaccio*, vernoemd naar de heuvel buiten de stad waar dit feest plaatsvond. Adel en hogere clerus echter prefereerden de optochten en toernooien op de Piazza Navona, waar ze bijvoorbeeld in 1492 de inname van Granada vierden.¹⁹

De doorbraak van politieke feesten kwam tijdens de Franse Revolutie. Elk van de elkaar snel opvolgende regimes zag hierin een dankbaar propagandamiddel. Zowel Parijs als kleinere plaatsen vormden het toneel voor revolutionaire vieringen. Zo was er het feest van de Rede, het Opperwezen, de Federatie, de Republiek, de Volkssouvereiniteit, de Overwinning, de Jeugd, de Ouderdom, Echtgenoten en de Landbouw. Het gemeenschappelijke element was hun seculiere karakter. De feestkalender van de Revolutie moest die van het Ancien Régime en de godsdienst

¹⁹ Anna Esposito in Matheus, M. (ed.), *Fastnacht/ Karneval im europäischen Vergleich* (Stuttgart 1999), 11-30.

vervangen, maar dat zou nooit geheel lukken: veel elementen in de revolutionaire feesten waren toch weer quasi-religieus. Zo werd Parijs benoemd tot 'het ware Rome, het Vaticaan van de Rede.'²⁰ Dergelijke leuzen gaven voedsel aan Durkheims overtuiging dat ook puur seculiere feesten religieuze elementen bevatten. De meest ongodsdienstige viering was wellicht nog de *Vendredi dit Saint*, populair onder Franse anti-clericalen in de periode 1870-1930. Op Goede Vrijdag gingen ze zich te buiten aan schranspartijen met vooral veel vlees.²¹

Toch schreed de secularisering van het festieve universum voort gedurende de negentiende en twintigste eeuw, al was het maar omdat tegenover de introductie van wereldlijke vieringen weinig nieuwe heiligendagen stonden. De instelling van 'Saint Napoléon' (15 augustus) tijdens het eerste en tweede keizerrijk in Frankrijk kon daaraan weinig veranderen.²² Door de industrialisatie boette ook de agrarisch-religieuze feestcyclus aan belang in. Daarmee werd het eeuwenoude patroon waarbinnen periodes van feestvieren en periodes van arbeid elkaar afwisselden verzwakt. Meer vieringen en manifestaties vonden op een zondag (ook secularisatie!) of 's avonds na het werk plaats. Deze trend werd mede in de hand gewerkt door de commercialisering van de maatschappij, waardoor het onderscheid tussen het feest als hoogtijdag en 'gewone' vrije tijd vervaagde.

Op het politieke vlak kregen nationale vieringen concurrentie van partijfeesten, met de socialistische eerste mei als de meest prominente.²³ Over het algemeen zijn er in het recente verleden sowieso meer vieringen voor aparte groepen bijgekomen, bijvoorbeeld voor homoseksuelen. De onlangs te Amsterdam gehouden Gay Games hadden, dunkt mij, naast het sportieve gebeuren ook een festief karakter. Maatschappelijke differentiatie, zoveel is duidelijk, gaat gepaard met festieve differentiatie. Een ander nieuw onderscheid betreft de mate van toegankelijkheid. Waar in de preïndustriële tijd nagenoeg elke viering, ook bijvoorbeeld een bruiloft, een openbaar karakter had, is het verschil tussen publieke en privé-feesten thans geprononceerder. Al nodigt iemand tweehonderd mensen uit

²⁰ Ozouf, M., *La fête révolutionnaire, 1789-1799* (Paris 1976), 324.

²¹ Jacqueline Lalouette in Corbin, A. et al. (eds.), *Les usages politiques des fêtes au 19e-20e siècles* (Paris 1994), 223-35.

²² Rosemonde Sanson in Corbin, A. et al. (eds.), *Les usages politiques des fêtes au 19e-20e siècles* (Paris 1994), 117-19.

²³ Cf. diverse bijdragen aan Corbin, A. et al. (eds.), *Les usages politiques des fêtes au 19e-20e siècles* (Paris 1994). Vgl. ook Mezger in Matheus, M. (ed.), *Fastnacht/ Karneval im europäischen Vergleich* (Stuttgart 1999), 143-50 over het gebruik van carnaval door de Nazi's.

voor een trouwpartij of de jaarwisseling, het blijft een privé-aangelegenheid.

Onmiskenbaar vinden we in de ontwikkelingsgang van feesten over de laatste vier à vijf eeuwen ook civilisatieprocessen in de zin van Norbert Elias weerspiegeld; het 'grotesk realisme' verdween naar de achtergrond. De 'drie V-s' (vreten, vrijen, vechten) die de festivals in preïndustriële dorpen en buurten kenmerkten, maakten plaats voor geordende, vaak geregisseerde vrolijkheid. Paradoxaal genoeg zien we dat het duidelijkst bij de herinvoering van het carnaval in de negentiende eeuw. De organisatoren stond een viering door nette burgers voor ogen, die zich op beschaafde wijze vermaakten op vastgestelde tijden en plaatsen. Deze noviteit begon in 1823 in Keulen, waar de burgerij een optocht met wagens als alternatief presenteerde voor een 'narrig op straat lopen' dat kennelijk toen ook al bestond. Zogenaemde *Sitzungen* verplaatsten de vrolijkheid van de straat naar een zaal. De Keulenaren vonden ook de 'Raad van Elf' uit, hoewel het aantal in feite wisselde; de voorzitter had aanvankelijk niet de titel van 'Prins' maar die van 'Held'. Het meest stoute dat er te zien of te horen viel bestond uit verdeckte grappen over de Pruisische censuur; in het hele Rijnland vormden de streektaal en de katholieke traditie een bron voor cultureel verzet tegen het Pruisische bewind. In de tweede helft van de negentiende eeuw breidde het carnaval-nieuwe-stijl zich uit over de hele regio, inclusief Maastricht en Venlo.²⁴ In Nederland breidde het feest zich vanaf de dertiger jaren, vooral na de Tweede Wereldoorlog, over de provincies Limburg en Brabant uit. In Limburg was een belangrijke rol weggelegd voor carnavalsideologen, die de mensen uitlegden dat ze in feite oeroude rituelen praktiseerden. Tussen 1945 en 1995 verschoof het aandachtspunt van het plaatselijke kader naar de vorming van een regionale identiteit; de carnavalisten creëerden bijvoorbeeld een overkoepelend Limburgs dialect.²⁵

In dit geval lijkt de festieve trend zich in regionale richting te bewegen. In de huidige wereld echter zijn regionalisering en localisering innig verbonden met schaalvergroting en globalisering. Laatstgenoemd proces vinden we onder meer weerspiegeld in de komst van multiculturele manifestaties en van festivals van

²⁴ Brophy, J.M., 'Carnival and citizenship. The politics of carnival culture in the Prussian Rhineland, 1823-48' in *Journal of Social History* 30 (1997), 873-904. Fransen en Schwedt in Matheus, M. (ed.), *Fastnacht/ Karneval im europäischen Vergleich* (Stuttgart 1999).

²⁵ Wijers, C.L.J., *Prinsen en clowns in het Limburgse narrenrijk. Het carnaval in Simpelveld en Roermond, 1945-1992* (Amsterdam 1995).

migranten en minderheden, zoals het Antilliaanse zomercarnaval in Rotterdam.²⁶ Schaalvergroting uit zich in geografische mobiliteit. Zo raakt Amsterdam al twee decennia lang op iedere Koninginnedag verstopt, omdat opeenvolgende treinladingen oranjegekleurde feestgangers de stad intrekken. Het ultieme voorbeeld van globalisering is de viering van Oud-en-Nieuw op de Amsterdamse Nieuwmarkt. Naast Nederlanders zijn daar vanouds Chinezen prominent bij betrokken, maar de laatste jaren stromen Duitsers, Fransen, Italianen, etc. naar dat plein, om mee te maken hoe auteur dezes c.s. de jaarwisseling luister bij zetten.

Literatuur

- Babcock B.A., (ed.), *The reversible world. Symbolic inversion in art and society.* (London 1978).
- Bakhtin, M., *Rabelais and his world* (London 1968).
- Baroja, J.C., *Le carnaval* (Paris 1979).
- Bercé, Y.M., *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècle. Essai* (Paris 1976).
- Brophy, J.M., 'Carnival and citizenship. The politics of carnival culture in the Prussian Rhineland, 1823-48' in *Journal of Social History* 30 (1997) 873-904.
- Burke, P., *Popular culture in early modern Europe* (New York 1978).
- Corbin, A. et al. (eds.), *Les usages politiques des fêtes au 19e-20e siècles* (Paris 1994).
- Durkheim, E., *The elementary forms of religious life. Translated and with an introduction by Karen E. Fields* (New York 1995).
- Gardiner M., 'Ecology and carnival. Traces of a 'green' social theory in the writings of M.M. Bakhtin'. in *Theory and Society* 22 (1993) 765-812.
- Gennep, A. van, *Les rites de passage. Etude systématique des rites de la porte et* (New York 1909) (herdruk 1969).
- Goudsblom, J., Jones, E., Mennell, S., *The course of human history. Economic growth, social process and civilization* (London 1996).
- Heers, J., *Fêtes des fous et carnavaux* (Paris 1983).
- Klaniczay G., *The uses of supernatural power. The transformation of popular*

²⁶ Vgl. André Simon in Corbin, A. et al. (eds.), *Les usages politiques des fêtes au 19e-20e siècles* (Paris 1994), 391-7 (over multiculturele feesten in Avignon)

- religion in medieval and early-modern Europe* (Cambridge 1990).
- Le Roy Ladurie, E., *Carnival in Romans. A people's uprising at Romans, 1579-1580* (Harmondsworth 1981).
- McNeill, W.H., *Keeping together in time. Dance and drill in human history* (Cambridge 1995).
- Matheus, M. (ed.), *Fastnacht/ Karneval im europäischen Vergleich* (Stuttgart 1999).
- Mitchell, T., *Blood sport. A social history of Spanish bullfighting. With an essay and bibliography by Rosario Cambria* (Philadelphia 1991).
- Muir E., *Mad blood stirring. Vendetta & factions in Friuli during the Renaissance.* (London 1993).
- Ozouf, M., *La fête révolutionnaire, 1789-1799* (Paris 1976).
- Shoshan, B., *Popular culture in medieval Cairo* (Cambridge 1993).
- Spierenburg, P., *De Verbroken Betovering. Mentaliteit en Cultuur in Preïndustrieel Europa* (Hilversum 1998).
- Turner, V.W., *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure* (New York 1969).
- Waardt, H. de, 'Ehrenhändel, Gewalt und Liminalität. Ein Konzeptualisierungsvorschlag' in Schreiner, K., Schwerhoff G., (eds.), *Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der frühen Neuzeit* (Köln 1995) 303-19.
- Wijers, C.L.J., *Prinsen en clowns in het Limburgse narrenrijk. Het carnaval in Simpelveld en Roermond, 1945-1992* (Amsterdam 1995).