Ex Tempore

Ex Tempore - Verleden Tijdschrift, Nijmegen

Ex Tempore

Hoofdredacteur:
Jetze Boon

Redactie:
Kate van der Beek
Chris Bekkenk
Jetze Boon
Nadeche Diepgrond
Bart van Duijvenbode
Rens Gilissen
Frances van der Horst
Louis van den Langenberg
Cara Peters
Roosje Rasenberg
Joost Rosendaal
Pia van de Schaft
Mariëtte Verhoeven
Jessica Vogels
Emma Zijp

Eindredactie:
Jetze Boon
Rens Gilissen
Louis van den Langenberg
Cara Peters
Emma Zijp

Druk:
Print&Bind

Afbeeldingen omslag:

Boven:
Schilderij van Jan Matejko getiteld Copernicus in gesprek met God, 1872. Via: wikimedia commons

Onder:
Schilderij van Vincent van Gogh getiteld Sterrennacht boven de Rhône, 1888. Via: wikimedia commons

Jaargang 45 (2026), afl.2
ISSN 1566-1717
Ex Tempore verschijnt driemaal per jaargang.

Ex Tempore biedt studenten, docenten, onderzoekers en alumni Geschiedenis van de Radboud Universiteit alsook alle andere historisch geïnteresseerden de mogelijkheid op de hoogte te blijven van de meest recente ontwikkelingen in de Nijmeegse geschiedwetenschap. Jaarlijks brengt de redactie drie edities uit, waarvan goed leesbare, wetenschappelijke artikelen van Nijmeegse historici over allerlei landelijk aansprekende onderwerpen telkens de kern vormen. Hiernaast bieden wij studenten de mogelijkheid om in één team samen met docenten ervaring op te doen in de redactie van een wetenschappelijk tijdschrift. Dit maakt Ex Tempore voor hen een unieke leerschool.

Redactiesecretariaat:
Ex Tempore, Postbus 9103, 6500 HD Nijmegen,
telefoon: 024 3615641.
e-mail: etvt@student.ru.nl
https://extempore.nl/

Verenigingsbestuur:
Dr. M.C.J. Verhoeven (voorzitter), J.J. Boon (hoofdredacteur), P. van de Schaft (secretaris), C.J.W. Bekkenk (penningmeester)

Comité van Aanbeveling:
Prof. dr. C. van Baalen, prof. dr. M.L.F. van Berkel, prof. dr. M.E.B. Derks, prof. dr. Th.L.M. Engelen, prof. dr. W.J.H. Furnée, prof. dr. O.J. Hekster, prof. dr. A.A.P.O. Janssens, prof. dr. H.G.J. Kaal, prof. dr. J. Kok, prof. dr . J. van Lottum prof. dr. W.P. van Meurs, prof. dr. M.E. Monteiro, prof. dr. L. Spruit, prof. mr. H.L.E. Verhagen, prof. dr. T.H.G. Verhoeven.

Pdf's van artikelen vanaf 1999 zijn gratis online verkrijgbaar op aanvraag. De prijs van papieren losse nummers is € 7,50.

Abonnementsprijs voor de jaargang 2026: €20,00. Abonnement volgende jaargang opzeggen vóór 1 januari. Een abonnement kan niet tussentijds worden stopgezet.

Abonnementen kunnen worden verkregen door overmaking van het betreffende bedrag op rekeningnummer NL77 INGB 0008 1693 32 t.n.v. Ex Tempore, Nijmegen, onder vermelding van uw adres en studentnummer (indien van toepassing).

© Ex Tempore, Nijmegen 2026

Inhoud

Redactioneel **4**

Adrian van der Velde
Moving through the Night **6**
The Dutch Caribbean in the Early Modern Era

Kurt Vanhoutte & Anouk van Rossum
Nachtwezens tussen licht en schaduw **18**
Een kleine geschiedenis van de magische lantaarn

Adriaan Duiveman
Adieu wijsheid, tot morgen **36**
Carnavaleske omkering in drinkliederen

Interview **54**

Themacollegerubriek **64**

Cultuurhistorische reflectie **84**

Auteursinformatie **92**

Redactioneel

Beste lezer,

Wij eisen de nacht op. Een vijftal woorden die tijdens onze eerste vergadering voor deze nacht-editie overal in Nederland verschenen. Op stations, langs de snelweg, op laptopstickers en in het nieuws. Als redactie realiseerden we ons hoe onderbelicht de nacht is. Zowel op straat, als in de historiografie. Toch tonen de artikelen in deze editie aan dat het thema weldegelijk leeft onder historici. Het onderwerp ligt misschien niet voor de hand, maar dat maakt het niet minder relevant. Onze zoektocht heeft interessante artikelen vanuit verschillende disciplines en meerdere landen opgeleverd, die goed aantonen hoe wijdverspreid onderzoek naar de historische nacht is.

Het eerste artikel van deze editie komt van Adrian van der Velde. Hij schreef zijn artikel op basis van zijn in 2024 afgeronde proefschrift *When Unwelcome Night Came": A Nocturnal History of the Colonial Caribbean, 1660-1800*. Met zijn artikel betoogt Adrian van der Velde dat mensen de nachtelijke duisternis in de Nederlandse Caraïbische koloniën veel gebruikten om zich in te verplaatsen of om in te werken. Vanuit het perspectief van tot slaaf gemaakten en smokkelaars, wordt de nacht in het artikel van Adrian van der Velde haast tot een historische actor *an sich* gemaakt. Zijn werk illustreert dan ook goed het belang van de nacht binnen de geschiedenis en de meerwaarde van historisch onderzoek naar deze donkere uren.

Een opvallende verschijning in deze editie is het artikel dat Kurt Vanhoutte en Anouk van Rossum schreven vanuit het B-magic *Excellence of Science Project*. Zij deden onderzoek naar de zogenaamde magische lantaarn: een apparaat waarmee de nachtelijke duisternis al sinds de zeventiende eeuw verlicht wordt door op het witte doek geprojecteerde afbeeldingen. De auteurs beschrijven op gevatte wijze hoe de lantaarn balanceerde op de scheidslijn tussen magie en wetenschap en zo in de negentiende eeuw een bijdrage kon leveren aan de belevingscultuur van de moderniteit.

Zoals Kurt Vanhoutte en Anouk van Rossum aandacht besteden aan

de opkomst van het moderne nachtleven, draagt Adriaan Duiveman met zijn artikel bij aan het door Peter Burke opgekomen debat over de overgang van een middeleeuwse 'festivalcultuur' naar een 'vrijetijdscultuur' in de vroegmoderne tijd. Adriaan Duiveman focust zich hierbij eveneens op het nachtleven, maar raakt aan een geheel ander onderwerp. Hij bestudeert met zijn artikel wat de rol van de nacht was binnen vroegmoderne drinkliederen en betoogt dat deze liederen de nacht als omkering van de dag beschouwden. Door hierbij het verschil in de houding ten opzichte van dronkenschap onder mannen en vrouwen aan te halen, heeft het artikel bovendien een waardevolle focus op genderverhoudingen binnen het nachtleven.

Om het thema van deze editie af te ronden interviewden we Jan Hein Furnée naar aanleiding van zijn eigen onderzoek naar stedelijke vrijetijdsbesteding. Hij deed een boekje open over het belang van onderzoek naar de nacht, de historiografie en zijn eigen onderzoek naar het culturele leven en vertier in het Amsterdam van de vroege negentiende eeuw. Jan Hein Furnée vertelde uitgebreid over de gemaakte keuzes binnen zijn onderzoek, zijn zoektocht naar de juiste casus en de verhouding van zijn nieuwe onderzoek tot zijn eerdere werk. Ook vertelde hij welke nachtelijke thema's wat hem betreft nog onderzocht kunnen worden.

Buiten het thema, maar minstens zo interessant is het artikel van Tim Pijpers. Hij verzorgt voor deze editie de themacollegerubriek, met een artikel dat voortkomt uit een tekstuele analyse van het verhaal *Van den vos Reynaerde* uit de dertiende eeuw. Tim Pijpers gaat in zijn artikel uitgebreid in op de sociaalhistorische context van het werk, door te betogen dat de auteur van het werk middeleeuwse visies op gender inzette om kritiek te uiten op de geestelijkheid.

De editie wordt afgesloten door Karym Leito, Marie Keulen en Jan Bant. Zij schreven in het kader van het wereldkampioenschap voetbal 2026 een cultuurhistorische reflectie op de geschiedenis van voetbal en het christendom op Curaçao, de koloniale achtergrond ervan en de lokale toe-eigening van beide praktijken.

Zoals u merkt is dit nummer weer een goed gevulde editie geworden. Naast de artikelen buiten het thema, schijnen de artikelen binnen het thema een nieuw licht op de nacht als historisch fenomeen. We hopen dat u veel plezier haalt uit het lezen van deze editie!

Moving through the Night

The Dutch Caribbean in the Early Modern Era

Adrian van der Velde

In 1703, Hendrik van Dam—the self-identified *fiscael*, or auditor, secretary, and tax collector of the Dutch Caribbean isles of St. Eustatius and Saba—published an account with several stories that he considered to be indicative of the corruption, intrigue, and vice in the colony, all centered on his personal grievances against the governor of the island, Isaac Lamont. One story conveyed how in 1702, an adversary of the governor, a burgher named Pieter Lespier, arrived at Fort Oranje in St. Eustatius in the night on a boat from Saba with 'his wife and children in order to come and reside once again on St. Eustatius.'[1] Incensed at his presence, Lamont immediately sent for Van Dam and demanded that he arrest Lespier. Despite the fact that it was the middle of the night and he was 'already in bed', the *fiscael* went to the governor's house, dramatically laid out the reasons why this arrest was both impractical and illegal, and then refused to follow orders.[2] Temporarily stymied, Lamont sent for his nephew to carry out his wishes, only for the messenger to return with the news that the nephew was drunk and asleep, and thus in no condition to seize Lespier. Satisfied that he had scored his point and won the power struggle, Van Dam returned home and went back to bed, only for Lespier to be incarcerated the next morning.

This anecdote occupied several pages of Van Dam's publication, but the focus of this article is the seemingly insignificant detail that framed the story: it all happened during the night. Saba lies less than 30 kilometers from St. Eustatius, just a few hours sail away, so Lespier and his family may have initially embarked after dark before arriving in Fort Oranje. Their nocturnal arrival was not depicted as an unusual event, nor

1 Hendrik van Dam, *Deductie, Gedaan Maken by Ofte van Wegen Hendrik van Dam, Fiscaal van de Eylanden St. Eustatius Ende Zaba En Habitanten van de Voorsz Eylanden Aan de Bewindhebberen van de West-Indische Compagnie* (n.p. 1703) 80.

2 Van Dam, *Deductie*, 78-81.

was the conducting of business by officials during these hours. Nighttime was portrayed as a time to be abed, but drunken sleep was socially unacceptable. The story demonstrates how the night could provide time and space to move and conduct the business of daily life. Moreover, I argue that nocturnal mobility was a central feature of life in the Dutch Caribbean during the early modern era, and that people regularly moved and worked throughout the hours of the night.[3]

To set the stage, it is important to keep in mind that the tracts of land held by the Dutch in the Caribbean Sea were geographically miniscule, even though located hundreds of kilometers apart. The six islands of Aruba, Bonaire, Curaçao (the ABC islands or *Benedenwindse Eilanden*), Saba, St. Eustatius, and St. Maarten combined to total less than 1,000 square kilometers, or about two-thirds the size of Utrecht, the smallest province in the Netherlands. While there were some small plantations on these islands, the freeports of Oranjestad on St. Eustatius and Willemstad on Curaçao dominated economic activity as they embodied the idea of the Dutch Republic as an empire run by merchants. The colonies in the Guianas—Essequibo, Demerara, Berbice, and Suriname—spread across a greater swath of land, the vast majority of which the Dutch claimed but did not even explore, much less control.[4] The plantations there were worked by enslaved Africans and grew crops such as cocoa, coffee, cotton, and sugar, with the latter overshadowing all other products. These colonies were designed to be operated by companies such as the Dutch West India Company (WIC) and the Society of Suriname with the intent of generating profit for share-



3 This argument is a small component of my PhD dissertation project that considers nocturnality in the early modern British, Dutch, and French Caribbean. For more, see Adrian van der Velde '"When Unwelcome Night Came": A Nocturnal History of the Colonial Caribbean, 1660-1800' (2024).

4 While the Guianas are geographically part of South America and do not border the Caribbean Sea, historians generally discuss them as part of the 'Greater Caribbean' due to cultural and colonial connections.

holders in the Dutch Republic, albeit with mixed results.[5]

The environmental setting of the Dutch Caribbean bore little resemblance to the temperate maritime climate of the Dutch Republic which had mild winters (albeit harsher than the current climate due to the Little Ice Age), cool summers, and consistent rainfall. Instead, the ABC islands were semi-arid, while the rest of the region was tropical. Consistently hot, the colonies' typical daytime temperatures ranged from 27-33°C and nighttime lows from 22-28°C.[6] This made much of the area ideal for growing the plantation crops that fueled the colonial economy. Most importantly for this study, the night was also different, specifically in its variability in time due to the proximity to the equator. The difference between the longest day and shortest day of the year in Amsterdam is 9 hours and 8 minutes. In contrast, that difference in Willemstad is only 1 hour and 25 minutes, and in Paramaribo a mere 40 minutes. Additionally, the period of civil twilight—a period of visibility between sunset or sunrise and darkness—is also shorter, 23 minutes in the colonies rather than 42-50 minutes in metropole.[7] This data shows both that the length of the night in the Ca-



5 For more information on the Dutch presence in the Caribbean during the early modern era, including the importance of slavery and some of the ways in which the colonies functioned, see Cornelis Goslinga, *The Dutch in the Caribbean and in the Guinas, 1680-1791* (Assen 1985); Wim Klooster and Gert Oostindie, *Realm Between Empires: The Second Dutch Atlantic, 1680-1815* (Ithaca 2018); Johannes Posta, *The Dutch in the Atlantic Slave Trade, 1600-1815* (Cambridge: 1990); *Jewish Autonomy in a Slave Society: Suriname in the Atlantic World, 1651-1825* (Philadelphia 2020).

6 'Climate and Average Weather Year Round', *Weather Spark* <https://weatherspark.com/y/150207/Average-Weather-in-Bonaire-Saint-Eustatius-and-Saba;-Caribbean-Netherlands-Year-Round; https://weatherspark.com/y/150280/Average-Weather-in-Sint-Maarten-Year-Round; https://weatherspark.com/y/150216/Average-Weather-in-Curacao-Cura%C3%A7ao-Year-Round; https://weatherspark.com/y/29437/Average-Weather-in-Paramaribo-Suriname-Year-Round; https://weatherspark.com/y/29070/Average-Weather-in-Georgetown-Guyana-Year-Round (all accessed 25 January 2026). Locations included are Bonaire, St. Eustatius, Saba, St. Maarten, Curaçao, Paramaribo (Suriname), and Georgetown (Guyana).

7 'Sunrise and Sunset Times', *timeanddate.com*, https://www.timeanddate.com/ (accessed 15 November 2023).

ribbean is consistent throughout the year and that the delineation between night and day is abrupt. People in the region experienced nights and days as being of equal length, and when the sun was about to set, they needed to quickly arrange the necessary artificial light of a candle or lamp.

However, the meaning of 'the night' transcends scientific definitions related to sunlight and the rotation of the earth. Instead, there are significant cultural norms that determine what people consider to be 'the night' and the appropriate activities for that that period. Despite the necessity of human rest and sleep, the words of the ancient Greek philosopher Euripides, 'the night belongs to thieves', mirrors the way in which many societies viewed the interval between sunset and sunrise.[8] Historically, the hours of darkness were often viewed as a time of demonic activity, dread, malfeasance, secrecy, or wickedness, an attitude that persists into the present. But not only was the night more complex than any simplistic formulation, it offered significant opportunities for historical actors. Historians use the night as an analytical category to uncover two components about the past. First, they examine how the night functioned in discourse, specifically, how the night was conceptualized and discussed in the public sphere, especially by elites.[9] So, for example, eighteenth-century Enlightenment philosophers such as the Dutch writer François Hemsterhuis wrote of the stars which helped overcome the 'horrors of night's darkness', a sentiment echoed by the English thinker Edmund Burke, who declared that 'dark-



8 Euripides, 'Iphigenia in Tauris,' trans. by Robert Potter, *The Complete Greek Drama,* ed. By Whitney Oates and Eugene O'Neill, Jr. (New York 1938) Line 1017. *Perseus Digital Library,* <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0112%3Acard%3D1017.> [accessed 15 November 2023].

9 For examples, see A. Roger Ekirch, *At Day's Close: Night in Times Past* (New York 2005); Craig Koslofsky, *Evening's Empire: A History of the Night in Early Modern Europe*, (Cambridge 2011); Avner Wishnitzer, *As Night Falls: Eighteenth-Century Ottoman Cities after Dark* (Cambridge 2021).

ness is terrible in its own nature.'[10] Darkness and the night were hereby conflated, with light—artificial, natural, and metaphorical—serving as a way to dispel the dread they caused. While many early modern Europeans may have agreed with this perspective, such a view of the night was far from universal. Several African cultures, as well as African-descended people in the Caribbean, regarded the hours of darkness as a time of spiritual vibrancy, and they also valued the possibility for communal gathering and celebration.[11] Because of the presence of European colonists and African-descended people (most of whom were enslaved) in the Dutch Caribbean, this meant that distinct views and experiences of the night coexisted and conflicted with each other as people went about their daily lives pursuing activities related to categories such as labor, rest, and worship.

Secondly, historians study the ways everyday people experienced and moved through the night. Several have examined sleep, the activity most associated with nocturnal hours.[12] Others have considered activities undertaken at night, including categories such as crime, dining and enter-



10 François Hemsterhuis, 'Letter on Man and his Relations,' Paris, 1772, in *The Early Writings of François Hemsterhuis, 1762-1773*, eds. Jacob van Sluis & Daniel Whistler (Edinburgh 2022) 188; Edmund Burke, *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful, with an Introductory Discourse Concerning Taste, and Several Other Additions* (Basil 1792) 124.

11 For more on African-descended people in the Caribbean and their view of the night, see Adrian van der Velde, 'Freedom, Faith, and Fortune: Nocturnality's Opportunities in the Early Modern Caribbean,' in: V. Huber, R. Schmitz-Eser, and M. Weber (eds.), *The Bright Side of Night. Nocturnal Activities in Medieval and Early Modern Times*, (Firenze 2024) 107-131.

12 For examples, see Sasha Handley, *Sleep in Early Modern England* (New Haven 2016); also see the dialogue between Gerrit Verhoeven and A. Roger Ekirch in *Journal of Sleep Research*, beginning with Gerrit Verhoeven, '(Pre)Modern Sleep. New Evidence from the Antwerp Criminal Court (1715–1795),' *Journal of Sleep Research* 30, no. 1 (2021): e13099, https://doi.org/10.1111/jsr.13099.

tainment, labor, sex, technology, trade, and travel.[13] Such approaches are useful to reveal the quotidian, the everyday lives of the vast majority of the population who—especially in the early modern era—did not record their thoughts on the past. This second approach is what will be used here, with a focus on mobility and smuggling, two components inseparable from the experience of the Dutch Caribbean during the premodern colonial past.

Movement and Trade

Dutch power in the early modern era is often reduced to the trope of an empire of merchants. While it is important to remember the Republic's military power and the significance of the plantation economy, it is true that its prosperous trading colonies were spread across the world, from the Caribbean to Elmina, the Cape Colony, Ceylon, India, and the East Indies. These locations generated fantastic wealth for the Dutch metropole by dealing in cash crops such as coffee and sugar, finished goods such as porcelain, and the trade of human beings. The economy of the Dutch Caribbean primarily split between agricultural production in the Guianas and profitable trade in its free ports of Oranjestad (St. Eustatius was known as the 'Golden Rock' due to its vibrant mercantile economy) and Willemstad. Merchants from other European colonial empires could warehouse their goods in Dutch ports, either selling them there or arranging transport to other islands. Similarly, on their way from Africa, slave ships of British, Danish, Dutch, French, and Portuguese origin often made their first landfall at St. Eustatius because of its strategic location on the eastern side of the Caribbean Sea. Many African captives were initially purchased there at auction to work on plantations throughout the region, and those who remained unsold went back aboard the ship to move to another destination. Because of the variety of economic interests and the preponderan-

13 For examples, see Cemal Kafadar, "How Dark Is the History of the Night, How Black the Story of Coffee, How Bitter the Tale of Love: The Changing Measure of Leisure and Pleasure in Early Modern Istanbul" in: Arzu Öztürkmen et al. (eds), *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*, Late Medieval and Early Modern Studies: 20 (Brepols, 2014); Bryan Palmer, *Cultures of Darkness: Night Travels in the Histories of Transgression* (New York 2000); Jeremy Zallen, *American Lucifers: The Dark History of Artificial Light, 1750-1865* (Chapel Hill 2019).

ce of enslaved people, the Dutch were a minority in their own Caribbean colonies: the islands were multi-national, multi-ethnic, multi-religious, and multi-lingual.

Because of the archipelagic nature of the Caribbean, sailing ships provided the primary means of transportation for people and cargo. Importantly for this study, sources record that ships in the region often left or arrived in ports during the night. Most ports in the Leeward Islands (*Bovenwindse Eilanden*) were located on the western coast, a fact that appears to have eased the passage of ships in and out of the harbor.[14] This was in part because the natural harbors were primarily located on that side. In addition, by being on the western coast, the topography of the land provided a small degree of shelter from the strong and consistent easterly trade winds (which travel from east to west) from the Atlantic Ocean. These winds blow regularly at about 25km per hour, which even with the impediment of an island, would still be a significant obstacle to a ship sailing out of port. However, the winds tend to subside significantly after sunset, and are the weakest around midnight, which meant that the most advantageous time to enter port was during the hours of darkness.[15] For centuries, seafarers sailed against the wind by tacking (traveling obliquely against the wind rather than directly), and this is what they would have used to enter these leeward ports. This location also eased the departure of ships,



14 19 of the 21 main ports in the Lesser Antilles were located on the western side of the island. All three of the ports on the ABC islands—Oranjestad on Aruba, Kralendijk on Bonaire, and Willemstad on Curaçao, are also on the western side of their respective islands. Phillipsburg on St. Maarten is one of the exceptions to this rule by its location on the southern coast, but it is sheltered from the easterly winds by a peninsula.

15 Detailed wind speed charts in the Caribbean for each day and hour are not available for the early modern era. By looking at modern wind charts—in this case, from 2015—for Antigua, Barbados, and Martinique (exemplar islands from the north, central, and southeastern Lesser Antilles), it is possible to see a clear pattern over the course of a day throughout the year. Wind speed abates around 8pm or 9pm and reaches its nadir between midnight and 4am. The lowest wind speeds recorded for a day occurs during darkness for roughly 70-75% of the days in each month for these islands. See 'Antigua' <https://www.windalert.com/spot/1285> 'Barbados' <https://www.windalert.com/spot/1290> 'Martinique' <https://www.windalert.com/spot/1288> [accessed 15 November 2023].

for if the harbor were on the eastern shore, they would have to be towed out by longboat or moved by kedging, a process by which a boat dropped an anchor ahead of the ship and a windlass dragged the ship along. Port authorities, harbor workers, and the ships themselves were prepared for nocturnal travel, and they used lanterns and other lights to signal what type of ship was arriving or where to go. When the ship docked, workers in the shipyard and the warehouse would often immediately begin to unload the ship, and travelers—as in the case of Pieter Lespier seen in the beginning—would disembark and seek accommodations.

Such nocturnal travel was not exclusive to the island colonies but could also be seen in places such as Suriname. For example, two Dutch troop transports left Paramaribo at midnight in 1772, replete with a 'signal-gun being fired,' even though their destination lay a mere 25 km up the river at New Amsterdam. Although there were often covert nocturnal trips, in this case it seems to have had nothing to do with strategy or necessity.[16] This shows that the captains of ships voluntarily chose to sail at night, even though visibility of submerged dangers such as reefs, rocks, or shoals would be limited.

A central component of the Caribbean economy during the early modern era was 'underground.' Smugglers connected people and goods from Africa, Asia, and Europe to the Caribbean, and the night helped hide them as they sold their goods and escaped prosecution. The prevailing doctrine of mercantilism established monopolies in the form of trading companies, such as the WIC. It also required strict control of both buying and selling, which prompted legislatures to enact harsh penalties for individuals or businesses who imported illegal goods or failed to pay tariffs and taxes. They especially targeted goods from competing empires, although the Dutch were much more lenient due to their long-established

16 John Gabriel Stedman, *Narrative, of a Five Years' Expedition; against the Revolted Negroes of Surinam: In Guiana, on the Wild Coast of South America ; from the Year 1772, to 1777: ... By Captn. J.G. Stedman. Illustrated with 80 Elegant Engravings ...*, Vol. 2. (London 1796), 378.

free ports.[17] Most commodities could be smuggled, and a clandestine market persisted because the benefits for sellers and buyers outweighed the potential penalty of being punished. Sellers of illicit goods capitalized on greater profits while consumers enjoyed cheaper products because smuggling eliminated tariffs, taxes, the majority of middlemen, and most of the costs of warehousing.

Enslaved people and their labor on the plantations and in the cities provided the basis for most economic gain in the Dutch Caribbean, and because they were treated as a commodity, there was a profitable legal and illegal slave trade. Individuals were sometimes lured away from a plantation or household with the promise of freedom, only to be resold against their will. Most came aboard interlopers, slave ships that purchased captives on the African coast without the benefit of a legal charter provided by a company such as the WIC.[18] Colonial governments made half-hearted attempts at curtailing the trade and enacted laws to prevent smuggling, but these had little effect on ameliorating the situation.[19] The

17 The British and French initially restricted their ports to intra-imperial trade, but by 1760s they established their own free ports. This undermined the Mercantilist system and ultimately damaged Dutch trading power. See R. Grant Kleiser, 'Free Ports in the Atlantic World' in Trevor Burnard, ed. *Oxford Bibliographies* in Atlantic History, https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199730414/obo-9780199730414-0357.xml (accessed 15 November 2023).

18 Interlopers also were able to make port and sell enslaved people at market through the use of bribes. An example of this occurred in Hendrik van Dam's account of St. Eustatius, when interlopers came into port and the governor, his family, and his closest advisors went aboard and "stayed day and night on board the interlopers" to arrange for the sale and purchase of enslaved people on board. The clear accusation was that Statian authorities were profiting themselves and stealing from the Dutch government. See Van Dam, *Deductie* 24.

19 For example, the French in the nearby Windward Islands and Saint-Domingue published laws explicitly aimed at the sale of Indigenous people or Africans taken away from the islands to be sold elsewhere. *Ordonnance qui desend de traitteien* [sp?] *en Esclaven Indiens et Caraiben aux Isle au Vent* (March 2, 1739); *Ordonnance qui desend tous de Negres outre les Inden du Neus St. Domingue al inception der Navvies [sp?] Negres qui pourrer ported a St Domingue les Negres qui uils tendee aux Isle du Vent* (October 12, 1739), Archives Nationales d'Outre-mer, COL A 25: 249, 254

historian Linda Rupert described how the nighttime facilitated the illegal trade in enslaved people on Curaçao, 'Like nonhuman commodities, slaves were best smuggled ashore at night, under cover of darkness.' She goes on to describe how the operation worked at night. Smugglers would sail along the coastline with their captives in the hope of finding a customer. On shore, interested shoppers lit fires to indicate their location and desire to purchase the cargo on board. Once communication was made, the ship would anchor near shore and either take the captives and other wares to land or customers would come to the ship to pick and purchase what they wanted.[20] Smugglers employed this method all throughout the Caribbean, and for the beneficiaries of the smuggling, the profits and savings of these nocturnal sales were significant enough for the trade to continue throughout most of the time slavery remained legal.[21] However, the enslaved people doubtlessly felt disoriented and dehumanized as they were sold under the cover of darkness, whether they were resold or this was their first encounter in the region.

Not only did smuggling activity occur on Dutch islands such as Curaçao and St. Eustatius, but smugglers of all nationalities used them as bases for their operations. Authorities in the British, Danish, French, and Spanish Caribbean long knew that illegal trade, including that of enslaved people, originated in Dutch territory, and they decried its deleterious effects on the monopolies of the state-sponsored companies and the loss of profit for their empires. While this may have been true of colonial leadership, landholders and free people appreciated the products and supported smuggling. Similar to the sentiment surrounding Caribbean piracy before around 1730, many colonists felt that imperial taxes were burdensome and that purchasing smuggled goods or people was an activity that did no real



20 Linda Rupert, *Creolization and Contraband: Curaçao in the Early Modern Atlantic World* (Athens 2012) 81, 186.

21 The smuggling of enslaved people in Dutch territories (where slavery remained legal until 1863) continued well after the abolition of the slave trade by the British in 1815 made such traffic illegal and dangerous. For more, see Ulbe Bosma, 'Forced Relocation and Illegal Slave Trading After Abolition' in: Rose Mary Allen, Esther Captain, Matthias van Rossum, Urwin Vyent (eds.), *Slavery & the Dutch State: Dutch Colonial Slavery and Its Afterlives* (Leiden 2025) 151-160.

harm, let them assert their independence, and gave them the opportunity to save money.

As an illustration, consider the report told by Nathaniel Johnson, governor of the British Leeward islands, who complained about smuggling coming from Dutch territory. He wrote to the Lords of Admiralty in 1688, the same year of the Glorious Revolution that saw William of Orange take over the British Empire, about the person of Joseph Crisp, who he called 'a persistent smuggler of negroes and sugar to and from the Dutch Islands.' His letter laid out the considerable financial stakes of this type of illegal trade for the empire when he said, 'the Company are principally the sufferers, but by what trade of that or any other kind is with the Dutch his Majesty also is a sharer in the Losse, it occasioning the conveyance of our Sugars and other produce to their Islands, esp. of His Majesties Customes.' Although his anger seemed pointed at the Dutch, Johnson told of a British interloper that 'had on board about 200 Slaves, on the 10th of the last month [May] she arrived at Montserrat and about 12 a Clock at night landed some of her slaves.' This followed the usual nocturnal strategy used by smugglers, but the governor interrupted their operation. He sent troops to the site, they captured 60 of the enslaved people in the name of the crown, and they proceeded to put them in jail. Johnson laid out the unfavorable response to this seizure of private property, stating 'There has [been], my Lords, some opposition in a riotous manner bin given to the Companies servants seizing the aforesaid Negro's.' Nevertheless, he defended state action as a necessary example to deter future smuggling.[22] Armed confrontations, the arrest and imprisonment of enslaved people along with their transportation against their will, and the risk posed by travel in the dark, demonstrates the nocturnally-determined relationships between smuggling, movement, illegality, danger, and violence, even as it brought people in the region what they wanted—cheaper goods in what was increasingly a consumer-driven society.

22 *Governor Sir Nathaniel Johnson to Lords of Trade and Plantations. Nevis,* June 10, 1688. National Archives, Kew (henceforth NA), CO 1/64, Nos. 71, 711-XV, CO 153/2, 2-8.

Conclusion

While 'the night' functions as a type of universal in the human condition, its duration, experience, function, and utility in the Caribbean made the region a unique space. This was not because of its climate or proximity to the equator, although these differentiated it from the Dutch metropole. Instead, its singularity rested upon its status as a collection of diasporic communities. European colonists and enslaved Africans brought their own social customs and belief systems related to fear, sociability, and spirituality. Early modern creoles—people of non-Indigenous extraction, both African and European, that were born in the Caribbean—developed their own, hybrid understandings of the nocturnal world. Interactions and conflicts between them shaped nighttime norms and practices such as sugar production on plantations, a lack of streetlighting in the cities, the racialized policing of criminality and violence, secret religious ceremonies, or ostentatious entertainments such as balls and theatre performances.

Examining the night via the category of mobility allows for a deeper understanding of the early modern Dutch Caribbean, answering questions related to when people traveled, why ports were located on western shores, and who benefited from the proliferation of smuggling. People moved at night because it offered them an advantage and because they wanted to, and in this sense, the nocturnal was no different than the diurnal. Night's darkness also offered secrecy and protection from authorities, albeit incomplete. Smuggling benefited both parties in the economic exchange, even as it damaged the empire or, in a more immediate fashion, the enslaved people who were commodified. However, many of the African-descended people victimized by this illicit trade used nocturnal mobility to their own advantage, via *marronage*, and through their self-emancipation as they ran away through the night, they worked to upend the system of racialized chattel slavery. The lens of mobility reveals that the night functioned as much more than a mere temporal backdrop, but as an active historical existence that simultaneously enabled commerce, exchange, and the contested pursuit of freedom.

Nachtwezens tussen licht en schaduw

Een kleine geschiedenis van de magische lantaarn

Kurt Vanhoutte & Anouk van Rossum

Iedereen maakte het al wel eens mee. Plots valt het licht uit – een stroompanne - en dan moeten we op zoek naar de kaarsen, die diep in een lade verborgen liggen. Alsof ze op dit moment lagen te wachten, wassen kleinoden uit een lang vervlogen tijd - voordat elektriciteit hen voorgoed leek te hebben vervangen. Ze worden op tafel gezet, aangestoken en… er is licht. De ervaring is dubbel. Knus en gezellig is het, samen rond het kaarslicht, elkaar verhalen vertellen. Tegelijkertijd is het ook bevreemdend, schaduwen dansen op de muren, groteske vormen niet in verhouding tot de kleine vlam. Het gevoel van samenhorigheid vermengt zich met het mysterieuze en het bovenzinnelijke. Dan bevinden we ons plots in een wereld tussenin, tussen werkelijkheid en verbeelding.

Zo moeten ook de eerste grotbewoners het ervaren hebben. De schaduwen op hun muren groeiden uit tot rituelen, magische verhalen en schaduwtheater, een vorm van projectie die tot diep in de negentiende eeuw populair bleef. Maar inmiddels had het gebruik van lenzen, beelden en een sterkere lichtbron een combinatie mogelijk gemaakt die ons, bewoners van het elektrische tijdperk, veel meer vertrouwd is. In deze ontwikkeling van schaduwtheater naar cinema en uiteindelijk de digitale alledaagsheid neemt de magische lantaarn een cruciale positie in. Voor het eerst stelde de mens zich in staat een nieuwe wereld op te roepen door, met behulp van de magische lantaarn, zelfgemaakte beelden te projecteren voor een breed publiek. Honderden toeschouwers tegelijk werden in een donkere zaal ondergedompeld in lumineuze beelden.

De lantaarn werpt licht en brengt Verlichting – met hoofdletter V – : kennis en helderheid. Geen licht evenwel zonder schaduw en het donker wordt vanouds bewoond door schimmige figuren. Die ambiguïteit is inherent aan de magische lantaarn; ze zit vervat in haar ontstaansgeschiedenis: licht en donker, dag en nacht, kennis en magie.

De nacht van de wetenschap

Het verhaal van de magische lantaarn begint in de zeventiende eeuw. Op een donkere avond in 1659 dansen er schimmen door de woonkamer van Christiaan Huygens. De Nederlandse fysicus laat er zijn nieuwste uitvinding zien aan zijn vader, een apparaat dat afbeeldingen op beschilderde glasplaten projecteert op een doek. Een paar jaar eerder ontdekte Huygens met zijn toepassing van lenzen in telescopen nog één van de manen van Saturnus, nu past hij zijn kennis van optica toe op projectie. Zijn nieuwe uitvinding is een van de vroegst bekende voorbeelden van een volwaardige, functionerende toverlantaarn. Uit een bewaard gebleven schets kunnen we achterhalen hoe het toestel gewerkt moet hebben.[1] Een gebogen spiegel stuurt kaarslicht door een condensor die het licht vervolgens gelijkmatig verdeelt over een beschilderde glasplaat. Twee andere lenzen projecteren op hun beurt het uitvergrote beeld van de glasplaat op een doek.

De lantaarn bevat alle functionele elementen van een diaprojector uit de twintigste eeuw, maar Huygens zelf is niet onder de indruk. Hij is bezig met onderzoek naar andere dingen, serieuze wetenschap, waar hij uitvoerig over publiceert en correspondeert. Zijn vader is de demonstratie evenwel niet vergeten. In april 1662 vraagt hij aan zijn zoon een nieuw exemplaar van de lantaarn, zo blijkt uit een brief van Christiaan Huygens aan zijn broer.[2] Vader Huygens wenst de uitvinding te demonstreren in Parijs aan niemand minder dan Lodewijk XIV, maar de uitvinder zelf vindt het verzoek verontrustend.[3] Hij schrijft dat hij de opdracht van zijn vader 'zo snel en zo degelijk mogelijk' zou moeten uitvoeren, maar:

> Ik moet bekennen dat dit soort opdrachten mij erg storen, en dat behalve mijn vader andere mensen mij onnodig om soortgelijke dingen zouden vragen. U kunt zich niet voorstellen met hoeveel moeite ik mij bezighoud met zulke kleinigheden die me al lang

1 Christiaan Hugyens, *Appendice II* in D. Bierens de Haan (Den Haag, 1891). Tome XIII 786.

2 Christiaan Huygens, *N1001ᵉ, Christiaan Huygens à Lodewijk Huygens 5 april 1662.* in D. Bierens de Haan (Den Haag 1891) (hierna CHOCTIV) Tome IV 102-103. Eigen vertaling.

3 Huygens, *N1001ᵉ*, CHOCTIV 102.

> vervelen, behalve dat ik me schaam dat men zou weten dat ze van mij afkomstig zijn. Men is welwillend genoeg om te doen alsof men ze bewondert, maar daarna zal men erom lachen, en niet zonder reden. Als het in de toekomst mogelijk is, weerhoud mij dan alstublieft van dergelijk corvee.[4]

Twee weken later heeft hij 'geen gepast excuus' gevonden om onder de opdracht uit te komen en dus suggereert hij aan zijn broer Lodewijk, de boodschapper, om de lantaarn bij aankomst in Parijs te saboteren door één van de drie benodigde lenzen te verwijderen.[5] 'Ik zal doen alsof ik niet weet wat er ontbreekt,' schrijft Christiaan, '(d)it alles met mijn beste bedoelingen want volgens mij betaamt het mijn vader niet zo'n poppenkast in het Louvre te vertonen'.[6]

De lantaarn is voor Huygens met andere woorden een object van spotenvermaak,ietswatnietpastinhetplaatjevandeserieuzewetenschapper waar hij zichzelf toe rekent. 'Ik ben bereid een bril, microscoop, en alles wat nodig is te maken, behalve de Lantaarn,' schrijft hij nog. 'De uitvinding daarvan moeten we *inter artes deperditas* [tussen de verloren kunsten] rekenen'.[7]

Een grote toekomst leek er voor de lantaarn dus niet weggelegd. Huygens zelf schrijft er na de trip naar Parijs nog zelden over. Toch maakt hij een opvallende opmerking waaruit blijkt dat ook hij niet geheel ongevoelig is voor de betovering van de lantaarn. 'De grootste hindernis is de lengte van de dagen,' schrijft hij aan zijn broer, '(z)o lang de dag duurt is het onmogelijk deze beelden te maken, zelfs als men zich in een donkere kamer bevindt; dit komt door de indruk die het licht op de ogen heeft gemaakt, die pas na een vrij lange tijd verdwijnt'.[8] Volgens Huygens komt de lantaarn alleen tot haar recht in nachtelijke duisternis. Het is de nacht die



4 Ibidem, 102.

5 Huygens, *N°1005 Christiaan Huygens à Lodewijk Huygens. 19 avril 1662*. CHOCTIV, 111. Eigen vertaling.

6 Ibidem, 111.

7 Huygens, *N°1044 Christiaan Huygens à Lodewijk Huygens, 17 août 1662*, CHOCTIV, 197. Eigen vertaling.

8 Huygens, *N°1010 M. Christiaan Huygens à Lodewijk Huygens, 3 mai 1662*, CHOCTIV, 125. Eigen vertaling.



Afbeelding 1. Glasplaatontwerpen voor een toverlantaarn door Christiaan Huygens, 1659. In D.Bierens de Haan (Den Haag, 1891), Tome XXII, 197.

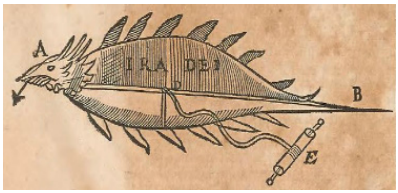
het licht van de lantaarn mogelijk maakt.

Zelfs de wetenschapper blijft niet ongevoelig voor wat die nachturen brengen. Dat kunnen we afleiden uit de schetsen die hij alsnog maakt voor glasplaten. Opmerkelijk genoeg zijn dit geen natuurkundige taferelen. Huygens tekent een skelet dat zijn eigen hoofd afneemt (zie afbeelding 1). Met stippellijntjes stelt hij verschillende bewegingen voor. Zo maakt hij niet alleen één van de eerste ontwerpen voor een lantaarnplaat maar suggereert hij ook meteen een bewegend beeld. Het tafereel had zo uit de *Dodendans* van Holbein kunnen komen, en geeft aan dat de wetenschapper zich duidelijk bewust was van de mogelijkheden van de lantaarn. Bewegende beelden zullen een essentieel onderdeel worden van latere lantaarnshows. Ook met zijn keuze voor skeletten staat hij aan het begin van een lange traditie. Tot laat in de 19de eeuw zullen geraamten een vast onderdeel van toverlantaarnshows blijven.[9] Ook andere creaturen vinden snel hun weg naar het spektakel. Mede omdat de lantaarn alleen in het donker werkt, heeft ze iets onmiskenbaar mysterieus. De menselijke fascinatie voor spoken, demonen en andere nachtwezens is daarom van bij aanvang nauw verweven met haar geschiedenis.

Het is geen wonder dat de lantaarn zich snel verspreidde. Showlui trokken door het land met het apparaat op de rug, niet zelden vergezeld van een aapje of een orgel. Deze ‘Savoyards’ of ‘Luikerwaelen’ werden zo

9 Zie Sabine Lenk en Natalija Majsova, *Faith in a Beam of Light: Magic Lantern and Belief in Western Europe* 1860–1940 (Turnhout 2022); Nelleke Teughels en Kaat Wils, *Learning with Lights and Shadows: Educational Lantern & Film Projection 1860-1990* (Turnhout 2023) en Leen Engelen e.a.,*Spectacles of Light: The Magic Lantern as Popular Entertainment 1810-1930* (Turnhout binnenkort beschikbaar) voor meer informatie over populaire motieven bij lantaarnshows.

genoemd naar de thans Franse streek, respectievelijk de huidige Belgische provincie, Luik. In essentie waren het foorkramers, entertainers die, onder andere tijdens jaarmarkten en volksfeesten, plaatselijke dorpelingen vermaakten met enkele zelfgeschilderde glasplaten en veel theater. Zij waren echter niet de enigen met een interesse in de lantaarn, ook vele rijke patriciërs hadden er een in hun kunstkamer als curiosum. De lantaarn bleek dan toch geen verloren kunst.



Afbeelding 2: illustratie van de Fabrica Machine Volatilis, de vliegende draak die de woorden IRA DEI in de lucht zou branden. Uit Athanasius Kircher, Ars magna lucis et umbrae, 1671.

De nachtzijde van het bestaan

Het was een tijdgenoot van Huygens die maar al te goed de toverkracht van de toverlantaarn begreep. De Duitse Jezuïet en geleerde Athanasius Kircher zag potentieel in de toverlantaarn als middel om mensen te overtuigen en zelfs te bekeren. Met een lantaarn kan men niet alleen allerlei wezens projecteren, maar die projectie ook omzetten in een aangrijpende ervaring. De legende wil dat Kircher zelf een lantaarn gebruikte om 's nachts skeletten en monsters te projecteren op vensters van ongelovigen om ze tot God te brengen. Daar is geen bewijs voor, maar het zou best gekund hebben. We vinden vergelijkbare 'experimenten' terug in de tweede editie van Kirchers boek over licht en duisternis, *Ars magna lucis et umbrae* (1671).[10] De auteur beschrijft er allerlei instrumenten die de lezer zelf kan namaken. We lezen instructies voor het maken van vliegende draken die de woorden IRA DEI – de toorn van God - in de lucht branden als waarschuwing, maar ook uiteenzettingen over vuurspuwende machines en oorlogsverklaringen die als vanzelf aan de hemel verschijnen (zie afbeelding 2). 'Het is moeilijk de horror en verwondering uit te drukken die zo'n spektakel te-

10 Smithsonian Libraries and Archives (SLA), Internet Archive, Smithsonian Digital Archives, athanasiikirche00kirc, boek Kircher, Athanasius, *Ars Magna Lucis et Umbrae.* (Amsterdam 1671), https://archive.org/details/athanasiikirche00kirc/page/n5/mode/2up (geraadpleegd in januari 2026).

weegbrengt,' schrijft Kircher tevreden over zijn 'nachtelijke spektakels'.[11]

Anders dan Huygens versmaadt de Jezuïet de magische lantaarn niet. Een latere passage in *Ars magna* over een *lucerna magica* ('magische lantaarn') illustreert Kircher met twee beelden die demonstreren hoe men projectie verkrijgt.[12] Niet toevallig kiest hij prenten die de nacht van het leven oproepen: een rechtopstaand skelet en een man die brandt in het vagevuur. De angstaanjagende projecties vullen twee halve pagina's en gaan vergezeld van een nauwgezette handleiding en een beschrijving van het verhoopte effect op het publiek. Daarbij toont Kircher zich zeer bewust van de kracht van de lantaarn waarvan de impact naar verluidt, net zoals in het geval van de vliegmachines, 'vreugdevol, treurig, afschuwelijk of verschrikkelijk'[13] kan zijn.

Dat de lantaarn, zoals Kircher die beschrijft, waarschijnlijk nooit echt heeft gewerkt, is niet zo relevant. In zijn verbeelding (en waarschijnlijk die van de toeschouwer) maakt het zichtbaar wat normaal onzichtbaar blijft en rekt het zo de grenzen van de materiële en zintuiglijke wereld op. De lantaarn evoceert de nachtzijde van ons bestaan en doet dat paradoxaal genoeg door projecties in de duisternis. Die ervaring kan zo overweldigend zijn dat een toeschouwer tot diepe inzichten komt, of zich in dit geval zelfs bekeert. De metafoor van het licht, centraal in het christelijk geloof, ligt daarbij voor de hand. Eveneens het idee dat demonen en andere nachtwezens van diezelfde doorgang gebruik zouden kunnen maken. 'Als hij [Kircher] de lantaarn zou hebben uitgevonden,' merkt een kennis van Huygens in een brief op, 'zou hij veel kardinalen met spoken hebben afgeschrikt'.[14] Het afschrikwekkende karakter van wat later bekend zou komen te staan als de *lanterne de peur* ('lantaarn van de angst') bleef één van haar wezenlijke bestaansvoorwaarden. Meer nog, de nachtmerrie zou de aanjager worden van haar moderne ontwikkeling.

11 SLA, athanasiikirche00kirc, boek. Eigen vertaling.

12 Ibidem.

13 Ibidem.

14 Christiaan Huygens, *N732º. P. Guisony à Christiaan Huygens. 25 mars 1660*. In D. Bierens de Haan (Den Haag 1891) Tome III 45.

Fantasmagorieën

Op 20 januari 1798 kondigt de *Journal de Paris* een voorstelling aan waarin de doden zullen herrijzen.[15] Dit is de eerste advertentie voor de fantasmagorie van de Belgische natuurkundige en lanternist Étienne-Gaspard Robert, bekend onder de artiestennaam Robertson. Met een speciale toverlantaarn projecteerde Robertson bewegende beelden op doeken, muren en zelfs op rook. Zijn 'fantascoop' stond op wielen en kon gemakkelijk door de ruimte bewegen waardoor de beelden dichterbij kwamen of anderszins leken te leven. Daarnaast kon hij ze dankzij een zelfontwikkeld lenzensysteem uitvergroten of verkleinen zonder aan kwaliteit in te boeten. De simpelste aanpassing was echter de meest invloedrijke. Robertson verborg de lantaarn zelf zodat de techniek niet meer zichtbaar was. In zijn theater zweefden de geesten niet alleen als vanzelf rond, ze keken het publiek recht in de ogen. Met de Terreur van de Revolutie nog vers in het geheugen van de toeschouwers moet dat een schokkende ervaring geweest zijn.

Het rationalistische tijdperk van de Franse Revolutie verplichtte showlui zoals Robertson bijgeloof te ontkennen. Hij diende zich openlijk te distantiëren van de populaire overtuigingen van heksen, profeten en andere charlatans. Dat deed hij ook, door zich voor aanvang van de show te positioneren als een wetenschapper, wiens doel het niet was om de illusie te vergroten, maar om het inzicht te bevorderen. Maar op het moment dat de lichten doofden, kwamen de spoken tot leven, echter dan ooit tevoren (zie afbeelding 3). Het publiek wist waarschijnlijk wel dat het erin werd geluisd door optisch bedrog, maar de fascinatie kwam net voort uit de spanning tussen wat men wist en wat men zag. De zintuigen van het publiek weerlegden wat het dacht met zekerheid te weten. Die spanning werd nog sterker toen Robertson zijn shows later liet doorgaan in de duistere crypte van een kapucijnenklooster vlakbij de Place Vendôme.

Robertson perfectioneerde een techniek en een praktijk die een vervolg kreeg in heel Europa. Op kerstavond 1862 presenteerde de Britse Professor John Henry Pepper een speciale versie van *The Haunted Man* van Charles Dickens in Londen. Het publiek van de Royal Polytechnic Institution keek met grote verbazing toe hoe Dickens' getergde chemieleerkracht

15 Etienne-Gaspard Robertson, *Mémoires*, Vol. 1 (Langres: Café Clima 1985) 278.



Afbeelding 3: fantasmagorische lantaarnslide (mobiele versie), collectie Ditmar Bollaert

dwars door een skelet heenliep dat op het podium stond.[16] Indirect licht van een lantaarn die onder het podium was opgesteld reflecteerde een haast tastbare spookverschijning op een groot transparant stuk glas dat schuin op de scène was gemonteerd. Voor het publiek, dat zich van de glasplaat niet bewust mocht zijn, leek het alsof de geest op eigen kracht op scène verscheen.[17]

De zogenoemde *Pepper's Ghost* werd een rage in de theaters van London en Parijs, waar naast Pepper nog verschillende andere uitvinders

16 Ghosts and Pantos at the RPI, Records and Archives Westminster University, https://recordsandarchives.westminster.ac.uk/archive-blog/ghosts-and-pantos-at-the-rpi/ (geraadpleegd in januari 2026).

17 Ghosts and Pantos at the RPI

een soortgelijke techniek demonstreerden.[18] 'De spoken hebben de hoofdstad ingenomen', zo merkte de populaire Franse wetenschapper Louis Figuier in 1864 op, 'het is al wat men ziet in het Parijse theater, en ook de provincie heeft zijn deel gehad in deze evocatie van spoken.'[19] Ook onze eenentwintigste eeuw krijgt *Pepper's Ghost* niet verdreven, al zouden we hem eerder een hologram noemen. Vandaag spookt hij vooral rond in pretparken en bij concerten. Zo danste Michael Jackson in 2014 nog over het podium bij de Billboard Awards, vijf jaar naar zijn dood. Onder de pretparkattracties is Haunted Mansion in het Amerikaanse Disneyland wellicht het meest spectaculaire voorbeeld, maar ook in de Efteling in Nederland wordt de *Ghost* nog veel gebruikt. In de voorstelling bij het sprookje Tafeltje-dek-je, te zien in het Sprookjesbos, verschijnt het eten op de tafel van het hongerige hoofdpersonage door middel van de techniek.[20]

Artificiële paradijzen

Via de spookshows van Robertson ging de term fantasmagorie een eigen leven leiden als spreekwoordelijke beschrijving voor de belevingscultuur van de moderniteit. De desoriënterende ervaringen die de lantaarn voortbracht bleken de perfecte metafoor voor de grote veranderingen van de negentiende eeuw. Zo gebruikte de Franse dichter Charles Baudelaire het woord fantasmagorie meermaals om de radicale veranderingen in Parijs te benoemen die de hausmannisatie van de hoofdstad met zich meebracht. Stedenbouwkundige Georges-Eugène Hausmann veranderde het urbane weefsel fundamenteel en dat ging steevast gepaard met grootschalige

18 Zie Jim Steinmeier, *Hiding The Elephant: How Magicians Invented the Impossible and Learned to Disappear* (Boston 2004) 36-59 voor een beknopte geschiedenis van de ontwikkeling en verspreiding van *Pepper's Ghost* in Europa. Voor een meer gedetailleerde uitleg met verwijzingen naar patenten voor verschillende technieken in onder andere Frankrijk en het Verenigd Koninkrijk , zie Laurent Mannoni, *The Great art of Light and Shadow: Archeology of the Cinema* (Exeter, 2000) 248-297.

19 Louis Figuier, *L'Année scientifique et industrielle* (Parijs: Librairie de la Hachette, 1864) 53.

20 Wie goed oplet kan de *Ghost* ook op andere plekken in het park spotten, want ook buiten het Sprookjesbos is hij te vinden. Fata Morgana en Droomvlucht maken allebei gebruik van minstens één *Pepper's Ghost*, maar er zijn er ongetwijfeld meer verstopt…

onteigeningen. Brede boulevards, saneringen, zichtassen en infrastructuur hertekenden de middeleeuwse stad. Baudelaire maakte de eerste jaren van het project van dichtbij mee: '*la forme d'une ville change plus vite, hélas! que le coeur d'un mortel*' ('De vorm van een stad verandert sneller, helaas! dan het hart van een sterveling'), schreef hij in *De Zwaan*, één van zijn bekendste gedichten uit *De Bloemen van het Kwaad*.[21] Het gedicht is onderdeel van de *Tableaux Parisiens* waarin verschillende versies van de stad als lantaarnbeelden door elkaar heen spoken. Het oude Parijs bestaat niet meer, maar Baudelaire kan in de nieuwe stad zijn weg niet vinden. De tijd wordt brutaal uit zijn hengsels getrokken, het verleden omgewoeld en uit de graven en uit de ruïnes verschenen de spoken, talrijker dan ooit. Niet toevallig titelde hij een ander gedicht *Danse Macabre* ('Dodendans'), want ook bij hem leken de skeletten over de muren te dansen.

De moderniteit is voor Baudelaire het tijdperk dat het vluchtige en het efemere nastreeft, maar er tegelijk het eeuwige en het tijdloze in wil herkennen. Zelf raakt hij gefascineerd door het nieuwe nachtleven in de stad. 's Nachts flaneert hij door de straten die hem zo vreemd zijn geworden. Naast de theaters lokken vooral plekken die hij 'artificiële paradijzen' noemt. In deze roesoorden van hasjiesj en opium vindt hij zijn eigen nachtwezens: marginalen en prostituees, demonen en duivels. Velen van hen vereeuwigt hij in zijn poëzie.

In de maalstroom van almaar nieuwere, snellere ervaringen weet men in de 19de eeuw letterlijk en figuurlijk niet waar eerst kijken. In dit nieuwe landschap dwaalt de wandelaar rond, de zogenoemde flaneur, die Baudelaire gelijkstelt met 'een caleidoscoop die met bewustzijn begiftigd is en die bij elk van zijn bewegingen de veelvoud van het leven en de beweeglijke charme van alle levenselementen weerspiegelt'.[22] Ook hier is zijn woordkeuze bewust. Net als de fantasmagorieën van de toverlantaarn zorgt de caleidoscoop voor een overvloed aan beelden en ervaringen. Iedere impressie en interactie, elk beeld moet de moderne stadsbewoner opslaan en verwerken.

21 Charles Baudelaire, 'Le Cygne' in Tonya Allen e.a., *Les Fleurs Du Mal* (Urbana, IL: Project Gutenberg, 2020)

22 Charles Baudelaire, *Constantin Guys: Le peintre de la vie moderne* (Parijs: Nilsson, 1925) 42. Eigen vertaling.

Geen wonder dat de nachten van Baudelaire bijna altijd ergens tussen droom en nachtmerrie liggen. Schijn is overal. Werkelijkheid schuilt elders. Het is precies die vervaging van de realiteit die de lantaarn tot het perfecte instrument van de moderniteit maakt. Met een lantaarn kan iedereen zijn eigen 'artificiële paradijs' oproepen en in de theaters van de stad gebeurt het meerdere keren per dag.

Vaak doet men daarbij juist beroep op het rationele en het wetenschappelijke om het effect van de show te versterken. Robertson kaderde zijn avonden ook al met een discours over elektriciteit en de (pseuo)wetenschappelijke mogelijkheden van galvanisme. Pas daarna ging hij over tot de spoken. Het publiek wist ook wel dat die niet echt zijn. Toch vliegen ze door de crypte. Het is deze mix van feit en fictie die perfect aansluit bij de ervaringen van de moderniteit. Iedereen weet dat de paradijzen kunstmatig zijn, maar dat maakt ze des te aantrekkelijker. Terwijl buiten de straatlampen gloeiden, wordt binnen een kunstmatige duisternis gecreëerd als kader voor een spektakel over de geheimzinnige krachten van technologie. Het licht van de lantaarn vervlecht droom en werkelijkheid tot een verhaal dat de nacht verwelkomt, en alles wat daarin leeft.

Droomwereld

De lantaarn als symbool voor de droomwereld komt voor in één van de bekendste passages uit de wereldliteratuur, met name *Op zoek naar de verloren tijd* van Marcel Proust. In het eerste deel, *De Kant van Swann*, blikt het hoofdpersonage terug op alle plekken waar hij ooit geslapen heeft. Proust beschrijft slaapkamers, het slapen gaan en enkele dromen. Het hoofdpersonage vertelt hoe hij als kind voor het avondeten werd afgeleid met een toverlantaarn. De ridderlegende die het apparaat projecteert, is bedoeld om hem op te vrolijken. Maar het tegendeel is waar: de lantaarn vervreemdt:

> …ik werd er des te treuriger van, doordat alleen al de veranderde belichting de gewenning tenietdeed die de kamer, op de beproeving van de bedtijd na, draaglijk voor me was gaan maken.

> Nu herkende ik hem niet meer en voelde me onveilig.[23]

Zoals in een droom maakt het licht van de lantaarn de realiteit diffuus. Het apparaat is een indringer in de kinderkamer, de artificiële realiteit van de beelden een onwennige ervaring. Als vanzelf verbindt Proust deze ervaring met het bovennatuurlijke:

> …als de lantaarn werd verschoven kon ik Golo's paard zien doorlopen over de gordijnen, opbollend op hun plooien, afdalend in hun spleten. Golo's lichaam, van even bovennatuurlijke aard als die van zijn rijdier, schikte zich naar ieder materieel obstakel, ieder hinderlijk voorwerp dat hij op zijn weg tegenkwam door het als gebeente aan te nemen en te verinnerlijken, al was het de deurknop waar zijn rood gewaad of zijn bleke, altijd even voorname en melancholieke gezicht zich naar voegde en onoverwinnelijk op kwam bovendrijven, zonder blijk te geven van enige onrust over deze wervelverspringing.[24]

De gelijkenis met Baudelaire is treffend. Ook Proust beschrijft een gelaagde werkelijkheid waarvan de kern uiteindelijk met fictie vervloeit. Dat een kind de lantaarn toevertrouwd krijgt, is dan ook geen toeval. Kinderen kunnen met slechts een paar prenten een volledige wereld opbouwen en bevolken. Met de massaproductie van de lantaarn in de negentiende eeuw wordt het een bijzonder populair instrument voor kinderen. Soms neemt het apparaat de vorm aan van de Eiffeltoren, een auto of een Chinese tempel. Vaak kunnen kinderen het zelf in elkaar knutselen als leeropdracht. Zo functioneert de lantaarn tegelijk als praktisch didactisch instrument en als speelgoed voor vermaak.

23 Marcel Proust, *Op zoek naar de verloren tijd. De kant van Swann*. Vert. Thérèse Cornips e.a. ed. (Amsterdam 2018) 47.

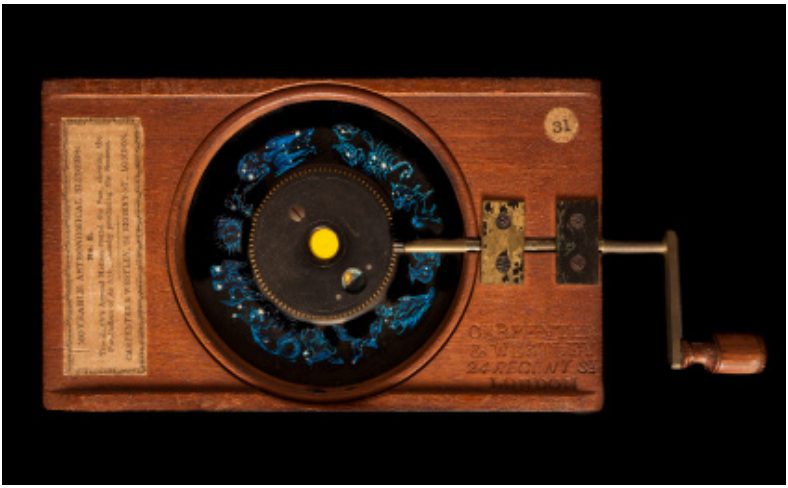
24 Proust, *Op zoek naar de verloren tijd*, 49.

Lichtbeelden

Terwijl Frankrijk en Duitsland zich lanceerden in de productie van speelgoedlantaarns, sloeg Engeland een andere, ambitieuzere weg in. De oprichting van de Royal Polytechnic Institute in het London van 1838 markeert in dat licht een fundamentele omslag. Hier begint de geschiedenis van de lantaarn als massamedium. Het door de Britse monarchie ondersteunde instituut zette zijn deuren open voor iedereen die de nieuwigheden op het vlak van wetenschap en technologie in actie wilde zien. Het publiek kwam in grote drommen toegestroomd – armen, werklieden, burgers, adel – om zich te vergapen aan de eindeloze galerijen gevuld met curieuze objecten, de gigantische machinekamers, de ateliers van optici die ter plaatse aan het werk waren, het centrale waterkanaal met boten en een bemanbare duikboot en, niet in het minst, de dagelijkse lezingen met een lantaarn in het speciaal daartoe ontworpen theater. Er was niets wat je niet kon zien wanneer de lantaarn haar licht scheen in de Polytechnic, maar uitermate populair was alleszins de demonstratie van astronomie.

Men kon de omwenteling van de hemellichamen rond de zon zien, de maan rond de aarde, de transit van Venus, kometen en, als climax, een zonsverduistering. Een vernuftig mechanisme liet toe de rotatie van de planeten uit te voeren. De bezoeker kon letterlijk en figuurlijk de eigen plaats in het heelal in perspectief zetten. Opvallend is ook dat astrono-

Afbeelding 4: astronomische lantaarnslide (mobiele versie), collectie Ditmar Bollaert.



mische reeksen onveranderlijk slides bevatten van de dierenriem, als was het om de wetenschap toch te kleden in de aura van een mythische voortijd (afbeelding 4). Het bleef met andere woorden een magisch gebeuren.

Nochtans maakten de aankondigingen nog maar zelden gewag van een 'magische' lantaarn. Professioneler was het neutrale 'lectures', een term die ook terug te vinden is op de aankondigen uit de tijd. In Frankrijk kiest men voor lantaarn voor projectie ('lanterne de projection'), en in Amerika heette het voortaan 'sciopticon'. In de lage landen zien we de 'optische lantaarn' of 'projectie met lichtbeelden' opduiken. De inzet van sterkere lichtbronnen maakte het mogelijk om grotere projectievlakken te vullen en dus ook een groter publiek te bedienen. De lantaarn was met andere woorden klaar om een massamedium te worden.[25]

De professionalisering van de lantaarn nam evenwel de betovering van de shows niet weg. Ook de Polytechnic hield zoals eerder beschreven haar eigen spookshows. Sterker nog, de lezing waarmee het instituut opende was een 'Grand Phantasmagoria' van Henry Langdon Childe.[26] Deze beroemde Britse lanternist was bovendien niet enkel geinteresseerd in het oproepen van geesten. Hij werd vooral bekend door zijn gebruik van zogenoemde *dissolving view*s, een speciale projectietechniek waarbij één lantaarnslide langzaam naadloos overging in een andere. Eén van de populairste taferelen was de overgang van dag naar nacht. In de donkere theaterzaal van de polytechnic zag men hoe de maan aan de nachthemel verscheen in verschillende Europese steden. De *dissolving views* zijn misschien wel het beste voorbeeld van hoe de lantaarn

25 Zie ook hier Sabine Lenk en Natalija Majsova, *Faith in a Beam of Light: Magic Lantern and Belief in Western Europe* 1860–1940 (Turnhout 2022); Nelleke Teughels en Kaat Wils, *Learning with Lights and Shadows: Educational Lantern & Film Projection 1860-1990* (Turnhout 2023); Leen Engelen e.a.,*Spectacles of Light: The Magic Lantern as Popular Entertainment 1810-1930* (Turnhout binnenkort beschikbaar) en Frank Kessler, e.a., *Projecting Knowledge: The Optical Lantern and Science Communication 1880-1940s* (Turnhout binnenkort beschikbaar), voor een gedetailleerde beschrijving van de evolutie van de toverlantaarn als massamedium.

26 W.F. Ryan, 'Limelight on Eastern Europe: The Great Dissolving Views at the Royal Polytechnic', *The ten year book,* (Magic Lantern Society, 1986), 48-55. www.magiclantern.org.uk (geraadpleegd op 21 januari 2026).

het vluchtige en oneindige van Baudelaires moderniteit omzet in ervaring. De toverlantaarn maakt de nacht aanschouwelijk. Een artificiële laag die net als Prousts Golo over de werkelijkheid heen galoppeert en de verdraaiing in zijn wervels niet lijkt te voelen. Op groot scherm ziet men de tijd verstrijken. Winter verschuift naar zomer, kathedralen rijzen uit ruïnes. Bloemen verwelken, levende mensen ontbinden tot skelet.

De Polytechnic commercialiseerde de lantaarn op grote schaal. Het instituut was een werkplaats voor ambachtslui en kunstenaars die lantaarns en slides produceerden die in Europa hun weerga niet kenden. Het hielp aanzienlijk dat de firma Carpenter & Westley zich iets verderop in dezelfde straat had gevestigd, in Regent Street. Philip Carpenter had met name een procedé ontwikkeld om feilloos gravures op glas over te zetten en die vervolgens met de hand in te kleuren ('copper-plate slides'). Het productiehuis excelleerde in de aanmaak van 'dissolving-views'. Vandaag staan de slides van Carpenter & Wesley voor de verloren kunst van glasschilderijen. Om de prachtige glasbeelden te kunnen vertonen, bouwde de firma indrukwekkende lantaarns met twee of zelfs drie lenzen, de zogenaamde 'bi-unials' of 'tri-unials.

Onmetelijk groot, onbevattelijk klein

De lantaarn bezat een uitzonderlijk vermogen: om zichtbaar te maken wat tevoren onzichtbaar was, of dat met het blote oog voor altijd zou blijven. Een interessant geval is de demonstratie van het ontstaan van het heelal en wat we vandaag *deep time* zouden noemen. De industriële revolutie en de mijnbouw braken de aardkorst open om een blik te werpen op het gesteente dat eronder zat. Met het ontstaan van de geologie schreef de wetenschap medio negentiende eeuw de geschiedenis van de aarde. Tegelijk ontdekten amateur-fossielenjagers gebeenten van draakachtige wezens die op een veel oudere planeet hadden rondgelopen. De mensheid bleek niet voorafgegaan door één week van goddelijke activiteit, maar door een veel langere en uitermate bewogen tijd. Het empirische bewijs was onmiskenbaar en het reduceerde de hele geschiedenis zoals die tot dan gekend was tot een kort slotakkoord in een veel langer drama. De eerste mens verscheen als een zeer recente speler op dit uitgestrekte en in wezen onmenselijke toneel.

Niemand had ooit de sauriërs gezien van wie men de beenderen vond, en niemand zou ze ooit zien, maar toch zou iedereen met eigen ogen kunnen aanschouwen hoe ze eruitzagen. De oplossing was het ontwerp van wat men *vues idéales* noemde ('ideale zichten'). Zo vroeg

de bekendste wetenschapsvulgarisator van zijn tijd, Louis Figuier, aan kunstenaar Edouard Riou om voor zijn boek 25 taferelen te schetsen, 'ideale zichten' van de opeenvolgende tijdperken tussen het ontstaan van de aarde en de eerste mens. Het boek in kwestie uit 1863, *La terre avant le Déluge* ('De wereld voor de zondvloed'), kende onmiddellijk een ongezien succes; het beleefde negen edities en werd vertaald in de meeste Europese talen. De illustraties van de kunstenaar waren daar niet vreemd aan. Zijn bloeddorstige monsters moeten een huivering over de ruggengraten hebben gejaagd. En dat niet alleen bij de lezers.

De dinosaurussen van illustrator Édouard Riou ontsnapten de pagina's van hun wetenschappelijke boek en gingen een eigen leven leiden in toverlantaarnshows. Daar verschenen ze groots op het scherm tijdens allerlei populair-wetenschappelijke demonstraties. Nog geen jaar later duiken ze op in een ander verhaal, *Voyage au Centre de la Terre* ('Naar het middelpunt der aarde') van de Franse schrijver Jules Verne. Ook daar jagen ze hun publiek de stuipen op het lijf, dit keer in een fictieve context. De dino-obsessie was intussen aan beide zijden van het kanaal een feit. 'Typisch weer voor November.', zo schreef Charles Dickens in 1852, 'Zo veel modder in de straten dat het lijkt alsof het water zich maar net van de aarde heeft teruggetrokken, en zou het niet wonderlijk zijn om de Megalosaurus tegen te komen, veertig voet lang ofzo en waggelend als een olifantachtige hagedis op Holborn Hill.'[27] De magische lantaarn vermengde droom met werkelijkheid en zette een nieuwe wereld over de alledaagsheid. Dickens kon het weten. Niet al zijn verhalen werden Pepper's Ghosts, maar veel ervan transformeerden wel tot populaire lantaarnshows.

De wereld waarover men tevoren had gelezen had, deinde zichtbaar uit. De toeschouwer begaf zich tussen het onmetelijk grote - astronomie, geologie - en het onmetelijk kleine. In de Royal Polytechnic hing een projectiescherm van 60m2; wat zou het publiek ervaren hebben tijdens de confrontatie met een vele malen uitvergrote vlieg, of een spin? Onze protagonisten van de zeventiende eeuw, Huygens en Kircher, experimen-

27 Charles Dickens, *Bleakhouse,* Donald Lainson e.a. eds,(Urbana, IL: Project Gutenberg, 2025), https://www.gutenberg.org/ebooks/1023 (geraadpleegd op 21 januari 2026).

teerden reeds met microscopische projectie. Maar de grote doorbraak van de luis, de kever en de vlooi kwam er pas echt toen projecties voor een breed publiek mogelijk werden. Deze insecten waren in 1827 al deel van een populair event, *Microcosmos* geheten, dat werd georganiseerd door de eerder genoemde Philip Carpenter. Tegen betaling kon men in Carpenters winkel dagelijks tussen elf en acht komen kijken naar veertien projectie-microcopen en zo getuige worden van 'de geheimen van de natuur'. De apparaten werden overdag verlicht door de zon, 's avonds door gas.

Het succes van *Microcosmos* was een voorafspiegeling van de grootse spektakels met insecten, mineralen en organische materiaal die weldra zouden volgen. Toeschouwers beschreven de onzichtbaar-zichtbare diertjes in bewoordingen die weinig verschilden van die van de onzichtbaar-zichtbare dinosaurussen uit de voortijd, of de fantasmagorische wezens uit het bovennatuurlijke: monsterlijk, duivels en gevaarlijk. En dat was niet geheel onterecht. Een karikatuur uit 1828 toont een gruwelijk regiment monsters in een transparante druppel water. De titel van de prent luidde: 'Monstersoep, ook wel genaamd water uit de Thames, een correcte representatie van het precieuze goedje dat ons wordt toebedeeld'. De karikaturist nam hiermee het drinkwater op de korrel dat recht uit de Thames werd aangevoerd. Vier jaar na zijn tekening zouden duizenden aan cholera sterven, een incident dat men direct in verband bracht met de monstersoep, genaamd de Thames. Het satirische magazine *Punch* liet in 1850 zien hoe afzichtelijk de monsters waren die zich in een waterdruppel bewogen (zie afbeelding 5).[28] De afbeelding heeft alles van een fantasmagorie en zou zo als glasplaat in een lantaarn kunnen geschoven worden. We moeten ons voorstellen dat de beestjes op het scherm niet zomaar een verre representatie waren, voor de toeschouwers van de eerste geprojecteerde beelden waren ze omzeggens in de zaal aanwezig.

Conclusie

De toverlantaarn vermengde droom en werkelijkheid en rekte zo de grenzen van het waarneembare op. Wanneer de avond viel en de stadslampen gingen branden, opende de lantaarn het panorama van de nacht. In Londen leerde

28 "The Wonders of a London Water Drop". *Punch magazine,* volume 18 (11 May 1850) 1-250, aldaar 188.

men over het zonnestelsel, terwijl men in Parijs afdaalde in de spookcrypten van Robertson. De veelvormige stad die Baudelaire bleef achtervolgen, materialiseerde zich in spoken op de vloer van theaters en projectiezalen.

Opmerkelijk genoeg zijn het uiteindelijk niet de monsters of spoken, maar de planeten van ons eigen zonnestelsel die het dichtst bij de ontwikkeling van de toverlantaarn staan. In hetzelfde jaar waarin Huygens zijn lantaarn aan zijn vader demonstreerde, publiceerde hij *Systema Saturnium*, waarin hij onder meer de ontdekking van Titan beschreef. De telescopen waarmee hij 's nachts de hemel bestudeerde, waren grotendeels van eigen makelij, net als de lenzen voor zijn lantaarn. Waar in zijn tijd slechts enkelen toegang hadden tot de kosmos, werd die ervaring in de negentiende eeuw een collectief spektakel.

In elke moderne projector die een beeld werpt op een schoolbord of museumwand leeft iets van de toverlantaarn voort. Ook vandaag laten we ons nog steeds betoveren. Projectoren hangen in huiskamers en collegezalen, in theaters en attractieparken. Nog altijd doven we het licht om beter te kunnen zien. Nog altijd kijken we met open ogen naar schaduwen die over muren en doeken bewegen. En om de sterren te zien, zoeken ook wij in onze verlichte steden opnieuw de kunstmatige duisternis van het planetarium op, waar projecties de nacht zichtbaar maken die voor het blote oog onbereikbaar blijft.



Afbeelding 5: The Wonders of a London Water Drop, uit het satirische magazine Punch, mei 1850

Adieu wijsheid, tot morgen

Carnavaleske omkering in drinkliederen

Adriaan Duiveman

Dus wysheyd duyckt, ick ben u moe,
Adieu tot morgen ochtend toe.
Wy willen doch t'avond by de Wyn,
Onbeveynsd en vrolick syn.[1]

Deze woorden zullen door kroegen en schutterijzalen gegalmd hebben. Ze werden gezongen door, zo beeld ik me in, de lage stemmen van mannen met rood aangelopen neuzen. Of en hoe dat precies ging, zullen we echter nooit weten. Wat we wel weten, is dat het liedbundel waarin dit 'Drinck-liedeken' is opgenomen destijds erg populair was.[2] Jan Jansz. Starters *Friesche Lusthof* was, voor zijn tijd, een *bestseller*. In dit boek instrueerde liedschrijver Starter de zingende drinkers hoe zij hun dronkgelag moesten ervaren: als een tijdelijk, nachtelijk ontsnappen aan de verplichtingen van alledag. 'Wy willen doch t' *avond* by de Wyn,/ Onbeveynsd en vrolick syn.'

In dit artikel bestudeer ik de rol van de nacht in vroegmoderne drinkliederen. Starter was namelijk niet de enige liedschrijver die stevig doordrinken beschouwde als een nachtelijke activiteit. Ik betoog dat vroegmoderne drinkliederen de nacht claimden als een omkering van de dag. De regels die golden tussen zonsopkomst en -ondergang werden aan de drinktafel opzijgezet. De nacht was voor de zingende drinkers een tijd van ontspanning, van homosociaal kameraadschap én van morele transgressie. De nacht was carnavalesk.

1 Jan Jansz. Starter, 'Drinck-liedeken', in: J.H. Brouwer en Marie Veldhuyzen ed., *Friesche lusthof* (Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink 1966) 158-160 <https://www.dbnl.org/tekst/star001frie01_01/>.

2 Nina Geerdink, 'Jan Jansz. Starter', in: Lieke van Deinsen en Ton van Strien ed., *Schrijverskabinet* <https://www.schrijverskabinet.nl/artikel/jan-jansz-starter/> [geraadpleegd 20 januari 2026].

Antropologen en sociale wetenschappers stellen dat samenlevingen de stevige consumptie van alcohol een specifieke, afgebakende plaats en tijd toewijzen.[3] Drinken doe je op specifieke plekken – een tempel, een dorpshuis, een kroeg – en op specifieke tijden – tijdens feesten, bijvoorbeeld. Daar en dan faciliteert alcohol een *time-out*: een ruimte en tijd waarin de teugels van het dagelijks leven even werden gevierd, of waar zelfs radicaal tegenovergestelde normen heersen.[4] In de vroegmoderne Nederlanden waren er eveneens tijden en plekken waar drinken was toegestaan, of zelfs van je werd verwacht. De nachtelijke drinktafel was namelijk ook een *time-out*.

Dit artikel schampt een debat over de overgang van een middeleeuwse 'festivalcultuur' naar een moderne 'vrijetijdscultuur', zoals dit in de jaren negentig is aangezwengeld door cultuurhistoricus Peter Burke.[5] Burke stelde dat *leisure* – 'vrije tijd' – als concept een uitvinding is van de vroegmoderne tijd. Recreatieve activiteiten zoals jagen, kolven en dansen bestonden daarvoor ook al, maar ze werden nog niet onder de gedeelde noemer 'vrije tijd' geschaard. Middeleeuwers hadden wel een tegenovergestelde van 'werk', maar dat was het festival. Zij wisselden periodes van werk af met dagenlange feesten. Denk aan heiligendagen, Kerst en, uiteraard, carnaval. Tijdens deze feestdagen stond omkering centraal. Vlijt en vroomheid werden tijdelijk vervangen door vermaak en vrolijkheid. En daar hoorde ook drank bij, veel drank.

De overgang van festivalcultuur naar vrije tijdscultuur betekende een andere omgang met tijd. Festivalcultuur ging *all-in*: voor even was álles festival. Vrije tijd, daarentegen, draait om kortere, strak ingekaderde tijdsbestekken en is gericht op ontspanning nadat het dagelijkse werk gedaan is. Een vermakelijk potje kolven en een recreatief rondje schaatsen is dan wel niet-werk, maar deze activiteiten vereisen geen omkering van de sociale en morele orde, zoals tijdens het festival.

3 Dwight B. Heath, *Drinking Occasions: Comparative Perspectives on Alcohol and Culture* (New York: Routledge 2000) <doi:10.4324/9780203716717>.

4 Craig MacAndrew en Robert B. Edgerton, *Drunken Comportment: A Social Explanation* (Chicago, Ill.: Aldine Publishing 1969) 49-51.

5 Peter Burke, 'Viewpoint: The Invention of Leisure in Early Modern Europe', *Past & Present* (1995) 136-150.

Burke was voorzichtig genoeg om te stellen dat festivalcultuur niet van het een op het andere moment werd ingeruild door vrije tijd. Toch leidde zijn artikel tot een discussie over het nut van het onderscheid tussen festival, vrije tijd en werk.[6] Was middeleeuws en agrarisch werk minder saai en daardoor dragelijker dan vroegmodern en stedelijk werk? Waren het niet vooral de elites die *leisure* zochten, omdat zij sowieso niks van waarde uitvoerden en zich simpelweg kapot verveelden? En was ontspanning niet vooral een aangelegenheid van mannen, ontoegankelijk voor (getrouwde) vrouwen?[7] Ondanks al die discussiepunten, denk ik dat er wel iets voor Burkes analyse te zeggen valt.

Door de vroegmoderne drinkliederen schemert de overgang tussen festival- en ontspanningscultuur. De kern daarvan vormt de nacht. Enerzijds stellen de liederen – en andere bronnen – de nacht namelijk gelijk aan vrije tijd en ontspanning.[8] Of, zoals vroegmoderne inwoners van de Nederlanden het zelf zouden noemen: als 'leedige uuren'. Anderzijds wordt die ontspanning carnavalesk geduid. Het vrolijke nachtleven werd niet alleen onderscheiden van het dagleven, maar werd begrepen als het

6 O.a. Joan-Lluís Marfany, 'Debate: The Invention of Leisure in Early Modern Europe', Past & Present (1997) 174-191; Peter Burke, 'Reply: The Invention of Leisure in Early Modern Europe: Reply', *Past & Present* (1997) 192-197.

7 Julie Hardwick, 'Sex and the (seventeenth-century) city: a research note towards a long history of leisure', *Leisure Studies* 27 (2008) 459-466 <doi:10.1080/02614360802456998>.

8 lly Shwab, Goede Nacht: Images of the Night in Seventeenth-Century Dutch Visual Culture (PhD thesis University of Kansas, Lawrence, KS 2019) 143-165 <https://hdl.handle.net/1808/31607>; A. Roger Ekrich, *At Day's Close: A history of nighttime* (Londen: Weidenfeld & Nicolson 2005) 185-186; Craig Koslofsky, *Evening's empire: a history of the night in early modern Europe* (Cambridge; New York: Cambridge University Press 2011) 7-8.

negatief ervan.[9] Daarmee sluipt de oude festivalcultuur in de rituelen van de drinktafel. Het nachtleven, zo betoog ik, was dus zowel een vorm van ontspanning als van het festival.

Zoals ik straks uitgebreider zal toelichten, draait dit artikel om het nachtleven van een heel specifieke groep: mannen uit de hogere klassen van steden in de vroegmoderne Lage Landen. Mijn betoog is gebaseerd op een analyse van Nederlandstalige drinkliederen uit die periode en deze regio. Daarbinnen ligt weer een nadruk op de Noordelijke Nederlanden in de zeventiende eeuw.

Drinkliederen zijn een interessante bron voor de bestudering van drankgelagen. Andere bronnen, zoals rechtbankverslagen en morele traktaten, *beschrijven* enkel drankgelagen. Drinkliederen gaan niet alleen over drankgelagen, maar ze *namen* eraan *deel*. De teksten waren actief. Ze stonden in handzame boekjes die drinkers makkelijk konden meenemen en open konden slaan op de drinktafel. Liedschrijvers schreven teksten op bekende deuntjes waardoor drinkers makkelijk konden meezingen.[10] Wanneer een drinker een lied uit een bundel inzette, stuurde het lied de activiteiten aan tafel. Het instrueerde de drinkers wat ze moesten voelen

9 Rebecca Lemon, 'Compulsory Conviviality in Early Modern England', *English Literary Renaissance* 43 (2013) 381-414, aldaar 398 <doi:10.1111/1475-6757.12012>; K. Harvey, 'Ritual Encounters: Punch Parties and Masculinity in the Eighteenth Century', *Past & Present* 214 (2012) 165-203, aldaar 194-196 <doi:10.1093/pastj/gtr042>; Claudia Goldstein, *Pieter Bruegel and the Culture of the Early Modern Dinner Party* (Farnham; Burlington: Routledge 2013) 79; Adam Smyth, '"It were far better to be a toad or a serpent than a drunkard": Writing about drunkenness', in: Adam Smyth ed., *A Pleasing Sinne: Drink and Conviviality in Seventeenth Century England* (Cambridge: D.S. Brewer 2004) 193-210, aldaar 199-200.

10 Muziekhistorici duidden deze liederen aan als 'contrafacten'. Zie Renée Vulto, ''Waer vriendenmin gaet, hand aen hand, met liefde voor het Vaderland': Het zingen van politieke liederen als verbindende praktijk in het Nederlandse revolutietijdvak (1780-1815)', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 133 (2020) 617-638, aldaar 622-623 <doi:10.5117/TVGESCH2020.4.002.VULT>.

en wat ze moesten doen.[11]

Dit korte artikel bestaat uit vier secties. In het eerste beschrijf ik de rol van het drankgelag in de levens van vroegmoderne mannen. In de daaropvolgende secties analyseer ik een drietal terugkerende motieven in de liederen. Ik laat zien dat drinkliederen het nachtleven definiëren als tijd van ontspanning, als tijd van homosociaal kameraadschap en, ten slotte, als tijd van morele transgressie.

Drinken als een vroegmoderne man

Drinkliederen werden gezongen tijdens drinkgelagen. Dit waren gelegenheden waarbij mannen samenkwamen om te zingen, te dansen, te proosten en – als excuus voor dit alles – te drinken. Drinkgelagen waren namelijk momenten waar de deelnemers samen de psychoactieve effecten van alcohol opzochten. Anders verwoord: mannen dronken er om dronken te worden.

Tegelijkertijd gold voor vrouwen een taboe op dronkenschap. Het was niet zo dat vrouwen volledig afwezig waren bij deze gelegenheden. Getrouwde vrouwen konden kroegen bezoeken, zeker als er speciale gelegenheden waren.[12] Denk dan aan trouwerijen en doopvieringen. Dit waren ook momenten dat er gedronken werd, vaak stevig. Vrouwen bleven vermoedelijk alleen niet zo lang hangen als de mannen.[13] Naast de vrouwelijke bezoekers waren er in kroegen ook vrouwen werkzaam, zoals de waardin. Toch komen vrouwen in drinkliederen maar af en toe aan bod en dan vaak alleen in de rollen van waardin of als afwezig object van verlangen. De drinkliederen adresseren duidelijk mannen.

Die bezongen drinkende mannen consumeren één type drank:



11 Mark Hailwood, *Alehouses and Good Fellowship in Early Modern England* (Woodbridge, Suffolk: The Boydell Press 2014) 127-130, 170. Zie ook Vic Gammon, *Desire, Drink and Death in English Folk and Vernacular Song, 1600-1900* (Aldershot; Burlington: Taylor & Francis 2008) 101; Angela McShane, 'Drink, song and politics in early modern England', *Popular Music* 35 (2016) 166-190, aldaar 170 <doi:10.1017/S0261143016000027>.

12 Gerrit Verhoeven, 'The Remains of the Night: Nocturnalization, Street Lighting, and Urban Life in Eighteenth-Century Antwerp', *Early Modern Low Countries* 7 (2023) 239-259, aldaar 251-253 <doi:10.51750/emlc18372>.

13 Ibid., 251-253.

wijn. Dat gegeven zegt veel over de sociale klasse van deze drinkers. De liederen gingen niet over laag-alcoholisch dun- of kleinbier; het type bier dat door iedereen, ook kinderen, dagelijks werd geconsumeerd. Ook het sterkere dikbier en zelfs het opkomende jenever komen weinig aan bod.[14] Wijn is, in de liederen, de brasdrank bij uitstek. Het gefermenteerde druivensap was echter een duur importproduct.[15] Om dat in die hoeveelheden te consumeren die nodig waren om dronken te worden, moest je genoeg besteedbaar inkomen hebben.[16]

Een drinkgelag zoals we dat in de drinkliederen aantreffen, was dus een gelegenheid waarbij middenklasse- en elitemannen samenkwamen om dronken te worden. Maar waarom waren die gelegenheden zo belangrijk voor hen? Zo belangrijk dat ze er zoveel geld aan uitgaven en er zoveel liederen over schreven?[17]

14 Voor de opkomst van jenever in liederen, zie Adriaan Duiveman, 'Kortjakjes craze?: De opkomst van jenever in achttiende-eeuwse Nederlandse liederen', *De Achttiende Eeuw* 56 (2024) 74-92 <doi:10.5117/DAE2024.005.DUIV>.

15 Rob Blijleven, *Wijn in Nederland: Een wondermiddel voor economie en gezondheid* (Zutphen: Walburg Pers 2022) 31.

16 Jaap Van der Stel, *Drinken, drank en dronkenschap: Vijf eeuwen drankbestrijding en alcoholhulpverlening in de Nederland* (Hilversum: Verloren 1995) 52; Arie Theodorus van Deursen, *Mensen van klein vermogen: Het kopergeld van de Gouden Eeuw* (Amsterdam: B. Bakker 1991) 41-42; R. Van Uytven, *Geschiedenis van de dorst: Twintig eeuwen drinken in de Lage Landen* (Leuven: Davidsfonds 2007) 157.

17 Voor het grote aandeel van drinkliederen in de gehele liederenproductie, zie Alie Lassche, 'Popular Song Topics in the Dutch Republic: A Data-Driven Study into Topical Fluctuations in the Dutch Song Database (1550-1750)', *Early Modern Low Countries* 6 (2022) 253-277 <doi:10.51750/emlc10908>.

Het antwoord op deze vragen hangt samen met paradoxale vroegmoderne opvattingen over mannelijkheid en dronkenschap.[18] Enerzijds was stevige alcoholconsumptie een bedreiging van datgene dat de man onderscheidde van de vrouw: rationaliteit. Alleen mannelijke familiehoofden, zo veronderstelde men, konden tot redelijke besluiten komen voor henzelf en hun ondergeschikten. Echter, na een paar bekers dikbier of glazen wijn kalfde dat rationele vermogen zienderogen af. Drinkende mannen werden daarmee lagere wezens. Ze werden kinderen of zelfs beesten.[19]

Anderzijds werd regelmatige en stevige alcoholconsumptie van mannen verwacht. Drinkgelagen waren de momenten waarop mannen zowel hun doorzettingsvermogen als hun kameraadschap konden bewijzen.[20] De drinktafel was een competitieve arena, maar ook een plek om vriendschappen te sluiten en te onderhouden. Wanneer de glazen geheven werden, konden of moesten mannen een alternatieve vorm van masculiniteit vertonen. Deze vorm is wat historica Jennifer Spinks 'onmatige man-

18 B. Ann Tlusty, *Bacchus and Civic Order: The Culture of Drink in Early Modern Germany* (Charlottesville; London: The University of Virginia Press 2001) 115,122-126; Benjamin B. Roberts, *Sex and Drugs before Rock 'n' Roll: Youth Culture and Masculinity during Holland's Golden Age* (Amsterdam: Amsterdam University Press 2012) 76 <doi:10.5117/9789089644022>; Harvey, 'Ritual encounters'; Alexandra Shepard, ''Swilbols and Tos-pots': Drink Culture and Male Bonding in England, c.1560-1640', in: Laura Gowing, Michael Hunter en Miri Rubin ed., *Love, Friendship and Faith in Europe, 1300-1800* (London: Palgrave Macmillan UK 2005) 110-130 <doi:10.1057/9780230524330_6>; Gina Bloom, 'Manly Drunkenness: Binge Drinking as Disciplined Play', in: Amanda Bailey en Roze Hentschell ed., *Masculinity and the Metropolis of Vice, 1550–1650* (New York: Palgrave Macmillan US 2010) 21-44 <doi:10.1057/9780230106147_2>.

19 Smyth, 'It were'.

20 Roberts, *Sex and Drugs*, 237-238; Hailwood, *Alehouses*, 139-140; Adriaan Duiveman, 'Hit by the mill: Material Culture and the Carnivalesque in Early Modern Dutch Drinking Bouts', in: Mareen Heying e.a. ed., *Gefährlicher Genuss? Getränke und Trinkpraktiken seit der Frühen Neuzeit* (Frankfurt am Main: Campus 2024) 35-56; Adriaan Duiveman, 'The Drinking Table as Battlefield: Warfare Analogies and Masculine Emotions in Early Modern Dutch Drinking Songs and Wager Cups', *Cultural and Social History* 20 (2023) 27-42 <doi:10.1080/14780038.2021.1965733>.

nelijkheid' noemt.[21]

Het drinkgelag was daarmee een carnavaleske gelegenheid. Ik gebruik hier de term 'carnavalesk' zoals deze is gemunt door de Russische letterkundige en filosoof Michail Bachtin. Bachtin (in het Engels geschreven als 'Bakhtin') stelde dat premoderne Europeanen in twee werelden leefden.[22] Enerzijds was er de sobere wereld van arbeid, godsvrezen en ernst. Anderzijds was er de 'omgekeerde wereld' – *mundus inversus* – die zich manifesteerde tijdens feesten zoals carnaval, maar ook in toneelstukken en humoristische literaire teksten. In deze omgekeerde wereld was niets heilig, werd alles bespot en de sociale normen op z'n kop gezet. Tijdens drinkgelagen ging de wereld voor de ogen van de deelnemers draaien. Niet alleen de fysieke wereld ging door overprikkelde evenwichtsorganen rondtollen, maar ook de sociale en morele orde. De nachtelijke drinktafel was een minicarnaval.[23]

Nacht als tijd van ontspanning

Het leven is maar kort, benadrukte liedschrijver Andries Pels in een van zijn drinkliederen. Het beste wat je ermee kon doen, was ervan genieten. 'Wilt dan uwe leedige uuren,' zo moedigde Pels de drinkers aan, '[v]rolijk verhuuren aan de Wyn.'[24] Voor de schrijver was drinken en feestvieren een essentieel onderdeel van het korte leven, maar hij erkende ook dat je niet alleen maar kan drinken en feestvieren. Wijn was er speciaal voor de 'leedige uuren'.

21 Jennifer Spinks, 'Codpieces and Potbellies in the *Songes drolatiques*: Satirizing Masculine Self-Control in Early Modern France and Germany', in: Susan Broomhall en Jacqueline Van Gent ed., *Governing Masculinities in the Early Modern Period: Regulating Selves and Others* (Farnham, Surrey ; Burlington, VT: Ashgate 2011) 85-112, aldaar 94-95.

22 Mikhail Bakhtin, Helene Iswolsky (vertaler), *Rabelais and His World* (Bloomington: Indiana University Press 1984) 96.

23 Duiveman, 'Hit by the mill'; Duiveman, 'The Drinking Table as Battlefield'; Stella Achilleos, ''Drinking and Good Fellowship': Alehouse Communities and the Anxiety of Social Dislocation in Broadside Ballads of the 1620s and 1630s', *Early Modern Literary Studies* (2014) 1-32, aldaar 14-15.

24 Andries Pels, 'Drink-lied', in: *Minne-liedren én Méngelzangen* (Amsterdam: Albert Magnus 1684) 94-95.

Waar die 'leedige uuren' precies in de dag vielen, specificeerde Pels niet, maar hoogstwaarschijnlijk doelde hij op de nacht. De anonieme liedschrijver(s) achter *Een Aemstelredams amoreus lietboeck* koppelde wijn wel expliciet aan het duistere deel van het etmaal. In de nacht heeft wijn er een heel specifieke functie: het is een *energizer* om de vrije tijd op te rekken. 'Hy' – de wijn dus – 'verdrijft so menighe Mens den vaeck [slaap, AD] / By nacht te bancketeren.'[25] Met andere woorden: wijn hoort niet alleen genuttigd te worden tijdens de 'leedige uuren', maar wijn verlengt die tijd ook. Het houdt je, volgens de liedschrijvers, langer wakker.[26]

Tijdens die met wijn verlengde nacht moesten de drinkers in ieder geval twee gevoelens ervaren: vreugde en vriendschap. Dat wijn vrolijkheid produceerde wordt in elk drinklied wel op een manier duidelijk gemaakt. Zo zongen drinkers met liedbundel *Het Brussels moeselken* voor hun neus dat '[e]en teugh met vreughde ghedroncken' hen 'bly-geestigh ende verstout' maakte.[27] In zijn Antwerpse liedbundel *Den eerlycken pluck-vogel* raadt Livinus van der Minnen wijn specifiek aan voor hen 'die droef van herten zijn', want '[d]en wijngeart-ranck vermenht met sanck [zang, AD] / Die verjagen druck, en droef gejanck'.[28] Volgens Jan Mommaert was wijn zelfs een 'medicijn'. Hij liet zijn publiek zingen:

25 'Een Tafel Liedeken, Op de wijse: Jeucht en deucht', in: *Een Aemstelredams amoreus lietboeck* (Amsterdam: Harmen Jansz. Muller 1589) 100-101 <https://www.dbnl.org/tekst/_aem001aems01_01/>.

26 Alcohol valt in de drugscategorie van 'downers' en maakt je juist vermoeider. Echter, doordat alcohol je ontvankelijker maakt voor de prikkels uit je directe omgeving, kan het je wel afleiden van je vermoeidheid.

27 Petrus Suetmans en Eustachius de Meyer, 'Al die met eere wilt stryden', in: *Het Brussels moeselken* (Brussel: Gielis Stryckwant 1659) 153-154, aldaar 153 <http://www.dbnl.org/tekst/suet001brus01_01/>.

28 Livinus van der Minnen, 'Den wijn verheught die droevigh zijn', in: *Den eerelycken pluck-vogel* (Antwerpen: François van Gaesbeeck 1690) 285-288, aldaar 285.

Set een teughsken voor de sorghen vry:
Want de sorgh' is meer als slaverny,
En om daer ontslaghen van te zyn,
Is het nat den rechten Medecyn.[29]

Mommaert wilde zijn drinkers dus bevrijden uit de 'slaverny' van de 'sorghen'. Het benadrukt dat de vreugde van de drinktafel voor deelnemers niet zomaar vreugde was, maar een ontsnapping aan de drukkende verantwoordelijkheden van het dagleven.

Die boodschap benadrukt ook Starter. In een lied geeft hij drinkers het volgende advies:

Wanneer ghy by de wyn syt, soeckt u te vermaken,
En schuwt het vies geklap van Goddelycke saken,
Elck dingh heeft synen tyd: 't is pryslick dat een Man
Is wys in syn beroep, en vrolyck by de Kan.[30]

Dit lied werd vergezeld door een prent [fig. 1]. Daarop zien we een feestend gezelschap. In de achtergrond converseren twee mannen in toga's; ze staan symbool voor wijsheid en verheven discussies. Deze twee mannen verlaten de ruimte. De strofe en de prent creëren een carnavaleske inversie. Niet langer zijn de 'Goddelycke saken' en de verheven discussie de norm, maar beschonken vrolijkheid. Een goede man, aldus Starter, kan twee radicaal verschillende rollen aannemen. Hij moet alleen weten wanneer hij welke moet spelen.

29 Jan Mommaert, 'Nieuw Drinck-liedeken', in: *Het Brabantsch Nachtegaaltjen bestaande in minneliederen, herders zangen, boertigheden en drinkliederen* (Brussel: S.n. 1654) 214-215 <https://www.dbnl.org/tekst/momm004brab03_01/>.

30 Jan Jansz. Starter, 'Wanneer ghy by de wyn syt, soeckt u te vermaken', in: J.H. Brouwer en Marie Veldhuyzen ed., *Friesche lusthof* (Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink 1966) 24 <https://www.dbnl.org/tekst/star001frie01_01/>.



Figuur 1: Detail van anonieme prentmaker, zonder titel, 1634. Prent, h 9,4 cm x b 16 cm. Jan Jansz. Starter, Friesche lust-hof: Beplant met verscheyden stichtelycke minne-liedekens, gedichten, ende boertighe kluchten (Amsterdam 1634), 7. Groningen, Universiteitsbibliotheek Rijksuniversiteit Groningen, Bijzondere collecties, inv. no. KW B 2136.

Nacht als tijd van mannelijk kameraadschap

Dan het tweede gevoel: vriendschap. In veel drinkliederen spreken de zangers elkaar aan als 'kameraad', wat een warme affectieve relatie benadrukt. Drinken deed je dus met mannen die je waardeerde. Alhoewel, zo herinnerde Van der Minnen de zangers: de wijn maakte het ook makkelijker om elkaar te waarderen. 'Ghy' – de drank – 'komt het vier weer stoken / Daer vrientschap is gebroken / Gy doet grimmers vrienden zijn.'[31] Drinkliederen als deze illustreren dat drinkgelagen belangrijke uitingen waren van sociale affectie. De drinkers bestendigden onderlinge relaties rond het epicentrum van de wijnkan.

Deze *bonding activity* draaide wel, zoals eerder aangegeven, om exclusief homosociale relaties tussen mannen, niet met vrouwen. Drinkliederen presenteerden het drinkgelag als een exclusief mannelijke omgeving. De zangers moedigden elkaar aan om te drinken 'als een man'. Over die opvoering van mannelijkheid aan de drinktafel is door verschillende

31 Livinus van der Minnen, 'O lieven wijn', in: *Den eerelycken pluck-vogel* (Antwerpen: François van Gaesbeeck 1690) 295-296.

historici al geschreven.[32] Voor nu wil ik een element aanstippen dat minder aandacht heeft gekregen: dat drinkliederen de liefde voor de wijn presenteren als een alternatief voor de liefde voor de vrouw.[33]

Menig drinklied zet Bacchus en Silenus tegenover Venus en Cupido. Wijn zou immers de schroeiende 'brand' van de liefde blussen. Mommaert liet zijn zangers zelfs Cupido wegjagen: '[S]chiet elders uwe pylen'.[34] Want '[i]ck haet het minnen // en verkies de kan, / In plaets van een Vriendinne // Bacchus is den man, / Aen wie ick my verpan'. Mommaerts drinker verkoos dus het gezelschap van wijn en vrienden boven dat van een geliefde.

In een drinklied in *Het Brussels moeselken* werd de tegenstelling nog zwaarder aangezet. Niet alleen hadden de drinker en de minnaar andere loyaliteiten, ze hadden ook andere levensritmes.

> En [de minnaar] die hem kan van minnen wachten
> Die leeft by daegh, en rust by nachten,
> Ick kies voor lief en 't minnen dan,
> Het nat van Bacchus en de kan.[35]

De man met een geliefde kan 's avonds rustig slapen, de single moet 's nachts de hort op. Hoewel regelmatige deelname aan drankgelagen van mannen in alle leeftijdscategorieën werd verwacht, vermoed ik dat dit anti-Venus-motief meer geresoneerd zal hebben bij jonge, ongetrouwde mannen. Immers, zij waren nog niet in de positie van de gehuwde huis-

32 O.a. Shepard, 'Swil-bols'; Bloom, 'Manly Drunkenness'; Duiveman, 'The Drinking Table as Battlefield'.

33 Uitzondering: Hans Ritte, *Das Trinklied in Deutschland und Schweden: Vergleichende Typologie der Motive. Bis 1800* (München: Wilhelm Fink Verlag 1973) 108-115, 183-186.

34 Jan Mommaert, 'Drinck-liedeken', in: *Het Brabantsch Nachtegaaltjen bestaande in minneliederen, herders zangen, boertigheden en drinkliederen* (Brussel: S.n. 1654) 234-236 <https://www.dbnl.org/tekst/momm004brab03_01/>.

35 Eustachius de Meyer en Petrus Suetmans, 'Cupido wou my 'tlest verweyten', in: *Het Brussels moeselken* (Brussel: Gielis Stryckwant 1659) 155-158 <http://www.dbnl.org/tekst/suet001brus01_01/>.

vader. Om die rol te krijgen moesten ze een partner vinden om zich daarmee, hopelijk, in de echt te verbinden. De drinkliederen beloven echter een alternatief voor die zoektocht. Met Bacchus en je vrienden aan je zijde, kom je door de koude, vrouwloze nacht. Beter nog: je kunt er een hoop lol beleven.

Nacht als tijd van transgressie

Gerbrand Adriaensz. Bredero haatte de nacht, zo schrijft hij in een van zijn gebundelde liederen. De nacht, zo liet hij zijn publiek zingen, is de tijd dat de honden janken, dieven door de straten struinen en geesten rondspoken. Maar het was ook de tijd dat een ander, misschien wel net zo angstaanjagend wezen zich vertoonde: de bezatte man. Bredero schrijft:

> Inde nacht wert ghewracht
> Al d'onkuysche dinghen
> 't Onnut geroep, en singhen
> Van menich droncken vent[36]

De zingende en brullende 'droncken vent' plaatste Bredero in de context van 'al d'onkuysche dinghen'. Hij deugde niet. De beschonken kerel werd een temporele en morele tegenvoeter van de brave man bij daglicht.

'Nighttime had deep symbolic value,' schrijft nachthistoricus Roger Ekrich in zijn indrukwekkende monografie *At Day's Close*. 'Its appeal [owed] much to its traditional association with licentiousness and disorder.'[37] De nacht als tijd van morele transgressie was een populair motief in gedichten, liederen en volksverhalen. Dat is des te begrijpelijker wanneer je je beseft dat straatverlichting zoals wij dat kennen, nog niet bestond. Het stadsbestuur van Antwerpen, bijvoorbeeld, besloot pas eind achttiende eeuw straatverlichting op te tuigen.[38] Daarvoor hingen bewoners en eigenaren rond hun huizen en winkels private lampen op en brandden

36 Gerbrand Adriaensz. Bredero, 'LIII Liedeken', in: G. Stuiveling e.a. ed., *Groot lied-boeck 1* (Culemborg: Tjeenk Willink-Noorduijn 1975) 205-208, aldaar 206 <https://www.dbnl.org/tekst/bred001groo01_01/>.

37 Ekrich, *At Day's Close*, 153.

38 Verhoeven, 'The Remains of the Night', 240.

ze kaarsjes in kleine hoekkapelletjes, maar veel licht produceerde dat allemaal niet. Het Amsterdamse stadsbestuur verordonneerde in 1688 een netwerk van publieke olielampen.[39] Amsterdam was daarmee een van de eerste steden in Europa. Het is echter maar de vraag of ook de straatlantaarns daadwerkelijk genoeg licht gaven om andere wandelaars op afstand te herkennen en of in de kleinere zijstraten er überhaupt lampen brandden.[40] Kortom, in de vroegmoderne stad was het na zonsondergang donker, écht donker.

De duistere straten waren een bron van angst onder zowel stadsbewoners als hun autoriteiten.[41] Zo stelden vroegmoderne stadsbestuurders avondklokken in, waarna burgers binnen moesten blijven. In Amsterdam moest iedereen na de 'boevenklok' om 21:00 verplicht met een lantaarntje lopen. Het simpele feit dat er een 'nachtwacht' was en niet een 'dagwacht', illustreert dat de nacht werd ervaren als tijd waarin het niet pluis was.

Wat voor de ene stadsbewoner beangstigend was, bood echter voor ander juist kansen. De mantel der duisternis gaf ruimte aan marginale en illegale activiteiten zoals criminaliteit en prostitutie. Dat gold ook voor activiteiten die weliswaar niet direct illegaal waren, maar simpelweg niet in het brave dagleven pasten. Drinken en dansen waren bijvoorbeeld activiteiten die religieuze autoriteiten in meer of mindere mate afkeurden. Zo schreef de zeventiende-eeuwse invloedrijke calvinistische *hardliner* Gis-

39 Marius van Melle, 'Van vetkaars tot hogedruklamp', *Ons Amsterdam* (Amsterdam 2005) <https://onsamsterdam.nl/artikelen/van-vetkaars-tot-hogedruklamp>.

40 Ekrich, *At Day's Close*, 72-74; Verhoeven, 'The Remains of the Night', 240. De geïnstalleerde straatverlichting faciliteerde zelfs prostitutie. Zie Lotte van de Pol, *Het Amsterdams hoerdom: Prostitutie in de zeventiende en achtiende eeuw* (Wereldbibliotheek 1996) 284-285.

41 Ekrich, *At Day's Close.*

bertus Voetius traktaten tegen zowel proosten als dansen.[42] Glazen mochten niet worden geheven en voetjes mochten niet van de vloer.

Drinkliederen gingen diametraal in tegen deze verboden. Ze loofden wijn als medicijn en, zoals we hierboven hebben gezien, als vreugdebrenger. Een enkel lied adresseert ook de drankbestrijders. In liedbundel *Het Brussels moeselken* begint er een als volgt.

> Ghy mannen van verstande,
> Die't drincken acht voor schande,
> Waer-om den dranck veracht,
> Ghy hersseloose sotten,
> Wy leven daer-men lacht,
> Wy scheppen vreucht uyt potten.[43]

De liedschrijvers zetten hier, in een paar regels, een carnivaleske omkering van de moraal neer. De 'mannen van verstande' die drinken schandalig vinden, blijken vervolgens de 'hersseloose sotten'. Het lied vervolgt met eenzelfde omkering van deugdzame spaarders die hun geld niet uitgeven aan wijn. 'Sluyt ghy u ghelt in kisten,' zingen de drinkers, '[w]y d'ons niet en verquisten, / [w]y gieten't in den buyck, / 't [g]helt is om te verteren.' De drinkers omarmen hier expliciet datgene wat door de vromen als zonde werd gezien: decadentie. Aan de drinktafel was datgene de norm dat daarbuiten ten strengste verboden was voor het deugdzame familiehoofd.

Drinkliederen roepen vaak ook op tot dansen. Beter nog, ze konden vermoedelijk ook dienen als 'dansliederen': liederen waarop tegelijkertijd werd gezongen en gedanst. Voor dat dansen was zowel muziek als wijn nodig. 'Sa, sa, drinckt op,' zo moedigt een liedschrijver de drinkers



42 F.G. Naerebout, 'Snoode exercitien: Het zeventiende-eeuwse Nederlandse protestantisme en de dans', *Volkskundig Bulletin* 16 (1990) 125-155, aldaar 127-128; Adriaan Duiveman, 'Waarom je van Voetius niet mag proosten', *Neerlandistiek* (2023) <https://neerlandistiek.nl/2023/08/waarom-je-van-voetius-niet-mag-proosten/> [geraadpleegd 17 januari 2026].

43 Eustachius de Meyer en Petrus Suetmans, 'Ghy mannen van verstande', in: *Het Brussels moeselken* (Brussel: Gielis Stryckwant 1659) 149-152 <http://www.dbnl.org/tekst/suet001brus01_01/>.

aan, ‘Giet nat door den kop, / Men danst, en men springht, / door de kracht van dit sop’.[44] Dat dansen was dus, op z’n minst, een moreel ambivalente activiteit.

De kan met wijn gaf de drinkers toegang tot een wereld waar omgekeerde regels golden. Een wereld die Bachtin als ‘carnavalesk’ zou omschrijven. Maar dat carnavaleske nachtleven kan enkel bestaan bij de gratie van een deugdzaam dagleven. Het negatief heeft een positief nodig. Er zijn dan ook grenzen aan de roes van de wijn, zo laten liedschrijvers weten. Als de man die grenzen niet eerbiedigt, beginnen de problemen. Zo plaatst een anonieme liedschrijver de volgende, kanttekening, die ik hier cursief heb gezet:

> Waerom sou men ’t sonden achten?
> Dat men vrolijck is by wijn?
> Die maer kent haer groote krachten,
> Weet wel dat het logens zijn:
> *‘k Wil hier van geen dronckaert praeten,*
> *Die sijn Af-godt maeckt van wijn.*
> ‘k Wil dat ghyse drinckt met maeten,
> Soo sal sy u saligh zijn.[45]

De liedschrijver plaatst de ‘dronckaert’ buiten de norm, zelfs de carnavaleske. Dit lijkt in een breder begrip van overmatig drankgebruik te passen. In een zedelijk lied over het verkwisten van tijd werd de ‘dronckaer[t]’ omschreven als iemand die ‘dagh en nacht [zit] te drincken’.[46] Hoewel moderne noties als alcoholisme en probleemdrinken nog niet bestonden in die tijd, kenden vroegmoderne mensen dus wel degelijk een onderscheid

44 Suetmans en De Meyer, ‘Al die met eere wilt stryden’, 153.

45 Pieter Elsevier, ‘’t Zyn voorwaer algeen Bacchanten’, in: *Apolloos Snaaren* (A. van Lanckom 1664) 18-19.

46 Jacobus de Ruyter, ‘Liedeken op het verquisten van den tydt, waer van den mensch niet eenen ooghenblick in sijn macht noch ghebruyck en heeft, ten zy door de Goddelycke gunste’, in: *Nieuw liedboek genaemt den vrolyken speelwagen* (5de druk; Antwerpen: Martinus Verdussen 1720) 29-31 <https://www.dbnl.org/tekst/ruyt001nieu01_01/>.

tussen de gezellige drinker en de zondige dronkaard.[47] Die laatste minachtte de grenzen van de nacht.

Conclusie

Het idee dat drinken en de nacht bij elkaar horen, klinkt voor ons volkomen logisch. We zijn niet anders gewend. Je kunt echter vraagtekens zetten bij de onvermijdelijkheid van het nachtleven, zowel vanuit biologisch als cultureel perspectief. Klinisch onderzoek heeft aangetoond dat tussen circa 22:00 en 08:00 de maag en de lever alcohol niet zo snel en efficiënt verwerken dan overdag.[48] Alcohol blijft daardoor langer in het lichaam hangen. Vanuit een puur medisch oogpunt is *daydrinking* dus gezonder dan nachtelijke slemppartijen.

Daarnaast laat ook culturele variatie zien dat nachtdrinken niet per se universeel is. In middeleeuws Europa was de zware consumptie van alcohol vooral verbonden aan dagenlange festivals. Dronkenschap was dan toegestaan voor specifieke dagen, niet voor een paar uur. Daarnaast werden die carnavaleske tijdsbestekken bepaalt door de liturgische kalender, niet door de zonnecyclus.

In de vroegmoderne periode komt de vrije tijdscultuur op. De oude festivalcultuur verdween echter niet zomaar, zelfs niet in de door protestanten gedomineerde Noordelijke Nederlanden. Gildefeesten en bruiloften konden uitlopen op dagenlange festiviteiten. Dat weten we onder andere omdat stadsbesturen wetten uitvaardigden om die dagenlange slemppartijen in te tomen tot maximaal twee dagen.[49] Veel liedbundels bevatten ook specifieke drinkliederen voor Nieuwjaars- en huwelijksfeesten, evenementen waarbij ook buiten de nacht werd gefeest.

Toch denk ik dat drinkliederen die niet specifiek voor die gelegenheden waren geschreven, de festival- en vrije tijdscultuur samenbrachten. Voor de schrijvers en zangers betekende de nachtelijke drinktafel namelijk drie dingen. Ten eerste was het een tijd en plek van ontspanning. De zor-

47 Zie ook Van der Stel, *Drinken*, 2; Duiveman, 'Kortjakjes craze?', 84-85.

48 John D. Palmer, *The Living Clock: The Orchestrator of Biological Rhythms* (Oxford, New York: Oxford University Press 2002) 32-34.

49 M. J. A. De Vrijer, 'XVIIe eeuwsche sumptuositeit', *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 33 (1941) 1-48, aldaar 45.

gen en verantwoordelijkheden van beroep, familie en stand werden met het rondgaan van het wijnglas weggespoeld. Ten tweede was het een tijd en plek van mannelijk kameraadschap. Samen drinken, zingen en dansen benadrukte de sociale relaties tussen mannen. Deze homosociale ruimte stond in contrast met die van het huisgezin waarvoor ze verantwoordelijk voor waren. Ten derde was het een tijd en plek van morele transgressie. Of, preciezer: het nachtleven was carnavaleske omkering van het dagleven en zette daarom tegengestelde normen. Dansen, zingen en geld verkwisten werd niet alleen getolereerd, maar aangemoedigd.

De vrolijke drinker wist het: wat in het dagleven taboe was, werd in het nachtleven de norm.

Nachten vol vrijheden en gevaren

Een interview met Jan Hein Furnée

Louis van den Langenberg en Cara Peters

Jan Hein Furnée is hoogleraar Europese cultuurgeschiedenis aan de Radboud Universiteit. Hij is gespecialiseerd in stedelijke vrijetijdscultuur, consumptiecultuur en cultuurbeleid in Nederland en West-Europa sinds 1800. Momenteel werkt hij aan een boek over het Amsterdamse culturele leven en publieke vermaak in de eerste helft van de negentiende eeuw. In de eerste paar hoofdstukken komt ook de nacht in beeld: niet als afzonderlijk thema, maar wel als een cruciale dimensie van het stedelijk leven, waarin nachtelijke ervaringen en regulering scherp zichtbaar worden.

Wat spreekt u persoonlijk aan bij de nacht als onderzoeksthema?

In het historisch onderzoek naar stedelijke vrijetijdsbesteding biedt een focus op de nacht een fascinerende kans om het dagelijks leven en samenleven van mensen in het verleden op nieuwe manieren te leren kennen en begrijpen. In de nachtelijke uren dat veruit de meeste stadsbewoners thuis deugdzaam in bed liggen te slapen, kunnen stadsbewoners die zich buitenshuis blijven vermaken zich namelijk in tal van opzichten een stuk vrijer voelen en gedragen dan overdag. Ik denk daarbij voor de lange negentiende eeuw met name aan het bezoek aan kroegen, koffiehuizen, societeiten, danshuizen en bordelen. Daar konden vooral mannelijke stadsbewoners in hun drankgelag, gebruik van tabak en andere genotsmiddelen, spelen van gokspelen, flirten en seksueel plezier tijdelijk grenzen overschrijden en gedragspatronen doorbreken waaraan zij overdag gebonden waren. In deze ruimtes waren hun emoties vaak intenser. Ze gingen er andere en anderssoortige sociale relaties aan: intiemer, vertrouwelijker, maar ook ongepolijster en ruwer. Kortom, ze konden er andere identiteiten aannemen dan overdag. Die beleving van vrijheid, grenzen verleggen en spelen met identiteiten: dat zie je ook heel duidelijk bij mannen en vrouwen die tot diep in de nacht dansten op allerlei soorten bals. Het meest evident bij gemaskerde bals waar ze in hun kleding en gedrag bij uitstek tijdelijk andere identiteiten aannamen.

In de negentiende eeuw probeerden lokale autoriteiten in en rond al

deze plaatsen van nachtelijk vertier diverse aspecten van het nachtelijk gedrag van hun stadsgenoten – dat zij als gevaarlijk en grensoverschrijdend zagen – te beteugelen met een mix van strenge regulering en repressieve tolerantie. Meer dan je zou vermoeden stonden ze allerlei gedrag dat overdag niet gepast was in de nacht wel degelijk toe; het ging er vooral om om de nachtelijke vrijheden van hun gevaarlijkste kanten te ontdoen. Dat gaf dus interessante onderhandelingsruimte. Stadsbewoners konden het gevestigde gezag van sociaal hoger geplaatsten en lokale autoriteiten uitdagen. In de negentiende eeuw – maar je kunt dit ook betogen voor eerdere en latere periodes – functioneerde de nacht zo als een uitzonderlijke fase in het etmaal waar intense ervaringen van vrijheid en gevaar met elkaar vervlochten waren. Daarin school nu precies de grote aantrekkingskracht. Niet alleen op wakkere stadsbewoners om deze nachtelijke ervaringen van vrijheid en gevaar actief op te zoeken en te beleven, maar ook op journalisten, literatoren en bestuurders om er in kranten, romans en rapporten in geuren en kleuren over te schrijven en er hun slapende stadsbewoners mee te vermaken of alarmeren.

Als ik het heb over de nachtelijke verwevenheid van ervaringen van vrijheid en gevaar denk ik bij 'gevaar' in de eerste plaats aan de door stadsbewoners en lokale autoriteiten subjectief beleefde gevaren van dronkenschap, zedeloosheid en opstandigheid. Maar in de negentiende eeuw was de nacht in de stad ook vol objectieve gevaren. Niet alleen in de periode na middernacht, maar ook eerder op de avond nadat de duisternis was ingevallen. Wanneer je dan bij nieuwe maan of een bewolkte hemel op straten met weinig verlichting soms nauwelijks een hand voor ogen kon zien, liep je serieus het risico om in grachten te vallen, lelijk te struikelen over slechte bestrating, beroofd of aangerand te worden. In het wetenschappelijk onderzoek naar de nacht besteden historici daarom altijd ook veel aandacht aan de geschiedenis van de straatverlichting: aanvankelijk met olie, vervolgens met gas, ten slotte met elektriciteit. Een interessante invalshoek, geïntroduceerd door Murray Melbin (1978/1987) en Wolfgang Schivelbusch (*Lichtblicke. Zur Geschichte der künstlichen helligkeit im 19. Jahrhundert* (1983)), biedt daarbij het concept van de 'kolonisering van de nacht'.

Dat concept nodigt uit om te doordenken hoe stadsbewoners in de negentiende eeuw met steeds betere kunstmatige verlichting de nacht transformeerden van een domein van duisternis, gevaar en onproductiviteit tot een licht, veilig, beheersbaar, productief te maken verlengstuk van de dag. Het is niet moeilijk om in te zien dat betere straatverlichting

de publieke ruimte van steden 's avonds en 's nachts voor stadsbewoners een stuk toegankelijker maakte en een belangrijke rol speelde in de toenemende populariteit en de commercialisering van het uitgaansleven. Maar met de heldere gasverlichting in koffiehuizen en sociëteiten – in plaats van bijvoorbeeld drie waskaarsen per speeltafeltje – verloor het nachtelijke uitgaansleven ook iets van zijn uitzonderlijke, mysterieuze, intieme, ontwapenende charme.

Die vervlechting van vrijheid en gevaar in het nachtleven, hoe onderzoekt u dat zelf concreet?

Ik werk op dit moment aan een boek over het culturele leven en uithuizig vertier in Amsterdam in de eerste helft van de negentiende eeuw. In de eerste paar hoofdstukken van het boek – gewijd aan sociëteiten, aan koffiehuizen en kroegen, en aan publieke bals – zal de ervaring en de regulering van het stedelijke nachtleven het meest naar voren komen. Afgelopen jaren heb ik hierover vooral veel interessant bronnenmateriaal gevonden in het zogenaamde Secretarie-archief, waarin een groot deel van de correspondentie te vinden is tussen het Amsterdamse stadsbestuur en lokale ondernemers, bewoners, de directeur van politie en provinciale en nationale overheden. Dit archief biedt bijvoorbeeld veel nieuwe informatie en inzichten over hoe al die verschillende actoren voortdurend met elkaar in onderhandeling traden over de regulering en handhaving van het aantal publieke dranklokalen, hun locaties en vooral hun nachtelijke openingstijden.

Stel je even voor: rond 1820 waren er in Amsterdam ruim 1500 kroegen, tapperijen en koffiehuizen in Amsterdam – bijna twee keer zoveel als tegenwoordig, terwijl de bevolking toen vier keer zo klein was als nu. In 1824 dringt de burgemeester er persoonlijk op aan om veruit de meeste van die dranklokalen na twaalf uur 's nachts te sluiten. Hij betoogt in een prachtige brief dat er "weinige, genoegzaam geene nacht" voorbij gaat waarop er geen "wanorde" omtrent deze dranklokalen plaatsvindt, "geen dag dat het niet echtgenoten of bloedverwanten de bescherming der politie inroepen tegen het ophouden en mateloos drank schenken aan man, vader, zoon of andere", dat er voortdurend ruzies plaatsvinden "bij drank en praatzugt door verhitte hoofden gevoed", dat de lagere klassen elkaar hier aansporen tot "onnodige bemoeijingen met aangelegenheden van algemeene politieke zaken", dat ze een verblijfplaats vormen voor "dieven

en allen die de rust van den nacht ontvlieden of de donkerheid tot kwade oogmerken misbruiken". In zijn brief vind je als het ware een catalogus van alle gevaren die lokale autoriteiten destijds als argumenten inzetten om het nachtleven in kroegen te beteugelen.

Wat die regulering van de nachtelijke sluitingstijden echter vooral interessant maakt is wat er vervolgens in de stad gebeurt om die nieuwe regelgeving te handhaven, ter discussie te stellen en aan te passen. De kwestie over de sluitingstijden blijkt zich dan vooral toe te spitsen op de vrijheid van ondernemen en consumeren in de moderne rechtstaat. In de jaren 1830 vind je in het archief allerlei klachten van omwonenden dat kroegbazen zich helemaal niet aan de verplichte sluitingsuren houden en de politie daar amper tegen optreedt. Maar ook verschillende gehonoreerde verzoeken van kroegbazen om als 'nachthuis' bij wijze van uitzondering open te mogen blijven tot twee uur. Begin jaren 1840 procedeert een koffiehuishouder op de Kalverstraat tot aan de Hoge Raad aan toe dat het stadsbestuur hem volgens de letter van de politieverordening niet zou kunnen verbieden om het publiek dat vóór middernacht is binnengekomen na de verplichte sluiting van de deuren te blijven bedienen. In dezelfde periode adviseert de directeur van politie om tijdens de kermisweken het sluitingsuur niet alleen voor de kroegen rond de kermispleinen, maar voor alle kroegen tot twee uur te verlengen. Het onderliggende vraagstuk is bij al die kwesties eigenlijk steeds: van wie is de nacht? Wie heeft waar en wanneer recht op de vrijheden van de nacht?

Overigens, in de reglementen van 1825 werd niet alleen vastgelegd dat publieke dranklokalen om middernacht moesten sluiten, maar ook dat ze 's ochtends een uur voor het luiden van de zogenaamde 'boomklok' weer open mochten. Dat was al om vier of vijf uur 's ochtends! Uit literatuur over Parijse cafés in de negentiende eeuw weten we dat veel arbeiders 's ochtends vroeg voor het werk naar de kroeg gingen om in te drinken. Dat is natuurlijk iets wat wij nu helemaal niet meer kennen.

Terwijl de honderden publieke dranklokalen in Amsterdam dus standaard om twaalf uur en bij uitzondering om twee uur 's nachts moesten sluiten, blijken ondernemers die publieke bals organiseerden doorgaans toestemming te krijgen van het stadsbestuur om tot vier of vijf uur door te gaan. Uit dagboeken blijkt dit ook het tijdstip waarop leden van de hofstedelijke elite vaak thuiskeerde van particuliere bals in besloten kring. In de geschiedenis van het Amsterdamse nachtleven in de negentiende eeuw verdienen bals dus minstens zoveel aandacht te krijgen als kroegen,

zeker ook omdat deze natuurlijk door zowel mannen als vrouwen werden bezocht.

Zoals ik eerder al aanstipte, zijn met name gemaskerde bals interessant omdat deze het dansliefhebbend publiek een uitgelezen kans boden om zich tijdelijk een andere identiteit aan te meten. In kranten en tijdschriften vind je daar goede beschrijvingen van: kleinburgers die zich als edellieden verkleedden, edellieden die zich als kleinburgers verkleedden, deftige dames die zich als boerinnen of slavinnen (!) verkleedden, maar ook bijvoorbeeld mannen in travestie. Dat de stedelijke autoriteiten ook in deze nachtelijke verkleedpartijen een gevaar zagen blijkt opnieuw duidelijk uit de voorwaarden die ze aan ondernemers oplegden. Om te voorkomen dat dieven en ander gespuis zich 's nachts met maskers onherkenbaar zouden kunnen maken, mochten feestgangers niet gemaskerd en verkleed over straat naar hun bal lopen. Ondernemers moesten voorzien in een apart lokaal waar zij zich zouden kunnen verkleden. Een uitzondering werd alleen gemaakt voor wie per rijtuig kwam. En aanvankelijk ook voor Joodse mensen die tijdens het jaarlijkse Poerimfeest in februari/maart in de Joodse buurten gemaskerd over straat mochten lopen, totdat zij daar in 1819 volgens de directeur van Politie "verregaand misbruik" van zouden hebben gemaakt door zich ook gemaskerd in de Nes te vertonen.

Zijn er bepaalde sociale groepen die meer of minder zijn belicht?

Ik denk dat je over het algemeen kan zeggen dat we het minst weten over de stedelijke vrijetijdsbesteding en andere aspecten van het dagelijks leven van kleine middenstanders. Er wordt veel onderzoek gedaan naar elites en hogere middengroepen – dat doe ik zelf ook. En historici hebben ook vrij veel aandacht besteed aan het zogenaamde 'burgerlijke beschavingsoffensief' en de 'veredeling van het volksvermaak' onder met name stedelijke arbeiders. Vaak dus indirect door de ogen van lokale autoriteiten en de burgerij en minder vanuit hun beleving of hun woorden, want daar zijn amper of geen bronnen voor. Maar de lagere middenklasse, die vanuit het perspectief van de autoriteiten overigens vaak als 'het volk' werd gezien, is de meest onderbelichte en deels ook moeilijkst te belichten groep. In mijn boek probeer ik daar waar mogelijk wat meer aandacht aan te besteden, bijvoorbeeld in de hoofdstukken over kroegen, maar ook bijvoorbeeld in een hoofdstuk over kleine populaire schouwburgen. Ten aanzien van het nachtleven is het echter wel

goed om je te realiseren dat veruit de meeste kleine middenstanders dan doorgaans thuis in bed lagen om de volgende dag weer in de zaak te kunnen staan.

Zoals ik al even aanstipte genoten mannen in de nacht aanzienlijk meer vrijheden dan vrouwen, en werden vrouwen juist meer dan mannen met gevaren geconfronteerd. In de late avond en zeker tijdens de nacht was het stedelijke uitgaansleven, met uitzondering van bals, voor vrouwen uit de hogere en middenstanden vrijwel ontoegankelijk. Op basis van politie- en rechtbankverslagen heeft de Amerikaanse historicus W. Scott Haine kunnen vaststellen dat Parijse kroegen 's avonds laat wel degelijk ook door arbeidersvrouwen werden gefrequenteerd, maar hoe dat nu precies zit in Amsterdam heb ik op basis van de tot nu toe bestudeerde bronnen nog niet kunnen vaststellen.

Als we de aandacht verleggen van kroegen en bals naar zogenaamde 'speelhuizen' en bordelen blijkt dat vrouwelijke sekswerkers op hun beurt meer macht in en over de nacht hadden dan je misschien zou vermoeden. De politie en de publieke autoriteiten probeerden bordeelbezoek te reguleren. Bordelen waren in de negentiende eeuw niet volledig verboden, maar werden gezien als een noodzakelijk kwaad dat met regelgeving in goede banen moest worden geleid. Zo werden prostituees sinds 1811 gedwongen om regelmatig medisch onderzoek te ondergaan, zodat ze geen geslachtsziektes zouden overbrengen op hun mannelijke klanten. In de tweede helft van de negentiende eeuw zie je dat religieus geïnspireerde groepen, zoals de zogenaamde 'middernachtzendelingen', bordeelbezoek probeerden tegen te gaan door 's nachts de straat op te gaan en bij bordelen vrome liederen te gaan zingen. De bezoekers van bordelen vonden dat natuurlijk tamelijk onaangenaam. Daarnaast ontdekte een van mijn vroegere studenten in Amsterdam, João Vitalis, voor zijn bachelorscriptie allemaal fascine rende brieven van prostituees die zich bij het stadsbestuur beklaagden dat al die geluidoverlast slecht was voor hun handel – en daarin niet zelden door de politie en het stadsbestuur in het gelijk werden gesteld. Datzelfde gebeurde wanneer bij een bordeel op verzoek van klagende omwonenden extra straatverlichting werd geplaatst om klanten af te schrikken; ook dan konden prostituees soms met goed gevolg protesteren dat dit hun vrijheid van ondernemen in gevaar bracht.

Waarom heeft u speciaal voor Amsterdam gekozen? Vergelijkt u Amsterdam nog met andere grote steden zoals Parijs of Londen?

Na mijn boek *Plaatsen van beschaafd vertier. Standsbesef en stedelijke cultuur in Den Haag, 1850-1890*, dat uitkwam in 2012, wilde ik graag mijn aandacht verleggen naar een andere stad en Amsterdam kwam om verschillende redenen het meest in aanmerking. Amsterdam kende in de negentiende eeuw een enorm rijk aanbod aan culturele activiteiten; het Amsterdamse Stadsarchief bewaart daarvan een enorme rijkdom aan primaire bronnen; en toen ik nog in Amsterdam werkte en woonde lagen die bronnen ook nog eens comfortabel om de hoek. Ik heb toen met studenten vooral onderzoek gedaan naar de tweede helft van de negentiende eeuw, maar in de loop van de tijd ben ik de eerste eeuwhelft steeds interessanter gaan vinden – ook omdat daar nog zoveel minder over bekend is.

Ik bestudeer de ontwikkelingen in Amsterdam tot op zekere hoogte in vergelijking met andere steden. Ik geef bijvoorbeeld aan dat bepaalde patronen zich hier voordeden 'net als in Parijs' of 'anders dan in Parijs'. Wat ik echter interessanter vind is om te onderzoeken hoe tijdgenoten destijds zelf die vergelijking met andere steden maakten en vooral: welke elementen uit de stedelijke cultuur van Parijs, Brussel, Londen, Wenen et cetera ze al dan niet in Amsterdam wilden overnemen en toe-eigenen, al dan niet in aangepaste vorm. Ik volg hierbij dus meer de benadering van 'cultural transfer' dan een klassiek vergelijkende benadering. Ik ben op dit moment een hoofdstuk aan het schrijven over de Franse en Duitse schouwburgen, waar onder leiding van Franse en Duitse theaterdirecteuren meermaals per week opera- en toneelvoorstellingen werden opgevoerd in de Franse en Duitse taal, uitgevoerd door Frans- en Duitstalige zangers en acteurs. Beide schouwburgen waren eind achttiende eeuw opgericht door leden van de Amsterdamse elite, die samen met hier werkzame Franse en Duitse kooplieden in hun culturele oriëntatie heel nadrukkelijk gericht waren op wat er in de omringende landen te zien, te horen, te beleven, te voelen was – en zich daarmee ook van de rest van de bevolking probeerden te onderscheiden. In beide schouwburgen vonden intussen ook concerten plaats van rondreizende Europese musici en begin jaren 1830 probeerden de eigenaars van de Duitse schouwburg extra inkomsten te genereren met de organisatie van gemaskerde bals naar het voorbeeld van de beroemde en beruchte bals in de Parijse opera. Met andere woorden: je kunt het culturele leven en uitgaansleven van Amsterdam in de negentiende eeuw

eigenlijk niet anders zien dan in een Europese context, en met het oog op de vele koloniale inkomsten, ervaringen en fantasieën nog beter in een wereldwijd perspectief.

Vanaf wanneer is 'de nacht' eigenlijk een historisch onderwerp geworden? Heeft er binnen de historiografie ook een soort 'nocturnal turn' plaats gevonden?

Een van de mooiste studies die ik ken op dit gebied is het boek *Les douze heures noires. La nuit à Paris au XIXème siècle* van Simone Delattre, over de nacht in Parijs in de negentiende eeuw. Het boek komt uit 2000 en past binnen de traditie van de Franse mentaliteitsgeschiedenis. Dat blijkt alleen al uit het voorwoord van Alain Corbin, een van de meest invloedrijke Franse cultuurhistorici, die naam heeft gemaakt met studies over het verlangen naar de kust, de geschiedenis van geuren, het klanklandschap van het platteland, de geschiedenis van de stilte et cetera. Franse historici hebben een neus voor dit soort brede, tot de verbeelding sprekende, op het eerste gezicht ook wat 'vage' thema's, waar ze een brede diversiteit aan concrete deelthema's op een originele, vaak essayistische manier aan elkaar kunnen verbinden: een manier van materiaal verzamelen, doordenken en schrijven die anders is dan de meer gebruikelijke Angelsaksische of Duitse aanpak die draait om analytische vraagstellingen rond een vrij specifiek historisch fenomeen en als het even kan zo 'compleet' mogelijk systematisch bronnenonderzoek.

Als je alleen al naar de inhoudsopgave kijkt van *Les douze heures noires*, zie je bijna voor je hoe de auteur als het ware allemaal mapjes heeft verzameld met zeer uiteenlopende soorten bronnenmateriaal over heel uiteenlopende deelaspecten, hoe ze die vervolgens is gaan sorteren en middels collage-technieken, associatieve verbanden en speels gebruik van begrippen tot een betoog heeft gesmeed. Over de meeste afzonderlijke thema's die zij de revue laat passeren – de geschiedenis van straatverlichting, vuilnisverwerking, nachtarbeid, politie, kroegen, bals, bordelen, literaire werken zoals de beroemde *Les Mystères de Paris*, noem maar op – was tot dan toe al flink wat historisch onderzoek verricht, maar zij verbindt die thema's op een creatieve, nieuwe manier opnieuw aan elkaar. Je ziet deze werkwijze vanaf de jaren zeventig in de Franse cultuurgeschiedenis stapsgewijs doorbreken, maar je ziet deze aanpak eigenlijk ook al terug in de invloedrijke studie van Wolfgang Schivelbusch, *Lichtblicke* uit 1983.

Zijn er binnen de historiografie rond het thema 'nacht' nog onderwerpen die internationaal onderbelicht zijn gebleven?

Wat in de Europese historiografie over stedelijke nachten eigenlijk nog niet zoveel aandacht heeft gekregen is de grote impact van seizoenen. Dat is eigenlijk heel opvallend, want in Europa zijn de nachten, in de zin van de 'donkere uren', in de winter natuurlijk aanzienlijk langer en gemiddeld ook aanzienlijk kouder dan in de zomer. Het is zo evident, dat je er makkelijk overheen denkt, maar het is wel de moeite waard om er af en toe bij stil te staan en je te realiseren: in de winter waren de nachten in de stad voor veel stadsbewoners dus extra gevaarlijk, vanwege het vroege invallen van de duisternis, de ijsgladde of met zompige sneeuw bedekte straten, de vast ook wat matiger functionerende lantaarnopstekers die bibberden van de kou, onderkoelingsgevaar bij dronkenschap en ga zo maar door. In het winter- en zomerseizoen richtte het uithuizige vermaak zich in Amsterdam ook duidelijk op verschillende soorten activiteiten, hoofdzakelijk binnen of juist buiten de stad, in binnen- of juist in buitenruimtes.

Ze trekken daarbij ook een verschillend samengesteld publiek – in de zomermaanden vaak ook sociaal heterogener dan in de winter, hoewel een deel van de elite in de zomermaanden juist op hun buitenverblijven verblijft. De samenleving zoals stadsbewoners die op al die plaatsen van vertier samen vormgeven en beleven functioneerde in verschillende seizoenen anders, en dat gold zeker ook voor de late avond en de nacht. De bals die de Amsterdamse elite in de wintermaanden organiseerden droegen primair het karakter van een huwelijksmarkt, vol stijve conversaties en rituele plichtplegingen; zoiets zou in de zomermaanden echt niet passen. De zomerbals die in de zomer in de tuinen van herbergen buiten de stadswallen werden georganiseerd, aangekleed met vuurwerk, droegen een veel ontspannener karakter en konden doorgaan tot het licht werd: een heel andere, gemoedelijke ervaring. De ene nacht is de andere niet: dat geldt ook voor het ritme van de dagen in de week, evenals voor de grote impact die de maancyclus met nieuwe, wassende, volle en afnemende maan had op de vrijheid en de gevaren, op de emoties en gedachten die stadsbewoners tijdens de nachten in het verleden hadden. Door een beetje meer aandacht te besteden aan al die natuurlijke en temporele cycli kom je als historicus denk ik nog een stukje dichterbij de manier waarop stedelingen hun dagelijks leven en leefwereld in het verleden ervoeren en vormgaven.

De priester en het spinrok

Kritiek op de geestelijkheid in de Reynaert

Tim Pijpers

Samenvatting Van den vos Reynaerde

Het verhaal begint aan het hof van koning Nobel, die een hofdag organiseert waar verschillende dieren Reynaert de Vos aanklagen vanwege zijn sluwe streken. Hoewel de vos ook bij de hofdag aanwezig had moeten zijn, is hij niet komen opdagen en voelt de koning zich vanwege de ernst van de beschuldigingen genoodzaakt hem alsnog op te roepen om zich te verantwoorden. Hij stuurt verschillende dagvaarders, Bruun de Beer, Tybeert de Kater, en Grimbeert de Das, op pad naar Reynaerts burcht Manpertuus, maar daar worden ze een voor een door list en bedrog in de val gelokt. Wanneer Reynaert uiteindelijk toch voor het hof verschijnt en het erop lijkt dat hij dan toch verloren heeft, weet hij met een laatste streek zelfs koning Nobel en de koningin te misleiden, hen voor schut te zetten, en zelfs te ontkomen.

1. 'Kendi Reynaert, den rybaut?': De Europese Reynaert-traditie

Bruun de Beer zit met zijn twee voorpoten en zijn kop muurvast in een deels opengespleten eikenstam.[1] Hij kan geen kant op. Bruun is erin geluisd door Reynaert de Vos, die hem heeft wijsgemaakt dat de stam zoveel honing bevat als hij zich kan voorstellen. Eigenlijk had Bruun Reynaert naar het hof van koning Nobel moeten leiden, waar 'den rybaut' (de schurk) ter verantwoording was geroepen voor zijn vele misdadige streken tegen de dieren van Nobels koninkrijk. Op listige wijze misleidt de sluwe Reynaert de gulzige Bruun en ontsnapt zo aan de justitiële macht van koning Nobel. Zeker niet voor de laatste keer in het verhaal *Van den vos Reynaerde* (de Reynaert). Lamfroyt, de eigenaar van de honing, snelt intussen op de hulpeloze beer af, gewapend met een geslepen bijl en gevolgd door een 'leger' dorpelingen, onder wie een priester met een kruis. Uit doodsangst en in een ultieme wanhoopspoging om los te komen, springt Bruun op en rukt zijn poten en kop los uit de stam, maar verliest daarbij

1 A. Bouwman en B. Besamusca, Of Reynaert the Fox: Text and Facing Translation of the Middle Dutch Beast Epic (Amsterdam 2009) 79.

zijn 'handschoenen', en 'een oor en zijn beide wangen'.[2] Verblindt door het bloed in zijn ogen en verdoofd door de pijn krijgt Bruun er door de opgefokte dorpelingen van langs. Toch weet hij aan de dood te ontsnappen, en laat zich met de stroom van een riviertje meevoeren, terwijl hij de boomstam, de dorpelingen en natuurlijk Reynaert vervloekt. Maar Bruun is nog niet van de meedogenloze vos af. Wanneer Reynaert de beer later op een rivierbed ziet liggen, begint hij zichtbaar genietend de uitgeputte en verminkte Bruun te beschimpen: 'Ben je een abt of een priester?'[3] Reynaert vergelijkt Bruun met een geestelijke vanwege zijn huidloze kop: 'Degene die jou deze tonsuur heeft gegeven, heeft wel erg dicht bij je oren



Figuur 1. Bruun de Beer in de val, Allaert van Everdingen, 1631-1675. Ets. Wikipedia Commons, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bruun_de_beer_in_de_val_Reinaert_de_vos_%28serietitel%29_Illustraties_voor_Reijntje_de_Vos_%28serietitel%29,_RP-P-1904-750.jpg (geraadpleegd 1 juni 2025).

2 Bouwman en Besamusca, *Of Reynaert the Fox*, 87.

3 Ibidem, 99. De tonsuur, het gedeeltelijk kaalscheren van de bovenkant van het hoofd, was een teken van toewijding en religieuze status van een middeleeuwse geestelijke.

gesneden!'[4]

In het Middelnederlandse epische dierdicht *Van den Vos Reynaerde* (ca. 1257-1271) beschimpt Reynaert zijn slachtoffers. Dat is niet alleen kenmerkend voor dit specifieke Reynaert-verhaal, maar een gemeenschappelijk kenmerk voor soortgelijke allegorische middeleeuwse dierenverhalen en fabels waarin dieren antropomorfische eigenschappen bezitten en zich in een menselijke of mensachtige wereld voortbewegen. Hun handelingen en dialogen kunnen bepaalde menselijke morele lessen en gedragsprincipen illustreren, en tevens specifieke groepen en hun eigenschappen bekritiseren of een spiegel voorhouden.[5] In de Reynaert wordt de middeleeuwse standenmaatschappij – de adel, de geestelijkheid en de boerenstand – veelvuldig scherp bekritiseerd en bespot.

In de Lage Landen wordt de Reynaert beschouwd als een hoogtepunt uit de Middelnederlandse literatuur (12e-16e eeuw). Nederlands historisch letterkundige Frits van Oostrom meent dat de meeste Vlamingen en Nederlanders ingeprent krijgen dat het een 'meesterwerk' is, nog voor ze de tekst zelf hebben gelezen.[6] De voornaamste 'krachtbron' achter de Reynaert als symbool van nationale trots is volgens Van Oostrom het onderwijs: dat 'is immers zowel etalage als hefboom van de canon'.[7] Hij schrijft in zijn boek *De Reynaert: Leven met een middeleeuws meesterwerk* dat onderwijsinstellingen bij uitstek bepaalde literaire werken, waaronder de Reynaert, tot een zekere (nationale) waarde verheffen.[8] Toen het manuscript in de negentiende eeuw werd herontdekt, werd Reynaert de Vos gepresenteerd als 'held', en als een belichaming van respectievelijk de Vlaamse en Nederlandse nationale identiteit. Waar in Vlaanderen de vos als kloeke vrijheidsstrijder werd gezien, werd hij in Nederland herinter-

4 Ibidem.

5 Ibidem, 98-99; M.H. Abrams, *A Glossary of Literary Terms* (7e druk; Boston 1999) 6.

6 F.P. van Oostrom, *Stemmen op schrift: Geschiedenis van de Nederlandse literatuur vanaf het begin tot 1300* (7e druk; Amsterdam 2016) 464.

7 F.P. van Oostrom, *De Reynaert: Leven met een middeleeuws meesterwerk* (Amsterdam 2023) 97.

8 Van Oostrom, *De Reynaert*, 97.

preteerd als toonbeeld van de rationele, onafhankelijke, moderne burger.[9] De Reynaert is dus sinds de negentiende eeuw – de eeuw van natiestaatvorming – op kunstmatige wijze toegeëigend en tot nationaal 'meesterwerk' verheven in zowel Vlaanderen als Nederland.

Dit verhaal maakte echter deel uit van een bredere en grensoverschrijdende Europese traditie van vossenverhalen in de middeleeuwen. Emeritus-hoogleraar historische letterkundige Paul Wackers pleit daarom voor een transnationale benadering in het onderzoek naar de Reynaert-traditie. Het onderzoek naar deze traditie zou zich niet uitsluitend moeten richten op specifieke vossenverhalen binnen de huidige nationale grenzen, maar juist rekening moeten houden met een bredere culturele ruimte (*Kulturraum*) waarin deze traditie zich heeft ontwikkeld. In aanvulling daarop betoogt Wackers dat het essentieel is om te realiseren dat de middeleeuwen een meertalige wereld was, waarin lokale volkstalen per regio verschilden en er een actieve wisselwerking bestond tussen het Latijn en het Frans.[10] De Lage Landen waren een meertalige regio in de 13e eeuw, en Van Oostrom betoogt dat dit een essentiële voorwaarde was voor de creatie van de Reynaert. Het manuscript is namelijk afkomstig uit de meertalige regio van Gent in Vlaanderen.[11] Bovendien refereert de auteur van de Reynaert, die relatief mysterieus overgeleverd is als 'Willem die madocke maekte', in zijn tekst veelvuldig, al dan niet impliciet, naar eerdere werken uit de Reynaert-traditie. 'Madocke' verwijst naar alle waarschijnlijkheid naar een niet overgeleverd Middelnederlands werk van Willem.[12]

Andere verhalen uit deze traditie, die in de huidige Lage Landen wellicht minder bekend zijn, zijn onder meer het Latijnse *Ysengrimus* (12e eeuw), het Franse *Roman de Renart* (12e-13e eeuw), de Duitse *Reinhart Fuchs*

9 P. Wackers, 'Dutch Reynaert Tradition in National and European Perspective', in: C. van der Haven, J. Bloemendal, Y. Desplenter en J.A. Parente Jr. eds., *Literature without Frontiers: Transnational Perspectives on Premodern Literature in the Low Countries, 1200-1800* (Leiden 2023) 79-95, aldaar 79.

10 Wackers, 'Dutch Reynaert Tradition in National and European Perspective', 92.

11 F.P. van Oostrom, 'Dutch', in: M. Chinca en C. Young eds., *Literary Beginnings in the European Middle Ages* (Cambridge 2022) 136-153, aldaar 137.

12 I. Bernage, 'Over Madocke', *Tiecelijn Jaargang* 14 (2001) 68-71, aldaar 68.

(12e eeuw), en het Middelnederlandse *Reynaerts historie* (15e eeuw). Hoewel al deze verhalen in verschillende Europese talen zijn geschreven en bepaalde aspecten en details per regio of gebied verschillen, is er binnen deze traditie sprake van veel transregionale en nationale culturele uitwisseling. Er kan dus met consensus worden geschreven over een Europese traditie, al was die wijder verspreid en gepopulariseerd in Noordwest-Europa dan in Zuid-Europa.[13]

Het belangrijkste voorbeeld van transnationale overeenkomsten binnen de Reynaert-traditie is de voorstelling van de vos als een 'negatief karakter'. Dit beeld vindt zijn oorsprong in de middeleeuwse Bijbelse exegese en bestiaria, waarin de vos vaak als symbool van de duivel wordt voorgesteld.[14] Een andere overeenkomst is de kritiek op bepaalde maatschappelijke groepen die in het geschiedkundige onderzoeksveld naar de Reynaert-traditie een belangrijke invalshoek vormt. Ook *Van den vos Reynaerde* wordt daarom geïnterpreteerd als een satirische 'spiegel' van de 13e-eeuwse middeleeuwse maatschappij.[15]

Rudi Malfliet betoogt dat de Reynaert een anti-hoffelijke en anti-autoritaire satire is. Dit zou volgens hem overeenkomen met de 13e-eeuwse sociaalhistorische werkelijkheid waarin auteur Willem leefde: een periode waarin autocratische leiders in Europa hun macht steeds gewelddadiger uitoefenden, en waarin tevens een stedelijke burgerij opkwam die de basis vormde voor een nieuwe intellectuele klasse.[16] Malfliet wil in zijn artikel 'Van den vos Reynaerde: a social discourse through a satiric looking glass' breken met een historiografische trend die hij identificeert als een te letterlijke interpretatie van de tekst, zonder voldoende aandacht voor de eigentijdse sociaalhistorische context. Binnen deze trend

13 Wackers, 'Dutch Reynaert Tradition in National and European Perspective', 86-87. Wackers stelt dat zowel de Duitse *Reinhart Fuchs* en de Italiaanse *Rainaldo e Lesengrine* slechts twee op zichzelf staande werken zijn geweest met vrij weinig impact op de literatuur van de regio.

14 P. Wackers, *De waarheid als leugen: Een interpretatie van Reynaerts Historie* (Utrecht 1986) 55-67.

15 R. Malfliet, 'Van den vos Reynaerde: A social discourse through a satiric looking glass', *Reinardus Yearbook* 30 (2018) 156-189, aldaar 157-158.

16 Malfliet, 'Van den vos Reynaerde', 157-158.

wordt Reynaert de Vos volgens Malfliet gezien als een louter manipulatief personage, dat misbruik maakt van de zwakke doch nobele autoriteit van koning Nobel, en zo het Arthuriaanse hoffelijke model en de feodale orde ontwricht.[17] Malfliet betoogt echter dat de satire zich vooral richt op de hypocrisie en het morele falen van de standenmaatschappij, met als doel de inherente onrechtvaardigheid van machtswellustig gezag bloot te leggen. Door middel van zijn sluwe listen en immorele gedrag legt Reynaert een spiegel voor aan de corrupte, machtswellustige en op wraak gebaseerde autoriteit van de machthebbers, belichaamt door koning Nobel, het hof, en de geestelijkheid.[18] Volgens Malfliet toont deze blik op de Reynaert – met expliciete aandacht voor de sociaalhistorische context – dat in de ogen van Willem de echte legitimatie van gezag ontbrak, en dat de samenleving in een cyclus van wraak en machtsmisbruik bleef vastzitten waar men zich tegen moest verzetten.[19]

Wackers onderschreef in 2000 al het onderzoeksbelang van de sociaalhistorische context in de Reynaert, al wierp hij wel een paar kanttekeningen op.[20] Ook toen stelde hij namelijk al dat een intertekstuele (daarmee ook transnationale) benadering noodzakelijk is, alvorens potentiële bevindingen te koppelen aan de sociaalhistorische context. Het is volgens Wackers bij middeleeuwse dierdichten immers nooit met zekerheid vast te stellen wanneer ze precies geschreven zijn en daarmee onduidelijk wie het bedoelde eigentijdse publiek was. Daarnaast weerspiegelen dierdichten hun sociale context slechts indirect: 'The protagonanists are not human, but animals who behave like humans'.[21] Hij beaamde wel dat deze verhalen een getuigenis van bepaalde eigentijdse mentaliteiten kunnen geven, maar dat het onderzoek ernaar dus op indirecte en intertekstuele wijze moet gebeuren.

Wat in het huidige onderzoek ontbreekt, is een benadering

17 Ibidem, 188.

18 Ibidem, 186-188.

19 Ibidem, 189.

20 P. Wackers, 'Medieval French and Dutch Renardian Epics: Between Literature and Society', in: K. Varty ed., *Reynard the Fox. Social engagement and cultural metamorphoses in the Beast Epic from the Middle Ages to the Present* (Oxford 2001) 55-72, aldaar 55.

21 Wackers, 'Medieval French and Dutch Renardian Epics', 55.

die vertrekt vanuit een tekstuele analyse van het door Willem gebruikte *mundus inversus*-motief, in wisselwerking met eigentijdse opvattingen over gender binnen hun sociaalhistorische context. *Mundus inversus* is een literair motief dat vooral in de late middeleeuwen een rol speelde in de stadsliteratuur. Met dit motief worden bestaande sociale, morele en 'natuurlijke' orden geridiculiseerd door deze tijdelijk of symbolisch te inverteren.[22] In dit paper zal ik de Reynaert tekstueel analyseren, en aantonen dat Willem door middel van het *mundus inversus*-motief in relatie met middeleeuwse ideeën over gender zijn kritiek op de geestelijkheid versterkte.

Met het begrip 'gender' verwijs ik naar de betekenis die aan de fysiek-biologische verschillen (sekse) tussen mannen en vrouwen wordt gegeven. De verschillende betekenissen kunnen vanuit sociale, economische, culturele en politieke perspectieven bekeken worden. Gendertheoretica Joan Scott definieerde in 1986 de term als volgt: 'Gender is a constitutive element of social relationships based on perceived differences between the sexes, and gender is a primary way of signifying relationships of power'.[23] Scott belicht hiermee het sociaal-constructieve karakter van 'gender', de daaraan gekoppelde machtsrelaties, en de toegekende betekenissen aan de veronderstelde verschillen tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid nu en in het verleden.

Voor de tekstuele analyse maak ik gebruik van de geprezen Engelse vertaling van de Reynaert door curator middeleeuwse handschriften André Bouwman en emeritus-hoogleraar Middelnederlandse tekstcultuur Bart Besamusca.[24]

Allereerst zal ik, op basis van secundaire literatuur, onderzoeken in welke sociaalhistorische context de Reynaert werd geschreven. Vervolgens bestudeer ik welke contemporaine opvattingen over gender en bijbehorende idealen in West-Europa gangbaar waren. Daarna zal ik het *mundus*

22 Algemeen letterkundig lexicon; Digitale Bibliotheek voor de Nederlandse Letteren, https://www.dbnl.org/tekst/dela012alge01_01/dela012alge01_01_01404.php (geraadpleegd op 22 mei 2025).

23 J. Scott, 'A Useful Category of Historical Analysis', *The American Historical Review* 91:5 (1986) 1053-1075, aldaar 1067.

24 A. Bouwman en B. Besamusca, *Of Reynaert the Fox: Text and Facing Translation of the Middle Dutch Beast Epic* (Amsterdam 2009).

inversus-motief in de tekst *Van den vos Reynaerde* tekstueel analyseren, in relatie tot de sociaalhistorische context en middeleeuwse ideeën over gender. Aangezien het motief voornamelijk voorkomt in de verzen 1109-1320, richt ik mij in deze analyse hoofdzakelijk op deze passage. Op basis van de conclusies van het literatuuronderzoek en mijn tekstuele analyse sluit ik af met een antwoord op de centrale vraagstelling van dit artikel: op welke manier wordt in de Reynaert kritiek geleverd op de 13e-eeuwse geestelijkheid door middel van het literaire *mundus inversus*-motief in relatie tot middeleeuwse ideeën over gender?

2. Vlaanderen in de 13e eeuw: Groei, welvaart en sociale spanningen

Het Vlaanderen van de 13e eeuw was het belangrijkste industriële centrum van Noord-Europa en een van haar meest welvarende gebieden.[25] Dit economische succes kwam enerzijds door de lucratieve handelsroutes met Noord-Frankrijk, de Britse eilanden, het Rijnland en de Baltische kustgebieden, maar ook door een florerende textielproductie.[26] Steden als Brugge, Ieper en Gent waren belangrijke centra voor deze industrie, die op den duur zelfs gebruik moesten maken van geïmporteerde Engelse wol om aan de groeiende internationale vraag te kunnen voldoen.[27] Naast dat deze drie steden het economische zwaartepunt van Vlaanderen vormden, werden ze ook op politiek gebied steeds dominanter.[28] Dit ging ten koste van de graven van Vlaanderen die geleidelijk hun macht verloren door oorlogen met Frankrijk, met verlies van territorium en een verzwakking van de adel tot gevolg. De stedelijke burgerij profiteerde van deze ontwikkelingen. De adel, in een poging voldoende financiële slagkracht te behouden, zag zichzelf gedwongen veel grond te verkopen, vaak aan de stedelijke burgerij. Daarnaast begonnen gegoede burgers zich steeds meer in te trouwen met de adel, wat een mate van sociale mobiliteit toont. Aan deze ontwikkeling lag de erkenning van de burgerij ten grondslag dat de adel,

25 J.M. Bennett en S. Bardsley, *Medieval Europe: A Short History* (Oxford 2021) 194.

26 Bennett en Bardsley, *Medieval Europe*, 193.

27 Ibidem, 193-194; D. Nicholas, 'Town and Countryside: Social and Economic Tensions in Fourteenth-Century Flanders', *Comparative Studies in Society and History* 10:4 (1968) 458-485, aldaar 459.

28 Nicholas, 'Town and Countryside', 459.

ondanks haar verzwakking, nog altijd een 'sociaal superieure' klasse was. Daarnaast vormde het huwelijk een middel om – naast sociaal aanzien en politieke macht – ook meer materiële bezittingen te vergaren.[29] Politiek en sociaal werd de burgerlijke klasse machtiger, en ook op militair gebied begon deze groep zich te onderscheiden. Tijdens de Franse oorlogen (1297-1328) kwam de taak voor de verdediging van Vlaanderen steeds meer bij stedelijke milities te liggen, georganiseerd door de burgerij. Hoewel de adel in deze oorlogen wel meestreed, waren ze in feite – zoals David Nicholas betoogt – niet meer dan de huurlingen van de drie steden.[30] Hij schrijft over deze ontwikkelingen: 'The very *raison d'être* of a noble military, privileged class had ceased to be'.[31] Hoewel de positie van de adel ontegenzeggelijk onder druk stond, bleef het wel echter een belangrijke positie vervullen in de politieke en sociale hiërarchie van Vlaanderen.[32]

Naast de adel, keerde de steeds groeiende burgerlijke klasse zich ook tegen de patricische stedelijke elites.[33] Deze elites domineerden de stadsbesturen al generaties lang en controleerden de economie, de rechtspraak, en de belastingheffing. Dit leidde tot toenemende frustratie onder de burgerij, die uit deze machtsposities werden gehouden. In het laatste kwart van de 13e eeuw werden onder andere vanuit Gent petities opgetekend en verstuurd naar de Franse koning Philip III. De patricische elite werd hierin aangeklaagd voor wangedrag en er werd protest aangetekend tegen hun autoritaire manier van besturen.[34] Volgens Jelle Haemers was de aanleiding voor de petities – en de uiteindelijke opstanden – aanvankelijk van belastingtechnische aard, maar groeide dit op den duur uit tot een bredere ontevredenheid over de manier waarop de stedelijke gemeenschap

29 Ibidem, 458-459; 472.

30 Ibidem, 471-472.

31 Ibidem, 459

32 F. Buylaert, 'The Late Medieval "Crisis of the Nobility" Reconsidered: The Case of Flanders', *Journal of Social History* 45:4 (2012) 1117-1134, aldaar 1117.

33 J. Haemers, 'The identity of the urban "commoners" in 13th century Flanders', *Imago Temporis: Medium Aevium X* (2016) 191-213, aldaar 196.

34 Haemers, 'The identity of the urban "commoners" in 13th century Flanders', 196.

werd georganiseerd.[35] De burgerij streef naar eigen privileges als politieke participatie en ondernemingsautonomie, en identificeerde zichzelf als de meentucht, een woord dat afstamt van het Latijnse *communitas*.[36] De burgers zagen zichzelf volgens Haemers als: 'the true commoners of the city'.[37]

Niet enkel de adellijke en patricische klassen werden bekritiseerd, ook de geestelijkheid was een doelwit van de stedelijke burgerij. Kritiek op de geestelijke elite bestond al langere tijd en was voornamelijk gericht op het 'morele karakter' van de geestelijken, of eerder het gebrek daaraan.[38] Van geestelijken werd verwacht dat ze ongehuwd bleven, maar in praktijk waren de meeste priesters getrouwd. Dit werd gezien als zowel een moreel als praktisch probleem. Een getrouwde priester gebruikte namelijk het kerkelijke bezit om voor zijn vrouw en kinderen te zorgen, en kon het in theorie erfelijk doorgeven waardoor de kerk haar bezittingen op den duur kwijtraakte. Gehuwde priesters werden beschouwd als een zodanig groot moreel probleem dat men beweerde dat zij de sacramenten niet op juiste wijze konden toedienen.[39] Vanuit de geestelijkheid zelf kwam ook kritiek. De schrijver en geestelijke Jacob van Maerlant (ca. 1230- ca. 1300) sympathiseerde bijvoorbeeld met de kritiek vanuit de burgerij over het machtsmisbruik en het gebrek aan moraliteit van de geestelijke elite.[40] Tevens was er kritiek op het verkopen van aflaatbrieven door de kerk. Zielenheil werd daardoor iets wat via een transactie kon worden verkregen, terwijl spiritualiteit en moraliteit daarbij van steeds minder belang waren.[41]

Toen Willem de Reynaert schreef, kenden de Vlaamse steden een economische en industriële bloeiperiode. Daarmee steeg ook de welvaart van een nieuwe burgerlijke klasse, bestaande uit onder andere ambachtslieden en koopmannen, die hun politieke en economische rechten begon-

35 Ibidem, 197.

36 Ibidem, 212. Haemers over meentucht: 'It designates a distinct group of people with internal regulation, or better: a certain political authority'.

37 Ibidem, 191.

38 Bennett en Bardsley, *Medieval Europe*, 219.

39 Ibidem, 220.

40 Haemers, 'The identity of the urban "commoners" in 13th century Flanders', 205.

41 Bennett en Bardsley, Medieval Europe, 388.

nen op te eisen. Voor deze klasse vormde de gevestigde hiërarchieën van de adellijke, patricische, en geestelijke elites de doelwitten in deze strijd.

3. Ideale mannen en ideale vrouwen (volgens de man)

De verwachtingsidealen rondom genderrollen, nu en in het verleden, zijn sociaal geconstrueerd en onmiskenbaar verbonden met machtsrelaties. In de Reynaert is het ondermijnen van deze gendergebonden machtsrelaties een essentieel onderdeel van Reynaerts listen. Alvorens ik de Reynaert tekstueel kan gaan analyseren, dien ik eerst een beeld te schetsen hoe ideeën rondom gender in de middeleeuwen in West-Europa werden geconceptualiseerd. Hierbij richt ik mij vooral op de idealen rond mannelijkheid, evenals op de idealen en angsten die samenhingen met vrouwelijkheid. Wat betreft middeleeuwse mannelijkheid zal ik zowel seculiere als spirituele opvattingen belichten. Hoewel opvattingen over vrouwelijkheid in de middeleeuwen aanzienlijke overeenkomsten vertoonden, richt ik mij in dit artikel hoofdzakelijk op de ideeën rond seculiere vrouwelijkheid, aangezien deze het meest relevant zijn voor de gekozen onderzoeksbenadering. De passage die ik analyseer, draait immers om het personage van een seculiere vrouw.

Als ideaal dient mannelijkheid als maatstaf waartegen het gedrag van een man wordt beoordeeld. In de middeleeuwen werden macht, autoriteit en privileges gegeven aan hen die mannelijk geacht werden, en daarmee was (en is) mannelijkheid een kwestie van een culturele organisatie van macht. In haar studie *Gender in Medieval Culture*, stelt mediëvist en gendertheoretica Michelle M. Sauer dat vanuit de 'traditionele' geschiedkunde een beeld wordt geschetst, waarin de 'biologische superioriteit' van de middeleeuwse man over vrouwen gelijk werd gesteld aan superieure sociale en culturele macht. Hierbij werd mannelijkheid afgemeten aan fysieke dominantie over anderen (vrouwen en jongere mannen), leiderschap, vermogen tot voortplanting, en het kunnen onderhouden van een gezin.[42] Sauer stelt echter dat dit traditionele beeld – hoewel het strookt met middeleeuwse biologische opvattingen – te beperkt is om de complexiteit van de middeleeuwse werkelijkheid rond mannelijkheidsidealen te definiëren. Het is namelijk belangrijk om te realiseren dat de middeleeuwse manne-

42 M. M. Sauer, *Gender in Medieval Culture* (Londen 2015) 103.

lijkheidsidealen zich verschillend uitte in seculiere en religieuze werelden. Vooral na de Gregoriaanse hervormingen van de 11-12e eeuw, waarbij het geestelijke celibaat verplicht werd, moest spirituele mannelijkheid worden gedefinieerd in tegenstelling tot seculiere mannelijkheid. Het was voor de geestelijkheid bijvoorbeeld verboden objecten te dragen die seculiere middeleeuwse mannelijkheid uitstraalden, zoals wapens en harnassen. Tevens kon ze niet voor legaal nageslacht zorgen. In plaats daarvan herdefinieerde de geestelijkheid haar mannelijkheid door die afstand tegenover de vrouw te benadrukken, en de zelfdiscipline die daarbij werd vereist. Dat werd gezien als 'extreme mannelijkheid', die sterker was dan seculiere mannelijkheid, omdat het 'niet verzwakt was door de associatie met het zwakkere geslacht'.[43] Zoals Sauer verwoordt: 'rejection of sexuality became defined as a masculinizing action.'[44] Religieuze mannen verschoven de nadruk van fysieke kracht en seksuele dominantie, naar andere aspecten van het lichaam, geest en spiritualiteit. Hierbij gingen eigenschappen als verbale dominantie en geestelijke kracht aanmerkelijk zwaarder wegen om spirituele mannelijkheid uit te dragen. Dit waren onderdelen van de zogenoemde 'Gregoriaanse mannelijkheid', waarin spirituele contemplatie en zelfbeheersing over geest en lichaam centraal stonden.[45] In plaats van met fysieke wapens, rustte de mannelijke geestelijke zich uit met verbale militaire metaforen (oorlog, strijd, triomf) om spirituele prestaties te beschrijven.[46] Op deze manier integreerde de geestelijkheid zowel seculiere als spirituele mannelijkheidsidealen, en werden de parameters van mannelijkheid verschoven om haar eigen mannelijkheid te vergroten.[47]

Net zoals bij mannelijkheid het geval is, is vrouwelijkheid een maatstaf waartegen het gedrag van een vrouw wordt beoordeeld. In de middeleeuwen werden vrouwen ondergeschikt aan mannen. De ideale vrouw was daarom ook passief, onderdanig, en gehoorzaam. Daarnaast moest ze kuis, hoffelijk en nederig zijn. Dit 'ideaalbeeld' werd continu herhaald en versterkt door hoofdzakelijk mannelijke schrijvers. Geeste-

43 Sauer, *Gender in Medieval Culture*, 103-105.
44 Ibidem, 104.
45 Ibidem.
46 Ibidem, 105.
47 Ibidem, 105-106.

lijken, theologen, filosofen en scholastici schreven talrijke teksten waarin gegenderde opvattingen van man en vrouw werden belicht, onder andere gebaseerd op de christelijke doctrine. Vanuit deze doctrine werd het vrouwelijke ideaalbeeld versterkt door de religieuze kracht van de Heilige Maagd Maria. Zij representeerde namelijk de ideale vrouw: onderdanig aan God en haar man, een liefdevolle en zorgzame moeder, kuis, nederig en zachtaardig. Dit religieus geïnspireerde vrouwelijke ideaalbeeld was ook prominent aanwezig in de seculiere wereld.

Tegenover dit ideaal bestond er ook een angst voor vrouwen: ze zouden 'inhalig, hebzuchtige roddelaars, en seksuele verleiders' zijn.[48] Ook dit beeld werd vanuit de christelijke doctrine versterkt. Ditmaal door middel van de Bijbelse Eva, 'die God ongehoorzaam was geweest en de mensheid verdoemd had, en daarom de patriarchale controle van de wereld genoodzaakte'.[49] Deze ideeën over de vrouw rechtvaardigden de mannelijke controle over haar. Zij – en haar seksualiteit in het bijzonder – moest daarom onder strikte controle van de kerk staan. Seksuele uitingen werden uitsluitend binnen het huwelijk geaccepteerd, en dan vooral met het oog op het vervullen van de behoeften van de man.[50] Dit gold niet voor vrouwen die – ondanks dat het verboden was – getrouwd waren met geestelijken. Op hen werden karakteriseringen als 'verdorven' en 'lustig' geprojecteerd: vrouwen wier hebzucht de kerkelijke financiën uitputte, en wier seksualiteit de zuiverheid van de geestelijke bezoedelde, en hem afleidde van zijn heilige taken. Of zoals Sauer stelt: 'A wife tarnished a cleric's soul even as she despoiled his body'.[51] Nu is het belangrijk om te vermelden dat, hoewel het officieel verboden was voor een geestelijke om getrouwd te zijn, dit in praktijk in de 13e eeuw wel veel gebeurde. Er zijn namelijk veel gevallen bekend van priesters die met vrouwen samenleefden, kinderen grootbrachten en tegelijkertijd hun kerkelijke taken uitvoerden.[52] Ondanks dat dit gebeurde, mocht het natuurlijk niet en waren men-

48 Ibidem, 107-108.

49 Ibidem, 108.

50 Ibidem, 108-109.

51 Ibidem, 111.

52 S. McDougall, 'Bastard Priests: Illegitimacy and Ordination in Medieval Europe', *Speculum* 94:1 (2019) 138-172, aldaar 141.

sen zich daarvan bewust. Frits van Oostrom schrijft dat in de Reynaert, voor Willem niet de leer van de kerk het mikpunt van zijn kritiek vormt, maar juist de dienaren ervan: 'De mens is zelf de zwakste schakel'.[53]

Het christelijke geloof was in de middeleeuwen een dominante factor en doordrong vrijwel ieder aspect van het dagelijkse leven – zo ook de ideaalbeelden van mannen en vrouwen. Waar bij mannen een relatief groot onderscheid bestond tussen seculiere en spirituele mannelijkheid, was dit bij vrouwen minder prominent. Religieus geïnspireerde ideeën vonden hun weg in de seculiere wereld als middel om de vrouw, en haar seksualiteit, te controleren, wat in de middeleeuwse ogen van de man biologisch en Bijbels gerechtvaardigd was. In het restant van dit paper zal ik onderzoeken op welke manieren deze ideeën over gender in de Reynaert naar voren komen en worden geïnverteerd, bezien in de eerder geschetste sociaalhistorische context.

4. Tekstanalyse Van den vos Reynaerde, versregels 1109-1320

Tybeert de Kater is door Reynaert de Vos in de val gelokt. Verleid met de belofte van dikke, vette muizen is hij de kippenschuur van de dorpspriester ingeslopen. Daar had Martinet, de zoon van de priester, een strik geplaatst, omdat er de laatste tijd een hoop kippen op mysterieuze wijze uit de schuur verdwenen waren. Tybeert komt met zijn hoofd muurvast te zitten in die strik, en schreeuwt het uit. Hij verkeert in doodsangst. Reynaert staat veilig buiten en lacht zijn slachtoffer spottend uit: 'Vind je ze smakelijk, de muizen, Tybeert, en lekker vet?'[54] Martinet wordt wakker van het kattengekrijs, maakt zijn broertjes, zusjes en ouders wakker, en snelt naar de schuur, in de veronderstelling dat de kippendief gevangen is: 'Kom, we vereffenen de rekening voor de haan!'[55] Tybeert is natuurlijk niet de echte kippendief, en wie dat wel is blijft in de Reynaert in het midden. Het zou goed kunnen dat de ware dief buiten de schuur krom staat van het lachen. Weldra staan Martinet, de priester, zijn vrouw Julocke, en de kinderen om de arme Tybeert heen, en beginnen hem te mishandelen.[56]

53 Van Oostrom, *De Reynaert*, 182.

54 Bouwman en Besamusca, *Of Reynaert the Fox*, 115.

55 Ibidem.

56 Ibidem, 113-116.

De priester uit de Reynaert is getrouwd en heeft kinderen. Daarmee is door schrijver Willem, de toon meteen gezet: de priester is een immorele, niet-spirituele geestelijke die op geen enkele manier aan het Gregoriaanse mannelijkheidsideaal voldoet. Hij leeft in ernstige zonde. Martinet, en de andere kinderen, zijn het resultaat van een verboden relatie tussen de priester en 'vrouwe Julocke'. De naam Julocke is een woordspeling van 'ik lok je'.[57] Dit is, naast een verwijzing naar de immoraliteit van de priester, een duidelijke aanklacht tegen de vrouw zelf. Het personage van Julocke is duidelijk gebaseerd op het idee en de angst dat de echtgenote van een geestelijke verdorven en lustig zou zijn. Zou het dus door Julocke komen dat de priester in de Reynaert in zonde leeft, en daarmee zijn spirituele en heilige taken verkwanseld? Willem lijkt die suggestie in ieder geval te willen wekken.

Tybeert wordt flink toegetakeld: van de priester – die naakt uit bed is gestapt – krijgt hij klappen van het spinrok, ferme dreunen van de altaarkaars door Julocke, en zoon Martinet gooit met een steen een oog van de arme kater uit. Dat de priester het spinrok van zijn vrouw gebruikt als wapen is niet toevallig gekozen door Willem. Het spinrok – naast dat het een spingereedschap is – heeft namelijk ook een belangrijke symbolische betekenis. Het wordt sterk geassocieerd met vrouwelijkheid als symbool van de vrouw des huizes, en in de handen van een man representeert het object dus een opvallend gebrek aan mannelijkheid.[58] De priester wordt door Willem ontmannelijkt. Vrouwe Julocke hanteert de altaarkaars van haar man als wapen; ook dit is geen toeval. Willem maakt op dit moment in de Reynaert gebruik van het mundus inversus-motief. De rollen zijn volledig omgedraaid: de priester draagt het symbolisch geladen object van het spinrok, Julocke de altaarkaars – een voorwerp toebehorend aan het arsenaal van de spirituele taakuitvoering van haar man. Dit motief wordt door Willem ingezet om de priester te demasculiniseren en in het verlengde daarvan, de geestelijkheid flink op de hak te nemen. Maar de schrijver is nog lang niet klaar met de priester. Tybeert, inmiddels halfblind, ziet een laatste kans om zijn leven te redden. Op het moment dat de priester het spinrok hoog boven zijn hoofd brengt om de kater een laatste doodklap te

57 Van Oostrom, *De Reynaert*, 171.

58 Bouwman en Besamusca, *Of Reynaert the Fox*, 115.

geven, haalt hij uit. Met ontblote tanden en gespreide klauwen vliegt Tybeert op de edele delen van de priester af, die door dit wanhoopsoffensief een teelbal verliest: 'Het ding viel beneden op de vloer'.[59] Dit is de genadeklap voor de mannelijkheid van de priester – voor zover daar nog sprake van was. Zijn mannelijkheid ligt nu letterlijk op de vloer. In de paniek die volgt, bij Julocke en de kinderen, ziet Tybeert de kans schoon om de strik door te bijten, en de martelschuur te ontvluchten. Hij snelt zich terug naar het veilige hof van koning Nobel. Volgens Bouwman en Besamusca is het vooral door de verboden sensualiteit van de relatie tussen de priester en Julocke dat de kat kan vluchten: in plaats van Tybeert verder te mishandelen, staakt de familie haar geweld en bekommert zij zich om de ontmannelijkte priester.[60] Vrouwe Julocke is erg verdrietig door de verwonding van haar man. Haar verdriet over de blessure verwijst naar de angst die Julocke zou hebben dat de priester impotent zou worden en daarmee onmogelijk aan haar seksuele verlangens zou kunnen voldoen: 'Al geneest hij van de wond, hij blijft het zoete spel vast moede!'[61] Ook hier impliceert Willem dat de vrouw van de geestelijke wellustig is, en dat haar droefheid alleen maar voortkomt uit intrinsiek verdorven seksuele driften.

De rollen zijn nog steeds omgedraaid. Sprekend vanuit het ambt van de priester zegt Julocke bereid te zijn 'alle aalmoezen van een heel jaar op te geven', als dat betekende dat de priester deze verwonding bespaard zou zijn gebleven.[62] De priester, als hoofd van de plaatselijke geloofsgemeenschap, is namelijk verantwoordelijk voor de collecte van aalmoezen, die door parochianen aan de kerk worden geschonken om te verdelen onder armen of andere behoeftigen. Het feit dat Julocke zich bereid toont om deze spaarpot van liefdadigheid op te geven, als dat betekende dat haar eigen driften bevredigd konden blijven, is een verder verwijt aan de vrouw en haar bezoedeling van de heilige taken van de priester. Daarnaast sluit dit ook aan bij een eerder geschetst angstbeeld dat om de vrouw van een geestelijke hing: de vrouw zou met haar hebzucht – in dit geval: seksuele hebzucht – de kerkelijke financiën leegzuigen.

59 Van Oostrom, *De Reynaert*, 184.

60 Bouwman en Besamusca, *Of Reynaert the Fox*, 114.

61 Van Oostrom, *De Reynaert*, 188.

62 Bouwman en Besamusca, *Of Reynaert the Fox*, 117.

De priester moet van Willem van werkelijk ieder greintje mannelijkheid worden ontdaan. Hij valt namelijk flauw, waarna zijn vrouw hem beschermend in haar armen neemt en naar bed draagt. Met deze derde en laatste trap van demasculinisering is de priester zowel spiritueel als seculier volledig ontmannelijkt in de Reynaert. Geconcludeerd was al dat de priester niet voldeed aan het Gregoriaanse mannelijkheidsideaal, maar voor het volledige begrip ervan is het nodig dit wat meer uit te diepen. De priester dient zijn mannelijkheid uit te dragen door middel van zijn verwachte en verplichte afstand tot de vrouw, op zowel geestelijk als fysiek gebied. In de daarvoor benodigde zelfcontrole, vervaardigd de geestelijke zijn spirituele mannelijkheid. De priester is hier dus overduidelijk in gefaald.

Een andere manier waarop de geestelijke in de middeleeuwen zijn mannelijkheid kon tonen, was door middel van verbale dominantie. De geestelijke mocht namelijk geen wapens dragen, maar dat belet de priester in de Reynaert niet om alsnog fysiek geweld te gebruiken. Zijn dominantie, als man en geestelijk vader van de parochie uit zich alsnog fysiek, al zij het op een begrensde manier. Zijn gehanteerde wapens zijn namelijk niet doordrenkt van mannelijkheid: Tybeert takelt hij flink toe met het 'vrouwelijke' spinrok, en voor Bruun – bij wiens mishandeling hij en Julocke ook aanwezig waren – gebruikt hij het kruis van de dorpskerk als wapen.

Het symbool van de spiritualiteit en aanbidding van het christelijke geloof wordt door de priester als wapen ingezet om mee te slaan en te steken. Ook hier velt Willem een oordeel over de vechtende priester: hij misbruikt de spiritualiteit van het christelijke symbool. Als Julocke tijdens deze mishandeling op een gegeven moment door Bruuns paniekerige gespartel in de rivier wordt geslingerd, misbruikt de priester ook nog de geestelijke machtsmiddelen om zijn vrouw te redden: 'Wie haar kan helpen: ga! Ik zal hem voor een jaar en een dag volledige vergiffenis en absolutie schenken voor al zijn zondige daden.'[63] Hij is bereid zijn ambtsmacht – het verlenen van absolutie – te misbruiken voor zijn vrouw, wier relatie met hem in de eerste plaats al verboden was. Dit is een felle kritiek op de geestelijkheid en haar machtsmisbruik.

63 Ibidem, 93.

Tybeert de Kat is halfdood en halfblind geslagen, de priester is ontmannelijkt, en Julocke is om haar vrouw-van-een-priester-zijn gedemoniseerd. Reynaert de Vos is alweer met een slimme list ontkomen aan het koninklijke gezag, en het zal niet de laatste keer in het verhaal zijn dat hij zijn sluwe vernuft inzet om mens en dier te misleiden. De manier waarop in de verzen 1109-1320 de priester door Willem op de hak wordt genomen, is bij uitstek een kritiek op de geestelijkheid. De priester is schuldig aan verschillende zonden: corruptie, misbruik van ambtsmacht, en het overtreden van het celibaat door te trouwen en kinderen te krijgen. Hoewel Willem onder andere door middel van het *mundus inversus*-motief kritiek levert op de geestelijkheid en de priester het daarbij het zwaarst te verduren krijgt, lijkt hij vrouwe Julocke als voornaamste schuldige aan te wijzen voor dit geestelijke morele en spirituele verval. Is het dan toch allemaal de schuld van de vrouw?

Het is door haar dat de priester moreel en spiritueel vervallen is en zijn heilige taken niet meer goed uitvoert. Hoewel de priester in de Reynaert het natuurlijk fysiek het zwaarst te verduren krijgt, schetst Willem Julocke als het ware slachtoffer van Tybeerts klauwen. Is de priester nu nog wel in staat om in haar seksuele behoeften te voorzien? Willem suggereert namelijk dat dit de voornaamste reden is van haar gejammer. De middeleeuwse angst voor de vrouw lijkt daarmee ook vat te hebben gehad op Willem. In de Reynaert wordt Julocke geportretteerd als een verdorven en wellustige verleidster, die de spirituele zuiverheid van de geestelijke bezoedelt en hem met haar seksuele verlangens afleidt van zijn heilige taken. Daarnaast hint Willem ook nog naar Julocke's potentiële financiële roekeloosheid rondom de kerkgelden. Het *mundus inversus*-motief dient als versterking van deze kritiek op de geestelijkheid en de rol die de vrouw daarin speelt. Door genderrollen om te draaien, ridiculiseert en veroordeelt Willem niet alleen de priester en diens vrouw, maar ook de geestelijkheid als geheel. De priester wordt op alle mogelijke manieren ontmannelijkt. Zijn vrouw wordt, vanwege haar huwelijk met een geestelijke, bestempelt als seksueel verdorven en als de oorzaak voor zijn spirituele en morele verval. De geestelijkheid wordt bekritiseerd omdat zij zich door de vrouwen laat verleiden, wat bijdraagt aan de verloochening van diens morele en spirituele, herderlijke, en geestelijke taken ten opzichte van de geloofsgemeenschap. Kortom, volgens Willem is het spirituele en morele verval van de priester, en grotendeels dat van de geestelijkheid, voornamelijk de schuld van de vrouw.

Conclusie

Van den vos Reynaerde is een van de bekendste literaire Middelnederlandse werken uit de Lage Landen, voortkomend uit een bredere, voornamelijk West-Europese middeleeuwse traditie van vossenverhalen. Het begrijpen van de 13e-eeuwse sociaalhistorische context waarin Willem 'die madocke maekte' leefde en de Reynaert schreef, is uiterst relevant in het lezen en analyseren van het verhaal. Hij levert namelijk felle kritiek op bijna alle facetten van de middeleeuwse standenmaatschappij, wat niet los te zien is van de opkomst van de nieuwe stedelijke burgerij. Deze burgerij zocht op uiteenlopende wijzen manieren om haar politieke en economische rechten op te eisen, en een eigen identiteit te ontwikkelen. Hiervoor zette ze zich af tegen de boerenstand, de patricische stedelingen, de adel en de geestelijke elite. In de Reynaert, met zijn door antropomorfische dieren gevulde wereld, komt deze burgerlijke kritiek op de standen overduidelijk naar voren en wordt er niemand gespaard.

In dit artikel heb ik betoogd dat in de Reynaert door middel van het *mundus inversus*-motief, in relatie tot middeleeuwse ideeën over gender, kritiek op de 13e-eeuwse geestelijkheid werd versterkt. Willem neemt de geestelijkheid op de hak. Dat doet hij onder andere door de dorpspriester te ontmannelijken, middels het *mundus inversus*-motief. De priester in het verhaal voldoet niet aan het seculiere noch aan het spirituele mannelijkheidsideaal, waarmee de kritiek op de geestelijkheid volledig is. Willem levert in de Reynaert scherpe kritiek op de kerk, geheel in lijn met eigentijdse kritieken die door de kerken galmden vanuit de burgerij. Geestelijken zouden volgens deze kritieken corrupt zijn, en machtsmisbruik plegen. Dit zijn ook zaken waar de priester van wordt beschuldigd. Interessant is echter de vraag in hoeverre Willem de schuld van dit spirituele en morele verval van de geestelijkheid bij de priester neerlegt, of bij de christelijke instituten en de geestelijkheid als geheel. Duidelijk is dat de priester wel zondig is, want hij is getrouwd, heeft kinderen en maakt misbruik van zijn ambtsmacht. Toch impliceert Willem dat de ware schuld van deze heilige taakverkwanseling voornamelijk bij vrouwe Julocke ligt. Op deze wijze wordt in de Reynaert de vrouw verantwoordelijk gesteld voor het spirituele en morele verval van de geestelijkheid in haar geheel.



Figuur 2. Een lachende Reynaert terwijl de priester en vrouwe Julocke Tybeert mishandelen, Tim Pijpers, 2025. Digitale illustratie.

‘Laga nos bai pa viktoria, Señor’

Religie en toe-eigening in het Curaçaose voetbal

Karym Leito, Marie Keulen en Jan Bant



Het Curaçaose voetbalelftal in de kleedkamer. Illustratie: Thomas van Gaalen

Het is 18 november 2025, even voor 21.00 uur in Kingston, Jamaica. In de kleedkamer van het Curaçaos voetbalelftal bouwt de spanning zich op. De materiaalman staat op het punt de spelersgroep en staf door het gebed te leiden ter voorbereiding op de belangrijkste wedstrijd uit de geschiedenis van het Curaçaose voetbal. Spelers en staf omhelzen elkaar, vormen een kring en buigen hun hoofden voor het gebed. De materiaalman zet in:

> *Tata, den nòmber di Hesus.*
> Vader, in de naam van Jezus.
>
> *Si Señor*, antwoordt de groep.
> Ja Heer.
> *Tata, ta bo yunan un biaha mas aki, Señor.*
> Vader, uw kinderen staan hier opnieuw, Heer.
>
> *Si Señor.*
> Ja Heer.

Abo ta ku nan, Señor.
Jij bent met hun, Heer.

Si Señor.

Nan ta ku abo, Señor.
Zij zijn met u, Heer.

Si Señor.

Bo nòmber ta wòrdu alsá, Señor.
Uw naam wordt gedragen, Heer.

Si Señor.

Laga nos bai pa viktoria, Señor.
Laat ons voor de overwinning gaan, Heer.

Si Señor.

Nos ta topa ku Dios den viktoria, Señor.
In de overwinning ontmoeten wij God, Heer.

Si Señor.

Bo no ta laga bo yunan na kaya, Señor.
U laat uw kinderen niet in de steek, Heer.

Si Señor.

E país ta kubo, Señor.
Het land is met u, Heer.
Si Señor.

Tur hende ta ku nos, Señor.
Iedereen is met ons, Heer.

Si Señor.

Dan sluit hij af:

Nos ta bai den nòmber di Hesus, i ki nos ta bisa?
Laat ons spelen in de naam van Jezus, en wat zeggen wij?

De kring antwoordt in één stem:

Amen![1]

Later die avond, na het eindsignaal, heeft Curaçao zich voor het eerst in de geschiedenis gekwalificeerd voor het Wereldkampioenschap voetbal. De spelers en staf, die euforisch over het veld rennen en elkaar in de armen vliegen, spraken voorafgaand aan deze historische prestatie het gebed uit dat inmiddels een vast ritueel is geworden van de wedstrijdvoorbereidingen. De uitvoering van het gebed draagt sporen van religieuze en culturele praktijken die zich in de koloniale en post/koloniale geschiedenis van het eiland hebben gevormd.[2] De uitwisseling tussen de materiaalman en de groep volgt de structuur van een *call-and-response* (een antifoon), een expressievorm met wortels in West- en Centraal-Afrika die via de trans-Atlantische slavernij is overgeleverd. In de woorden van Paul Gilroy maakt

1 Getranscribeerd uit: TheBlueWaveFFK, 'ONE ISLAND, ONE DREAM — The Night Curaçao Made History', https://www.youtube.com/watch?v=jCpJ1qv7lts (geraadpleegd 23 februari 2026).

2 In deze tekst gebruiken wij post/koloniaal (met een schuine streep) om te verwijzen naar de periode na de formele dekolonisatie. Dat doen we om aan te geven dat, hoewel de koloniale periode officieel voorbij is, de gevolgen ervan nog dagelijks zichtbaar en voelbaar zijn. Hierin bouwen wij voort op het werk van de sportsocioloog Ben Carrington, die schrijft: 'My use of the virgule is deliberate and meant to signal that the moment 'after' the colonial is itself caught in ambivalent tension between, on the one hand, the surpassing of formal colonial governance, and on the other, the continuance of neocolonial relations. The virgule can mean 'or' as in a divide between two different worlds. It can also be used to mean 'and' implying a strong association.' Zie: Ben Carrington, *Race, Sport and Politics: The Sporting Black Diaspora* (Londen 2010) 6.

deze praktijk deel uit van de 'Black Atlantic': een diasporische culturele ruimte waarin gemeenschap performatief wordt voortgebracht.[3] Ook in de Curaçaose kleedkamer ontstaat die gemeenschap via ritme, herhaling en collectieve respons.

Dit gezamenlijke moment van bezinning biedt meer dan alleen een inkijk in de religieuze beleving van het Curaçaos voetbalelftal. Het laat zien hoe diep voetbal en christendom op Curaçao met elkaar verweven zijn. Die verwevenheid vindt haar oorsprong in het koloniale verleden van het eiland. In de twintigste eeuw maakten zowel het christendom als het voetbal deel uit van een Nederlands koloniaal 'beschavingsoffensief', waarin sport en religie werden ingezet als instrumenten van disciplinering en normoverdracht. Het hedendaagse gebed van het Curaçaose elftal staat in scherp contrast met deze koloniale inzet. Wat ooit diende om koloniale normen en waarden op te leggen, is door Curaçaoënaars toegeëigend en getransformeerd tot een bron van kracht, collectieve identiteit en gemeenschapsvorming.

In dit essay reflecteren we op de geschiedenis van voetbal en christendom op Curaçao, hun koloniale erfenis en de wijze waarop beide praktijken in de loop van de tijd zijn toegeëigend. De kwalificatie van het Curaçaos voetbalelftal voor het Wereldkampioenschap vormt voor ons de aanleiding om vanuit onze verschillende expertises - sport en post/kolonialisme enerzijds, en het koloniale 'beschavingsoffensief' in de Cariben anderzijds - een blik te werpen op de verwevenheid van voetbal, christendom en post/kolonialisme. Op deze manier beogen we historische verdieping te bieden op de actualiteit.

Sport en kolonialisme in de Cariben

De relatie tussen het christendom en voetbal op Curaçao past binnen een bredere koloniale geschiedenis waarin sport fungeerde als instrument van macht. In de historiografie over het Britse imperialisme is overtuigend betoogd dat sport een centrale rol speelde in de overdracht van imperiale normen en waarden. De Australische sporthistoricus Brian Stoddart introduceerde hiervoor het begrip 'cultural power': sport droeg bij aan het

3 Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Harvard & Londen 1993).

succesvol verspreiden van een Britse levensstijl en imperiale cultuur.[4] Ook latere auteurs hebben de rol van sport binnen de Britse beschavingsmissie verder uitgewerkt en verdiept. Binnen de Nederlandse geschiedschrijving is daarentegen nog relatief weinig aandacht voor de plaats van sport binnen het koloniale project.[5]

Binnen de Angelsaksische literatuur neemt cricket een bijzondere plaats in. Op de Brits-Caribische eilanden werd de sport geïntroduceerd in een sterk hiërarchische koloniale samenleving. De Engelse cultuur werd door de koloniale machthebbers stelselmatig als beter gezien dan de lokale culturen. Binnen dit systeem stond het spelen van cricket symbool voor het uitdragen van 'Engelse' waarden zoals zelfbeheersing, *fair play* en loyaliteit aan het rijk. Zoals Thomas Fletcher laat zien, werd sportieve competentie zelfs gekoppeld aan morele en culturele geschiktheid, en daarmee het zijn van een 'good all-round Englishman'.[6] Als de lokale gemeenschappen in de Britse Cariben als gelijken erkend wilden worden door de koloniale machthebbers, dienden zij zich te conformeren aan de door hen opgelegde cultuur, inclusief cricket. Sport fungeerde zo niet alleen als vrijetijdsbesteding, maar als maatstaf voor beschaving en als voorwaarde voor erkenning binnen de koloniale orde.

Voetbal en het katholieke beschavingsoffensief

Voetbal vervulde op Curaçao een vergelijkbare functie binnen het Nederlandse koloniale project. De sport werd aan het einde van de negentiende eeuw geïntroduceerd door gestationeerde soldaten, matrozen en zonen van de protestantse Nederlandse elite. De verspreiding van de sport vond echter vooral plaats via de katholieke missie. Met name de Fraters van

4 Brian Stoddart, 'Sport, Cultural Imperialism, and Colonial Response in the British Empire', *Comparative Studies in Society and History* 30:4 (1988) 649-673. Zie ook Marjet Derks' bespreking van Stoddart: Marjet Derks, 'Sport in (post)koloniaal perspectief', *De Sportwereld* 82/83 (2017) 4-10.

5 Zie o.a. John Bale en Mike Cronin, 'Introduction: Sport and Postcolonialism' in: Idem, *Sport and Postcolonialism* (Abingdon-on-Thames 2003) 1-13. Voor de Nederlandse context, zie Derks, 'Sport in (post)koloniaal perspectief', 4-10.

6 Thomas Fletcher, 'The Making of English Cricket Cultures: Empire, Globalization and (Post) Colonialism', *Sport in Society* 14:1 (2011) 17-36, aldaar 21.

Tilburg, die zich vanaf 1886 op het eiland vestigden en zich vooral toelegden op het jongensonderwijs, speelden hierin een sleutelrol. Voetbal werd door de fraters beschouwd als een vormende en disciplinerende sport die paste binnen de overtuiging dat de Curaçaose jeugd moest worden opgevoed tot 'beschaafde' koloniale burgers.[7]

Toen de fraters zich op Curaçao vestigden, was een meerderheid van het eiland al katholiek. Het eiland kent een lange geschiedenis van katholicisme die teruggaat tot de Spaanse overheersing in de zestiende eeuw. In de aanloop en na de afschaffing van de slavernij in 1863 groeide de Rooms-Katholieke Kerk uit tot een belangrijk instituut binnen een nieuwe vorm van koloniaal bestuur gericht op het brengen van 'beschaving'. Via het onderwijs, jeugdzorg, gezondheidszorg en sport was de kerk alomtegenwoordig in het dagelijks leven van veel Curaçaoënaars. Nederlandse katholieke missionarissen legden daarbij hun eigen morele normen op het gebied van taal, huwelijk, gezinsleven, seksualiteit en opvoeding, met als doel fatsoenlijke, arbeidzame en gehoorzame koloniale burgers te vormen.[8]

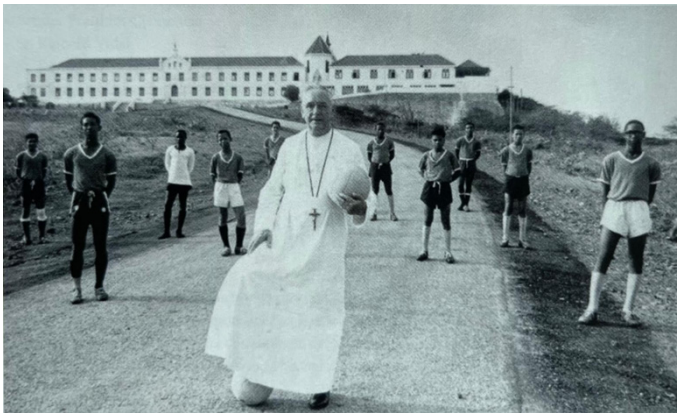
Binnen die context werd voetbal gezien als een vormend instrument voor lichaam, geest en ziel. Net als in de Britse public school-traditie gold de sport als middel om jongens discipline, zelfbeheersing en gemeenschapszin bij te brengen.[9] De fraters legden voetbalvelden aan bij hun scholen en internaten en richtten clubs op waarin religieuze en morele opvoeding werd voortgezet buiten het klaslokaal. De eerste in 1919 opgerichte club 'Jong Holland', verbonden aan de St. Vincentiusschool, droeg een veelzeggende naam die expliciet verwees naar het moederland.

7 Marjet Derks, 'Het kanon uit Curaçao. NEC's geromantiseerde voetbalerfenis', *Jaarboek Numaga* 63 (2016) 145-162; Derks, 'Sport in (post)koloniaal perspectief', 4-10; Valdemar Marcha ed., *100 Aña di Futbòl Organisá na Kòrsou* (Amsterdam 2021).

8 Rose Mary Allen, *Di ki manera? A Social History of Afro-Curaçaoans, 1863-1917* (Amsterdam 2007); Margo Groenewoud, *'Nou koest, nou kalm'. De ontwikkeling van de Curaçaose samenleving, 1916-1973: van koloniaal kerkelijk gezag naar zelfbestuur en burgerschap* (Leiden & Willemstad 2017); Rosemarijn Hoefte, *Een westers beschavingsoffensief. Sporen van het koloniaal en postkoloniaal verleden in Tilburg* (Zutphen 2024).

9 Marjet Derks en Marc Budel, *Sportief en katholiek. Geschiedenis van de katholieke sportbeweging in Nederland in de twintigste eeuw* (Nijmegen 1990) 23.

Later volgden onder meer R.K.S.V. Scherpenheuvel en SITHOC (Sint Thomas College) - verenigingen die tot op heden actief zijn in het Curaçaose voetbal.[10]



Afbeelding 1: Foto van spelers van de voetbalclub R.K.S.V. Scherpenheuvel met frater Tharasius Mutsaers op de voorgrond, met in de achtergrond het seminariegebouw Scherpenheuvel.[11]

Toe-eigening en verzet via voetbal

Sporten als cricket en voetbal in het Caribische gebied werden geïntroduceerd als instrumenten van koloniale disciplinering en vorming, maar ontwikkelden zich gaandeweg tot arena's van identificatie en emancipatie. In de Britse Cariben werd cricket een medium waarin koloniale onderdanen zich konden meten met de imperiale macht. De mogelijkheid om de Engelsen te verslaan in hun eigen spel werd opgevat als een manier om verzet te bieden tegen de koloniale overheersing. Een overwinning op het sportveld kon worden gezien als een symbolische overwinning op de koloniale hi-

10 Hoefte, *Een westers beschavingsoffensief*, 80-81; Marcha, *100 Aña di Futbòl Organisá na Kòrsou*; Derks, 'Het kanon uit Curaçao', 147-148.

11 Collectie Fraters van Tilburg / Stadsmuseum Tilburg, Foto's Caribisch Erfgoed, 406782.

erarchie zelf en vormde een tijdelijke disruptie van de status quo.[12]

Een vergelijkbare dynamiek is zichtbaar in het Curaçaose voetbal, waar de sport in de loop van de twintigste eeuw een symbolische rol ging spelen in de relatie met Nederland. Voetbal ontwikkelde zich tot een populaire vrijetijdsbesteding en een culturele arena waarin machtsverhoudingen tussen Curaçao en Nederland werden bevraagd en betwist. Wedstrijden tussen het Curaçaose elftal en Nederlandse teams in de jaren veertig en vijftig waren momenten waarop Curaçaoënaars de koloniale macht konden uitdagen op een ogenschijnlijk gelijk speelveld. Te midden van de veranderlijke staatkundige positie van Curaçao binnen het Koninkrijk der Nederlanden fungeerde het voetbal, zoals Marjet Derks stelt, als 'onderdeel van een voortdurende golfbeweging tussen Nederland en de (voormalige) koloniën'.[13]

Tegen deze achtergrond krijgt het gebed in de kleedkamer van het hedendaagse Curaçaose elftal een diepere betekenis. Wat ooit onderdeel was van een koloniaal beschavingsoffensief - christendom, discipline, sport - is niet simpelweg overgenomen, maar toegeëigend en opnieuw gedefinieerd. In het call-and-response-ritueel wordt gemeenschapszin niet opgelegd, maar collectief voortgebracht. Culturele praktijken worden niet enkel overgenomen, maar getransformeerd en opnieuw betekenis gegeven. Daarmee heeft voetbal zich ontwikkeld tot wat het vandaag is: een medium waarin Curaçaoënaars, zowel op het eiland als in de diaspora, op symbolische wijze gevoelens van nationale trots, emotionele verbondenheid en collectieve identiteit uitdrukken.

12 Dit wordt besproken door: Stoddart, 'Sport, Cultural Imperialism and Colonial Response in the British Empire', 667; C.L.R. James, *Beyond a Boundary* (New York City 2019 [1963]) 309.

13 Derks, 'Het kanon uit Curaçao', 147.

Auteursinformatie

Adrian van der Velde is a historian of the early modern Caribbean, Atlantic World, and Europe and received his PhD from the University of Illinois, Urbana-Champaign in 2024. His research examines the role of nocturnality in the British, Dutch, and French Caribbean in the seventeenth and eighteenth centuries. Via the categories of mobility, religion, sociability, technology and production, and violence, his work employs a cultural methodology to explore the ways that people discussed and experienced the night and applies it as a lens to see the way that marginalized people—especially those who were enslaved—could use it to resist colonial authority.

Kurt Vanhoutte is als hoogleraar verbonden aan het Departement Letterkunde van de Universiteit Antwerpen, waar hij een opleiding in Theater-, Film en Literatuurwetenschap coördineert. Tussen 2018 en 2023 was hij de coordinator van B-magic (www.B-magic.eu), een grootschalig Excellence of Science Project dat de functie van de magische lantaarn in België en omliggende landen bestudeerde.

Anouk van Rossum is een masterstudent Theater- en Filmwetenschap aan de Universiteit Antwerpen.

Adriaan Duiveman is historicus en als postdoc verbonden aan de Radboud Universiteit.

Tim Pijpers studeert sinds 2023 Geschiedenis aan de Radboud Universiteit. Tijdens zijn studie heeft hij zich gespecialiseerd in politieke geschiedenis, met een brede interesse in politieke cultuurgeschiedenis, gendergeschiedenis en migratiegeschiedenis.

Karym Leito studeerde aan de CIOS Sportacademie en behaalde vervolgens een bachelor in Maatschappelijk Werk en Dienstverlening en een master Culturele Antropologie. Na zijn afstuderen werkte hij als docent

Social Work aan de Haagse Hogeschool. Momenteel is hij als junior onderzoeker verbonden aan het departement Politieke Geschiedenis van de Radboud Universiteit Nijmegen, binnen het NWA-consortium *Re/Presenting Europe*. Zijn onderzoek richt zich op de historische rol van voetbal op Curaçao, waarbij hij zich verdiept in de relatie tussen sport en processen van postkoloniaal burgerschap.

Jan Bant is promovendus sportgeschiedenis en Caribische geschiedenis aan de Radboud Universiteit Nijmegen. In zijn proefschrift bestudeert hij hoe honk- en softbal in het Koninkrijk der Nederlanden samenhingen met processen van migratie, identiteitsvorming, inclusie en exclusie van Nederlands-Caribische mensen. Hij studeerde Filosofie en American Studies in Groningen, en voltooide de Research Master Colonial and Global History aan de Universiteit Leiden.

Marie Keulen is promovendus bij Cultuurgeschiedenis aan de Radboud Universiteit. Ze is sociaal- en cultuurhistoricus van het negentiende- en twintigste-eeuwse Nederlandse kolonialisme, met een bijzondere interesse in de rol van christelijke zending en missie in post-slavernij Caribische samenlevingen. In haar proefschrift onderzoekt ze de opvoeding van kinderen en jongeren door zendings- en missieorganisaties in koloniaal Suriname.