



TUSSEN UITBUNDIGHEID EN BEHEERSING. FEEST, SUBVERSIE EN SOCIALE STRIJD IN DE 19^{de} EEUW

Gita Deneckere

1. Inleiding

Terwijl Lucien Fèbvre in 1941 verzuchtte dat er nog altijd geen geschiedenis van het plezier geschreven was, is het terrein van de geschiedenis van het vermaak, de ontspanning, de vrije tijd, de populaire cultuur, ... anno 1999 al behoorlijk blootgelegd en bewerkt door historici. De Duitse *Alltagsgeschichte*, de Angelsaksische *History from below* en de Franse cultuur- en mentaliteitsgeschiedenis hebben vanuit verschillende perspectieven nieuwe richtingen, thema's en benaderingen aangereikt op basis waarvan een geschiedenis van het plezier tot stand kan komen. Deze geschiedenis van het plezier is ook voor België en Nederland in opmars.¹

Het terrein is wel veel te omvattend om in het kader van dit artikel² exhaustief behandeld te worden. Ook wanneer ik me louter tot het onderdeel 'feesten' zou beperken, is de literatuurlijst te lang geworden om op een aanvaardbare manier te 'reviewen'.³

Vandaar een duidelijke invalshoek: de relatie tussen feest, subversie en sociale strijd in de 19de eeuw. Deze invalshoek en het afgebakende tijdskader beletten niet dat er hier en daar ook op de continuïteit met feest en revolte tijdens het Ancien Régime zal worden ingegaan en dat er uitstapjes gedaan worden naar verwante thema's zoals de relatie populaire cultuur-arbeiderscultuur en de disciplineren van het volksleven in het kader van het beschavingsoffensief. Mij interesseert vooral de relatie tussen feest en subversie, waarvan ik de continuïteit

met de vroeg-moderne tijd wil laten zien, alvorens dieper in te gaan op de specifieke relatie tussen feest en strijd in de context van de moderne arbeidersbeweging.

Eerst ga ik nader in op de relatie tussen feest en subversie. Het zijn in feite twee kanten van dezelfde medaille. De Duitse term *feiern* betekent bijvoorbeeld zowel feesten als staken. Zowel de actualiteit als de geschiedenis leggen getuigenis af van het feit dat er tussen feest en revolte een merkwaardige relatie bestaat, een koppeling die verklaard kan worden door het fenomeen van de onderdrukking. Revolutionaire projecten kondigen zich vaak aan als uitbarstingen van vreugde, als uitzinnige ontsparingen uit de dagelijksheid.⁴ Feest en revolte worden door sommige auteurs gezien als een korte en noodzakelijke periode van joyeuze uitbundigheid, die de bestaande orde consolideert en bevestigt. Anderen menen dat in de ontmoeting tussen feest en revolte een steeds aanwezige subversieve kracht schuilgaat. Het feest zou ten dienste staan van onderdrukten.

Het tweede deel van mijn tekst handelt over de disciplineren van feest en revolte door toedoen van de 19de-eeuwse arbeidersbeweging. De misprijzende houding tegenover carnaval komt aan bod ter illustratie van de problematische relatie tussen populaire cultuur en arbeiderscultuur. De arbeidersbeweging verschijnt hier in de functie van culturele bemiddelaar.

In het derde en laatste deel ten slotte wordt de 'alternatieve' feestcultuur van



de socialistische arbeidersbeweging ten tonele gevoerd. De continuïteit en discontinuïteit met de christelijke feestkalender krijgt de aandacht, alvorens 1 Mei als typevoorbeeld van feest- en strijddag in het licht gesteld wordt.

2. Feest en subversie: enkele theoretische beschouwingen

Feest en macht gaan hand in hand; kerkelijke en wereldlijke machthebbers hebben het feest altijd benut met politieke of propagandistische bedoelingen. Er is eigenlijk amper een 'puur' feest te noemen, waarbij de politiek geen enkele rol speelt. De aanwezigheid van de macht in feesten is welhaast vanzelfsprekend. De uitoefening van macht is immers niet denkbaar zonder een religieuze consecratie, waarbij de populaire blijken van steun en loyauteit een essentieel onderdeel van de mise-en-scène vormen. Tijdens die feesten van de macht manifesteert zich de populaire uitgelatenheid, en in die collectieve vreugde (her)vindt de macht zijn emotionele legitimiteit. De Franse historicus Alain Corbin stelde een soort vademecum op voor de historicus die de politieke teneur van feestelijke en ludieke activiteiten in de nieuwste geschiedenis wil bestuderen. Deze historicus moet zich volgens hem bezighouden met 1) het collectief geheugen, zijnde het netwerk van gedeelde historische referenties, in herdenkingen en vieringen, 2) de pedagogische of militante draagwijdte van een manifestatie, 3) de utopische dimen-

sie van het feest, waarin een voorstelling van de toekomst wordt gemaakt, 4) de verzoenende of bezwerende functie van de feesten, 5) het expressionisme van het feest, dat een lectuur van politieke representatiesystemen toelaat.⁵

De erkenning door de macht van het politieke nut van feesten vergt een structuur die voldoende uitgebouwd is om het propagandamiddel ten volle te benutten. Ik ga hier verder niet op in, de relatie tussen feest en macht werd slechts even aangeraakt, omdat in oppositionele sociale bewegingen uiteindelijk precies hetzelfde mechanisme speelt. Bewegingen die (nog) niet geïntegreerd zijn in de politieke machtsstructuren ontwikkelen op een analoge manier als de gevestigde machten een politieke feestcultuur om hun macht te ritualiseren. Ze creëren pedagogische allegorieën gericht aan de ongeletterde en onwetende feestvierders. Via herdenkingsfeesten wordt de achterban verbonden met de strijd en overwinningen van de beweging. Precies zoals prinses en koningen doen, worden de wapenfeiten van de beweging in herinnering gebracht (zie verder).

Ondanks die hechte band tussen feest en macht, zal elkeen die zich over het onderwerp feesten buigt, nochtans bijna spontaan de associatie maken met de studie van de volkscultuur en de levensstijl van de lagere klassen. Peter Burke schrijft dat feesten en feestelijkheden zoals familiefeesten, bruiloften, gemeenschapsfeesten, feesten van een patroonheilige, jaarlijkse feesten zoals



Pasen, het meifeest, het midzomerfeest, kerstmis, nieuwjaar, Driekoningen en carnaval de voornaamste context zijn van de traditionele volkscultuur. Dit waren bijzondere gelegenheden waarbij de mensen hun werk onderbraken, en al wat ze bezaten opaten, opdrongen of uitgaven. Mensen jaagden er in een week door waar ze maanden voor hadden moeten werken. Het feest was in de traditionele maatschappij de tegenpool van het dagelijks leven en het was een tijd van verspilling, opsmuk en ontlasting. De mensen leefden van feest naar feest.⁶

Volgens Roger Chartier biedt feestvieren een geprivilegieerde kijk, zowel op populaire weerstanden tegenover normatieve bepalingen als op de hermodellering door dominante culturele modellen van de gedragingen van de grote massa: "*La fête est un des lieux privilégiés où peut s'observer tant la résistance populaires aux injonctions normatives que le remodelage par les modèles culturels dominants des comportements du plus grand nombre*".⁷

Voor de Russische taalfilosof Michaël Bakhtine zijn alle feesten politiek. Meer specifiek ziet hij in het ridiculiseren een belangrijke subversieve strategie van de machtelozen en onmondigen. Achter de waarheid verkondigd door de Kerk en de Staat schuilt de waarheid van het marktplein, de plaats waar het volk leeft en het woord neemt, vooral dan tijdens carnaval en aanverwante feesten.⁸

En ten slotte heeft ook die andere nieuwe goeroe van de cultuurgeschiedenis, Michel de Certeau, over feestvieren en

politiek geschreven, waarbij hij voor het verdwijnen van de utopie bij de zwijgende meerderheid in de consumptie-maatschappij slechts één alternatief ziet: "*faire la fête*". In *La Culture au pluriel* verdedigt hij de stelling dat tegenover de culturele eenheidsworst van de hedendaagse consumptie-maatschappij een waarachtige verhouding met het heterogene, met een ander/het Andere alleen mogelijk is met een daad van verspilling, van onberekende overgave. Uitbundig carnaval vieren, geld uit deuren en ramen gooien, zich ruïneren voor een vakantie ...: er lijkt alleen geluk te bestaan waar men feestviert, waar er verspild wordt in naam van de anderen.⁹

Spoortrekker van het historisch onderzoek naar de relatie tussen feest en revolte is ongetwijfeld Yves-Marie Bercé.¹⁰ Vertrekpunt is het intense, vulkanisch aandoende karakter van beide praktijken, die een uitlaatklep zouden zijn voor onbevredigde verlangens en onderdrukte sentimenten. Het typevoorbeeld van een 'subversief' feest is carnaval, "wanneer kritieken die de mensen al lang door het hoofd speelden eindelijk eens betrekkelijk ongestraft konden worden uitgesproken. Maar was carnaval wel zo subversief? Carnaval was/is(?) een tijd van uitgelatenheid en bevrijding, waar eten, seks en geweld centraal stonden. Omdat het geweld tot een ritueel werd gesublimeerd, was het tot op zekere hoogte toegelaten. Verbale agressie was in die tijd van het jaar geoorloofd en wie een masker droeg



mocht mensen beledigen en het gezag bekritisieren, rechtstreeks, of beter, onrechtstreeks, door b.v. een pop aan een galg op te hangen of achterstevoren op een ezel te zetten. Met carnaval werden oude rekeningen vereffend. De wereld stond op zijn kop en dat zag je aan allerlei uitbeeldingen, zoals armen die de rijken aalmoezen gaven, de leerling die de meester sloeg, de koning die te voet ging en de boer te paard, ... De autoriteiten sloegen deze omgekeerde wereld met argusogen gade: ze zagen er chaos, oproer en subversie in. Het carnaval was een tijd van rolomdraaiing en vermomming. De gangbare remmen op het uitleven van seksuele en agressieve neigingen maakten plaats voor aansporingen. Het carnaval was een tijd van georganiseerde wanorde, waarin de zotheid op de troon zat.

Welke functie hadden de carnavaleske feesten? Behalve de voor de hand liggende functie van ontspanning en vertier, hebben cultureel antropologen ook gesteld dat deze feesten de sociale controle dienden. Het waren rituelen die schijnbaar kritiek en protest tegen de sociale orde uitdrukten, maar paradoxaal genoeg als steunbetuigingen aan die orde kunnen worden opgevat. Men kon op een georganiseerde manier stoom aflaten en seksuele en agressieve impulsen kanaliseren. Bij geautoriseerde openbare bijeenkomsten kon men zich meer permitteren en was de kans op bestraffing van het openlijk luchten van kritiek minder groot. De oneerbiedige symboliek in de vorm van verbrandin-

gen, schijnprocessen en andere rituele pantomimes houdt verband met wat antropologen als *licence in ritual* hebben omschreven. De autoriteiten stonden het symbolische protest op gezette tijden oogluikend toe, omdat ze (vaak onbewust) beseften dat de maatschappelijke orde niet gehandhaafd kon worden zonder veiligheidsklep, een middel waarmee de machtelozen hun frustraties konden uitleven. Het bood dus garanties voor het instandhouden van de ongelijke machtsverhoudingen. Sociale spanningen konden tijdelijk ontsnappen om alles bij het oude te houden. Op deze 'uitlaatklep-theorie' inzake feesten en revoltes is echter de laatste jaren meer en meer kritiek geformuleerd. Ofschoon protest vaak in een geritualiseerde vorm werd (en wordt) geuit, was het ritueel niet altijd toereikend om de werkelijk aanwezige opstandigheid in toom te houden en liep het uit de hand. Er waren voor de autoriteiten dus altijd risico's aan verbonden. In de functionalistische visie wordt er teveel vanuit een 'doel heiligt de middelen'-filosofie geredeneerd en voorondersteld dat het ritueel van één kant, de elite, kwam, terwijl de massa zich er slechts kon aan onderwerpen.¹²

Dat het feest altijd gevaren en risico's inhoudt voor de openbare orde, daar kunnen de politie-archieven van lokale gemeenschappen en steden van getuigen, vandaag ook allicht. Lokale ordediensten dienen onopvallend toezicht te houden en waakzaam te zijn; er worden reglementen uitgevaardigd ter gelegen-



heid van feestdagen; er is verhoogde controle in bepaalde herbergen. Wegens de grotere permissiviteit tijdens feesten, kunnen er wanordelijkheden ontstaan die met het feest te maken hebben, de uiting van sociale kritiek met carnaval bijvoorbeeld. Sommige feesten hebben een eigen subversieve dynamiek, maar bij de meeste feesten zijn het vooral de randvoorwaarden die tot verstoringen van de orde kunnen leiden. Het gevaar schuilt onder meer in de grote massa die op de been is, in het verhoogde aantal 'vreemdelingen' dat de stad bezoekt, in het geestrijk vocht dat rijkelijk vloeit.

Iedereen is op straat, sommigen dragen maskers, anderen ook wapens. De heersende opwindning, versterkt door drankmisbruik, zorgt ervoor dat de remmen losgegooid worden. Men hoeft geen aanhanger van de massapsychologie te zijn om in te zien dat anonieme massa's het uitbreken van paniek en geweld kunnen bevorderen. De fysieke eenwording met de massa zorgt er bij sommige mensen voor dat ze 'buiten zichzelf' geraken, het gevoel tot de groep te behoren wordt versterkt; er worden affectieve reacties ontketend, agressieve impulsen krijgen de vrije loop en worden gestimuleerd door warmte, drank en stof. Tumult, emoties, paniek kunnen het resultaat zijn. Er zijn in die geschiedenis tal van voorbeelden van feesten die in rellen uitmondten. Feesten zijn ook vaak hét moment waarop men elkaar ontmoet en in die ontmoetingen kunnen opgehoopte spanningen naar boven komen,

zie de klassieke vechtpartijen op trouwfeesten. Boerenopstanden vonden vaak een vertrekpunt, want een trefpunt in feesten.

3. De disciplinering van feest en revolte

Onder invloed van het baanbrekende werk van Peter Burke en Robert Murchembled wordt er vaak een (te) grove opsplitsing gemaakt tussen de volkscultuur enerzijds en de elitecultuur anderzijds, terwijl het onderscheid tussen lage en hoge vormen van cultuur in de gewone sociale omgang evenzeer ingeburgerd is.¹³ De werkdefinitie van Burke is een negatieve definitie: volkscultuur is de cultuur van diegenen die niet tot de elite behoren, van de ondergeschikte klassen. Het is hier niet de plaats om dieper op de discussies over de definities en terminologie van 'volkscultuur' in te gaan. Het is vooral van belang in te zien dat het *dédain* en de afkeer van de dragers van de hogere cultuur een zeer grote invloed heeft op het beeld dat we ons van de lagere cultuur (kunnen) vormen.¹⁴ Bepaalde (hogere) cultuuruitingen hadden tot doel die aversie tegenover het lagere te installeren en te versterken, waarbij dat lagere steevast in het register van "*woest dansen, springen, hossen, brullen, vreten, zuipen, snot met de vingers verwijderen, kotsen, plassen, schijten, vechten. En dat alles bij voorkeur in het openbaar en in grote collectiviteit*".¹⁵ Kortom, op een feest, ... met als archetype een boerenbruiloft of een kermis.



Met deze symbolische strategie wordt een tweedeling geconstrueerd tussen 'wild' en 'beschaafd' gedrag, waarbij het eerste gekenmerkt wordt door het zich teugelloos overleveren aan lichamelijke impulsen en het laatste door zelfbeheersing en het in toom houden van driften. Op die manier komen we heel dicht in de buurt van de beschavingstheorie van Norbert Elias en de disciplineringsstheorie van Michel Foucault (en een mix tussen die twee),¹⁶ die door veel historici impliciet of expliciet gehuldigd worden als het over feesten gaat. De traditionele populaire feestcultuur zou in de loop van het beschavingsproces getransformeerd, zo niet verdwenen of folklore geworden zijn. Ook de manier waarop de band tussen feest en revolte in het verleden gestalte kreeg, is door de vorming van de nationale staten, de voortschrijdende verinnerlijking van de vroomheid en de expansie van het kapitalisme onherroepelijk veranderd. De feestcultuur werd in de loop der vroeg-moderne en moderne tijden meer en meer onderdrukt om het volk onder de duim te krijgen. Er was een bevoogdende civilisatiebeweging werkzaam. De 'gewone man' werd als 'cultuurarm' beschouwd en moest op een hoger cultureel niveau gebracht worden. Het beschavingsoffensief dat in de loop van de 18de en 19de eeuw op gang kwam, werd gedragen door de burgerij en de middenklasse die vooral een nieuw arbeidsethos wilde uitdragen. Aan het volk dat als lui, losbandig en zedeloos werd afgeschilderd, hield men een nieuwe moraal voor van vlijt, zede-

lijkheid, matigheid, orde, netheid en plichtsbetrachting. Paternalistische en progressieve liberalen wilden de 'classes dangereuses' leren lezen en sparen.¹⁷ De invoering van nieuwe soorten feesten, veredelde vormen van volksvermaak en 'rationale recreatie' was één middel om die moraal ingang te doen vinden. De bestaande volksfeesten moesten vervangen worden door beschaafd geachte gemakkelikheden. Het 'respectabele', fatsoenlijke deel van de arbeidersklasse was in dat beschavingsoffensief zowel een doelgroep als een rolmodel.

De socialistische arbeidersbeweging van het einde van de 19de eeuw schreef zich als pedagogisch project in in die stroming gericht op verlichting, beschaving en verheffing van het volk. Op dit punt zien we binnen de arbeidersbeweging een zeer ambivalente verhouding tussen de militanten en hun proletarische achterban. Er zijn verschillende methoden om de ambivalente relatie tussen woordvoerders en hun basis bloot te leggen. Een interessant uitgangspunt is arbeidersleiders als culturele bemiddelaars te beschouwen. In 1981 werd in Frankrijk een congres aan deze persoonlijkheden gewijd. In zijn introductie stelt Michel Vovelle culturele bemiddelaars voor als figuren die tussen twee werelden schipperen. Hun positie tussen de wereld van de heersers en de wereld van de overheersten maakt hun rol erg ambigu. Aan de ene pool van een breed continuüm verspreiden erg verschillende 'professionelen' en 'officiële' (ge-



neesheren, priesters, onderwijzers, advocaten, ...) hun kennis, cultuur en ideologie van boven naar beneden toe. Aan de andere pool manifesteren zich de spreekbuizen van sociaal protest. Dit zijn de woordvoerders van de gedomineerden, die door Vovelle prometheïsche helden genoemd worden. Hij wijst erop dat dit type culturele intermediair in de loop van de 19de eeuw misschien wel het meest van al veranderd is: hun metamorfose van primitieve rebellen in militante activisten maakte hen de dragers van een specifieke arbeiderscultuur.¹⁸

Het thema van de onderdrukking c.q. vervanging van de volkscultuur door de moderniteit en de disciplinerende van de feestcultuur sluit goed aan bij het optreden van de arbeidersleider als culturele bemiddelaar. Arbeidersleiders ontpopten zich tot ridders van de burgerlijke moraal zodra ze als volkshelden enig gezag verwierven. Een voorbeeld. Het *Internationaal Werkliedenverbond - Afdeling Gent* organiseerde in februari 1876 een groot concert en een tombola als substituut voor carnaval. In een pamflet werd dit volksfeest zedeloos genoemd:

"Weldra zullen de Karnavaldagen, die barbaarsche feesten, welke oneer, zedebederf, volksverbeesting na zich slepen, die woestebarspartijen, door de opperhoofden der kerk ingesteld om de massa nog meer te verdierlijken en haar gevoel van eigenwaarde gansch te vernietigen; weldra zullen die volkszwelgerijen opnieuw aanbreken. Tegen die zedeloze instellingen moet ieder weldenkend

mens protesteeren en den ledigen tijd die hem dan overblijft besteden aan de verzekering van zijn eigen toekomst, aan de grote zaak, aan de ontvoogding der volkeren".¹⁹

Het pamflet toont hoe in een nieuwe fase van sociale strijd van de socialistische arbeidersbeweging het ideaalbeeld van een klassenbewust en strijdbaar proletariaat doorkruist werd door de weerbarstige volkscultuur. Voor de socialistische militanten, prometheïsche dragers van een nieuwe arbeiderscultuur was de eigenzinnigheid van de achterban een bron van permanente irritatie. Er kan hoogstwaarschijnlijk een kleurrijke anthologie gecompileerd worden van het socialistische misprijzen voor de stupiditeit en de luiheid van de proletarische massa's. 'Het proletariaat' dat zeer vaak niet aan de militante verwachtingen beantwoordde, vormde een probleem.

Over de definitie van arbeiderscultuur in relatie tot een proletarische cultuur, een strijdcultuur en/of een populaire cultuur bestaat nogal wat discussie in de historiografie. Sommige auteurs stellen dat de arbeiderscultuur gewoon een voortzetting is van de 'aloude boertige volkscultuur'. De Franse socioloog Pierre Bourdieu ontkent dat er zoiets bestaat als een eigen aparte arbeiderscultuur en ziet een doorsijpeling van culturele praktijken van hoog naar laag.²⁰ Anderen trachten de 'arbeiderscultuur' evenwel te vatten via de ingang van de 'organisatiecultuur', d.w.z. het cultureel project van de arbeidersbeweging. De lijn doortrekkend zou je dan



een soort verzuilde arbeiderscultuur kunnen vooropstellen in de zin dat er onderscheiden organisatieculturen van de sociaal-democratische, christelijke en liberale arbeidersbewegingen zouden bestaan. Heeft elke zuil zijn specifieke stempel op de arbeiderscultuur gedrukt? Mijns inziens zijn er meer argumenten te vinden voor de stelling in de lijn van Vovelle dat de arbeidersbewegingen optraden als bemiddelaar tussen de burgerlijke cultuur en het arbeiderspubliek. Vervolgens moeten we ons afvragen of er zoiets als een 'authentieke', 'spontane' proletarische cultuur bestaat? In de literatuur is er inderdaad sprake van een soort proletarische tegencultuur, onderscheiden van de cultuur van de arbeidersbeweging. Illustratief is bijvoorbeeld in Duitsland de *Schnappsboycot* in 1909 versus het drinken en het herbergwezen als integrerend onderdeel van de populaire cultuur. Er wordt evenwel vaak een vrij kunstmatig onderscheid gemaakt tussen de spontane arbeiderscultuur 'from below' en de georganiseerde, verburgerlijkte arbeiders(beweging)cultuur 'from above'. Guy Vanschoenbeek benoemde de eerder spontane cultuur van de arbeidersbeweging als een "*Breugeliaans of Bourgondisch feestdissocialisme met eten, wat gezelligheid en populaire zang, toverlantaarnvoorstellingen en uitstapjes als voornaamste ingrediënten*". De échte populaire cultuur zou dan bestaan uit carnaval, kermis, duivenmelken, dansen, orgelkotten, herbergen, bonte avonden en revues.²¹

Terwijl het onderscheid tussen 'wild' en 'beschaafd' vooral in de geesten bestond en in de werkelijkheid een en ander in mengvormen voorkwam, is het betuttelend misprijzen tegenover bepaalde vormen van populair plezier in de bronnen van de arbeidersbewegingen daarom niet minder manifest aanwezig, integendeel misschien. De houding tegenover carnaval kan opnieuw als typevoorbeeld gelden. De socialisten eisten de afschaffing van de verlofdag op Mardi Gras, "*van de verbeestende dagen van Karnaval (...) Het Karnaval verlaagt het volk, verbeest het volk, bederft het volk. Wij willen het volk VERHEFFEN, VEREDELLEN*".²² De Gentse voorman Karel Beerblock schilderde volgend, al dan niet authentiek carnavalstafereltje: "*De bestuurder eener fabriek en zijner vrienden liepen daar half dronken, gevolgd door dronken vrouwen; zij vielen op eene bank als dieren naast elkander; de vrouwen hütsten met hunnen naakte schouders de mannen nog meer op dan den stroomenden wijn die zij als heesten zopen en in elkanders gezicht goten*".²³

In 1891 schreef de Gentse afdeling van de Belgische Werkliedenpartij een brief naar het College van Burgemeester en Schepenen, waarin gevraagd werd dat het carnaval op dinsdag, *slonzendag*, zou worden afgeschaft en 1 mei als feestdag zou worden erkend. Het stadsbestuur stond niet a priori weigerachtig tegenover de afschaffing van de *slonzendag* (wel tegenover een feestdag op 1 mei). Het voorstel viel echter niet in



goede aarde bij de arbeiders. Een referendum gehouden in de textielfabriek La Gantoise wees uit dat 1900 arbeiders voor het behoud van de dinsdag waren, slechts 200 tegen. De burgemeester besliste de dag niet af te schaffen. De Gentse Vereeniging der Vlasbewerkeren en Werksters stak haar teleurstelling niet onder stoelen of banken: "Gij hebt uwe verlaging gestemd, het zij zo!"²⁴ De Gentse Vooruit stond ronduit negatief tegenover carnaval, dat gelijkstond "aan beestigheden, wentelen in de modder, drinken, maskers aan het gezicht en lappen om het lijf".²⁵ In 1897 kaartten de Gentse socialisten de problematiek aan in de gemeenteraad. Ze ijverden nog steeds voor de afschaffing van de slonzendag, omdat de waardigheid en de zedelijkheid van de mensen tijdens het carnaval in het gedrang kwam en omdat er die dinsdag zodanig veel verteerd werd dat de meesten weken erna nog altijd de gevolgen moesten dragen. Sommige mensen verpanden zelfs bezittingen om carnaval te kunnen vieren, wat de socialisten hemeltergend vonden.²⁶ Ook de christelijke arbeidersbeweging bij monde van *Het Volk* was carnaval niet bepaald toegenegen:

"Carnaval is weer op komst en weer zullen we getuige zijn van losbandige braspartijen. Dat de kinderen een oude slaapmuts nemen, er enige hollen inknippen en ermee gemaskerd de straat oplopen, wie zou daar wat tegen kunnen hebben? Dat grote mensen, op kinderspel verzot, met een stuk karton voor

*hun gezicht buiten hun huis komen, is iets dat evenmin verstaanbaar is als de daden der wilden in Afrika. En wat krijgt men te horen al die dagen? Wie nog een beetje eergevoel heeft, wordt schaamrood bij de schandalige liederen, de waggelende toonelen der steden. En gij ouders leert uw kinderen dat zulke handelswijze strijdig is met de waardigheid van een redelijk en ordelievend mens. Vermaakt, maar blijf mens!"*²⁷

Niet alleen in Gent, ook in Brugge²⁸ kwamen op het einde van de 19de eeuw zowel de socialisten als de christendemocraten op voor de afschaffing van de "karnavalsbeestigheden" en de "walgelijke taferelen" en voor alternatieve en "treffelijke" vormen van ontspanning. Losbandigheid en overdaad moesten uit de populaire cultuur worden geweerd. Het karnavalsfeest werkte allerlei ontsporingen in de hand, zoals criminaliteit en geweld, onwettige geboorten, geldverkwisting, drankmisbruik en werkverzuim. In 1906 werd volgende tekst op verschillende plaatsen in de stad geafficheerd dat "wederom onmenselijk geschreeuw, getier en tergende godslasteringen onze openbare plaatsen zullen onteeren ... Burgers -, wij verzetten ons niet tegen eerlijk vermaak en deftige vreugde die een ware Vlaming passen, maar wij bestrijden alles wat onzen vlaamschen aard vervalscht of ons volk in eenen modderpoel van zedeloosheid doet verzinken". Socialisten en christendemocraten verweten elkaar nochtans een dubbelzinnige houding. "Wie zingt er gedurig de



Rode vlag en andere smerige smerige liedjes op straat", klonk het langs christelijke kant, terwijl de socialisten de "papen bedriegers" in de soep draaiden dat ze de Hallezaal bleven verhuren voor carnavalbals. In hun afwijzende houding tegenover carnaval stonden de socialisten en christen-democraten tegenover de liberalen, die de belangen van de middenstanders behartigden. Zij legitimeerden het belang van carnaval met een allusie op de uitlaatklep-theorie: "Leert de geschiedenis ons niet dat de Brabantsche Omwenteling losbrak ten gevolge der afschaffing onzer kermissen door Keizer Joseph II?" De liberalen stelden zich dan ook niet zo bevoogdend en misprijzend op tegenover het volksvermaak:

"La vérité c'est que ceux qui veulent priver le peuple de ses plaisirs appartiennent à la catégorie de ces moralistes grincheux que la moindre joie un peu exubérante effraie, offusque et exaspère". Over de deftige alternatieven die katholieken en socialisten voor carnaval bedachten was men niet te spreken: "op nen Karnavalavond zich te moeten rond eene tafel zetten om te kaartspelen is niet zeer aardig".²⁹

4. De feestcultuur van de socialistische arbeidersbeweging: oude vormen en nieuwe invullingen

In de eigen, alternatieve feest- en strijdcultuur van de socialistische arbeidersbeweging is er een interessante spanning te merken tussen het eerder

'spontane', subversieve en revolterende karakter van feestelijke en minder feestelijke manifestaties, stakingen en betogingen enerzijds en het disciplinerende, sociaal-controlerende en rituele karakter van feest, optocht en manifestatie anderzijds.³⁰ Meestal zijn beide dimensies vermengd aanwezig, soms overheerst het ene, soms het andere. Ofschoon het dus - zoals vanouds - over twee kanten van dezelfde medaille gaat, hebben sommige, gauchistische auteurs inzake de feestcultuur van de arbeidersbeweging opgemerkt dat de "revolutionaire tradities van de beweging hierin gemummificeerd" worden, strijddreinen worden "feestelijk ver(s)moord tot spreekkoren".³¹

Een bijzonder interessant thema bij de studie van de feestcultuur van de socialisten is de paradoxale relatie tussen socialisme en religie.³² De groei van de arbeidersbeweging in West-Europa was rechtstreeks verbonden met de secularisering en ontkerkelijking. Socialisme, antiklerikalisme en vrijzinnigheid zijn loten aan dezelfde stam. De vraag of er binnen het socialisme radicaal gebroken werd met kerkelijke praktijken of dat er voor die praktijken analoge alternatieven werden aangeboden, werpt nieuw licht op het thema van de arbeiderscultuur. Socialisten verzorgden een alternatief aanbod voor de kerkelijke praktijken. De christelijke symboliek doorspekte hun discours. Het socialisme werd aangekondigd als een nieuw evangelie, een nieuw geloof, met zeer duidelijke



lijke reminiscenties aan het christendom. De pioniers van de socialistische beweging werden als rode apostelen bestempeld. We treffen ook chiliastische elementen aan: het revolutionaire verlangen naar een komende verlossing werd evengoed in de toekomst geprojecteerd. Er was een uitgesproken hunkering naar een nakende verlossing en het aanbreken van een nieuwe tijd, waar volkomen harmonie en absoluut geluk zouden heersen.

De socialisten ontleenden inderdaad aan een christelijk referentiekader dat ze kenden, een christelijk geïnspireerde beeldwereld: een oude vormtaal die ze met nieuwe inhouden invulden. In het socialisme bleef b.v. de Marianne-figuur van de Franse revolutie een voorname plaats innemen. Maurice Agulhon stelt dat de naam Marianne ontleend zou kunnen zijn aan de naam van de Heilige Maagd. De katholieke connotatie maakte de naam erg populair bij de lagere klasse. De Marianne-cultus was volgens de auteur of wel een bewuste reproductie van de Maria-verering ofwel op een onbewust niveau beïnvloed door de katholieke traditie. Er zou geografisch een verband kunnen aangewezen worden tussen de populariteit van de Marianne-figuur bij de socialisten in streken waar ook de Maria-verering het bloeiendst was.³³

Je kan een onderscheid maken tussen revendicatieve en identiteitsversterkende manifestaties. Bij de eerste bestaat de finaliteit van de actie er in hoofdzaak in klachten te vertolken en eisen te stellen

ten aanzien van de autoriteiten, die duidelijk en vaak ook zichtbaar als adres fungeren. Bij identiteitsversterkende collectieve acties zoals 1 Mei-stoeten en Rerum Novarum-optochten komt het eisenpakket van de groep ook wel aan bod, maar ligt de nadruk op de collectieve zelfbevestiging - met alle paraferalia die daaraan te pas komen: de jaarlijkse 'hoogdag', eenheidsversterkende rituelen, symboliek en retoriek. Het massaspektakel wordt een soort toneelvoorstelling waarbij het onderscheid tussen acteurs en toeschouwers vervaagt en de massa haar eigen symbolische rol van massa vertolkt. Feestdagen, plechtigheden, collectieve manifestaties zijn van belang voor de cohesie van de beweging, zorgen voor interne werfkracht en een gevoel van samenhang. Bovendien bieden ze als vanouds de mogelijkheid tot affectieve ontlading. De socialisten vierden hun eigen verjaardagen en hielden hun eigen herdenkingen, op een analoge manier als de kerkelijke en burgerlijke kalenderfeesten. Soms werden die verjaardagen expliciet als een alternatief voorgesteld: 18 maart, dag van het neerslaan van de Parijse Commune van 1871, werd als "gedenkdag des Proletariaats" uitgeroepen. De duizenden gevallen "communards" hadden hun leven gegeven voor de verlossing van de arbeidersklasse. Het oproer van 1886 in Wallonië brak uit naar aanleiding van de herdenking van de Parijse Commune: opnieuw een voorbeeld van de nauwe band tussen feest en strijd. De meeste herdenkingen waren echter heel 'braaf', zoals in



Brugge in 1901, toen dertig jaar Commune herdacht werd met zang, toneel, turnoefeningen en zichten met de 'toverlantaarn'.

Andere herdenkingsmomenten waren 18 april 1893 en 18 april 1902, toen doden gevallen waren in de strijd voor het algemeen stemrecht. Er werden voor deze martelaren gedenktekens opgericht in Antwerpen en Leuven, waarnaar elk jaar een rouwbetoging werd georganiseerd.

Leiderscultus, de verering van idolen en feestelijke ceremonies rond martelaarsfiguren, dit was de socialistische arbeidersbeweging niet vreemd. De socialistische beweging had ook haar martelaars en heiligen, met een specifieke voorkeur voor hen die in het vuur van de strijd de dood hadden gevonden. De dramatisering van martelaarschap was vanaf de jaren 1850 bijvoorbeeld snel een gevestigde praktijk in Gent. Het bevorderde de populariteit van de woordvoerders op een ongekende wijze. Het tot martelaar maken van veroordeelde stakingsleiders was als recept zeer bevorderlijk voor de idealisering van grote figuren binnen de arbeidersbeweging en het versterken van het groepsgevoel. Het cruciaal verklaringselement voor het heldendom was dat de woordvoerders vertolkten wat de arbeiders stilte dachten. Het feit dat arbeidersleiders optraden of spraken *namens* arbeiders zorgde voor hun heldendom, de gerechtelijke vervolgingen zorgden voor hun martelaarschap en zichzelf cultiveerden de effecten van dit alles. De

gerechtelijke vervolging, veroordeling en vrijlating van socialistische leiders werd voortaan bij elke gelegenheid bewust aangewend in het aanrichten van feesten die de band tussen hen en de achterban versterkten. De vieringen van Paul Verbauwen in 1878 en 1879 naar aanleiding van zijn proces voor majesteitsschennis zijn knappe staaltjes van de groeiende personencultus. Zijn gevangenisstraf in 1886 legde Anseele evenmin windeieren.

In het verlengde van die vieringen en leiderscultus, trad het eenheidsversterkende aspect van feesten en manifestaties tijdens het interbellum meer op de voorgrond. De socialistische arbeidersbeweging veranderde van aangezicht eens de grote vooroorlogse eisen (algemeen stemrecht, stakingsrecht, achturedag) gerealiseerd waren. De face-lift valt bijvoorbeeld sterk op als we het karakter van de publieke manifestaties van het socialisme voor en na de oorlog bekijken. We nemen Gent als voorbeeld. Het aantal protestmeetings buiten de verkiezingsperiodes was tot een minimum minimorum herleid. Van de vooroorlogse demonstraties is in de politiearchieven en de pers nauwelijks nog een spoor te bekennen. Dit betekende niet dat de socialisten voortaan de straat niet meer op trokken, zeker niet. De klassieke betogingen verbleekten echter in het licht van de huldigen, jubilea en andere festiviteiten die in en rond de rode feestpaleizen plaatsgrepen. In de jaren twintig kwam men aan een jaarlijks gemiddelde van een tiental vieringen in Gent alleen. De jaren twintig



waren voor het Gentse socialisme in zekere zin een aaneenschakeling van jubelfeesten en triomfantelijke terugblikken op de afgelegde weg. De oude voormannen, zoals Jan Samijn van de Vlasbewerkers, August Van der Bruggen van de Metaalbewerkers, Camiel Lootens van de Schildersvereniging en Jef Vandermeulen van Harmonie Vooruit, werden om beurten in de bloemetjes gezet. Verschillende andere pioniers ontvielen de beweging in die jaren: Ferdinand Hardyns, Edward - Milio - Stautemas, Jan Pancok, ... Hun begrafenis kregen telkens het karakter van massale rouwmanifestaties. Edward Anseele zelf overleed in februari 1938 op 81-jarige leeftijd. Hij kreeg een eervolle en massaal bijgewoonde begrafenis, die, ondanks het schandaal rond de Bank van den Arbeid, eens te meer tot een cultus rond zijn persoon uitgroeide.³⁴

De socialisten vertoonden een duidelijk ambivalente houding tegenover katholieke feesten zoals Kerstmis, Pasen en Pinksteren aangezien de traditie bij veel gewone werkmensen nog te diep geworteld was om er komaf mee te maken, al was men er ideologisch tegen. Ze plachten wel een eigen betekenis aan Kerstdag te geven en vierden niet de geboorte van Christus, maar de geboorte van een nieuwe Messias, het socialisme. Met Pasen werd de onsterfelijkheid van het socialisme in het licht gesteld; ook hier kreeg de verrijzenis een nieuwe betekenis. Pinksteren werd elk jaar gevierd met een internationaal verbroederingsfeest, een feest van 'socialisti-

sche verkondiging'. Ook vielen veel socialistische evenementen samen met kerkelijke hoogdagen, zoals de inhuldiging van een gebouw of instelling, de ontvangst van een socialistische delegatie of een socialistisch congres. Dat had praktische redenen: het waren officiële verlofdagen, maar er speelde ook een symbolische betekenis mee: op de dagen van opstanding of herrijzenis werd het regeneratiestreven vertaald in socialistische termen.

Overgangsrituelen, de feesten op cruciale momenten in het leven zoals doop, communie, huwelijk en begrafenis zijn het monopolie van de Kerk, nog steeds. Sinds de 19de eeuw werden alternatieven georganiseerd, eerst door de vrijdenkersbonden, die decente burgerlijke begrafenis verzorgden. Burgerlijke vrijdenkersverenigingen voerden soberheid en eenvoud in het vaandel, terwijl de arbeidersbonden alles in het werk stelden om de plechtigheid met pracht en praal gepaard te laten gaan. Het begrafenisceremonieel als compensatie werd gezien voor een leven van armoede en ellende.³⁵ In 1887 kwam er ook een alternatief ritueel voor het doopsel en de eerste communie: de Vrije Doop en het Feest der Jeugd. Deze feesten hadden rationalistische inhouden, maar qua vorm waren er sterke gelijkenissen met de kerkelijke rituelen, wat voor tegenkating zorgde binnen de beweging. Het succes van alternatieve overgangsrituelen moet wel gerelativeerd worden: veel socialisten bleven voor die grote evenementen kerks.



Opmerkelijk is ook dat *Vooruit* aan de gekte van de eerste communie-pakjes deelnam. Heel het jaar door waren liefdadige verenigingen in Gent bezig met inzamelingen opdat ook de armen en de wezen een mooi nieuw communiepakje konden dragen. In het lokaal van 'Vooruit' aan de Garenplaats werden de pakjes in de etalage uitgesteld.³⁶ Ook met Sinterklaas pasten de anders zo antiklerikale socialistische partijen zich aan de bestaande gebruiken aan. Zo werd op 1 december 1895 in de grote zaal van de 'Vooruit' een Klaasfeest georganiseerd. Hier was geen sprake van een miserabilistische sfeer en een angst om de arme arbeiderskindertjes niets te kunnen geven. Voor 20 centiemen kregen de aanwezigen een mooi cadeau.³⁷

5. De socialistische 'hoogdag', 1 Mei: een case study

Het 1 Mei-feest was en is de socialistische hoogdag bij uitstek. 1 Mei is zowat de enige geslaagde poging om een officiële feestdag in te stellen buiten de religieuze kalender en los van elk initiatief van de staat. 1 Mei is in tegenstelling tot de meeste andere feesten geen herdenkingsfeest: de blik was van in den beginne op de toekomst gericht, het feest moest een 'principe van hoop' worden. De stakingen en feesten op 1 Mei symboliseerden een stukje vrijheid verworven door de arbeiders zelf, een vorm van zelfbeschikking, de mogelijkheid van een feestelijk alternatief voor het kapitalisme.

De oorsprong van deze strijd- en feestdag ligt in de strijd om de achturedag in de Verenigde Staten. Op het congres van Chicago in 1884 werd 1 mei voorgesteld als de dag waarop de strijd voor de achturedag zou aanvangen. Op het stichtingscongres van de Tweede Internationale in Brussel in 1889 werd de resolutie goedgekeurd dat vanaf 1890



Vooruit, 3 (1906), 1 (30 april). Bijvoegsel: "De Socialistische Drievuldigheid" (syndicale org., politieke org. en coöperatieve). (AMSAB)



in alle landen op 1 Mei de eis van de achturedag op demonstratieve wijze naar voor moest worden gebracht.

1 Mei werd in plaats van een strijddag meer en meer een feestdag.³⁸

Op lokaal vlak leverden de socialisten strijd om hùn feest te mogen vieren. Het Congres van de Belgische Werkliedenpartij (BWP) in Antwerpen op 14-15 april 1895 besliste aan scholen, fabrieken en lokale administraties te vragen de deuren te sluiten op 1 mei. Verzoeken in die zin werden echter afgewezen. Zo vroeg de Luikse BWP-federatie op 25 april schriftelijk aan de gouverneur om het personeel van de provincie vrij te geven om aan de manifestatie deel te kunnen nemen. De gouverneur weigerde.³⁹ In Gent hielden de socialisten hun kinderen thuis op 1 mei en vroegen ze - eerst tevergeefs - aan het stadsbestuur de stadsbedienden vrij te geven, de stadsscholen te sluiten en Klokke Roeland te laten luiden op 30 april, 1 mei en de eerste zondag na het Feest van de Arbeid. De situatie kantelde vrij snel. Vanaf 1911 verleende het Gentse stadsbestuur het personeel van de stadsdiensten en de kinderen van de stadsscholen verlof op 1 mei. Er wapperde een vlag aan het stadhuis en de klokken van het Belfort mochten luiden. Ook veel fabrikanten gaven hun werklieden verlof op de Dag van de Arbeid. Vaker kregen de socialisten het deksel op de neus van de stadsbesturen, die het houden van 1 Mei-optochten verboden of zeer moeilijk maakten. Zo eiste het Brugse stadsbestuur in 1891 dat de stoet voor 19u afge-

lopen moest zijn. Als je weet dat de werkdag voor de meeste arbeiders maar om 19u30 eindigde, kan je gemakkelijk inzien dat de optocht niet zeer talrijk zou zijn. De Brugse socialisten beperkten zich noodgedwongen tot een avondfeest voor de eigen mensen. Ook de 'commercie' werkte hen tegen. Toen ze in 1895 een groot feest wilden geven in de 'Hippodroom', weigerden de *geldmannen* de zaal ter beschikking te stellen.

De intrede van de Belgische socialisten in het parlement bevorderde het streven naar de officiële erkenning van 1 mei als feestdag. In 1895 werd een wetgevend initiatief genomen: de socialisten wilden 1 mei van zijn revolutionair karakter ontdoen door er een nationale feestdag van te maken. Het wetsvoorstel botste op een totale afwijzing van de rechterzijde. De Belgische autoriteiten waren minstens tot de eeuwwisseling waakzaam en op hun hoede. We zien wel hoe de waakzaamheid verslaptte naarmate duidelijk werd dat 1 Mei vooral een feestdag van de arbeiders was. Het feit dat er in de politie- en gerechtelijke archieven steeds minder materiaal over 1 Mei te vinden is naarmate de 19de eeuw op haar einde liep, wijst op een groeiende gerustheid bij de autoriteiten. Voor de historicus droogt helaas een belangrijke bron op ...

Internationaal waren geen richtlijnen gegeven over hoe de 1 Mei-manifestatie moest worden opgevat. Binnen de BWP bestond hieromtrent enige verdeeldheid.



De discussie werd geopend door de Gentse krant *Vooruit* die op 4 december 1889 schreef: "Geene werkstaking maar een Feestdag van den Arbeid moet het zijn op donderdag 1 Mei".⁴⁰ De definitie van 1 Mei als feestdag werd ondanks verbale kritiek van een radicale minderheid en ondanks enkele ordeverstoringen dominant binnen de Belgische sociaal-democratie. Het strijddkarakter van 1 Mei werd ondergeschikt gemaakt aan het feest. Dat de balans doorsloeg in het voordeel van de feestdag sloot naadloos aan bij het vreedzame en gedisciplineerde karakter van de socialistische arbeidersbeweging, die prioritair de integratie in de Belgische staat nastreefde.

De kwestie strijddag/feestdag stond op de agenda van het Congres van Leuven op 6 en 7 april 1890. De lokale afdelingen en regionale federaties kregen hier de volledige vrijheid inzake de organisatie van 1 Mei.⁴¹ Ook die beslissing raakte een wezenskenmerk van de Belgische sociaal-democratie: een veelvormige, patchwork-achtige organisatiestructuur waarin de lokale afdelingen een ruime autonomie behielden.

Reeds vanaf 1891 zien we hoe 1 Mei zich in de specifieke Belgische sociaal-politieke context inschreef en daarbij enigszins van de internationale thematiek afdreef. Het jaar 1891 was immers een belangrijke mijlpaal in de strijd voor het algemeen stemrecht. In sommige gebieden verzonk de achturedag in het niet. De kreet "grève générale!" was voor het eerst in de Belgische geschiedenis aan de orde van de dag. Na een imposante 1 Mei-stoet in Luik, waar

volgens de gendarmerie 9.000 mensen aan deelnamen, eisten 600 arbeiders in het Volkshuis 'Le Populaire' de onmiddellijke algemene staking. Vanaf 2 mei ontketenden de Luikse mijnwerkers autonoom een massale staking, onder meer voor het algemeen stemrecht. Het was dus een zeer woelige 1ste Meeweek, vooral in Waalse industriesteden.



WALTER CRANE
VERS LA LUMIÈRE

Speciaal nummer *Le Peuple*, 1 mei 1901
(AMSAB).



In Luik werden vier dynamietaanslagen gepleegd. De staking sloeg over naar Charleroi, de Borinage en het Centrum-bekken. De Brusselse metaalbewerkers en de Gentse en Antwerpse dokwerkers namen ook deel. In de rest van Vlaanderen ging 1 Mei zo goed als onopgemerkt voorbij. De nationale BWP-leiding kon niet anders dan tegen haar zin de stakingsbeweging erkennen en steunen. Onder druk van de staking werd op 20 mei 1891 in het parlement het principe van een kieshervorming goedgekeurd.⁴²

In 1892 werd 1 Mei officieel ingeschakeld in de strijd voor het algemeen stemrecht.⁴³ Het jaar daarop wierp de dramatisch afgelopen algemene staking in april (waarmee het algemeen meervoudig stemrecht werd afgedwongen) een schaduw op 1 Mei: in Antwerpen en Henegouwen was het een dag van rouw.⁴⁴ Ook in 1902 zou dat zo zijn: ook dan proclameerde de POB een algemene staking voor algemeen stemrecht tijdens de maand april, met fatale afloop.⁴⁵

1 Mei was ondanks haar internationaal karakter en thematiek een goede seismograaf van de binnenlandse politieke spanningen. Maar belangrijker is dat de feestdag, voorbij de politiek, in de loop der jaren uitgroeide tot een omvattend en levendig cultureel evenement. Van nationale eenheid kon hier geen sprake zijn. De plaatselijke organisaties hadden het heft in handen en legden belangrijke eigen accenten, wat het welslagen van het feest bevorderde.

Het feest werd van in den beginne op

verschillende manieren gevierd. Bovendien zien we wijzigingen in de tijd en variaties naargelang de plaats van het gebeuren. Er werd bijvoorbeeld niet overal en altijd gestaakt op 1 Mei. Daar waar het werk niet werd neergelegd, vond de manifestatie of het feest doorgaans 's avonds plaats. Soms werden er ook twee betogingen georganiseerd, één overdag en één 's avonds, voor hun die niet hadden kunnen staken. In Gent vonden bijvoorbeeld nooit stakingen plaats op 1 mei. De arbeiders vroegen beleefd om het werk te mogen verlaten en onderwierpen zich aan de wil van de patroons. Aan de manifestaties die overdag werden georganiseerd, namen de arbeiders deel die vrij kregen, zoals het personeel van de groeiende socialistische instellingen.

Vanaf de eerste Eerste Mei was de hoeksteen van het gebeuren de stoet, die meestal vreedzaam verliep. De socialisten organiseerden vaak zelf een orde-dienst. De minimale attributen van de stoeten waren naast rode vlaggen, tamboers en/of muziekkorpsen die voornamelijk de Marseillaise en de Carmagnole speelden. Het is opvallend hoe zelden de Internationale werd gehoord in die periode. De Achturenmars was enkel in Vlaanderen in trek, daar waar Nederlandse invloeden enige rol speelden.

Na de stoeten vonden gelegenheidstoespraken plaats tijdens meetings in en rond de Volkshuizen. Van in den beginne richtte men ook banketten aan. Het banket in Antwerpen in 1892 was volgens de politiek erg in trek en leek meer



te enthousiasmeren dan alle discours samen.⁴⁶

In Brussel en de Vlaamse steden trok de stoet door het centrum van de stad; de deelnemers uit de randgemeenten kwamen individueel naar het verzamelpunt. In de Waalse industriële regio's was het patroon van de 1 Mei-manifestaties enigszins anders. Vanuit de randgemeenten trokken diverse stoeten richting 'grote stad', waar dan een massamanifestatie werd gehouden. Dat was b.v. het geval in Luik in 1890. De politie signaleerde in de voormiddag zeven verschillende stoeten die richting Luik marcheerden. De rode vlag was sinds 1886 verboden in Luik; de betogers van buiten de stad werden door de organisatoren verzocht hun emblemen in het volkshuis 'Le Populaire' te deponeren.⁴⁷

Vanaf 1895 werd 1 Mei in de grote steden een zogenaamd 'kunstfeest'. In de stoeten reden meer en meer praalwagens, die op allegorische en zeer triomfalistische, bijwijlen bombastische wijze de socialistische idealen verheerlijkten.

De stoet was niet de enige manifestatie op 1 Mei. Er werd meer en meer een polyvalent gebeuren van gemaakt. Het Meifeest in Gent in 1897 nam een heel weekend in beslag. Op zaterdag 1 mei was er om 9 uur samenkomst in de coöperatieve 'Vooruit'. Om 9u30 vertrok de stoet naar het Feestlokaal. Daar vond om 10u30 een grote volksvergadering plaats, met een feestrede van Edward Anseele. Om 13 uur stipt begon het banket. Om 17 uur stonden een groot con-

cert en kinderspelen op het programma in de tuin van het Feestlokaal. Om 20u30 was er ten slotte een groot volksbal, met een gelegenheidstoespraak en prachtig vuurwerk. Zondag 2 mei werd om 16 uur het Pensioenfonds voor de oude leden van 'Vooruit' plechtig geopend, waarna om 20 uur de Lichtstoet vertrok. Alle festiviteiten waren gratis.⁴⁸

In 1899 werden er voor de vroege vogels ook ochtendactiviteiten ingelast: om 7 uur het opstijgen van luchtballons en om 8 uur een feestelijk ontbijt!⁴⁹

Het programma van maandag 1 Mei 1899 in Brussel zag er als volgt uit: om 10 uur een *Grand fête artistique gratuite* in la 'Nouvelle Maison du Peuple', waarna men op excursie naar het platteland vertrok om van het lentezonnetje te genieten; van 15 tot 17 uur een concert aan de *place de la Chapelle*; om 19u30 vertrok de *cortège aux lumières* en om 22 uur was er, na de meeting, een groot vuurwerk.⁵⁰ In Gent was er dat jaar 's ochtends een stoet. Nadien konden de voornaamste partijleden aanzitten aan een banket. In de namiddag werden volksspelen, concerten en andere festiviteiten georganiseerd in het Feestlokaal.⁵¹ Een jaar later, in 1900, was het banket 's middags in zaal 'Vooruit' niet langer voor de partij-elite gereserveerd. Ook de gewone militant kon genieten van volgend menu: "*uitstekende soep met balletjes, erwten en wortelen met bouillie, rosbief met aardappelen, uitmuntend brood en lekker bier*". Het banket werd opgeluisterd door een orkest met accordeon, viool en violoncelle.⁵² Vaak maakten de Gentenaars die



vrij kregen op 1 Mei ook een grote wandeling buiten de stad. Naar Engels en Amerikaans voorbeeld werd soms een picknick gehouden.

Er bestaat geen eensluidendheid omtrent de kledij die de manifestanten droegen of, beter gezegd, moesten dragen van hun leiders. Zo werden de Luikse arbeiders in 1890 opgeroepen zoveel mogelijk "*en tenue de travail*" naar de manifestatie te komen,⁵³ terwijl er zeker wat Gent betreft meer aanduidingen in de tegenovergestelde richting wijzen: de arbeiders moesten zich op hun zondags uitdossen, om deftig feest te vieren. In 1901 werden de Gentse arbeiders die het werk niet konden verlaten, aangemaand 1 Mei te vieren juist door zich netter te kleden en zichzelf en hun huizen een feestelijke aanblik te geven.⁵⁴ Op de foto's van de Gentse stoeten zien we inderdaad netjes uitgedoste arbeiders naast hun praalwagens lopen.

Er zijn grote regionale verschillen in het 1 Mei-gebeuren te onderkennen. Die komen in hoge mate overeen met de verschillen in inplanting en mentaliteit van de socialistische organisaties. In de eerste plaats is er het onderscheid Vlaanderen/Wallonië, waarbij de grotere mobiliseerbaarheid van de Waalse arbeiders welhaast legendarisch kan genoemd worden. De sterkere industrialisering en de hogere graad van ontkerkelijking worden als verklaringsfactoren naar voor geschoven voor de grotere macht van de socialistische beweging in

Wallonië. Die globale verklaring gaat ongetwijfeld op voor de drie grote industriebekkens in Henegouwen (Centre, Borinage, Charleroi) en de omgeving van Luik en Seraing. In de mijnbouw, de metaalsector en andere industrietakken waar de socialistische organisaties sinds het oproer van 1886 macht hadden verworven, werd telkens massaal gestaakt op 1 Mei. In Vlaanderen en Brussel waren stakingen eerder uitzonderlijk. De 1 Mei-gedachte was hier minder doorgedrongen bij het industrieproletariaat. Er waren significante verschillen in de penetratie van de socialistische organisaties en in de wijze van mobiliseren. In de grote Vlaamse steden (Antwerpen, Gent, Leuven, Mechelen, ...) werd net zo goed gemanifesteerd als in de Waalse steden, al gebeurde dat meestal 's avonds. De manifestaties waren minder talrijk.

De ruimtelijke verschillen in mobilisatiekracht hadden te maken met de ongelijke industrialisering van Vlaanderen en Wallonië en met de sterkere homogenisering van het Waalse industrieproletariaat.

In de kleinere Vlaamse steden met industriële ontwikkeling zoals b.v. Aalst botste het socialisme op grote weerstanden van de Kerk, zodat de 1 Mei-manifestatie hier geen kans kreeg. "*Je crois même que 9/10 de nos ouvriers campagnards ignorent encore que l'on voudrait pour cette date les éloigner de leur besogne journalière*" schreef de arrondissementcommissaris in 1890 aan de gouverneur. Ook in Ronse was de socialistische macht nog weinig tastbaar:



"Depuis les efforts tentés il y a trois ans par les socialistes gantois pour recruter des adhérents, notre population ouvrière ne semble plus même se douter que des revendications se produisent en son nom. Nous avons réussi à rendre ces efforts inefficaces en curayant la propagation de certains journaux et en ridiculisant les orateurs des meetings par l'intervention de contradicteurs, pris parmi nos jeunes gens, dans les assemblées qui ont été tenues. Ignorer Manifestation".⁵⁵

In de beginperiode van 1 Mei gebeurde in Oost-Vlaanderen behalve in Gent volstrekt niets; in West-Vlaanderen was er in 1890 alleen in Menen een beperkte avondmanifestatie. Als belangrijke reden voor een lage opkomst moet zeker ook het weer vermeld worden. Het regenweer zette b.v. in 1898 een domper op de feestvreugde van de socialisten. 1 Mei viel toen nog wel op zondag!

Zoals gezegd was de stoet het middelpunt waarrond het 1 Mei-gebeuren draaide. Het is dan ook in de stoeten dat we de socialistische symboliek ten volle tot ontplooiing zien komen. In de kleinere manifestaties waren de geliefkoosde parafernalia rode vlaggen en cocardes, cartels, phrygische mutsen, kleine kaartjes met "1 Mei" op de hoeden, ... Doorgaans stapte een muziekkorps mee op, dat het socialistisch repertoire speelde: de Marseillaise (in Mechelen hoorde de politie eens de Marseillaise en flamand), de Carmagnole en gelegenheidsliedertjes rond 1 Mei.

Nog meer dan bij de gewone socialistische betogingen, waar het strijddoel overheerste, bestond er een parallel tussen de morfologie van de feestelijke 1 Mei-stoeten en de katholieke processies. Soms beklemtoonden de socialisten zelf die parallel:

"Heeft Brugge zijne bloedprocessie, Echternach zijne dansende bedevaart, die de wereld door beroemd zijn, welnu, Gent zal zijne Meistoeten hebben".⁵⁶

"Voilà douze ans que tu chômes le Premier Mai et que tu organises des réunions éloquentes et des cortèges imposants; car, il n'y a pas à contester, tes processions si vivantes et si compactes, avec leurs musiques entraînantes et leurs drapeaux flamboyants, remuent plus profondément, vont plus directement au coeur que la mise en scène somptueuse que l'Eglise catholique a mis dix-neuf siècles à combiner et perfectionner".⁵⁷

Ofschoon de 1 Mei-stoeten overwegend naar het processie-model negen, werd er soms ook een militaire metaforiek rond gebruikt: *"En masse, formez, le premier mai, les bataillons de la saine solidarité".⁵⁸* 1 Mei werd voorgesteld als *"une revue de troupes"*; de harmonieën speelden socialistische marsen, *"avec une vigueur vraiment martiale"*.

Vanaf 1895 werd in de grote steden echt werk gemaakt van de stoet. Met name in Gent en Brussel werd de 1 Mei-viering een gelegenheid waarbij de socialistische beweging haar creativiteit en



kunstzinnigheid volop kon botvieren. Het was de bedoeling de arbeid te verheerlijken binnen de bredere optiek van de volksverheffing. Tevens wilde men de arbeiderswereld van het stigma van barbaarsheid ontdoen. De chroniqueur van de Gentse arbeidersbeweging schrijft in dit verband:

"Voor de eerste maal misschien rees er twijfel op in de gedachten van duizenden, die bij zich zelve zegden: 't Zijn zonderlinge barbaren die [...] plaats laten voor de kunst [...] Onze stoet van zondag moet aan de legende onzer barbaarsheid den laatsten slag hebben toegebracht bij de menschen met verstand en hart".⁵⁹

Hier volgt het programma van de kundig georkestreerde Lichtstoet op 2 mei 1897 in Gent. De stoet opende met zes mannen te paard, twaalf bazuinblazers, twee vaandeldragers te paard, een groot transparant *"Ons Meifeest"*, gevolgd door een banderol *"Plaats voor de Werkers"*. De optocht had twee delen: *"Ons lijden"* en *"Ons strijden"*. *"Ons lijden"* opende met zes trommelaars die rouwmarsen roffelden, gevolgd door een groep lijfeigenen uit de 13de eeuw. Op een wagen getiteld *"Vroeger"* werd het lijfeigenschap symbolisch uitgebeeld (5 m hoog): onder de hoeven van het strijdros van een geharnaste ridder met zwaard worden lijfeigenen verpletterd. Zij waren, in een ploeg gespannen, van uitputting en gebrek neergevallen. Op de zijkanten van de wagen zaten HONGER, PEST, ONWETENDHEID

en OORLOG. Dan kwam een groep die de denkers en strijders uit vroegere tijden in herinnering bracht met verlichte kartels en portretten. Na *"Vroeger"* kwam de wagen *"Thans"*, voortgetrokken door de HONGER, met een symbolische voorstelling van de fabrieksnijverheid. De reusachtige tandwielen van machines verscheurden uitgemergelde arbeiders. Boven de voorstelling zweefde de DOOD met haar zeis, waarmee zij blindelings onder de werkers maaide die aan het kapitalisme overgeleverd waren. Aan de voorkant veranderde het vlees en het bloed van de arbeiders in goud, dat in de brandkast van de bezitters stroomde. GEWELD en ONRECHT hielden de wacht. De wagen werd gevolgd door een groep zingende fabrieksmeisjes (vlasbewerksters). Hierna kwam een groep ter herdenking van de strijders en denkers van de 19de eeuw. Het tweede deel van de optocht, *"Ons strijden"*, werd geopend door een fanfare en vertegenwoordigers van diverse Gentse socialistische organisaties met hun respectievelijke emblemen (de *Propagandaclub*, de *Lotelingenkring* en de *Jonge Wachten*, de *Vrijdenkers*, de *Vrouwenvereniging*, de *Broederlijke Wevers*, de *Katoenbewerkers*, de *Metaalbewerkers* en de coöperatieve *Vooruit*). Vervolgens zag men een wagen met turners, onder het motto *"In kloeke lichamen, kloeke geesten"*. Op een Griekse troon verhieven zich zinnebeeldige figuren van SCHOONHEID, KRACHT en VERSTAND die elkaar de hand reikten. Rondom stonden jonge turners in feest-



kledij, vooraan trofeeën met bloemen en turntuigen. Dan volgden weer een hele reeks Gentse socialistische organisaties met verschillende emblemen, gaande van lantaarns en eenvoudige transparanten met slogans tot en met verlichte meibomen, voorstellingen van werkplaatsen en een versierde troon met God Arbeid. De groepen die opmarcheerden waren de Sigarenmakers, de Vlasbewerkers, de Moysonvereniging, de Houtbewerkers, de Dokwerkers, de Metselaars, de Schoenmakers, de Gemeentelijke Weerstandskas, de Bakkers, de Kleermakers, de Loodgieters, de Reinigingsdienst, de Schilders, de Blekers, de Marmerbewerkers en de 21 Gentse Wijkclubs.

De vierde en voorlaatste wagen in de stoet werd aangekondigd door een banierdrager te paard omringd door vrouwen die de verschillende naties voorstelden die naar socialisme streefden. Na een groep naaisters volgde een 'internationale' groep met verlichte vlaggen van verschillende landen. Een veertigtal zingende vrouwen in feestgewaad met olijf- en palmtakken liep voor de wagen "Wereldverbond". Vijf vrouwen verbeeldden de werelddelen Europa, Azië, Afrika, Amerika en Oceanië. Ze gaven elkaar de hand onder een reusachtige wereldbol omkransd door bloemen. Boven wapperde de rode vlag, het teken dat het socialisme had gezegevierd. In het voetstuk zien we nissen, waarin getoond werd dat de arbeiders, de voortbrengers van rijkdom, triomfeerden. Vooraan op de wagen zat het symbool van de VREDE, met een olijftak in de hand en in het wit

gekleed. Aan de voeten van de vrouw lagen verbrijzelde wapens en bekroonde werktuigen. De strijd, die het bereiken van dit ideaal gekost had, werd voorgesteld door een stormram die de beukende kop vooruitstak aan het voorste gedeelte van de wagen. De wagen werd gevolgd door de Zangkring, het Kinderkoor (met lichtballons), de Marxkring met een portret van Marx, Harmonie *Vooruit*, die triomfmarsen speelde, vlaggen en cartels en de Gentse afgevaardigden van de BWP. De indrukwekkende stoet werd afgesloten door de Meiwagen, waarop kinderen zongen onder begeleiding van een groot harmonium. De MEI, voorgesteld door een jonge maagd, zat bovenop de wagen. Onder haar een zee van bloemen en groen, wimpels, vlaggen en linten. De stoet werd op heel de tocht door de stad verlicht door bengals vuur en "elektrische uitstralingen".⁶⁰

Het socialisme als licht in de duisternis ... wat kon dit beter tot uitdrukking brengen dan avondlijke lichtstoeten? *Le Peuple* beschrijft hoe op 1 mei 1897 in Brussel in de zwarte menigte plotseling de rode lampions van de 1 Mei-optocht opdoken: "*l'immense trainée lumineuse s'étend à perte de vue*". Einddoel van de stoet was de Grote Markt, waar de avond werd besloten met muziek en gezang:

"Quand toute la foule est massée, le coup d'oeil est vraiment féérique: des milliers et des milliers de lanternes vénitiennes piquent l'obscurité d'innombrables points d'un rouge sombre".⁶¹



De muziek- en zangmaatschappijen beperkten zich niet tot het eigen socialistische repertoire: ook grote 'burgerlijke' meesters als Händel, Mozart, Mendelssohn, Benoit of Tinel werden vertolkt.

Er zijn noch in België, noch in de ons omringende landen veel expliciete aanwijzingen dat 1 Mei terugging op een oudere, folkloristische meifeesttraditie, zoals b.v. het volksgebruik van de "Moving Day".⁶² Er werd overigens opvallend weinig gerefereerd aan de folklore tijdens de 19de eeuw. Was dit niet meer iets voor de jaren '30? Het 1 Mei-discours zat wel boordevol verwijzingen naar de natuur in de jaren 1890-1914. Vaak ging het om heel simpele, naïeve natuur- en lentelyriek. Mei was de maand van de vernieuwing in de natuur. De vergelijkingen tussen het ontwaken van de natuur in mei en het ontwaken van het proletariaat waren dan ook legio. Soms kreeg die vergelijking mythische allures. De Frans-Belgische schrijver, rechtsgeleerde en senator Edmond Picard schreef in *Le Peuple* van 1 mei 1895 bijvoorbeeld een stukje over de godin Maïa, waarin hij op een merkwaardige manier het socialistische 1 Mei-feest met arische raskenmerken en een onbewuste godsleer verbond. Meer terre-à-terre moet vermeld worden dat de folklore van het meiklokje reeds vóór de Eerste Wereldoorlog het rood in de meistoeten zou gaan verdringen.

Het affectieve karakter van 1 Mei kan niet genoeg onderstreept worden. De socialistische feestdag stond in het teken

van heilsverwachting, vernieuwing, ontwaken, kortom, een religieus aandoende bezieling.⁶³ In liederen en gedichten werd 1 Mei als een moderne Messias voorgesteld, die de lijdende (= arbeidende) mens troost en hoop bracht. Men bad voor de God Arbeid:

*"Op 1 Mei denken alle bewuste arbeiders, alle socialisten onzer planeet gelijk. In één zang, in één wensch, in één doel, onder één vlag kloppen miljoenen harten. Zoals wij morgen voor een paar uren het zware slavenjuk vergeten om te hopen, zoals wij samen onze zangen verheffen en onze macht gevoelen, zoals wij allen een gebed aan God Arbeid sturen, zo ook doen alle volken dit op hunne manier in hunne taal. Overal stijgt het Hosanna aan den machtigen Arbeid op en zoals overal de slaven hopen, sidderen de nietelingen, die tot onze schande van ons zweet leven".*⁶⁴

Terzelfder tijd wees men de godsdienst radicaal af. De spanning tussen religieuze bezieling en antiklerikalisme zorgde voor de nodige ambivalentie bij de **Belgische** socialisten. In *Le Peuple* van 1 mei 1900 werd bijvoorbeeld scherpe kritiek geleverd op de praktijken van de Kerk, terwijl terzelfder tijd het christelijke vocabularium werd gebruikt om "le paradis terrestre" aan te kondigen. Er was op 1 Mei een uitgesproken tendens om zich te spiegelen aan de kerkelijke 'hoogdagen', terwijl de katholieke feesten in eenzelfde beweging werden aangevallen.



Enkele citaten om die dubbelzinnige verhouding ten opzichte van de religiositeit te illustreren. 1 Mei werd expliciet als een socialistische hoogdag naar voor geschoven:

*"Elk mensch, van welke overtuiging, heeft zijn dagen die hij herdenkt en ook zijn feestdagen. De katholiek viert zijn Pasen, zijn Kerstfeest, zijn Hemelvaarten. Wij, socialisten, die zoo diep miskenden die trachten naar gelukkiger dagen, alhoewel wij kunnen steunen op het edelste beginsel, kennen ook onze feestdagen. De strijd die wij reeds gevoerd hebben voor de vrijmaking des volks tegen de tirannie der loondieven, heeft ons herdenkdagen gegeven. En toch, terwijl wij deze droeve dagen herdenken die ons naar de graven der martelaren verwijzen, bestaat er nevens dit alles een nationale feestdag: 1 Mei".*⁶⁵

Men spiegelde zich ook aan de katholieke feestdagen in de manier waarop de feestdag gevierd werd. De betekenis van 1 Mei moest al van kindsbeen af ingelepeld worden, net als de katholieke godsdienst:

"Zekerlijk werken onze kleinen nog niet in den zin van hetgeen werken mag genoemd worden. Maar van jongsaf moet de eerbied voor den Arbeid in hun jeugdig hart geplant worden. Daarin moeten wij het voorbeeld volgen der katholieken die aan hunne kleinen de beginselen van hunnen godsdienst inprenten en ze op de hoogdagen met hunne beste klerkens tooien. Volgen wij

*dit voorbeeld op Eersten Mei, den hoogdag van den Arbeid".*⁶⁶

Op 1 Mei moesten de socialisten op hun 'paas'best gekleed gaan. Een socialistische kleermaker gebruikte de vergelijking Pasen/1 Mei zelfs in een reclameadvertentie in de *Vooruit*: *"Het Meifeest moet door iedere werkman met zooveel eerbied gevierd worden als het paasfeest der christenen, daarom op de 1e Mei uwen besten frak en wie geen heeft gaat bij A. Desneux".*⁶⁷

Van de andere kant keek men tegen de katholieke feestdagen aan als dagen van verplichte werkloosheid zonder betekenis. Vooral feesten die met uitspattingen gepaard gingen, zoals carnaval, moesten het ontgelden in een periode waar 1 Mei nog geen erkende feestdag was. In dit streven naar erkenning wilden de socialisten 1 Mei een heel ander karakter geven dan de katholieke hoogdagen.

Het historische referentiekader van de Belgische socialisten kwam ter gelegenheid van 1 Mei niet uitgesproken naar voor. De verwijzingen naar de vaderlandse geschiedenis waren welhaast afwezig. De herinnering aan sociaal geëngageerde voorvaders werd levendig gehouden, maar sprong niet in het oog. Hetzelfde geldt voor oudere sociale bewegingen en revolutionaire gebeurtenissen. De eigen socialistische geschiedenis was wel vrij sterk aanwezig in 1 Mei-toespraken en andere teksten. Men had daarbij een zekere voorliefde voor de herinnering aan dramatische gebeur-



tenissen. Verhalen over massacres, waar onschuldige en vredelievende betogers gevallen waren voor de socialistische zaak, hadden een sterke mobiliserende kracht. Zo was uiteraard het drama in Fourmies op 1 mei 1891, waar talrijke doden waren gevallen⁶⁸ - "*où des pelotons de gendarmes prétoriens ont sabré et chargé de paisibles ouvriers qui réclamaient leurs droits*" - een terugkerend thema op 1 Mei.

De Eerste Mei werd in de periode tot 1906 vrijwel onveranderlijk afgebeeld als de Marianne van de Franse revolutie: een desgevallend gevleugelde, in het rood geklede, knappe jonge vrouw met blonde haren onder een phrygische muts. Marianne symboliseerde in de context van 1 Mei wetenschap, verlichting, bevrijding en hoop voor de toekomst. In de Belgische 1 Mei-iconografie werd de vrouwelijke figuur rond de eeuwwisseling niet verdrongen door mannelijke figuren die de bevrijding symboliseerden, zoals dat in sommige andere landen het geval was (b.v. naakte Jezus-figuren). Wel zien we - naast Marianne - de mannelijke arbeider als zinnebeeld van het socialistische proletariaat. Die figuur straalt rustige zekerheid en viriele kracht uit. Vaak werd hij getypeerd door de smid, met lederen schort en hamer. De socialistische arbeider werd in oppositie gebracht met de arbeider die gebukt ging onder het kapitalisme. In de Gentse stoet van 1891 werden reuzengrote schilderijen meege dragen: het ene toonde een arme zwouger, die de wereld droeg. Bovenaan het

schilderij stond te lezen: "*Kapitalisme*"; onderaan: "*De Arbeid draagt de wereld en hij bezwijkt van nood*". Het tweede schilderij toonde een kloeki werkman die met krachtige hand een rode vlag in de wereldbol plant. Bovenaan: "*Socialisme*"; onderaan: "*Triomf der arbeiders en algemeen geluk door socialisme*".⁶⁹

1 Mei, Dag van de Arbeid: vanzelfsprekend nam de Arbeid een belangrijke plaats in in de beeldwereld rond 1 Mei. Soms werd de Arbeid als een god voorgesteld en verheerlijkt. Arbeid adelt, zo klonk de vaak herhaalde spreuk. Men kwam derhalve in aanvaring met het Bijbelverhaal waarin het werk een strafte gods voor Adam betekende, een vernederende en ontterende bezigheid. De Belgische socialisten zagen die negatieve houding doorheen heel de geschiedenis. Men moest de komst van het socialisme afwachten, vooraleer het bewustzijn begon door te dringen dat de arbeid de bron van alle rijkdom op aarde was. Op die manier kwam de arbeider tegenover de luie genietter te staan. De nietwerkende kapitalist werd vaak voorgesteld als bloedzuiger. De oppositie tussen de arbeidende en de niet-arbeidende mensen werd naast de tegenstellingen arm-rijk, ontberend-genietend, slavemeesters, onwetend-wetend geplaatst. Het socialisme was daar om de arbeiders uit armoede, ontbering, slavernij en onwetendheid te redden.

1 Mei was onmiskenbaar een dag waarop vrouwen en kinderen voor een keer



geen passieve rol toebedeeld kregen in de socialistische beweging. Ze bleven niet thuis en waren duidelijk zichtbaar en hoorbaar aanwezig bij de stoeten en andere manifestaties. De hele familie werd dus betrokken bij 1 Mei, wat mede kan verklaren waarom men in bepaalde steden zoals Gent geneigd was de festiviteiten naar de eerste zondag van mei te verleggen. De participatie van zoveel mogelijk socialistische militanten en sympathisanten, ook de vrouwen, werd op die manier immers bevorderd. In de Gentse stoet van 1900 hadden de vrouwen een ereplaats: 700 à 800 vrouwen liepen achter een vlag van de *Vrouwen-vereeningen*. Voorts werd de stoet elke twintig stappen afgewisseld door groepen vrouwen. Het opvallendst waren de vlasbewerksters. Hun groep werd gesloten door de meisjes van La Lys in werkkostuum, met witte 'schabbe', blootsvoets in hun klompen, blootshoofds, de armen naakt: een ontroerend beeld. Diezelfde dag vond in Gent een kinderstoet plaats, waar 5 à 600 kinderen aan deelnamen. Ze waren opgedeeld in groepen die telkens een speelgoed vertegenwoordigden (hoepels, vliegers, poppen, ...). De groep met versierde hoepels werd voorafgegaan door de slogans: "Laat ons leren, laat ons spelen" en "Eens worden wij mensen".⁷⁰ Ook in Brussel gaven de kinderen hun eigen accent aan de stoet: "Comme toujours, les groupes d'enfants, tout pimpants et frais, avec leurs cartels enrubannés et fleuris, ont jeté dans la foule leur note émue et réconfortante".⁷¹

In het kosteloos verspreide propaganda-blaadje "Eerste Mei" van 1901 werden de Gentse vrouwen door ene Marie (de schuilnaam van een vrouw?) aange-maand om de handen uit de mouwen te steken op 1 Mei! Een Mei was een feestdag, daarom moesten de vrouwen zorgen dat hun huisje blonk, van boven tot beneden geschuurd was, de gordijnen vers gewassen, ... Kortom, de grote schoonmaak moest gedaan zijn. Op 1 Mei zelf hoefde ze niets anders te doen dan het eten te bereiden, liefst iets bijzonders, de kinderen moesten hun zondagse kostuumpjes aan hebben en zelf moest ze zich opsmukken.

"Dus, gezellinnen, de handen uit de mouwen en gezorgd dat men op Eersten Mei wel kan zien waar de goede socialisten wonen, tot zelfs uw plankier moogt gij niet vergeten, dat moet den avond daarvoor zoo schoon gekuischt worden als des Zaterdags. Leve den Eersten Mei!"

De Antwerpse socialisten toonden in mei 1902 meer consideratie voor de zware huishoudelijke arbeid van de vrouwen:

"Komt arbeidersvrouwen, besteedt dezen dag, dezen eersten Mei, nu eens niet al uw tijd aan uw huishouden. Verlaat uwe sombere woningen en gaat naar buiten, waar het jonge groen aan de boomen u zegt dat de lente is aangebroken. Alles juicht en jubelt in de natuur nu de koude winter voorbij is".⁷²



De krant spoorde de vrouw aan voor één dag haar zorgen opzij te zetten en te komen luisteren naar de woorden die tot de arbeiders gesproken werden op de vergaderingen. 1 Mei was inderdaad een dag van een grotere of toch meer zichtbare aanwezigheid van vrouwen in socialistische manifestaties.

6. Tot slot

Dit artikel is bedoeld als 'appetizer' om zowel vanuit de theorie als vanuit de praktijk van het historisch métier tot onderzoek van de relatie tussen feest en subversie aan te sporen. Terwijl feesten enkele decennia geleden geen plaats hadden in de academische geschiedschrijving en veeleer op een folkloristische belangstelling konden rekenen, is het onderzoeksveld ondertussen sterk uitgebreid, zowel door volks- en heemkundigen als door professionele historici, zowel in België als internationaal. In deze bijdrage heb ik geprobeerd een klein stukje van dit onderzoeksveld in kaart te brengen. De merkwaardige relatie tussen feest en subversie werd als ingang gebruikt voor enkele theoretische beschouwingen, waaruit blijkt dat we ons op een kruispunt van de politieke geschiedenis en de cultuurgeschiedenis 'van onderuit' bevinden: er bestaat vanouds een hechte band tussen feest en macht, maar het feest werd ook gebruikt als middel tot verzet en subverteren van de macht. Carnaval geldt hier als typevoorbeeld en biedt een goed zicht op de complexiteit van de relatie tussen feest, macht en subversie. De potentiële risi-

co's en gevaren die met feestvieren gepaard gaan, leidden in de context van het beschavingsoffensief dat in de loop van de 18de en de 19de eeuw op gang kwam, tot een poging tot controle over het feest, vanuit diverse groepen en instanties. Mijn aandacht ging vooral uit naar de socialistische arbeidersbeweging, die behalve de voornaamste drager van verzet tegen de kapitalistische burgermaatschappij ook optrad als bemiddelaar tussen de burgerlijke cultuur en het arbeiderspubliek. Disciplinerend was ook voor de socialisten een richtsnoer in het pedagogisch project dat gericht was op de beschaving, verlichting en verheffing van het gewone volk. Op dit punt raakt dit artikel ook even de problematiek van de relatie tussen volkscultuur en arbeiderscultuur aan, om vervolgens dieper in te gaan op de alternatieve feestcultuur die de socialisten hun aanhang boden. Bijzonder interessant is hier de paradoxale relatie tussen socialisme en religie en, meer algemeen, de manier waarop oude vormen nieuwe invullingen kregen. Eén en ander werd geïllustreerd aan de hand van een case study van het 1 Mei-feest, waarbij zowel de politieke, culturele, religieuze als gender-dimensie aan bod kwamen. 1 Mei is uiteraard maar één voorbeeld van een modern alternatief voor de traditionele volksfeesten: elke vorser kan voor een welomschreven lokaliteit de modernisering van het feest onderzoeken en zal daarbij vaststellen dat elke nieuwe beweging die in de loop van de 19de en 20ste eeuw opkwam net zoals de socialistische beweging eigen feesten zou introduce-



ren. Vanaf het einde van de 19de eeuw stelde de christen-democratische pers stelde het Rerum Novarum-feest expliciet voor als 'Ons meifeest'. De herinnering aan 1302 moest voor de Vlaamse beweging op het einde van de 19de eeuw een aansporing tot strijd betekenen. Vandaag is de cultus van 1302 officieel gecanoniseerd. 11 juli is, sedert 1973, de officiële feestdag van de Vlaamse Gemeenschap.⁷³ Opnieuw een mooie illustratie van de verschuiving in de relatie tussen feest, macht en subversie...

NOTEN

- 1 Een beslist niet exhaustief lijstje studies: ART (Jan). Van heilige tijd naar vrije tijd. *Spiegel Historiael*, XXVIII, 1983, 11, pp. 594-598; BAILY (P.). *Leisure and Class in Victorian England. Rational Recreation and the Contest for Control 1830-1885*. London, 1978; BECKERS (Th.A.M.), VAN DER POEL (H.). *Vrijetijd tussen vorming en vermaak. Een inleiding tot de studie van de vrijetijd*. Leiden/Antwerpen, 1990; CUNNINGHAM (Hugh). *Leisure in the Industrial Revolution, 1780-1880*. London, 1980; DE LEEUW (K.P.C.), LINDERS-ROOIJENDIJK (M.F.A.), MARTENS (P.J.M.). *Van ontspanning en inspanning. Aspecten van de geschiedenis van de vrije tijd*. Tilburg, 1995; DEMEYER (G.). *Populaire cultuur*. Leuven, 1995; HARRIS (T.) red., *Popular Culture in England*. London, 1995; HEERMA VAN VOSS (L.), VAN HOLTHOON (F.). *Working Class and Popular Culture*. Amsterdam, 1988; KALB (Don), KINGMA (Sytze) red. *Fragmenten van vermaak. Macht en plezier in moderniserend Nederland*. Amsterdam, 1991; KASCHUBA (W.). *Lebenswelt und Kultur der Unterburglichen Schichten im 19. und 20. Jahrhundert*. München, 1990; LÜDTKE (Alf) *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*. Frankfurt, 1989; MOMMAAS (H.). *Moderniteit, vrije tijd en de stad: sporen van maatschappelijke transformatie en continuïteit*. Utrecht, 1993; MOMMAAS (H.), VAN DER POEL (P.), BRAMHAM (D.). *Leisure Research in Europe: Methods and Traditions*. S.I., 1996; REARICK (Charles). *Pleasures of the Belle Epoque. Entertainment and Festivity in Turn-of-the-Century France*. Yale, 1988; ROOIJAKKERS (Gerard). *Rituele repertoires. Volkscultuur in oostelijk Noord-Brabant 1559-1853*. Nijmegen, 1994; STEDMAN JONES (Gareth). *Class Expression versus Social Control? A Critique of recent Trends in the History of 'Leisure'*. *History Workshop*, 1977, 4; YEO (E.), YEO (S.) red. *Popular Culture and Class Conflict, 1590-1914. Explorations in the History of Labour and Leisure*. Brighton/New Jersey, 1981.
- 2 Het artikel is een bewerking van een lezing die ik op 24 april 1999 hield aan de UFSIA in een lessenreeks voor historici en belangstellenden rond het thema 'feest en manifestatie'.
- 3 Opnieuw slechts enkele van de vele voorbeelden: BOISSEVAIN (J.) red. *Feestelijke vernieuwing in Nederland?* Amsterdam, 1991; DÜDING (Dieter) red. *Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung zum Ersten Weltkrieg*. Reinbeck, 1988; ISAMBERT (François-André). *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, 1982; KOSTER (Adrianus) red. *Feest en ritueel in Europa. Antropologische essays*. Amsterdam, 1983; SCHULTZ (U.). *Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. München, 1988; VOVELLE Michel, *Les métamorphoses de la fête en Provence, 1750-1820*. Paris, 1976.
- 4 ZOLBERG (Aristide). *Moments of Madness. Politics and Society*, 2, 1972, 2, pp. 183-207.
- 5 CORBIN (Alain), GERÔME (Noëlle), TARTAKOWSKY (Danielle) red. *Les usages politiques des fêtes aux XIXe-XXe siècles*. Paris, 1994, p. 11.



- 6 BURKE (Peter). *Volkscultuur in Europa 1500-1800*. Amsterdam, 1990, p. 171.
- 7 CHARTIER (Roger). *Discipline et invention. Les fêtes en France, XVe-XVIIIe siècle. Diogène*, (1980), 110, pp. 51-71.
- 8 BAKHTINE (Michaël). *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Age et sous la Renaissance*. Paris, 1970.
- 9 DE CERTEAU (Michel). *La Culture au pluriel*. Paris, 1974. Zie ook GELDOLF (Koenraad) & LAERMANS (Rudi), *Sluipwegen van het denken. Over Michel de Certeau*. Nijmegen, 1996.
- 10 BERCE (Yves-Marie). *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècle*. Paris, 1978.
- 11 DE MOOIJ (C.). *Vastenavond-Carnaval. Feesten van de omgekeerde wereld*. 's Hertogenbosch/Zwolle, 1992; DEVISCH (R.), *Carnaval als algemeen menselijk verschijnsel. Een semantisch antropologische benadering. Volkskunde*, 79, 1978, 1, pp. 4-18; FABRE, *Carnaval ou la fête à l'envers*. Paris, 1992; FAURE (Alain). *Paris Carême-prenant. Du carnaval à Paris au XIXe siècle*. Paris, 1988.
- 12 HALL (Stuart), JEFFERSON (Tony) red., *Resistance through Rituals*. London, 1976; SCOTT (James C.) *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven - London, 1990.
- 13 BURKE, *op. cit.*; MUCHEMBLED (Robert). *L'invention de l'homme moderne. Sensibilité, mœurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*. Paris, 1988.
- 14 VANDENBROECK (Paul). *Beeld van de andere, vertoog over het zelf. Over wilden, narren, boeren en bedelaars*. Antwerpen, 1987.
- 15 PLEIJ (Herman). *De sneeuwpoppen van 1511. Literatuur en stadscultuur tussen middeleeuwen en moderne tijd*. Amsterdam/Leuven, 1988, p. 129.
- 16 ELIAS (Norbert). *Het civilisatieproces. Sociogenetische en psychogenetische onderzoeken*. Utrecht/Antwerpen, 1987; FOUCAULT (Michel). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, 1975.
- 17 DE REGT (Ali). *Arbeidersgezinnen en beschavingsarbeid. Ontwikkelingen in Nederland 1870-1940*. Meppel, 1984.
- 18 VOVELLE (Michel). *Les intermédiaires culturels: une problématique*. In: *Les intermédiaires culturels. Actes du Colloque du Centre Méridional d'Histoire Sociale, des Mentalités et des Cultures*. Aix-en-Provence, 1981, pp. 7-20; zie ook VOVELLE (Michel). *Mentaliteitsgeschiedenis. Essays over leef- en beeldwereld*. Nijmegen, 1985.
- 19 STADSARCHIEF GENT, *Reeks R - Politie*, 652, gedrukt pamflet, 14 februari 1876.
- 20 BOURDIEU (Pierre). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris, 1979.
- 21 VANSCHOENBEEK (Guy). *Het zijn rode honden, maar wat blaffen ze mooi. Omtrent de geschiedenis van de Vlaamse sociaal-democratische arbeiderscultuur(beweging). Brood en Rozen. Tijdschrift voor de Geschiedenis van Sociale Bewegingen*, (1996), 2, pp. 7-21.
- 22 Geciteerd door SERMON (Armand). *Welke cultuur voor de arbeiders? Brood en Rozen*, (1998), 3, p. 19. De auteur werkt aan een boek over het Gentse carnaval en de campagne die Edward Anseele hiertegen voerde.
- 23 *ibidem*; BEERBLOCK (Karel). *Uit het leven der Gentse fabriekwerkers*. Gent, 1905.
- 24 DESEYN (Guido). *De geschiedenis van het amusementsleven te Gent*. Gent, 1983, s.p.;



- STEELS (Michel). Carnaval te Gent. *Ghendsche Tijdingen*, III, (1974), p. 9; DE WILDE (Bart). Seks op en naast de werkvloer. De seksualiteitsbeleving van arbeiders en de houding van de vakbeweging. In: *Begeerte heeft ons aangeraakt. Socialisten, sekse en seksualiteit*. Gent, 1999, p. 169.
- 25 *Vooruit*, 4 februari 1892.
- 26 STEELS, p. 19.
- 27 *Het Volk*, 26 februari 1892.
- 28 VERHEIRE (Isabelle). *Het ontspanningsleven van Brugse arbeiders, 1890-1921*. Gent, RUG, 1998, pp. 57 e.v.
- 29 *ibidem*.
- 30 GEROME (Noëlle), TARTAKOWSKY (Danielle). *La fête de l'Humanité, culture communiste, culture populaire*. Paris, 1988; GILLET (M.) La grève, c'est la fête. XIXième et XXième siècles. *Revue du Nord*, LXIX, 1987, 274, pp. 645-658; HASTINGS (Michel) Identité culturelle locale et politique festive communiste: Halluin la Rouge 1920-1934. *Le Mouvement Social*, 1987, 139, pp. 1-25; HOBBSAWM (E.J.) The Transformation of Labour Rituals. In: *Worlds of Labour. Further Studies in the History of Labour*. London, 1984; OLIVIER (I.H.L.), *La fête républicaine*. Paris, 1996; OZOUF (Mona). *La fête révolutionnaire 1789-1799*. Paris, 1976; SANSON (Rosemonde). *Les 14 Juillet. Fête et conscience nationale 1789-1975*. Paris, 1976; TARTAKOWSKY (Danielle). *Les manifestations de rue en France 1918-1968*. Paris, 1997; WARNEKEN (B.J.), *Massenmedium Straße. Zur Kulturgeschichte der Demonstration*. Frankfurt/New York, 1991.
- 31 VANSCHOENBEEK. *op. cit.*
- 32 VERBRUGGEN (Paule). Deelalternatieven voor de traditionele godsdienstbeleving in het Gentse socialisme. Een bijdrage tot de geschiedenis van de arbeiderscultuur. *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis*, 17, (1991), 4, pp. 414-433. Ik ben in hoge mate schatplichtig aan dit artikel voor de rest van het verhaal.
- 33 AGULHON (Maurice). *Marianne au combat. L'Imagerie et la symbolique républicaine*. Paris, 1979.
- 34 DENECKERE (Gita). Rood of geen brood? Het wel en wee van de Gentse arbeidersbewegingen. In: *Interbellum in Gent 1919-1939*. Gent, 1995, pp. 61-99.
- 35 MORELLI (Anne). Les funérailles de dirigeants socialistes comme manifestations laïques. *Brood en Rozen. Tijdschrift voor de Geschiedenis van Sociale Bewegingen*, (1998), 2, pp. 67-73; BERNARD (Jean-Pierre). La liturgie funèbre des communistes (1924-1983). *Vingtième siècle*, 9, (1986).
- 36 *Vooruit*, 25 februari 1895.
- 37 *Vooruit*, 12 december 1895.
- 38 ACHTEN (U.) (ed.). *Zum Lichte empor, Maifestzeitungen der Sozialdemokratie, 1891-1914*. Berlin, 1980; DENECKERE (Gita), GOERGEN (Marie-Louise), MARSSOLEK (Inge), TARTAKOWSKY (Danielle), WRIGLEY (Chris). Premiers Mai. In: ROBERT (Jean-Louis), BÖLL (Friedhelm), PROST (Antoine). *L'invention des syndicalismes. Le syndicalisme en Europe occidentale à la fin du XIXe siècle*. Paris, 1997, pp. 199-217; HOBBSAWM (E.J.). Birth of a Holiday: the First of May. In: WRIGLEY (C.), SHEPHERD (J.) (ed.). *On the Move*. London, 1991; KORFF (G.), *Volkskultur und Arbeiterkultur. Überlegungen am Beispiel der sozialistischen Maifesttradition. Geschichte und Gesellschaft*, 5, (1979), pp. 83-102; PANACCIONE (A.) (ed.), *The Memory of May Day, an Iconographic History of the Origins and*



- Implanting of a Workers' Holiday.* Venice, 1989; REBERIOUX (Madeleine) (ed.). *Fourmies et les Premiers Mai.* Paris, 1994; VAN GOETHEM (Geert). *De roos op de revers. Geïllustreerde geschiedenis van 1 Mei in België.* Gent, 1990.
- 39 ARCHIVES DE L'ETAT LIEGE, *Sûreté Publique de la Province de Liège*, XXIII/A/23-24.
- 40 *Vooruit*, 4/12/1889.
- 41 *Compte rendu du 6e Congrès national annuel du POB.* Louvain, 1890, p. 36.
- 42 DENECKERE (Gita). *Sire, het volk mort. Sociaal protest in België 1831-1918.* Antwerpen, 1997, pp. 272-277.
- 43 *Compte rendu du VIIe congrès annuel du POB.* s.l., 1892.
- 44 DENECKERE, pp. 278-304.
- 45 *Ibidem*, pp. 318-337.
- 46 STADSARCHIEF ANTWERPEN, *Police*, 541/6/56.
- 47 ARCHIVES DE L'ETAT LIEGE, *Sûreté Publique de la Province de Liège*, XVIII A 143.
- 48 *Vooruit*, 20/4/1897.
- 49 AMSAB, *Archief Anseele.* Eerste Mei. Propagandebblad voor Gent, s.d.
- 50 ALGEMEEN RIJKSARCHIEF BRUSSEL, *Parket-generaal*, 235. Ordre de service de la police de la ville de Bruxelles, 29/4/1899.
- 51 RABEVEREN, *Provincie Oost-Vlaanderen*, 2/7667. Gendarmerie-rapport, 1/5/1899.
- 52 *Vooruit*, 1-2/5/1900.
- 53 ARCHIVES DE L'ETAT LIEGE, *Sûreté Publique de la Province de Liège*, XXVIII/A/99.
- 54 *Vooruit*, 28/4/1901.
- 55 RABEVEREN, *Provincie Oost-Vlaanderen*, G/37/1.
- 56 *Vooruit*, 24/1/1896.
- 57 *Le Peuple*, 1/5/1902.
- 58 ARCHIVES DE L'ETAT LIEGE, *Sûreté Publique de la Province de Liège*, XXIV/A/22, Affiche POB - Fédération Liégeoise, 1896.
- 59 AVANTI, *Een terugblik. Bijdrage tot de geschiedenis der Gentsche arbeidersbeweging.* Gent, 1930, pp. 179-180.
- 60 *Vooruit*, 2/5/1895 et 30/4/1897.
- 61 *Le Peuple*, 3/5/1897.
- 62 KORFF, p. 88.
- 63 VERBRUGGEN, *Op. cit.*, pp. 425-428.
- 64 *Vooruit*, 2/4/1891.
- 65 *Vooruit*, 25/4/1903.
- 66 *Vooruit*, 1/5/1901.
- 67 *Vooruit*, 7/4/1904.
- 68 REBERIOUX (Madeleine) (ed.). *Fourmies et les Premiers Mai.* Paris, 1994.
- 69 *Vooruit*, 2/5/1891.
- 70 *Vooruit*, 1-2/5/1900.
- 71 *Le Peuple*, 2/5/1901.
- 72 *De Werker*, 1/5/1902.
- 73 TOLLEBEEK (Jo), VERSCHAFFEL (Tom). *Guldensporenslag.* In: *Nieuwe Encyclopedie van de Vlaamse Beweging*, pp. 1382-1386.