

El Nuevo Puerto Viejo

De invloed van toerisme en de 'ander' op een Afro-Caribische gemeenschap
in Limón, Costa Rica



Daniëlle van Oostrum



Universiteit Utrecht

Thesis ter afronding van de Master Culturele Antropologie:
'Multiculturalisme in Vergelijkend Perspectief'

Student: Daniëlle van Oostrum

Studentnummer: 3128784

Begeleider: Mw. Dr. Ir. I. H. van der Pijl

Datum: Augustus 2009

Cover: Op de afbeelding is een lokale bewoner van Puerto Viejo te zien die op het strand zit met een toerist. De afbeelding is een foto van een schilderij dat in Playa Chiquita Lodge hangt (foto: Daniëlle van Oostrum).

Vertaling titel: Het nieuwe Puerto Viejo (Old Harbour, zoals het dorp vroeger heette)

We are the country of three
of three mountain ranges;
of three colors in the flag;
of three races, intermixed
of three languages
of three powers
of three women for every man.
- **Eulalia Bernard (1982)**¹

¹ Dit gedicht komt uit *Place, Language and Identity in Afro-Costa Rican Literature*, een analyse van de Afro-Costa Ricaanse literatuur door Dorothy E. Mosby (2003). Eulalia Bernard is de dochter van Jamaicaanse immigranten, geboren in 1935 in Puerto Limón. Haar gedichten benadrukken de connectie tussen Afrika en de *Americas*. In bovenstaand gedicht wil Bernard de nadruk leggen op de verschillende etniciteiten binnen de Costa Ricaanse natie, en spreekt hiermee de mythe van een 'blank Europees land' tegen, waar Costa Rica om bekend staat (Mosby 2003: 92).



Figuur 1: Kaart van Costa Rica (<http://untigloballearning.wordpress.com/2009/07/18/first-impressions/>)



Figuur 2: De zuid-Caribische kust (<http://www.costaricamap-online.com/php/map09/map0901.php>)

Inhoudsopgave

Hoofdstuk 1: Inleiding	6
§ 1.1 Onderwerp	6
§ 1.2 Methodologie	9
§ 1.3 Opbouw van de thesis	10
Hoofdstuk 2: Het Jamaica van Costa Rica	11
§ 2.1 Geschiedenis	11
§ 2.2 Imago van Limón	15
§ 2.3 Het hedendaagse Puerto Viejo	18
§ 2.4 Reflectie	23
Hoofdstuk 3: Leven van toerisme in plaats van cacao	24
§ 3.1 Toerisme en antropologie	24
§ 3.2 Een veranderende gemeenschap	26
§ 3.3 De komst van de ‘anderen’	30
§ 3.4 Reflectie	34
Hoofdstuk 4: De beleving van cultuur	36
§ 4.1 Twee visies op cultuur	36
§ 4.2 Een ‘verlies’ van cultuur en identiteit	39
§ 4.3 Een ‘versterking’ van cultuur en identiteit	43
§ 4.4 Reflectie	44
Hoofdstuk 5: Puerto Viejo als een <i>rastafarian town</i>	46
§ 5.1 Het aannemen van de rasta-identiteit, een <i>cultural fakery</i> ?	46
§ 5.2 Westerse vrouwen en <i>the exotic other</i>	54
§ 5.3 Reflectie	57
Hoofdstuk 6: Conclusie	59
Bibliografie	63

Hoofdstuk 1: Inleiding

§ 1.1 Onderwerp

“The Afro-Caribbean communities are still there, albeit in the shadows of Italian restaurants, noisy shops and streets jammed with cars and tourists. Caribbean culture lends its unique rhythm and flavor to tourism on the Talamanca coast, where everyone enjoys calypsos, rice and beans and plantain tarts. But the homogeneous culture and community is gone forever, replaced by a vibrant and sometimes conflictive mix.” (Palmer 2005: 11).

Paula Palmer, een Amerikaanse journaliste en sociologe, woonde eind jaren zeventig in de Talamanca streek in het zuidoosten van Costa Rica die bekend staat om haar kleine Afro-Caribische gemeenschappen. Puerto Viejo, de plek van mijn onderzoek, is daar één van. Aan de hand van verhalen van de Afro-Caribische bewoners schreef ze het boek *Wa’apin man*, dat de geschiedenis van de streek vertelt. In de periode waarin Palmer in Puerto Viejo woonde, leefden de Afro-Caribische bewoners vooral van de visserij en de opbrengsten van cacaoplantages. Zo’n honderd jaar geleden kwamen hun voorvaderen uit Jamaica naar Costa Rica om te werken aan de spoorlijn tussen San José en de hoofdstad van Limón, Puerto Limón. Daarna werkten ze op de bananenplantages. Ze kwamen niet met de bedoeling zich te vestigen, uiteindelijk zouden ze terug keren naar Jamaica. Maar de werkgelegenheid was in Costa Rica en er werden gezinnen gesticht. De Jamaicaanse immigranten creëerden langzaamaan hun kleine gemeenschappen. Limón werd als het ware een ‘zwarte’ provincie.

In Puerto Viejo kwam het toerisme in de jaren tachtig op gang, maar de meeste toeristen gingen naar de stranden aan de Pacifische kust. In Puerto Viejo was de elektriciteit nog maar net aanwezig, waterleidingen waren nog amper aangesloten. Een weg die werd aangelegd van de hoofdstad naar de provincie Limón zorgde ervoor dat steeds meer toeristen de andere kust van Costa Rica gingen bezoeken. Mensen van over de hele wereld werden nieuwsgierig naar het kleine dorp Puerto Viejo, dat de op één na laatste bestemming is van de bus die van Puerto Limón naar Manzanillo rijdt, een paar kilometer van de grens van Panama af. Buitenlanders bezochten het dorp niet alleen, ze gingen zich er ook vestigen. Het aantal groeide toen een plantziekte de cacaoplantages verwoestte en het land door de buitenlanders werd opgekocht om er huizen, hotels en restaurants op te bouwen. De lokale bar Maritza en restaurant Tamara kregen concurrentie van restaurants en bars met onder andere Zwitserse, Duitse en Italiaanse eigenaren. De lokale bevolking kreeg te maken met andere mensen, culturen, gedragingen, ideeën en producten. De kleine, voorheen vrij geïsoleerde gemeenschap breidde zich uit en begon er anders uit te zien.

Al eeuwenlang reizen mensen uit religieuze, economische of avontuurlijke redenen over de wereld. Het massatoerisme zoals we dat nu kennen, puur met als doel recreatie, ontstond na de Tweede

Wereldoorlog (Smith 1989). De werkweken werden korter, mensen kregen meer vrije tijd. Bovendien hebben mensen door de komst van nieuwe technologieën en communicatiemiddelen ook meer mogelijkheden om te reizen. De mobiliteit van mensen is toegenomen, het leven is ‘vloeibaar’ geworden, zoals de Pools-Britse socioloog Bauman (2005) het noemt. Het leven kan haar koers niet lang vasthouden en het verandert voortdurend van vorm. Het toenemen van mobiliteit, het ‘korter’ worden van afstanden, tijd en sociale relaties, is samen te vatten onder het fenomeen mondialisering, waarin door een herordening van tijd en ruimte verschillende mensen en culturen elkaar ontmoeten en aan verandering onderhevig zijn (Inda & Rosaldo 2008). Toerisme komt voort uit bovengenoemde ontwikkelingen van moderniteit en mondialisering, maar is ook een manier voor mensen om juist te ‘vluchten’ uit de moderne samenleving, die vluchtig en onzeker is (Chambers 2000). Toerisme maakt deel uit van het proces van toenemende commodificering en consumptie van mensen, kapitaal, ideeën en culturen, dat in verband staat met modern kapitalisme (Meethan 2001: 4).

Mondialisering is een fenomeen waar zelfs de meest kleine en geïsoleerde gemeenschappen mee te maken krijgen. De culturele antropologie houdt zich bezig met de vraag op welke manier mondiale processen binnen lokale gemeenschappen zich manifesteren en wat de gevolgen zijn van een wereld in beweging, waarbij continue sprake is van culturele interactie en uitwisseling. Dat er vanuit de antropologie interesse is gekomen in de bestudering van toerisme heeft te maken met de groeiende toeristenindustrie, maar ook met de veranderende visie op het cultuurconcept. Binnen de ‘klassieke’ antropologie werd op een essentialistische manier naar cultuur gekeken. Het fenomeen toerisme werd dan ook gezien als een inbreuk op de overzichtelijk gescheiden gebieden die de antropoloog in kaart probeerde te brengen (Chambers 2000). De laatste decennia wordt cultuur gezien als een proces, als dynamisch en veranderlijk. Toerisme heeft invloed op de veranderlijkheid van cultuur en bijvoorbeeld de vormgeving van de etnische identiteit. Deze thesis gaat over interacties tussen toeristen en de lokale bevolking van Puerto Viejo en welke invloed deze interacties hebben op de beleving van cultuur en etnische identiteit van de Afro-Caribische gemeenschap. Op welke manier heeft toerisme voor verandering gezorgd? In welke mate spelen toerisme en de verlangens en de wensen van de toeristen, die op zoek zijn naar ‘het exotische’, een rol in het toeschrijven en toe-eigenen van de etnische identiteit van de Afro-Caribische bewoners? Op welke manier beleven verschillende generaties van de Afro-Caribische gemeenschap van Puerto Viejo hun etnische identiteit en cultuur onder invloed van toerisme?

Binnen de antropologie wordt veel onderzoek gedaan naar de zwarte bevolking op de eilanden in het Caribische gebied, maar wordt de zwarte bevolking aan de Atlantische kusten van Centraal en Zuid-Amerika nog wel eens vergeten (Lefever 1992: 15). In deze thesis wordt de verbeelding van de toerist tegenover de beleving van de Afro-Caribische gemeenschap van Puerto Viejo geplaatst. Het citaat aan het begin van dit hoofdstuk uit *Wa’apin man* laat de hedendaagse situatie in Puerto Viejo goed zien. De Afro-Caribische gemeenschap is er nog wel, maar staat in de schaduw van de Italiaanse en Chinese restaurants. De Caribische cultuur wordt ‘uitgeleend’ aan de toeristen en wordt door

toeristen 'geconsumeerd'. Palmer (2005) spreekt in het citaat over de homogene cultuur en gemeenschap die voor altijd zijn verdwenen. Dit is de beleving van de Afro-Caribische bevolking en van Palmer (2005) zelf, maar dit wil niet zeggen dat er ooit een homogene Afro-Caribische cultuur heeft bestaan. Verandering is van alle tijden, de mate van homogeniteit van een cultuur en de rol en betekenis van authenticiteit in een toeristische plek als Puerto Viejo wordt daarom in deze thesis bevraagd. Het gaat mij in deze thesis dan ook vooral om de beleving van verschillende 'leden' van de Afro-Caribische gemeenschap, hoe zij de verdwijning, opleving, creatie, commodificering en exotisering van culturele aspecten waarnemen en ervaren en op welke manier dit invloed heeft op de vormgeving van hun etnische identiteit.

Zo wordt Puerto Viejo in de reisgidsen en door lokale bewoners zelf neergezet als een dorp met een rijke rastacultuur. Bij de beleving van de rastacultuur is er echter een scheidslijn te ontdekken tussen de oudere en de jongere generatie. Bovengenoemde representatie is mede een antwoord op de verbeelding van de (vrouwelijke) toerist. De rastacultuur wordt door toeristen als eigen en authentiek aan Puerto Viejo gezien, maar lokale bewoners zien dit anders. De rastacultuur in Puerto Viejo is een voorbeeld van *staged authenticity* (McCannell 1976), een authenticiteit die wordt 'opgevoerd', maar niet de 'realiteit' is. Uit deze thesis zal echter blijken dat authenticiteit een vaag begrip is, dat een dichotomie tussen 'het authentieke' en 'het moderne' niet realistisch is (*cf.* Meethan 2001: 90). De rastacultuur speelt ook een rol bij de vormgeving van de etnische identiteit, vooral bij de jongere bewoners van Puerto Viejo. De aanname van de rasta-identiteit is onder andere een manier om met een stigma van de 'ander' in de Costa Ricaanse samenleving om te gaan.

De 'ander' is ook de aanduiding voor de buitenlander die zich in Puerto Viejo heeft gevestigd. Mede door deze 'ander' is Puerto Viejo in grote mate veranderd. Dat deze veranderingen invloed hebben op gevoelens van *home* en *belonging* bij de Afro-Caribische bewoners is niet meer dan logisch. Over het algemeen wordt deze 'ander' geaccepteerd door de Afro-Caribische bewoners, mede omdat zij soms het gevoel hebben ook buitenlander te zijn in eigen land. Toch moeten de buitenlanders aan een aantal voorwaarden voldoen, willen ze worden toegelaten tot de Afro-Caribische gemeenschap. De Afro-Caribische gemeenschap die kleiner is geworden, maar tegelijkertijd ook groter, omdat de gemeenschap is opengesteld aan de buitenwereld, maar waarin *face-to-face* relaties er nog steeds toe doen. Anders dan men zou verwachten in de laatmoderne tijd, waarin door mondialisering steeds vaker *more remote encounters* (Inda & Rosaldo 2008) ontstaan en we allemaal deel uit zouden maken van *the global village* (Hamilton 1985 in Cohen 1985). Deze thesis laat zien dat dit laatste nog lang niet het geval is en dat, ondanks informanten ook in Puerto Viejo een toenemend individualisme waarnemen, gemeenschappen nog steeds belangrijk zijn voor mensen. Door een gedeelde afkomst voorziet de Afro-Caribische gemeenschap in een gemeenschappelijke identiteit. Individuen binnen de gemeenschap kunnen hierdoor onzekerheid verkleinen en betekenis geven aan hun leven. (*cf.* Van Dam et al. 2005). In deze thesis komt het belang van de lokale gemeenschap tot uiting, ondanks het feit dat lokaliteiten in toenemende mate deel uitmaken van de kosmopoliete

wereld. Ook laat deze thesis zien dat de gemeenschap veranderlijk is, en dat de leden als gevolg van culturele interacties op verschillende manieren ‘hun’ cultuur en etnische identiteit beleven.

§ 1.2 Methodologie

Van half februari 2009 tot en met mei 2009 onderzocht ik de perceptie en beleving van verschillende generaties Afro-Costa Ricanen op hun veranderende dorp. Onder de jonge generatie versta ik bewoners in de leeftijd van vijftien tot en met dertig jaar. De oudere generatie heeft de leeftijd van vijfendertig jaar en ouder. Ik heb ervoor gekozen het verschil in beleving onder verschillende generaties te onderzoeken, omdat de jongere generatie een leven zonder toerisme nauwelijks kennen, dit in tegenstelling tot de oudere generatie.

Ik begon mijn veldwerkperiode met afspraken maken met mensen waarmee ik van tevoren al contact had via internet. In San José sprak ik af met Ben, een jongen die actief lid is van de organisatie *La Asociación Proyecto Caribe*, een organisatie die opkomt voor de rechten en de belangen van de Afro-Caribische bevolking van Costa Rica en die mij ook in contact heeft gebracht met twee andere soortgelijke organisaties. In Puerto Viejo ging ik langs een Amerikaans echtpaar met vier kinderen die een lodge beheren. Zij hebben mij namen en telefoonnummers gegeven van mensen die ik mogelijk zou kunnen interviewen en zij hebben mij veel verteld over het dorp en de mensen. Ook via Angela, een advocate die werkzaam is in Puerto Viejo en die ook lid was van *La Asociación Proyecto Caribe*, ben ik veel te weten gekomen. Angela heeft mij in contact gebracht met de familie Stephenson, een vooraanstaande familie in het dorp. Zelf ben ik ook op zoek gegaan naar informanten door Caribische restaurants in te lopen en de eigenaressen vragen te stellen. Ook voerde ik informele gesprekken met allerlei mensen op straat. Iedereen die ik sprak vroeg ik vervolgens welke mensen nog meer interessant zouden zijn om te benaderen. Op deze manier kwam het sneeuwbaaleffect op gang.

De methoden die ik heb gebruikt zijn het afnemen van interviews, die meestal semi-structureerd waren of door middel van een vragenlijst, het hebben van informele gesprekken, het opschrijven van levensgeschiedenissen en participerende observatie. Interviews nam ik op een taperecorder op, maar meestal schreef ik tijdens een interview mee op mijn schrijfblok. Soms schreef ik antwoorden op mijn vragen pas na een interview op. In het begin maakte ik een afspraak met iemand en nam ik vaak al bij een eerste ontmoeting een interview af. Halverwege mijn onderzoek besloot ik wat meer afstand te nemen, wat meer gebruik te maken van participerende observatie om zo ook tot nieuwe inzichten te komen, waardoor ik steeds meer toegang kreeg tot de gemeenschap en mensen eerst wat beter leerde kennen voordat ik overging tot een interview. Ik heb bijvoorbeeld hier en daar geholpen met schilderen, heb meegeholpen met het opruimen van het strand, ging naar de kerk, naar lokale evenementen en feesten, naar danslessen van middelbare scholieren en naar vergaderingen van *La Asociación de desarrollo integral de Puerto Viejo*, de lokale gemeente.

Ik heb niet veel moeite hoeven doen om medewerking van mensen te krijgen, al ging het

opbouwen van *rapport* bij de ene informant gemakkelijker dan bij de andere. Sommige jongeren gebruiken drugs en dan was het moeilijk een diepte-interview af te nemen, of er was een bepaalde mate van wantrouwen. Maar ik heb heel veel leuke en interessante gesprekken gehad. Soms was ik erg verrast over hoe welbespraakt de meeste mensen zijn. Wel ben ik er mij van bewust dat informanten mij vaak als toerist zagen en soms misschien niet helemaal eerlijk zijn geweest. Of dat de antwoorden van mensen soms sociaal wenselijk zouden kunnen zijn, omdat ik mijn informanten voordat ik ze interviewde op de hoogte bracht van mijn doelstellingen. Antwoorden waren te controleren door vragen op een ander moment, in een andere context te herhalen of de antwoorden te vergelijken met de data die voort kwam uit participerende observatie. Bijna alle informanten worden in deze thesis geanonimiseerd. De wens was daar niet toe, maar ik heb hier voor gekozen om ze tegen eventuele reacties van anderen te beschermen. Tijdens mijn onderzoek heb ik altijd gebruik gemaakt van *informed consent*. De citaten in deze thesis komen voort uit gesprekken met informanten waarbij de informant zich bewust was van mijn rol als onderzoeker.

§ 1.3 Opbouw van de thesis

Het tweede hoofdstuk van deze thesis vertelt de geschiedenis van Puerto Viejo en haar populatie, de positie van de Afro-Caribische bewoners binnen de Costa Ricaanse samenleving en het hedendaagse leven in Puerto Viejo. Hoofdstuk drie gaat in op de antropologie van toerisme en op de studie van gemeenschap, de constructie en de symboliek ervan. Ook besteed ik in dit hoofdstuk aandacht aan de ‘ander’ die zich in Puerto Viejo vestigt, op welke manier deze wel of niet tot de gemeenschap wordt toegelaten en wat voor een invloed de ‘ander’ heeft op de gemeenschap, de cultuur, identiteit, mentaliteit en gevoelens van *home* en *belonging* van lokale bewoners. Het vierde hoofdstuk gaat over het concept ‘cultuur’. Aan de hand van verschillende visies op cultuur vanuit de culturele antropologie analyseer ik de perceptie van Afro-Caribische bewoners op hun cultuur en de ‘verdwijning’, ‘versterking’ en ‘creatie’ van deze cultuur. Hoofdstuk vijf gaat in op het imago van Puerto Viejo als een *rastafarian town* en op de manier hoe toerisme hier invloed op heeft. Mannen kiezen ervoor hun identiteit te baseren op het gebruik van symbolen van de rastafari. Dit hoofdstuk laat zien dat er verschillende motieven zijn om de rasta-identiteit aan te nemen. In het laatste hoofdstuk vat ik mijn bevindingen samen en kom ik tot een afsluitende conclusie.

Hoofdstuk 2: Het Jamaica van Costa Rica

§ 2.1 Geschiedenis

“Everyone knew each other, my mother would punish me if I didn’t say hello to the neighbors. Everyone was a farmer, we cultivated cacao and coco. Black people are hard workers, we came here to work. We all went to church, we had manners. We are British descendants, and are influenced by that.” (Erik)

In veel landen in Latijns-Amerika en het Caribische gebied hebben *blacks*² een plek in het land gekregen door de koloniale tijd. Afrikanen werden door kolonisten naar de gekoloniseerde landen gehaald om als slaaf op de plantages te werken. Ook in Costa Rica werkten slaven, maar er waren nooit meer dan een paar honderd slaven en zij werkten aan de westkust van het land, zonder veel supervisie (Purcell 1993: 10). Het merendeel van de Afro-populatie van Costa Rica is een product van postkoloniale immigratie. De eerste Engelssprekende Afro-Caribische familie die zich aan de kust van Talamanca vestigde was de familie van William Smith. Hij bouwde zijn huis in Cahuita in 1828. ‘Old Smith’, zoals hij ook wel genoemd wordt, was één van de vissersmannen uit Bocas del Toro, Panama, die ieder jaar tijdens het schildpaddenseizoen naar de kust van Costa Rica gingen om op zeeschildpadden te jagen. Ze kwamen met hun kleine boten in maart aan en bleven tot september. Later vestigden meerdere vissersmannen uit Panama zich aan de kust en creëerden gemeenschappen die ze Little Bay, Old Harbour, Grapepoint en Monkeypoint noemden (Palmer 2005: 31). Omdat de Spaanse taal uiteindelijk de overhand nam en er steeds meer Costa Ricanen uit andere delen van het land in de provincie Limón gingen wonen, veranderden deze plaatsnamen in Playa Chiquita, Puerto Viejo, Punta Uva en Punta Mona. Maar het ‘zwarte karakter’ van deze gemeenschappen bleef bestaan.

Een nieuwe start in Costa Rica

De grote aantallen *blacks* uit Jamaica kwamen pas aan het eind van de negentiende eeuw. Zij kwamen naar Costa Rica om te werken aan de aanleg van de spoorlijn tussen San José, de hoofdstad van het land, en de havenstad Puerto Limón. De Costa Ricanen waren wel bereid om in de hooglanden, in het binnenland van Costa Rica aan de spoorlijn te werken, maar niet in het oosten van het land, waar malaria, gele koorts en andere tropische ziekten voorkwamen (Purcell 1993: 25). Vandaar dat Jamaicaanse arbeiders in het gebied werden ingezet. Na de afronding van de spoorlijn gingen de Jamaicanen aan het werk bij de United Fruit Company, een bedrijf met bananenplantages onder leiding van Amerikanen. Engels was de voertaal binnen het bedrijf, degenen die deze taal niet spraken werden benadeeld. Daardoor hadden de zwarte werknemers een streepje voor. De *blacks* zagen

² Voor het aanduiden van de onderzoekspopulatie gebruik ik de term *blacks* of *Afrodescendants*, omdat de Afro-Costa Ricaanse bevolking zichzelf zo noemt en deze termen ook veelal worden gebruikt in de literatuur.

zichzelf superieur ten opzichte van de *Hispanics*³. Het enige wat ze van Costa Rica kenden was het leven op de plantages, een leven dat primitief was en dat ze associeerden met de rest van het land. Ze vonden zichzelf sterker dan de Costa Ricaanse arbeiders en dachten dat de onopgeleide, van het platteland afkomende *Hispanics* representatief waren voor de rest van de bevolking van Costa Rica. Zoals het citaat van Erik aan het begin van dit hoofdstuk aangeeft, identificeren de *blacks* zich met de Britse manier van leven, die volgens hen kenmerken bevat als een strenge opvoeding, netheid, het hebben van respect en manieren. “*North American plantation management actively recruited and promoted English-speaking, protestant Caribbean blacks over Costa Rican laborers, creating an environment of black superiority over Costa Rican whites that would persist for generations*” (Sharman 2001: 57). Tijdens mijn veldwerk bleek uit een aantal interviews dat dit gevoel van superioriteit nog steeds bestaat. Zo vertelt een informant dat de inwoners van Puerto Viejo steeds meer de slechte gewoonten van de *Hispanics* overnemen en worden laatstgenoemden door een andere informant *nasty people* genoemd. Purcell (1993) schrijft over het negatieve denkbeeld van de *Hispanics* over de *blacks*. Zij werden als primitief en luidruchtig gezien. Zo citeert Purcell (1993: 38) een blanke Costa Ricaan: “*When I was growing up, there were three things that my parents used to scare me; one was the devil, the second I can’t remember, and the third was the Negro.*”

Racistische denkbeelden van de *Hispanics* komen voort uit een van de nationale mythen waar de Centraal Amerikaanse Republiek van Costa Rica bekend om staat. Naast de mythe van tropische schoonheid, de mystieke kwaliteit van de koffie, de afwezigheid van een leger en de democratische stabiliteit in een regio met politiek geweld is er de mythe van *whiteness* en *Europeanness* (Mosby 2003: 24). De Jamaicanen werden daarom met argusogen door de ‘blanke’ Costa Ricanen, bekeken. De Jamaicanen werden in hun ogen onterecht voorgetrokken en daarom eiste de regering in de jaren dertig dat de *Hispanics* meer werk en hogere posities zouden krijgen. Er kwamen stakingen door ontevreden werknemers en de *blacks* kregen de schuld van de economische crisis die in het land heerste. Dit alles leidde tot de verplaatsing van een groot deel van de plantages van de bananenindustrie naar de Pacifische westkust. De overheid vaardigde een wet uit die het *blacks* verbood de regio Limón te verlaten, uit angst voor de verspreiding van de zwarte bevolking (Chomsky 1994: 32). Omdat de *blacks* niet als Costa Ricaanse burgers werden beschouwd was onder de Afro-Caribische bevolking een behoefte om de herkomst te beschermen binnen *the comfort zone of the enclave*. Er was weinig behoefte om Spaans te leren en buiten de bekende culturele setting, die in de oost-provincie was gecreëerd, te treden (Mosby 2003:14,15). De *blacks* leefden daardoor lange tijd geïsoleerd in Limón. Na de burgeroorlog van 1948 kwam president Figueres aan de macht. Hij wilde de zwarte bevolking bij het land betrekken en ze Costaricaans burger maken, omdat ze aan de kant van

³ Met deze term worden in de literatuur ‘blanke’ Costa Ricanen aangeduid. Informanten noemen ze over het algemeen ‘*Spanish people*’ of ‘*white Costa Ricans*’.

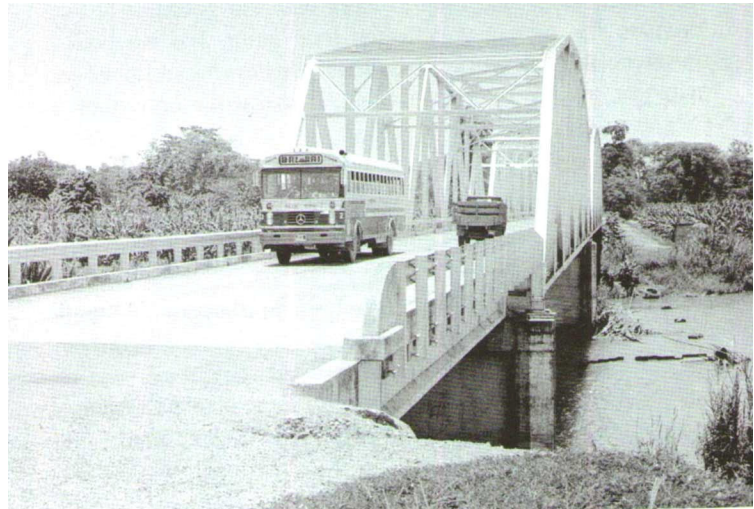
de president hadden meegevochten (Olien 1980: 312). De grenzen tussen de provincies werden weer opengesteld en de zwarte bevolking kon zich weer vrij in het land bewegen.

Sport, religie, vrije tijd en muziek

Desondanks bleven veel *blacks* in de provincie Limón wonen. De gemeenschappen aan de Talamanca kust breidden zich uit. De bewoners overleefden door te vissen en te jagen en nadat de United Fruit Company naar de Pacifische kust verhuisde en het de *blacks* verboden werd mee te verhuizen, kwamen de cacaoplantages (Mosby 2003: 149). In de vroege jaren speelden de bewoners in hun vrije tijd cricket, een sport die eerder door de Britse kolonisten in Jamaica werd gespeeld. Later werd baseball de meest populaire sport.

“Baseball was the sport that connected us. Every Sunday we came together at the playfield. Also people from other places came, to sell beers and homemade ice cream. Now no one cares anymore about baseball, all they are interested in is football.”

Bovenstaand citaat is van Maria, die vroeger meespeelde in het vrouwenteam van Puerto Viejo. Ze is een belangrijke persoonlijkheid in het dorp. Iedereen kent haar, haar Caribische restaurant staat bekend als een van de beste van Puerto Viejo en is soms ook een ontmoetingsplaats voor de bewoners. Voor Maria is religie erg belangrijk, God is haar idool, vertelt ze. Tegenwoordig zijn de kerken niet zo vol meer. Voorheen werd religie openlijker gepraktiseerd, iedere zondag gingen mensen naar de kerk, de meesten waren baptist, kinderen gingen naar de zondagsschool. Doordeweeks kregen ze les op de Engelse en Spaanse school. Grootouders vertelden hun kleinkinderen de beroemde ‘*Anancy Stories*’, de verhalen van een slimme spin die haar vijanden altijd te snel af was. Deze verhalen waren een vorm van vermaak en komen oorspronkelijk van de Ashanti uit West-Afrika. Tijdens en na de slaventijd werden ze ook deel van de Afro-Caribische cultuur (Mosby 2003: 35). Ook muziek was van het begin af aan belangrijk, ieder dorp aan de kust had haar eigen calypsozangers. De calypso komt oorspronkelijk uit Trinidad en heeft zich uitgebreid naar andere locaties in het Caribische gebied, waaronder het eiland Jamaica. De teksten gaan over alledaagse ervaringen en gebeurtenissen. “*The calypso originating in Limón expresses the history and preoccupations of a group located outside the official discourse*”, aldus Mosby (2003: 40). Eén van de meest bekende *calypsonians* is Walter Ferguson uit Cahuita. Vandaag de dag klinkt hij nog vaak uit de muziekboxen van restaurant Tamara. “*Ferguson reconnects the routes of migration of the West Indian community and its descendants*” (Mosby 2003: 46). Ook al vinden sommige jongeren de muziek inmiddels ouderwets, anderen luisteren nog graag naar de teksten die over familielevens gaan, maar ook over onrechtvaardigheid, de relatie tussen Afro-Costa Ricanen en de ‘blanke’ meerderheid en andere zaken waar de Afro-Caribische bevolking zich mee bezighoudt.



Figuur 4 (links): Jamaicaanse immigranten aan het werk (Afbeelding: Deirdre Hyde in Palmer 2005)

Figuur 5 (boven): De net afgeronde weg van Puerto Limón naar Puerto Viejo (foto: Bob Bernthal in Palmer 2005)

Goodbye cacao, hello foreigners

De eigenaar van restaurant Tamara was een van de eerste bewoners die een horecagelegenheid in Puerto Viejo opende. In die tijd waren er haast geen restaurants, veel mensen waren boer, ze verbouwden cacao. Om het transport van de cacao te versnellen werd een weg aangelegd tussen San José en Puerto Limón, deze kon vanaf 1976 in gebruik worden genomen. Halverwege de jaren tachtig werd de laatste hand gelegd aan de weg die de hooglanden met de kleinere gemeenschappen aan de kust verbond. Laura vertelt hoe het in Puerto Viejo was toen ze in 1956 in het kustplaatsje kwam wonen en het transport nog niet zo gemakkelijk ging:

“There were just a few houses and shops, there were no hotels, no ‘carretera’, there was no light. To get to Puerto Limón we had to walk to Hone Creek, from there we took a mule car and after that we went to Penshurt by boat where we had to wait for the train to go to Limón.”

Ook Tyler, een man van tegen de zestig die een restaurant heeft in Punta Uva, vertelt een mooie anekdote:

“There were no good waterdrains, when it rained really hard, the water in the streets reached until our knees. After we went dancing, we had to roll up our trousers not to get totally wet. We helped each other out, when we needed fish, we all went with our boats to catch some, when someone killed a pig, the whole village ate from it. We didn’t have a lot of spare time. We got up at six to work on the farm. Life existed of knocking the coconut out of its shell and taking care of the cacao.”

Door de aanleg van de wegen konden de bewoners de cacao sneller vervoeren, maar het gemak was niet voor lang. Begin jaren tachtig brak de schimmel *monelia roreri* uit. Vele cacaoplantages, waar de

bewoners al jarenlang van leefden, werden verwoest (Palmer 2000: 281). Het was het begin van een zwarte periode. Uit pure wanhoop verkochten veel mensen hun land aan buitenlanders, die door de weg tussen de hooglanden en de Caribische kustplaatsen het dorpje al regelmatig bezochten. Volgens James, een man van rond de zestig die in Punta Uva woont, maakten de buitenlanders misbruik van de onwetendheid van de lokale bevolking.

“The plantations reached from here until the coast. The people knew everything about farming, about cultivating and taking care of the land, but they knew nothing about finance. The foreigners abused that and bought the land very cheap.”

Ook de vijftigjarige Linda herinnert zich de zwarte periode nog goed. Ook haar familie verkocht het land, maar kreeg het wel voor elkaar een nieuw bedrijf op te zetten.

“When the Monilia came, we didn’t have an income anymore. My parents sold the farm and bought an old house in the center. My father fixed the house, made rooms for rent and a restaurant. I felt sad, leaving black beach, but my father told me it was the only thing to do if we wanted to stay in Puerto Viejo. Some people moved out after the sickness, they went to Puerto Limón, San José, or even to the United States. I miss the silence in Puerto Viejo, the unity, but the cacao I miss the most.”

Ze merkt op dat, sinds er veel buitenlanders in Puerto Viejo wonen en het leven veel om het toerisme draait, er minder eenheid is onder de Afro-Caribische gemeenschap van Puerto Viejo. In het volgende hoofdstuk blijkt dat dit ook de ervaring is van andere Afro-Caribische bewoners van Puerto Viejo. In de volgende paragraaf ga ik verder in op de mythe van *whiteness* van Costa Rica. Uit de gesprekken met informanten kwam naar voren dat toeristen soms niet eens weten dat er ook *blacks* in Costa Rica wonen, dat er nog steeds racisme is in Costa Rica en dat de Caribische kustplaatsen daardoor te kampen hebben met een negatief imago.

§ 2.2 Imago van Limón

“There are two Costa Rica’s, the white Costa Rica and Limón. Unfortunately we are born under this flag. I feel Costa Rican, this is a beautiful country, I am born and raised here. But we were never welcome, people still see us as immigrants” (Michael).

Uit de gesprekken met informanten blijkt dat weinig *blacks* een hoge functie binnen de overheid bekleden en dat het voor *blacks* moeilijker is om in aanmerking te komen voor een studiebeurs dan een ‘blanke’ Costa Ricaan. Ook in de ontwikkeling van toerisme is deze ervaren benadeling te merken, volgens informanten investeert de regering veel minder tijd en geld aan de Caribische kustplaatsen dan aan de Pacifische en creëren veel blanke Costa Ricanen een negatief imago van de Caribische

kustplaatsen.

De antropoloog Russell Leigh Sharman (2001) deed veldwerk in Limón in 1997 en 1998. “*‘Why Limón?’ was the response from many Costa Ricans whites in the capital of San José when informed that I lived in Limón. Many elaborated on the violent crime, drugs, and poverty that ‘lazy blacks’ perpetuate, and in the same breath assured me, ‘there is no racism in Costa Rica’*” (Sharman 2001: 49-50). Ook Carlos Minott (2005:12) schrijft over de zogenaamde non-discriminatie in Costa Rica: “*In Costa Rica, racial, ethnic, religious and linguistic discrimination, as well as other forms of intolerance and xenophobia, are denied, and no one wants to speak out about these matters because it is politically incorrect.... In primary and secondary education, the programs and textbooks show black people in a denigrated and stereotyped way*”. Wanneer mensen spreken over Limón, hebben ze het over *los otros* of *los negros*. Er is een veronderstelling dat Limón nog steeds een zwarte provincie is. Het merendeel van de *blacks* in Costa Rica woont inderdaad in Limón, maar bijna de helft van de inwoners van de hoofdstad, Puerto Limón bestaat uit blanke Costa Ricanen, ook zijn er Chinezen en Noord-Amerikanen. Gebaseerd op de valse impressies en het latente racisme legitimeren de zwarte inwoners van Limón het concept van een zwarte provincie als de ideologische basis van een gedeelde identiteit (Sharman 2001: 50-51). Het merendeel van de Afro-Costa Ricanen woont vanwege deze gedeelde identiteit nog steeds in de provincie Limón. Ook hun *betwixt and between* positie binnen de Costa Ricaanse samenleving waar ze zich hoofdzakelijk van bewust worden wanneer zij niet in Limón zijn speelt een rol. Zo beweert Sharman (2001: 47): “*They are fully-incorporated members of Costa Rican society but simultaneously complete outsiders*”. Informant Daisy vertelt mij in een interview dat ze zich soms verward voelt als het om haar afkomst gaat. Haar emigratie heeft hiermee te maken. Ze woont al dertien jaar in Zwitserland maar is geboren en getogen in Puerto Viejo. Volgens Dausy associëren de Zwitsers *blacks* niet met Costa Rica, en dat zette haar aan het denken.

“I am from Costa Rica, from Puerto Viejo. Before that was enough. I didn’t really bother about my heritage. When I moved to Switzerland and people asked me where I come from, it wasn’t enough anymore. In Switzerland I know a lot of African people. I feel like at home when I am with them. They know where they come from and they can express that, for example by the way they dress. Sometimes I feel a bit lost, because I feel and I know I am close to these people, but how exactly, I don’t know.”

Volgens Purcell (1993) geloofde de zwarte bevolking van Costa Rica lange tijd in de ideologie van gelijkheid die ontstond door het sociaal-democratische beleid van de regering. Was er eerder sprake van een onvolledig cultureel compromis, nadat Figueres aan de macht kwam, werd een proces van een volledig cultureel compromis in gang gezet. Volgens Wimmer (2002: 28) is zo’n compromis alleen mogelijk wanneer verschillende mensen binnen een natie-staat zichzelf op een of andere manier kunnen herkennen met één of meerdere elementen binnen het gedeelde discours van de, in dit geval, Costa Ricaanse samenleving. Er is een mate van acceptatie tussen verschillende actoren die met elkaar

in relatie staan. Als we kijken naar de non-acceptatie van *blacks* in Costa Rica tot 1948 en het feit dat Afro-Costa Ricanen zich nog steeds immigranten en buitenstaanders voelen binnen de Costa Ricaanse samenleving, kan er in Costa Rica geen sprake zijn van een cultureel compromis. Ook de nuancering van de ideologie van gelijkheid aan het eind van de jaren zeventig geeft dit aan. Er kwam een zichtbaar raciaal en cultureel bewustzijn. *El día negro* ontstond, een nationale feestdag op 31 augustus waarop de zwarte cultuur wordt gevierd. In de jaren negentig werden een aantal organisaties opgericht die opkomen voor het behoud van de Afro-Caribische cultuur en streven naar een rechtvaardige behandeling van de Afro-Costa Ricanen. Zoals *Comité Rescate de Valores culturales de Siquirres*, die zich richt op het cultuurbehoud specifiek in het stadje Siquirres en *La Asociación Proyecto Caribe*, die zich voornamelijk verzet tegen het racisme in Costa Rica en zich sterk probeert te maken voor mensen die vanwege hun Afro-Caribische afkomst gediscrimineerd worden. Andere activiteiten van de associatie zijn bedoeld voor de ontwikkeling van de economische, sociale en culturele positie van de *Afrodescendants*. Carlos Minott is president van associatie. Hij wil de situatie van de zwarte bevolking zichtbaar maken. Hij wil de non-officiële geschiedenis van de *Afrodescendants* laten zien, de orale tradities die van generatie op generatie gaan. Geschiedenisboeken geven volgens Minott geen duidelijke beschrijving van de *Afrodescendants*.

“In books you don’t find the contribution of ethnic minorities of the construction of the Costa Rican identity. The Talamanca coast is one of the most underdeveloped districts of the country. The government invests more in the Pacific coast. The Caribbean are excluded of being integrated into the rest of the country.”

Angela maakt sinds 2006 deel uit van *La Asociación Proyecto Caribe*. Zij is ook *Afrodescendant*, maar is opgegroeid in San José. Ze woont doordeweeks in Puerto Viejo, omdat ze daar haar kantoor heeft. Zij deelt de mening van Minott, maar geeft er ook een positieve draai aan.

“The Pacific side is well developed, for this region there is no national agenda. We have a bad communication system and there isn’t enough water. But in a way we are happy with that, that’s why Puerto Viejo is still such a rustic place, it’s not so ‘fancypancy’ here. We don’t want to be like that, like in Guanacaste⁴, but we do need basic standards, like good education, water and other facilities”.

Angela noemt Puerto Viejo een rustiek plaatsje met een kleinschalig toerisme. In de volgende paragraaf beschrijf ik het hedendaagse Puerto Viejo. Hoe idyllisch en rustiek Puerto Viejo kan lijken, ook deze voorheen vrij geïsoleerde gemeenschap wordt al een tijd geconfronteerd met moderniteit, waarin *face-to-face* contacten en het directe familieleven minder belangrijk lijken te worden en de *locals*, de Afro-Caribische bewoners, in contact komen met de *globals*, de toeristen die de vrijheid en de mogelijkheden hebben zich over de wereldbol te verplaatsen.

⁴ Guanacasta is een provincie in het noord-westen van Costa Rica.

§ 2.3 Het hedendaagse Puerto Viejo

“I lived in San José for a while, but there is no place like Puerto Viejo. I can’t exactly tell what it is, but there is something special about this place. When I am somewhere else, I always think about my hometown”
(Maria).

Net als Maria willen veel toeristen ook meemaken wat dan dat ‘speciale’ aan Puerto Viejo is. De bus van de Caribbean busterminal in San José naar Puerto Viejo zit dan ook vol, zeker tien mensen moeten staan. Een jongen uit Brazilië en een jongen uit Spanje maken elkaar enthousiast. Zij gaan naar Puerto Viejo met hetzelfde doel, om te feesten en te surfen. Helemaal uitgelaten worden ze als ze de oceaan aan de kust van Talamanca zien. De Braziliaanse jongen heeft zijn muziek opstaan. Terwijl de bus over de rotsige weg vol kuilen rijdt, houdt hij zich vast aan de bagagerekken en danst hij goedgehumeurd op de reggae. Eenmaal in het dorp aangekomen rijdt de bus door naar de bushalte aan de rand van het dorp, waar een aantal lokale mannen de toeristen al staan op te wachten om hen naar een hostel of hotel te brengen, in de hoop wat commissie te krijgen.

Puerto Viejo is een klein Caribisch dorp dat nog niet zo sterk ontwikkeld is als de kustplaatsen aan de Pacifische kust, maar de laatste decennia wel enorm is veranderd. In 1986 was er voor het eerst elektriciteit en de bevolking kreeg in 1996 telefoon. Dertigjarigen vertellen verhalen over een Puerto Viejo zonder verharde wegen, met als enig transportmiddel de paarden en fietsen, een dorp zonder elektriciteit en weinig huizen. Een dorp met een kleine, hechte *community*, waarbinnen de bewoners een rijke cultuur en familielevens deelden. Kleurrijk koraal, scholen vissen en kreeften waren alom aanwezig, cacaoplantages omringden het dorp. Het enige wat nu nog zichtbaar is van de toenmalige inkomstenbron van de inwoners van Puerto Viejo is een half gezonken schip in de branding van Playa Negra, een schip dat vroeger de cacao van Puerto Viejo ophaalde en dat nu vooral wordt gebruikt door vissers en zonanabidders.

Het is Semana Santa⁵, de Spaanse en Braziliaanse jongen zijn maar twee van de vele toeristen die in deze week het dorp komen bezoeken. De bewoners van Puerto Viejo hebben zich al lang van tevoren voorbereid op de hordes toeristen, die waarschijnlijk nog nooit hebben gehoord van *Easter Monday*, paasmaandag, een *old time* Jamaicaanse feestdag (Palmer 2005: 217). De bezoekers van de Baptistenkerk hebben de kerkbanken naar buiten getild en houden hun dienst op het grasveld naast de kerk, terwijl er uit verschillende huizen en bars harde muziek klinkt: salsa, reggae, de populaire *dancehall* reggae, maar ook Amerikaanse hip hop. De straten zijn vol met auto’s, groepen mensen staan op de straten, er komen heerlijke geuren uit de keuken van restaurant Tamara, een restaurant dat

⁵ La Semana Santa is de in Spaanstalige landen gebruikte benaming voor de goede week, de week voor Pasen. In sommige landen wordt de week ‘Semana turistica’ genoemd, omdat veel mensen in de week op vakantie gaan (<http://nl.wikipedia.org>, laatst geraadpleegd op 31 augustus 2009).

in kleuren geel, rood en groen geschilderd is, en muurschilderingen heeft van donkere mannen, slaven die op de vlucht zijn voor hun bazen. Op de muren en het plafond hangen posters van Bob Marley, Marcus Garvey, Martin Luther King en Barack Obama. Aan de overkant van de straat is Café Viejo, een hippe loungetent met een Italiaanse eigenaar. Verderop is het personeel in de discotheek Baba Yaga zich aan het voorbereiden voor de avond. Aan de overkant zit de negentigjarige Eve op een bankje voor haar deur. Ze kijkt naar de mensen die in de discotheek aan het werk zijn en zucht. De muziek houdt haar 's nachts vaak uit haar slaap. Buiten het centrum, verder van het strand af en meer richting jungle, is het rustiger. Op de soda's⁶ van Laura en Maria na zijn er bijna geen horecagelegenheden of hotels. In deze buurt woont vooral de lokale bevolking, de buitenlanders in Puerto Viejo wonen hoofdzakelijk langs het strand van Cocles en Playa Chiquita. Lokale bewoners, maar ook reizigers, verkopen hun sieraden en ander koopwaar langs de hoofdweg. Ook hier zijn de rastakleuren rood, geel, groen en zwart veel te zien en zijn er bandana's en doeken met de afbeelding van Bob Marley te koop. Op het strand van Cocles hangen zongebruinde *gringos* op hun strandlakens, lokale jongens zijn hun surfboards aan het waxen en knielen hier en daar neer bij een groepje blanke meisjes om een praatje te maken of een afspraakje voor die avond te regelen. Randy verkoopt zijn pipa's⁷ voor driehonderd colones⁸, Carlos loopt heen en weer met yuccapudding en *patty*, een snack met bladerdeeg en vlees. Drie lokale jongens met dreadlocks die blondgekleurd zijn van het zout in de zee, zijn moe van het surfen en roken wat ganja⁹ in de schaduw van een palmboom. Ze gaan niet uit vanavond. "*It's too crazy in town*".

In Puerto Viejo staat traditie in contrast met moderniteit, het dorp is toegankelijk voor mensen uit de hele wereld en verandert daarom. Praktiserend religieuzen vieren *Semana Santa* bij hun kerk, terwijl *backpackers* en Costa Ricanen uit de steden deze week vooral drinkend en dansend doorbrengen op straat en in bars en discotheken. Een oude vrouw die vroeger in alle rust in het centrum woonde, moet nu iedere avond de *dancehall* reggae met gewelddadige teksten aanhoren en een traditioneel Caribisch restaurant concurreert met een hippe Italiaanse eetgelegenheid.

Costa Rica is een drukbezocht land door toeristen. In het jaar 1999 bezocht een recordaantal toeristen Costa Rica, maar liefst een miljoen in een jaar (Palmer & Molina 2004: 1). Het toerisme in Costa Rica begon aan de Pacifische kust, in plaatsen als Manuel Antonio, Mal País en Tamarindo. Later kwam het toerisme aan de oostkust, in de provincie Limón op gang. Het gebied ten zuiden van de hoofdstad van Limón heet *La costa de Talamanca*. Sommige bronnen zeggen dat de naam vertaald uit de inheemse taal 'de plaats van het bloed' betekent. Andere hebben het over 'de plaats van het zwaard' (Palmer 2000: 25). De eerste toeristen in Talamanca gingen naar Cahuita, vanwege het

⁶ Kleine restaurantjes met lokaal eten

⁷ Kleine kokosnoten met kokoswater

⁸ 300 Costa Ricaanse colones is 0,36 eurocent

⁹ Jamaicaanse term voor marihuana

ationale park. Nu is Puerto Viejo de plek waar de meeste toeristen heen gaan. Puerto Viejo is een kleine baai, die voorheen aan de kust vooral Afro-Caribische bewoners kende. In het Talamancagebergte vormden de Bribri indianen hun gemeenschappen. Puerto Viejo staat bekend als een Afro-Caribisch dorp. Met haar groene omgeving, vele jungle, ruige stranden en de Afro-Caribische cultuur van de *blacks* lijkt de toerist zich in een ander land dan Costa Rica te wanen. De oudere lokale bewoners dragen soms Afrikaans getinte kleding, vrolijk gekleurde jurken en shirts. Traditionele snacks worden op straat verkocht en veel mensen praten *broken English*, een Engels dat doet denken aan het *Patois* uit Jamaica. Ook dragen veel jongens hun haar in dreadlocks en dragen ze kleding met prints in de rastakleuren rood, groen, geel en zwart. Maar er wonen niet alleen *blacks*. Vandaag de dag is het dorp bevolkt door een veelheid aan culturele en etnische groepen. Nog steeds woont in de bergen een grote groep indianen en Afro-Costaricanen hebben zich gemengd met blanke Costaricanen. Daarnaast kent het dorp een grote hoeveelheid aan Duitsers, Zwitsers, Italianen, Spanjaarden, Argentijnen, Canadezen en een aantal Nederlanders en Amerikanen. Ook Nicaraguanen en Panamezen komen naar het dorp.

Het dorp is niet alleen veranderd door uiterlijke diversiteit van mensen, volgens informanten is de eenheid onder de Afro-Caribische gemeenschap verminderd, gaat de kennis van culturele aspecten verloren en is er door de invloed van de ‘anderen’ in het dorp het drugsgebruik toegenomen. De veertigjarige John vertelt zijn ervaringen toen hij nog achter de bar in een discotheek werkte:

“For a while the tourism makes things better, but then the drugs came in. We always smoked some ganja, in the private sphere, but no harddrugs. Smoking ganja is pretty much part of our culture. It is a relaxing thing, sitting on the beach, chilling out. You are not in an office here. I used to work in a bar where tourists asked me where to buy this and this. I looked at them like if they were crazy because I had no idea what they were talking about, I didn’t know that stuff. The tourists went by taxi to Cahuita because in those times you could buy it there, then came back to Puerto Viejo. That’s how the harddrugs got introduced here”.

Met behulp van de Afro-Caribische kunst en cultuur wil de Italiaanse Claudio de kinderen in Puerto Viejo uit de problemen houden, voorkomen dat ze in aanraking komen met drugs. Hij heeft de organisatie Arte Viva opgericht. Dit jaar hebben middelbare scholieren bijvoorbeeld de schildering gemaakt op de muur achter La casa de la cultura, het gebouw dat op dit moment door ruimtegebrek als middelbare school gebruikt wordt. Op de muur zijn kleurrijke vissen te zien, wat vogels in de



Figuur 6: *Schip dat vroeger cacao vervoerde (foto: Daniëlle van Oostrum)*



Figuur 7: *Scholieren aan het mozaïeken (http://www.arteviva-puertoviejo.com)*

kleuren rood, geel en groen en de zee met surfers. Normaal gesproken vindt er ieder jaar rond april het *Arte Viva* festival plaats, maar onder andere door geldgebrek is het festival uitgesteld. Dit jaar wordt het samen gevierd met *El día negro* op 31 augustus. Dan zal het festival vooral gericht zijn op de Afro-Caribische kunst.

Een ‘nieuw thuis’

Ondanks de ervaring dat het dorp gebukt gaat onder een toenemend drugsgebruik en het verlies van eenheid binnen de Afro-Caribische gemeenschap nu het leven sterk om het toerisme draait, zien veel informanten het dorp nog steeds als hun thuis, als de plek waar ze zijn opgegroeid en waarschijnlijk ook zullen sterven. Zoals Maria, die ik aan het begin van deze paragraaf citeer. Volgens Hjort en Hedetoft (2002: vii) is ons thuis de plek waar we territoriaal en cultureel behoren, waar onze gemeenschap is, waar onze familie en de mensen die we lief hebben zijn, waar we onze wortels kunnen identificeren. Deze beschrijving klinkt heel romantisch, het is een ‘dikke’ notie van ‘thuis’. Deze notie wordt dan ook door de schrijvers geproblematiseerd. Wat als we ons voelen behoren tot een bepaalde plek of tijd, maar we verlangen naar een andere? Zoals de oudere bewoners van Puerto Viejo die zich voelen behoren tot het dorp, maar verlangen naar een nostalgisch terugdenken aan de tijd voor de komst van het toerisme. Wat als *belonging* verandert in *longing-to-be*? De simplistische notie van thuis wordt ingeruild voor een complexe. Zo voelt de oudere generatie van Puerto Viejo dat zij woonachtig is in een plaats waar ze prefereert te wonen, maar waar het ‘thuis’ minder ‘puur’ is doordat ‘anderen’ zich er vestigen. De oudere bewoners kunnen worden overweldigd door de ‘ander’. Informanten zien Puerto Viejo nog steeds als hun thuis, ze vinden het fijn om aan de zee te wonen, om op zaterdag naar de Maritza te gaan en om hun familie om hen heen te hebben. De gevoelens van ‘thuis’ zijn echter wel veranderd. Wanneer de zeventigjarige Stella over vroeger vertelt, concludeert ze: “*But that was Puerto Viejo, now it is a new port.*” Ook Leo zegt dat Puerto Viejo niet meer is zoals het was, dat ze het een nieuwe naam

zouden moeten geven. Het is tweeledig, enerzijds zeggen informanten zich nog steeds thuis te voelen. Maar doordat het uiterlijk, de vrijetijdsbesteding en de inwoners van het dorp zo zijn veranderd, vinden sommige bewoners dat de plek een nieuwe naam zou moeten krijgen. Het ‘thuis’ is veranderlijk. De plek is anders geworden, Puerto Viejo is Puerto Viejo niet meer, maar nog steeds is er dat thuisgevoel van de tijd voor het toerisme.

Nog veel eerder heette Puerto Viejo Old Harbour, oude haven. Stella zegt dat er in figuurlijke zin een nieuwe haven is ontstaan, in de toekomst wordt dit misschien werkelijkheid. Een aantal jaar geleden is een plan ontstaan om een haven te bouwen bij *Playa Negra*. Dit plan is voorlopig afgewezen, omdat er veel tegenstand was van de lokale bevolking. Maar het is nog niet geheel van de baan. De meeste mensen die ik over dit project heb gesproken, zijn tegen het plan. Posters die op verschillende plekken in het dorp hangen waarop wordt geprotesteerd tegen een haven bevestigen dit. Patrick is een voorstander. Hij is lid van *La Asociación de desarrollo integral de Puerto Viejo*, een comité dat ervoor zorgt dat er onder andere voldoende politie is in het dorp, dat er aan de infrastructuur wordt gewerkt en er culturele activiteiten worden georganiseerd. Volgens Patrick is er nu weinig werkgelegenheid in het dorp en zal de haven veel mogelijkheden voor banen creëren. Het zal volgens Patrick een alternatief bieden voor de jongens die nu drugs verkopen.

“Strangers tell the people of the community that we don’t need a marine. But they have the capital to live the rest of their life of. You cannot obligate the kids to leave the drugs if you cannot offer a better salary. You can’t tell them, stop this if you can’t open a next door.”

Uit een verslag van een bijeenkomst over de plannen van anderhalf jaar geleden, blijkt echter dat een haven niet positief uit zal pakken. Volgens experts zouden giftige producten als verf en olie het onderzeese leven verwoesten. Ook zouden metershoge waterbrekers de stroming veranderen waardoor de Salsa Brava zou verdwijnen, Costa Rica’s grootste en onder surfers populairste golf. Bovendien waren er ook zorgen over de economische effecten van de haven. De haven zou volgens de experts een afgesloten *community* worden, omdat alle faciliteiten die toeristen nodig hebben aanwezig zullen zijn en de mensen die met hun jachten aanvaren niet het dorp ingaan om gebruik te maken van de diensten van lokale bedrijven. Ook de ruimte voor meer werkgelegenheid viel te betwijfelen, veel bedrijfseigenaren zouden toch vooral hun eigen arbeidskrachten meenemen.¹⁰

¹⁰ <http://www.puertoviejosatellite.com/news/2007/12/12/most-attendees-at-marina-meeting-oppose-plans-experts-highlight-risks/>



Figuur 8: Een tekening van de mogelijke toekomstige haven (<http://www.puertoviejomarine.com>)

§ 2.4 Reflectie

Binnen de Costa Ricaanse samenleving is een ontkenning van racisme, maar ook een mythe van *whiteness*. Veel informanten ervaren, net als hun voorouders die naar Costa Rica kwamen om in het land te gaan werken, een mate van racisme en discriminatie. Ze voelen zich genegeerd en niet begrepen en hebben op basis van het imago van Limón als een ‘zwarte’ provincie een gedeelde identiteit ontwikkeld. Als gevolg van de ontwikkeling van deze identiteit, dit gevoel van *belonging*, en de *betwixt and between* positie binnen de Costa Ricaanse samenleving woont het merendeel van de Afro-Costa Ricanen nog steeds in Limón. De geschiedenis vertelt dat de Afro-Costa Ricanen binnen de Costa Ricaanse samenleving werden gezien als ‘de ander’, tot het jaar 1948 maakten ze geen deel uit van Costa Rica. Maar ook lange tijd na de toekenning van het Costa Ricaans burgerschap worden ze volgens de ervaring van informanten nog steeds als immigranten gezien. Voorheen leefden de bewoners van Puerto Viejo daarom vrij geïsoleerd en hadden ze over het algemeen geen behoefte om in contact te treden met de wereld buiten *the comfort zone van de enclave*. De laatste decennia hebben ze daar geen keus meer in, de wereld buiten de bekende setting komt naar hén toe. Door de ontsluiting van het gebied en de opkomst van toerisme krijgt de Afro-Caribische gemeenschap op haar beurt te maken met ‘de ander’. ‘Blanke’ landgenoten en mensen van over de hele wereld bezoeken en vestigen zich in het dorp. Puerto Viejo ondergaat drastische veranderingen. De bewoners maken zich vooral zorgen om het toenemende drugsgebruik en de mogelijke komst van een haven, waardoor volgens informanten het idyllische en rustieke karakter van Puerto Viejo voor altijd zal verdwijnen. Ook lijken Afro-Caribische bewoners steeds meer uit het dorp weg te trekken en komen er steeds meer mensen van andere nationaliteiten voor in de plaats. ‘Anderen’ bepalen het straatbeeld, hoe kijkt de Afro-Caribische gemeenschap tegen deze ‘ander’ aan? Welke verschillen zijn er als we kijken naar de perceptie van verschillende generaties van Afro-Caribische bewoners en hoe gaan de ‘anderen’ met hun (non)acceptatie om?

Hoofdstuk 3: Leven van toerisme in plaats van cacao

§ 3.1 Toerisme en antropologie

“Tourists come and go, and they are coming back again. We must keep up the Afro-Caribbean culture, that is what is attractive for the tourists. They want to see how the black people live, eat, play music. All we have to do is to keep it up” (Stella).

Stella is een lange, mollige vrouw. Ze draagt een groene jurk en heeft een wit schort voor. Een kleurrijke hoofddoek bedekt haar grijze kroeshaar. Een grote bril siert haar gezicht. Volgens Stella trekt de Afro-Caribische cultuur toeristen aan. Ze is zich net als andere bewoners ervan bewust dat Puerto Viejo zich om haar cultuur onderscheidt van andere plekken in Costa Rica. Onder invloed van toerisme wordt een cultuur echter niet alleen een vermarktbaar product, de beleving van cultuur wordt door toerisme en de contacten met mensen met andere culturen en gedragingen ook beïnvloed.

Zoals eerder genoemd is Puerto Viejo de laatste decennia ‘witter’ geworden door de vele toeristen die het dorp bezoeken, de Amerikanen en Europeanen die zich er vestigen en door de blanke Costa Ricanen die vanuit andere delen van Costa Rica naar het oosten verhuizen. Toerisme is ontstaan uit een toenemende mobiliteit van mensen en is een belangrijk studie-object binnen de antropologie, dat vanaf de jaren tachtig steeds vaker in het teken van mondialisering staat. Mondialisering refereert aan de intensificatie van internationale verbondenheid, zelfs een kleine gemeenschap als Puerto Viejo is voortdurend in beweging. Door de verbetering van infrastructuur en communicatiemiddelen is er sprake van continue culturele interactie en uitwisseling (Inda & Rosaldo 2008: 4). Mondialisering betekent vooral een fundamentele herordening van tijd en ruimte. Harvey (1989 in Inda & Rosaldo 2008: 8) verklaart deze herordening door de term *time-space compression* te gebruiken. Het versnellen van economische en sociale processen heeft bij wijze van spreken de wereld doen krimpen, grote afstanden en gebrek aan tijd hoeven geen beperkingen meer te zijn als het gaat om de organisatie van menselijke activiteiten. Een toerist kan binnen een korte tijd heel wat te weten komen over de volgende reisbestemming en zo goed voorbereid op reis gaan. En een ticket naar waar dan ook is zo geboekt. Het sociale leven wordt als het ware ‘uitgerekt’, wat aangeduid kan worden met de term *time-space distanciation* (Giddens 1990 in Inda & Rosaldo 2008: 10). Anthony Giddens (1990) maakt onderscheid tussen *face-to-face* contact, dat zoals in de volgende paragrafen zal blijken nog steeds een belangrijk gegeven is in Puerto Viejo, en sociale interactie die meer uit ontmoetingen op afstand bestaat, mogelijk gemaakt door transport en communicatiesystemen. Deze laatste vorm van interactie is met de opkomst van moderniteit de laatste decennia steeds belangrijker geworden. Een toenemende mobiliteit van mensen creëert volgens de socioloog Bauman (1998) een onderscheid tussen de *global*,

die de vruchten van mondialisering plukt en over de wereld kan reizen, en de *local*, die ‘vastzit’ aan lokaliteit. Mede door toerisme en media is deze polarisering niet zo rigide als het wordt voorgesteld. Sociale relaties worden uit lokale contexten van interactie gehaald. Lokale groepen zoals de Afro-Caribische gemeenschap van Puerto Viejo komen in aanraking met dat wat niet onmiddellijk in hun aanwezigheid is, maar met invloeden van heel ergens anders. De *local* weet wat de verbeelding is van de *global*, de toerist die in aantocht is. Doordat toeristen komen en gaan, hebben *locals* ook veel contacten met mensen en hun ideeën die zich niet (meer) in het dorp bevinden. Hierdoor, en door hun *agency* waarmee ze invloeden van elders zich eigen maken, maken *locals*, net als *globals*, deel uit van een internationaal netwerk en van de kosmopoliete wereld.

The tourist gaze

Wat zijn de effecten van intercultureel contact tussen toeristen en *locals*? Hoe wordt de cultuur in toeristische plaatsen gepresenteerd, hoe wordt ‘de cultuur’ waargenomen? Hoe zijn culturele tradities veranderd of uitgevonden om te voldoen aan de verwachtingen van de toerist? Dit zijn vragen waar de antropologie van toerisme zich op concentreert (Sanabria 2007: 284). Moderniteit produceert homogeniteit, instabiliteit en inauthenticiteit en veroorzaakt een vraag naar het tegenovergestelde. Bovendien komt door moderniteit *the exotic other* steeds dichterbij (Van den Berghe 1996: 8). In Puerto Viejo wordt voor toeristen deze *exotic other* zichtbaar in de gestalte van de rastaman. De rastacultuur wordt door toeristen als authentiek aan de Afro-Caribische cultuur in Puerto Viejo gezien. De rastacultuur wordt tenslotte geassocieerd met Jamaica en de Afro-Caribische bewoners van Puerto Viejo stammen af van Jamaicaanse immigranten. De bewoners zelf zien dit echter anders en de rastacultuur is daarom een duidelijk voorbeeld van *staged authenticity* (Wood 1998; McCannell 1976). Een on-authenticiteit wordt als het ware ‘opgevoerd’. Dit is ontwikkeld om toeristen te misleiden, in sommige gevallen om te voorkomen dat toeristen in aanraking komen met de ‘echte’ cultuur, al is dit niet het geval met de rastacultuur in Puerto Viejo. In Puerto Viejo komt de ‘opgevoerde’ cultuur overeen met de verbeelding en de verwachtingen van toeristen die zich in een exotische omgeving willen wanen. Toeristen ‘consumeren’ ervaringen, landschappen en mensen die zij zich van tevoren al hebben verbeeld (Urry 1990: 13). Urry (1990) en Sheller (2003) beschrijven deze vorm van consumptie als *the tourist gaze*. *Globals* hebben mogelijkheden om hun fantasieën waar te maken. *Locals* in toeristische gebieden spelen bewust of onbewust op deze fantasieën in. Bewust omdat ze weten dat ze er geld of status mee kunnen verdienen. Onbewust omdat sommige van deze fantasieën ook voor de *locals* werkelijkheid kunnen worden. Zoals de fantasie van *the exotic other*, waar ik in het laatste hoofdstuk van deze thesis verder aandacht aan besteed. De socioloog Thomas (In Cohen 1985: 8) verwoordt het als volgt: “*If people believe a thing to be real, then it is real in its consequences for them*”.

The bubble

Een ander begrip dat veel wordt gebruikt binnen de antropologie van toerisme is *the bubble*. Het verwijst naar een luchtbel, een beschermende omgeving waarin toeristen zich hullen en die hen scheidt van de lokale bevolking (Cohen 1979 in Van Kerckhoven 2003: 19). Veel toeristen voelen zich soms ongemakkelijk in een vreemde omgeving en zoeken de zekerheid van bijvoorbeeld bekend voedsel geserveerd door mensen die hun taal spreken (Van den Berghe 1994: 8). Een toeristenplaats en haar bevolking spelen hierop in en beantwoorden de vraag van de toerist. Zo zijn er in Puerto Viejo tal van alternatieven voor toeristen die zich niet aan de Caribische keuken willen wagen. Veel informanten beschouwen het Creools, ook wel het *broken English* als hun eerste taal, maar voor toeristen hebben ze zich een meer verstaanbaar Engels aangeleerd.

Er bestaan meerdere niveaus van de *bubble*, de luchtbel kan verschillende wanddiktes aannemen. Bij de rugzaktoerist zal de wand bijvoorbeeld minder dik zijn dan bij de groepsreistoerist (Van Kerckhoven 2003: 20). Er is een verschil in de sociale afstand tussen de toerist en *the other*. In Puerto Viejo is de wanddikte van de *bubble* niet heel dik, omdat de meeste toeristen naar het dorp komen voor het relaxte leven, waarin naar reggae geluisterd en gesurft wordt en waarin mensen ganja roken en uitgaan. Dit is een leven dat vooral veel jonge lokale bewoners ook leiden. Bovendien bevinden de toeristen zich in Puerto Viejo midden in het lokale leven, er is geen sprake van *gated communities* of luxe grote hotels die zijn afgescheiden van de huizen waarin de lokale bevolking woont. Volgens sommige informanten heeft Puerto Viejo daarom een diverse *community*, waarin afkomst of huidskleur niet van belang is. Anderen beschouwen de Afro-Caribische gemeenschap als de *main community* van Puerto Viejo en merken op dat het afhankelijk is van een aantal factoren of iemand wel of niet tot deze gemeenschap behoort. Op de perceptie van de lokale bevolking van Puerto Viejo op de ‘anderen’ zal ik in de volgende paragrafen van dit hoofdstuk ingaan.

§ 3.2 Een veranderende gemeenschap

“The younger people in Puerto Viejo are very united, we are all born here, we grew up together, we surf together. I feel Costa Rican, but also Jamaican, I’m proud of my heritage. Why? I don’t know, I just feel it that way. We feel we all came from the same place, we have trust in each other. We are Costa Ricans, but sometimes Limón looks like another country. We are Limóneses. In some ways people from outside can enter the community, but the culture separates us.” (Steve).

De studie van communities

Volgens Cohen (1985) kan je van een *community* spreken wanneer er iets is wat een groep onderscheidt van de ‘anderen’. Twee mensen maken deel uit van dezelfde gemeenschap wanneer ze iets delen, wanneer er sprake is van *fellowship and belonging* (Amit & Rapport 2002: 60). Uit

bovenstaand citaat blijkt dat volgens Steve, een twintigjarige surfer, de Afro-Caribische cultuur datgene is dat hen scheidt van de buitenstaanders. Ondanks het feit dat er zoveel mensen van buitenaf het dorp bezoeken en bewonen en sommige jongeren gemengd zijn met blanke Costaricanen, spreken de bewoners van een Afro-Caribische gemeenschap, die nog steeds de *main community* van Puerto Viejo is. Het onderscheid tussen ‘wij’ en ‘zij’ wordt door informanten nog steeds gemaakt. Dit wil echter niet zeggen dat alleen zwarte mensen zich voelen behoren tot de gemeenschap, of dat blanken vanzelfsprekend worden buitengesloten. Een *community* kan tenslotte niet als een essentie beschouwd worden, een *community* is fluïde en open voor verandering. “*Community exists in the minds of its members, and should not be confused with geographic or sociographic assertions of ‘fact’.... The symbolic expression of community refers to a putative past or tradition.....The construction of the community is a selective construction of the past which resonates with contemporary influences*” (Cohen 1985: 99-100). Dit is ook de ervaring van de bewoners van Puerto Viejo. Nieuwe mensen treden toe, anderen gaan weg, er ontstaan interculturele relaties, waardoor de gemeenschap langzaam uit een mix van mensen en culturen bestaat. Puerto Viejo kan een *translocality* genoemd worden. Door een verscheidenheid van circulerende populaties worden nieuwe gemeenschappen gevormd (Appadurai 1996: 192 in Wood 1998: 222). Volgens Steve kunnen buitenstaanders dan ook op een bepaalde manier tot de gemeenschap toetreden. Welke factoren hiervan afhankelijk zijn, behandel ik in de volgende paragraaf.

Relevantie van bestudering community

In het wetenschappelijk debat is er discussie over de betekenis van het begrip *community*. Binnen de post-industriële samenleving is iedereen zodanig mobiel dat de *community* irrelevant zou zijn geworden. Tönnies (1887), die wel de *founding father* van het denken over *community* wordt genoemd, schreef over de transitie van *Gemeinschaft* naar *Gesellschaft*. In *Gemeinschaft*, oftewel gemeenschap, zijn er intieme relaties die gebaseerd zijn op wederzijds begrip en is het duidelijk welke persoon waar staat in een gemeenschap. De Afro-Caribische bewoners in Puerto Viejo voelen zich behoren tot de gemeenschap en voelen ook welke andere personen tot de *in-group* behoren. Puerto Viejo is typisch zo’n gemeenschap waar *face-to-face* relaties een belangrijke rol spelen. Iedereen kent elkaar, surfers delen hun passie met elkaar, bij een voetbalwedstrijd tussen Puerto Viejo en Cahuita loopt het hele dorp uit. Tegenover *Gemeinschaft* staat *Gesellschaft*. Dit is alles behalve een gemeenschap, het is een ‘rationaliteit’ dat een consequentie is van het kapitalisme (Bell & Newby 1971: 25). Tönnies stelt dat gemeenschap niet kan bestaan in tijden van moderniteit, dat het kapitalisme enkel individualisme en mechanische sociale relaties veroorzaakt. Maar doordat mensen in toenemende mate deel uitmaken van mondiale sociale verbanden zoals wereldwijd verspreide gemeenschappen en netwerken, worden zij in toenemende mate *global* en is er juist meer behoefte aan een zekere houvast. De Afro-Caribische bewoners in Puerto Viejo hebben te maken met invloeden van buitenaf en vooral de jongere generatie maakt inmiddels deel uit van transnationale netwerken. Toch

delen de bewoners nog veel met elkaar, ze hebben steun aan elkaar. Ze zien zichzelf als de *main people* van Puerto Viejo en delen een 'cultuur', waardoor ze zich onderscheiden van de 'anderen' in het dorp, zoals het Steve het verwoordt. De collectieve activiteit in de 'hedendaagse' gemeenschap kan net zo 'natuurlijk' zijn als in de kleinere gemeenschappen in vroegere tijden (Durkheim 1964 in Delanty 2003: 36-37). Doordat vanzelfsprekendheden, die kenmerkend waren voor de traditionele samenleving, in toenemende mate ter discussie worden gesteld, ontstaat onzekerheid. Dit leidt er onder meer toe dat mensen, onder invloed van een blijvende behoefte aan identificatie en *belonging*, nieuwe identiteiten en gemeenschappen vormen of bestaande identiteiten en gemeenschappen op nieuwe manieren reproduceren (Van Dam et al 2005: 43). Ook volgens Delanty (2003) blijven gemeenschappen belangrijk voor mensen, dit heeft te maken met een blijvende zoektocht naar *roots*, identiteit en gevoelens rondom *belonging*. We hebben bovendien nog een lange weg te gaan voordat we allen deel uitmaken van *the global village*. Lokale relaties spelen nog steeds een belangrijke rol in het leven van mensen (Hamilton 1985 in Cohen 1985: 8).

Letterlijke en symbolische grenzen

Het onderscheid tussen verschillende mensen wordt gemarkeerd door grenzen. Ruimtelijke structuren spelen een belangrijke rol in de wijze waarop mensen relaties met elkaar aangaan en zich ten opzichte van elkaar onderscheiden (Van Dam et al 2005: 19). Zo kan een gemeenschapsgevoel in Puerto Viejo in stand worden gehouden doordat het merendeel van de lokale bewoners niet aan de stranden woont, maar meer in het dorp, vlakbij de jungle. Echter in de moderne tijd, waarin een toenemende mobiliteit van mensen en een 'uitrekking' van sociale relaties waar te nemen is, spreken we niet zo vaak meer over letterlijke of fysieke grenzen, maar over symbolische grenzen. *People construct community symbolically, making it a resource and repository of meaning, and a referent of their identity*" (Cohen 1985: 118). Een voorbeeld van een symbolische grens in Puerto Viejo is bijvoorbeeld de gedeelde afkomst.

Een *community* valt niet meer te reduceren tot een ruimtelijke categorie, *community* kan beter gedefinieerd worden in termen van een bewustzijn dat groepen van zichzelf hebben in relatie tot andere groepen (Cohen 1985). De leden van de gemeenschap delen iets met elkaar, ze onderscheiden zich daarmee van andere groepen. Zoals Steve het uitlegt, hebben de mensen het gevoel dat ze van dezelfde plek komen. Toch moet hier met enige nuance naar gekeken worden. Door toerisme, in de aanprijzing van het dorp, wordt de Jamaicaanse afkomst namelijk erg benadrukt. Volgens McCannell (1984: 397) verandert door toerisme de functie van de gemeenschap. *"The village shifts from being the base of social relations in the local community to an interesting detail in the recreational experiences of a tourist from out of town"*. De mensen binnen de gemeenschap zien zichzelf niet meer als 'gewoon' een groep mensen, maar als levende representatie van een 'authentieke' manier van leven. Overall in het dorp klinkt muziek uit Jamaica en zijn er teksten te vinden die te maken hebben met de rastafari uit Jamaica. Er klinkt bijvoorbeeld af en toe een reggaelied uit de boxen van discotheek

Johnny's Place met de tekst: *'Country home, take me home, to the place, where I belong, in Jamaica, that's where I come from, country home, take me home'*. Het is niet duidelijk of het nostalgische gevoel naar Jamaica toe iets 'natuurlijks' is, dat bijvoorbeeld van generatie op generatie wordt overgedragen, of dat het wordt aangewakkerd door toerisme. Informanten zijn daar in hun antwoorden ook dubbel in. Ze zeggen allemaal een band te voelen met Jamaica, dat ze dat van huis uit hebben meegekregen, maar zeggen ook dat toeristen naar Puerto Viejo komen, omdat ze nieuwsgierig zijn naar het 'kleine Jamaica' in Costa Rica, zoals John zegt:

"Tourists come to a Caribbean place, they want to see a rasta, because the rasta is from the Caribbean, from Jamaica. So there you go, hey, let's hang out with the Caribbean guy! That's how it is."

Bewoners spelen in op de verwachtingen van toeristen. De nadruk wordt op hun afkomst gelegd, de rastafari wordt hieraan gekoppeld en wordt aan toeristen getoond als een authentieke levensstijl, die eigen is aan de Afro-Caribische bewoners van Puerto Viejo. De rastacultuur werd echter pas tijdens de populariteit van Bob Marley zichtbaar in het dorp en er is weinig kennis over de religieuze betekenis. Daarom kunnen we hier spreken van een traditie die 'uitgevonden' is. Aan de *reinvention of tradition* (Hobsbawm 1983), de verbeelding van de toerist van 'het Caribische' en de aanname van de rasta-identiteit besteed ik meer aandacht in hoofdstuk vijf.

Doordat de Afro-Caribische bewoners zich nog steeds de *main people* van Puerto Viejo noemen, *face-to-face* relaties de nadruk hebben en er zichtbare sprake is van collectieve activiteit heeft de gemeenschap in de laatmoderne tijd nog steeds een relevante betekenis. Delanty (2003) heeft het zelfs over een *revival of community* in tijden van onzekerheid en uit een behoefte aan identificatie en ergens toe behoren. Maar hij geeft ook een kritische noot. *"While offering a sense of belonging and thus antidote to the experience of homelessness and insecurity, community is ultimately unable to resist the forces of globalization, and the alternative it offers is often merely a comfortable illusion based on a communal heaven"* (Delanty 2003: 195). Zoals eerder genoemd leidt moderniteit niet alleen tot rationaliteit en individualisme, maar zorgt het er ook voor dat mensen juist meer waarde gaan hechten aan de gemeenschap. Toch kan de gemeenschap niet op tegen mondiale invloeden. In Puerto Viejo valt niet te ontkennen dat volgens de ervaring van informanten mensen wel degelijk individualistischer zijn geworden en dat de eenheid van de gemeenschap is verminderd, zoals John het verwoordt:

"Before people came together more, you know, making big parties at home, on the beach, with Christmas. Now it's more looking out to satisfy the tourists. The tourists are individualistic and we are influenced by that. What can I say, we are human so that happens. Before we had more attention for each other, we spent time with each other, that is disappearing a lot. It happens still, but before it was a real big deal. You got by at John's place and to pass by at Harry's with Christmas, because Christmas wasn't Christmas"

without passing by at Harry's and drink something and eat some food or whatsoever. But now it's different, it's like, John died and his son sold his house and Harry is too busy now, he is making cabins."

Delanty (2003) stelt dat we misschien eerder zouden moeten spreken van een illusionaire gemeenschap. Het gaat tenslotte ook om een gevoel. Een persoon hoort niet tot een gemeenschap, maar voelt zich behoren tot een gemeenschap. In deze thesis stel ik mijzelf dan ook niet de vraag of lokale bewoners door mondiale invloeden wel of niet individualistischer zijn geworden en ook niet wie wel of niet bij de Afro-Caribische gemeenschap van Puerto Viejo behoort, maar hoe de leden van de gemeenschap dit beleven en hoe buitenstaanders hun (non) acceptatie ervaren.

§ 3.3 De komst van de 'anderen'

"The first white faces were hippies, with long dresses. I never understood what they did here. Later came the surfers" (Maria). "The first foreigner was Black Beach Albert, a Cuban American. The second was an American, Tim, he lived with us for a while in Playa Chiquita. Then a Swiss man came, a man from France, and little by little more different people came" (John).

Uit de gesprekken met informanten blijkt dat er in het begin niet negatief tegen nieuwkomers werd aangekeken. Het waren vooral mensen die om de natuur gaven, of verpleegsters en vroedvrouwen die kwamen om medische zorg te geven. John vertelt dat een buitenlandse man zelfs een tijd bij hem en zijn familie in huis woonde. Ook de vijftigjarige Emma vertelt dat zij vroeger regelmatig *strangers* in huis hadden. Na het verdwijnen van de cacaoplantages en de verbetering van de infrastructuur werd het aantal buitenlanders en de verscheidenheid veel groter. Vandaag de dag lijkt het zo op het eerste gezicht en uit gesprekken met informanten alsof ongeveer de helft van de bewoners van Puerto Viejo *native* is en de andere helft buitenlands. Om deze gegevens precies te achterhalen moet er een apart onderzoek worden gedaan, want veel bewoners van het dorp stammen bijvoorbeeld af van Nicaraguanen, Panamezen, of zijn gemixed met 'blanke latino's' uit San José of met Amerikanen of Europeanen. De meeste Afro-Caribische bewoners waar ik in deze thesis naar verwijs zijn wel allemaal geboren in Puerto Viejo en stammen naar eigen zeggen allemaal af van de Jamaicanen. Zij beschouwen zichzelf als *native*.

Met de 'anderen' bedoel ik Amerikanen en Europeanen die in het dorp zijn komen wonen en werken. De lokale bewoners van Puerto Viejo hebben verschillende aanduidingen voor deze groep mensen. Sommige noemen ze *outsiders*, andere *foreigners* of *white faces*. Uit de gesprekken met informanten blijkt dat de 'anderen' over het algemeen nog steeds worden geaccepteerd binnen de gemeenschap. Linda vindt dat de buitenlanders die in Puerto Viejo wonen en werken in Puerto Viejo horen en dat zij deel uitmaken van de gemeenschap. Michael noemt als reden dat de Afro-Caribische bewoners tenslotte ook buitenlanders waren toen zij naar Costa Rica kwamen.

Wel of geen deel uitmaken van de gemeenschap

Informanten zeggen echter niet iedereen toe te laten. Zoals eerder genoemd gaat gemeenschapsvorming gepaard met het stellen van grenzen en dus ook met processen van in- en uitsluiting (Van der Gaag 2009). De gemeenschap kan vergeleken worden met de natie-staat van Wimmer (2002). Een gemeenschap is net als een natie-staat een sociale organisatie die gebaseerd is op lidmaatschapsrechten. Dit betekent dat ‘*inclusion of equals*’ samen gaat met ‘*exclusion of those not considered to be true members of the family*’ (Wimmer 2002: 4). Het culturele compromis (Wimmer 2002) gaat hand in hand met gemeenschapsvorming. Individuen die nieuw in de sociale organisatie zoals de gemeenschap binnenkomen, zullen zich moeten aanpassen aan de algemeen heersende normen en betekeniskaders die in het compromis bepaald zijn. Nieuwkomers die hierin slagen, zouden dus binnen de gemeenschap ingesloten kunnen worden. Wanneer ik aan mijn informanten vroeg of de buitenlanders die in Puerto Viejo wonen deel uitmaken van de gemeenschap, was het antwoord vaak dat het afhankelijk is van het gedrag dat buitenlanders vertonen. Buitenlanders moeten zich absoluut niet arrogant opstellen, ze moeten niet het idee hebben dat ze veel inspraak hebben binnen de gemeenschap. Ze hoeven zich niet voor honderd procent aan te passen aan de Afro-Caribische cultuur, maar wel *chill* zijn, niet teveel haast hebben. Ze moeten in ieder geval niet teveel hun eigen cultuur opdringen. Eve van negentig jaar, één van de oudste inwoners van Puerto Viejo zegt hierover:

“Sometimes the foreigners just want to live the same way like they lived in their countries and that is not right. In their countries they don't know their neighbors and there is no friendliness.”

Ook vinden informanten dat buitenlanders zich in moeten houden als het gaat om het bouwen van huizen of hotels en restaurants. Huizen in Italiaanse of Zwitserse stijl of grote landhuizen worden veelal niet erg gewaardeerd. Volgens Patrick probeerde de gemeente een wet uit te vaardigen die verplicht stelde dat huizen alleen in Caribische stijl gebouwd mochten worden, maar dit is uiteindelijk niet gelukt. De achttienjarige Judy vindt dat buitenlanders respect moeten hebben voor de natuur, dat ze niet zomaar bomen om moeten kappen. Judy heeft veel geleerd van haar vader, over de natuur, de cultuur, hij leerde haar het Creools. Ze heeft net haar middelbare school afgemaakt en heeft nu een jaartje rust ingelast om beter te leren surfen en om te werken. Ze houdt van Puerto Viejo, maar heeft nogal wat kritiek op sommige buitenlanders:

“There are foreigners that respect the nature and the village and the things that we have here. But sometimes they don't respect and just build their houses the way they want. I know that we make money out of tourism but we have to maintain what we have. I don't like the big buildings some foreigners build. They cut a lot of trees for it and it keeps the animals away.”

Toch zegt ze dat er ook veel buitenlanders zijn die de natuur wel respecteren, die iets goeds doen voor de gemeenschap. Die een botanische tuin hebben of een opvangcentrum voor dieren. Mensen die willen genieten van het leven en willen leren van het leven van de Afro-Caribische bewoners. Volgens Judy zijn zulke buitenlanders dan ook deel van de gemeenschap, ze voldoen aan de invulling van het cultureel compromis (Wimmer 2002). Volgens Judy heeft de oudere generatie meer moeite met het toelaten van ‘anderen’:

“I like the fact that foreigners like to live and enjoy life here, that make me appreciate the place more. I have a lot of local friends, but also a lot of foreign friends. Older people hide themselves for the foreigners, they don't look at the good things they can give to the town. They say the foreigners just come here to leave their trash and to destroy the country and to make a lot of money here. The foreigners come here to learn, not only to take or to change the place, like many people may think. I don't mind to learn about other cultures. Some people here just want to lock themselves up in a bubble, but there is a big world out there and it is not bad to learn about it.”

Judy zegt hier dat veel ouderen een muur om zich heen bouwen die de buitenlanders buitensluit, omdat de ouderen vinden dat de buitenlander het dorp ‘overnemen’. Dit is ook mijn bevinding tijdens gesprekken met oudere informanten. Zo zegt Bob, een zesenvestigjarige man die aan de rand van het dorp woont en Caribisch eten aan het strand verkoopt: *“Foreigners become the native and the native become the foreigners”*. Leden van de oudere generatie zeggen vaak in eerste instantie geen problemen te hebben met de buitenlanders, maar anderzijds hebben ze niet veel contact met hen, of alleen als het bijvoorbeeld om werkrelaties gaat. Ik merkte tijdens de gesprekken soms een bittere ondertoon op als het om buitenlanders ging. Vooral oudere informanten kijken met lede ogen aan hoe de buitenlanders omzet draaien of winst maken met hun bedrijven en hoe lokale bewoners voor hen aan het werk zijn, op het land dat zijzelf, hun ouders of familie in de jaren tachtig voor heel weinig geld verkochten. Op een bepaalde manier komt er een gevoel van ondergeschiktheid boven, het krenkt de trots. Dit is wat vaker gebeurt in toeristische plaatsen. Kincaid (1997: 1, 2 geciteerd in Van Kerckhoven 2003: 26) gaat zo ver dat ze het hedendaagse toerisme een uitbreiding noemt van koloniale autoriteit. Toerisme zou sociale stratificatie, zoals we dit in het koloniale tijdperk kennen, in stand houden en dit zorgt voor een ondergeschikt gevoel bij de lokale bevolking. Ik wil de buitenlanders in Puerto Viejo niet vergelijken met kolonisten, maar Puerto Viejo lijkt inderdaad een toeristendorp te worden waarin vooral buitenlanders in handen zijn van hotels, restaurants, discotheken en bars. Chris, een Amerikaanse jongen die al zes jaar in Puerto Viejo woont, zegt dat hij in Puerto Viejo hetzelfde ziet gebeuren als op het eiland vlakbij Florida waar hij vandaan komt. De lokale bevolking kon niet meer op het eiland wonen, omdat het te duur werd.

Als onderzoeker was ik natuurlijk zelf ook een buitenlander, maar ik heb persoonlijk nooit negatieve

reacties ondervonden. Ik zou dan ook niet voor onbepaalde tijd blijven. Mijn informanten zeiden geen problemen te hebben met toeristen die komen en gaan, zij zorgen tenslotte voor een inkomen, zij zorgen ervoor dat het economisch redelijk goed blijft gaan in het dorp. Hoewel ik bij de dochter van Eve wat wantrouwen opmerkte toen haar moeder mij door het huis begeleidde om naar de achtertuin te lopen. Ze zei tegen Eve:

“Do you think they will invite us into the house when we are going to visit them? My mother is such a sweet woman, she gives you bread and cooked apple with sugar, she trusts everyone, but that is not possible anymore. Mother, do you remember the girl from Switzerland that used to come here? Her boyfriend was looking for her, and he threatened my mother. We had to run out of the house. This is because my mother is used to the old Puerto Viejo, when everyone knew each other and you could have confidence in each other.”

Een negatieve ervaring met een buitenlands meisje heeft haar houding tegenover buitenlanders in het dorp niet veel goed gedaan. De buitenlanders zelf voelen zich over het algemeen geaccepteerd. Claudio uit Italië woont al zes jaar in Puerto Viejo. Hij voelt zich deel van de gemeenschap, hij heeft zijn huis en zijn leven in Puerto Viejo. Hij weet zelfs al waar hij begraven wil worden. Zijn acceptatie heeft volgens Claudio vooral te maken met zijn bijdrage met *Arte Viva* en het gegeven dat hij keyboardspeler is in een reggaeband.

“By playing with local musicians people see I am willing to integrate with the local culture. I am willing to absorb a lot. Nevertheless, exactly like in any other country of the world, no matter how much people accept you, you realize you will always be a foreigner to a certain extent. And besides, no one wants to lose completely his roots and forget about his origins and traditions.”

Volgens Rose, die ook al zes jaar met haar gezin in Puerto Viejo woont, heeft het even geduurd voordat zij door de Afro-Caribische gemeenschap geaccepteerd werden. Maar ook zij voelt zich nu deel van de gemeenschap.

“When we first got here, people ignored us because they thought that we were tourists. So many tourists come through, they don't want to invest in everyone. They watched us for a while, but eventually started to realize that we are not rich, that we are not showing off. We didn't have any problems at all, many of the people here we consider as our friends, they are loving kind of people with big hearts. When our son began surfing, there were a lot of local surfers coming over, they told us they loved us. Last year we had plans to move. My daughter told one of the local guys and he said that we couldn't leave, that we are part of Puerto Viejo. Instead of saying: ‘Oh, good that you are leaving, stupid white people from the United States’. That touched my heart.”

Dichotome en complementaire interactie

Uit de ervaring van Rose en Claudio blijkt dus dat de Afro-Caribische bevolking niet altijd zo sterk in ‘wij’ en ‘zij’ termen over de ‘anderen’ denken. Het is afhankelijk van de houding en de benadering van de ‘anderen’ zelf. Op een plek als Puerto Viejo, dat de laatste decennia multi-etnisch is geworden, nemen mensen elkaar, afhankelijk van elkaars attitudes en gedragingen nu eenmaal op verschillende manieren waar. “*Some are perceived as ‘almost like ourselves’; others are perceived as ‘extremely different from us’*” (Eriksen 2002: 66). Eriksen (2002: 28) maakt een onderscheid tussen twee vormen van interetnische interactie. De één benoemt hij als een *us-them* dichotomie, de ander kan beschreven worden als *we-you*. Eriksen noemt deze laatste vorm geen dichotome, maar een complementaire interactie. Twee etnische groepen staan niet compleet los van elkaar en zien niet alleen maar verschil, maar vullen elkaar bij wijze van spreken aan. De meeste leden van de minderheidsgroep, waarmee ik in dit geval de buitenlanders die in Puerto Viejo een nieuw leven willen opbouwen bedoel, zoeken erkenning bij de meerderheid, de Afro-Caribische bewoners. Om dit te kunnen bereiken creëren ze een ideologie van complementariseratie om zo op een bepaalde manier op gelijke voet te kunnen staan met de meerderheidsgroep. Een voorbeeld hiervan is een gedeelde taal, of de manier waarop de buitenlanders hun steentje bijdragen aan de gemeenschap, zoals Claudio met *Arte Viva* en Rose die financiële ondersteuning geeft aan verschillende organisaties. De relatie tussen de *native* en de ‘ander’ is dus niet alleen gebaseerd op verschil, maar door complementariseratie ook op loyaliteit en solidariteit. Toch concludeert Claudio, ondanks het feit dat hij in een reggaeband speelt en hij veel doet voor de gemeenschap, dat hij altijd een buitenstaander zal blijven. Simpelweg vanwege zijn afkomst en huidskleur. Hij past zich zo goed mogelijk aan, hij zoekt erkenning bij de Afro-Caribische bewoners en die krijgt hij ook. Maar hij zal nooit voor honderd procent kunnen voldoen aan het cultureel compromis van de Afro-Caribische gemeenschap.

§ 3.4 Reflectie

Veel mensen spreken over Puerto Viejo als kosmopolitisch, transnationaal en multicultureel. Het kosmopolitische karakter is ontstaan door de toenemende mobiliteit van mensen, dat voortkomt uit een herordening van tijd en ruimte dat een belangrijk kenmerk is voor de wereld waarin we nu leven. In Puerto Viejo is sprake van een culturele en sociale interactie, die niet alleen op *face-to-face* relaties is gebaseerd, maar ook op relaties op afstand. De *locals* staan in direct contact met de *globals*, de toeristen. In antropologische studies is tussen deze twee groepen een polarisering waar te nemen. Mede als gevolg van toerisme is het onterecht deze twee groepen dichotoom tegenover elkaar te zetten, omdat lokale bewoners met veel invloeden van buitenaf in aanraking komen en zich deze eigen maken. Bovendien maken ook zij deel uit van een internationaal netwerk.

Mensen maken in toenemende mate deel uit van mondiale sociale verbanden, het leven wordt steeds vluchtiger en mensen zijn door deze instabiliteit op zoek naar authenticiteit. Tegelijkertijd,

doordat de mens mobieler is, komt *the exotic other* waar men naar op zoek is steeds dichterbij. Men zou verwachten dat de *Gemeinschaft*, de lokale gemeenschap, in de laatmoderne tijd niet relevant meer zou zijn. Als we kijken naar Puerto Viejo wordt het tegendeel bewezen, *face-to-face* relaties zijn nog steeds belangrijk en doordat *locals* in toenemende mate *global* worden, is er juist behoefte aan een zekere houvast. Een gemeenschapsgevoel wordt in stand gehouden door letterlijke, maar vooral ook door symbolische grenzen. In Puerto Viejo lijken deze grenzen op het eerste gezicht niet heel scherp, omdat de toerist in Puerto Viejo midden in het lokale leven staat en de wand van *the bubble* waarin de toerist zich figuurlijk bevindt niet zo dik is. Toch zien veel informanten de Afro-Caribische gemeenschap nog als de *main community* van Puerto Viejo. Een gemeenschap is echter fluïde en open voor verandering, dit betekent dus dat niet alleen zwarte mensen tot de gemeenschap behoren, ook buitenlanders kunnen in een zekere mate tot de gemeenschap toetreden. Sommige informanten zeggen geen problemen te hebben met het toelaten van ‘anderen’ tot de gemeenschap. Uit hoofdstuk een bleek dat ook zij als buitenstaanders en ‘anderen’ in Costa Rica worden gezien. Toch is het noodzakelijk dat buitenlanders zich op een bepaalde manier aanpassen aan de algemeen heersende normen en betekenisaders die in het culturele compromis zijn bepaald. De *natives* en de buitenlanders kunnen elkaar bij wijze van spreken aanvullen door complementaire interactie.

Volledige aanpassing aan het culturele compromis is echter onmogelijk. Buitenlanders zullen altijd als buitenstaanders worden gezien. Al ervaren informanten wel een verschuiving in de opvatting wie nu *native* en wie *foreigner* is. Aan het begin van dit hoofdstuk citeer ik Stella, die zegt dat de Afro-Caribische cultuur in leven moet worden gehouden omdat de toeristen het leven van de lokale bevolking willen zien. In dit hoofdstuk noemde ik al dat de lokale bewoners zich tot de gemeenschap voelen toebehoren door een bijvoorbeeld een gedeelde afkomst, maar dat dit deels wordt benadrukt door toerisme. De bewoners spelen in op de verwachtingen van de toeristen. In het volgende hoofdstuk zal ik verder ingaan op de invloed van toerisme op de beleving van etnische identiteit en de cultuur.

Hoofdstuk 4: De beleving van cultuur

Het is Vince's verjaardag. Een basketbalwedstrijd tussen Puerto Viejo en Manzanillo is het begin van het feest. Puerto Viejo wint en na de wedstrijd wordt het feest voortgezet in het restaurant. De hele middag zijn mensen al bezig geweest met de voorbereidingen. Spiezen met vlees en groente worden rondgebracht, een grote pan met *rondon*¹¹ komt op tafel. Pannen met *rice and beans*¹² en een gekruide kalkoen. Als zijn vriendin de *rondon* opschept zegt Tony tegen haar, "*I have to run for you tonight!*" *Rondon* staat namelijk bekend om de hoeveelheid energie dat het geeft, bovendien zou de kokos in de soep libidoverhogend zijn. Het is druk, ook kinderen zijn aanwezig. Een meisje van ongeveer negen maanden slaapt op de schouder van haar moeder, even later wordt het kind doorgegeven aan een andere vrouw, wanneer de moeder een partijtje domino wil spelen. Met zichtbare ervaring houden de spelers de dominostenen in de hand. Met een grote zwaai worden de dominostenen een voor een op tafel gesmeten. Discussies over het spel zijn luid en fel, en meestal in het Creools. "*This is a typical Caribbean party*", zegt Tony. "*Lot's of food, domino, a lot of talking and yelling, reggaemusic and alcohol*".

Tony komt uit Puerto Limón, is dertig jaar en woont nu ongeveer twaalf jaar in Puerto Viejo. Hij heeft het over een 'typisch' Caribisch feest, een feest dat eigen is aan Puerto Viejo, dat authentiek is aan de streek. Dit hoofdstuk gaat over authenticiteit en cultuur. Zoals eerder besproken is toerisme een voortvloeiende uit moderniteit. Binnen de huidige laatmoderne samenleving verandert het leven voortdurend van vorm. De mens leeft een *liquid life* (Bauman 2005), het leven heeft geen vaste koers, mensen krijgen tal van mogelijkheden aangereikt om zich te verplaatsen en worden *wanderers* (Bauman 1998: 92). Toerisme is juist een manier om te 'vluchten' uit het moderne leven en op zoek te gaan naar traditie en authenticiteit. Toerisme is een zoektocht naar tradities die nog 'onaangeraakt' zouden zijn door moderne invloeden, oftewel, authenticiteit wordt gezien als een utopie. Dit in tegenstelling tot moderniteit, die eerder beschouwd kan worden als een dystopie (Meethan 2001: 91). De zoektocht van de toerist is een paradox: "*The search is itself an expression of the modernity from which the tourist seeks to escape*" (Chambers 2000: 95).

§ 4.1 Visies op cultuur

Begrippen als 'authenticiteit' en 'cultuur' roepen net als begrippen als 'identiteit' en *community* vraagtekens op. Er zijn verschillende manieren waarop er naar cultuur en (etnische) identiteit wordt

¹¹ Afro-Caribische kokossoep met vis en groenten, bereid in een grote gietijzeren pan op stenen met hete kolen eronder. De naam is de Creools versie van 'run down'.

¹² Vergelijkbaar met *Arroz con frijoles*, rijst met bonen, een bekend gerecht in Costa Rica, maar dan bereid met kokos.

gekeken. Enerzijds is er de essentialistische manier, hier worden culturen en tradities als onveranderlijk en eigen aan een bepaalde groep gezien. Het begrip 'cultuur' representeert dan de gedeelde waarden, betekenissen, linguïstische tekens en symbolen van een volk dat zichzelf beschouwt als een gezamenlijke en gehomogeniseerde eenheid (zie Benhabib 2002: 2). De essentialistische visie op cultuur en etnische identiteit komt voort uit de tijd dat de wereld nog werd gezien als een collectie van landen die gescheiden zijn door grenzen en allemaal hun eigen volken en culturen bezitten (Gupta en Ferguson 1992: 6). Ook het denken in termen van authenticiteit komt voort vanuit een essentialistische benadering, vanuit het idee dat bepaalde culturen voorheen geïsoleerd waren. Volgens de ervaring van lokale bewoners van Puerto Viejo leefden zij geïsoleerd voordat het toerisme op gang kwam, en nemen zij nu, door invloeden van buitenaf, een bedreiging van de voorheen geïsoleerde culturele tradities waar. Anderzijds is er de constructionistische benadering van cultuur en (etnische) identiteit die de voorkeur geniet binnen de hedendaagse antropologie. Het constructionisme benadert cultuur als dynamisch en veranderlijk. Het is een feit dat gemeenschappen in de wereld altijd al veel met elkaar in contact hebben gestaan, we kunnen daarom niet spreken van afgescheiden functionerende systemen (Clifford 2000: 98). Volgens Erve Chambers (2000: 98) ontstaan tradities door een uitwisseling tussen verschillende culturen. De Afro-Caribische cultuur in Puerto Viejo is niet enkel een imitatie van de Afrikaanse cultuur, de slaven in Jamaica reconstrueerden de cultuur, Britse en Costa Ricaanse invloeden werden later geïncorporeerd (Palmer Miller 1996: 21). Inmiddels oefenen ook Amerikaanse en Europese culturele kenmerken hun invloed op de Afro-Caribische cultuur uit.

De bewoners van Puerto Viejo spreken over een versterking van de Afro-Caribische cultuur door toerisme, maar ook over een verlies van identiteit bij de jongeren, over een verdwijning van de cultuur en het uitsterven van bepaalde tradities. Informanten zouden willen vasthouden aan hun tradities, cultuur en eenheid zoals ze die vroeger hebben 'geleerd' en ervaren. Hun cultuur 'hoort' naar eigen zeggen bij hun afkomst en bevat de regels en de normen die duidelijkheid geven over wat goed en fout is en over het verschil tussen 'wij' en 'zij' (cf. Baumann 1999: 25). Deze visie van informanten is volgens de constructionistische benadering sterk essentialistisch. Culturen zijn net als etnische identiteiten niet statisch, ze zijn veranderlijke, dynamische constructen. Cultuur is verandering. De Afro-Caribische cultuur hoort bij de Afro-Caribische bewoners in Puerto Viejo, maar zij zijn niet passief, zij maken hun cultuur. Het maken van cultuur, is ook *re-making*. "*If culture is not the same as cultural change, then it is nothing at all*" (Baumann 1999: 25, 26). Zelfs de meest conservatieve gewoonten worden in nieuwe contexten geplaatst, zoals de mate waarin de oudere Afro-Caribische bewoners zich identificeren met hun Britse 'afkomst'. Religie wordt op een andere manier ingevuld en gedragingen en gewoonten van mensen uit andere landen worden door toerisme en media binnen de cultuur opgenomen. Ook is er een veranderende seksuele moraal. Oudere vrouwen vertellen over hun strikte opvoeding, dat ze vroeger om tien uur thuis moesten zijn als ze een afspraakje hadden. Jongeren vertellen over ontmoetingen op hun tiende jaar. Volgens veel informanten is de vrijere

seksuele omgang met elkaar en met toeristen beïnvloed door de *dancehall* reggae.

Maar bovenstaande uitwerking van de constructionistische visie op cultuur wil niet zeggen dat we de waarneming van informanten van een ‘verwatering’ of een ‘versterking’ van cultuur moeten zien als een ‘vals’ bewustzijn. Volgens Baumann (1999) getuigt het van grote arrogantie of simplisme als we dit wel zouden doen. Mensen beleven nu eenmaal wat ze beleven, de informant heeft altijd gelijk. Door media of toerisme en daarmee de vraag van toeristen naar authenticiteit, worden culturen en identiteiten bovendien voortdurend statisch gemaakt. Essentialistische benaderingen maken nu eenmaal deel uit van de dagelijkse werkelijkheid die wordt bestudeerd. Zo beroepen actoren zich vanwege opvoedkundige redenen en vanuit een behoefte aan eenheid en continuïteit op hun vermeende homogene, authentieke en vaststaande cultuur of identiteit. Mensen beschouwen bewust of onbewust allerlei sociale en culturele fenomenen als een wezenlijk ding, een stoffelijk product. Verschillende vormen van identificatie vallen samen of worden gereduceerd tot een beperkt, essentialistisch cultuurbegrip (Van der Pijl 2007: 61, 62). Vooral ouderen in Puerto Viejo denken: zo was het, zo doen wij het en zo moet het blijven, willen wij onze identiteit niet verliezen (*cf.* Roessingh 1998). De kleinste verandering kan bij de oudere generatie al tot verwarring leiden. Zo vindt Bob dat de zesentwintigjarige Matt zijn *rondon* niet geheel volgens de traditie heeft gemaakt. Hij maakte het samen met zijn vrouw. Vrienden en familie, kwamen langs om de soep te eten toen deze klaar was. Maar volgens Bob hadden die anderen ook moeten meehelpen, ingrediënten moeten meenemen, hij neemt hierbij een verlies van een cultuuraspect waar, de collectieve activiteit is er volgens Bob niet meer.

Het vasthouden aan sociale en culturele fenomenen en daarmee het vaststaand maken van een cultuur noemt Baumann (1999) *reification*. Mensen maken afwisselend gebruik van verschillende vertogen, de Afro-Caribische bewoners van Puerto Viejo beroepen zich bijvoorbeeld op een essentialistisch vertoog van hun cultuur wanneer zij geld willen krijgen voor culturele evenementen of gebruiken dit vertoog om hun afkeuring van het gedrag van jongeren te onderbouwen. Baumann (1999) noemt dit discours *dual discursive*: “*It is the conservative ‘re’-construction of a reified essence at one moment, and the pathfinding new construction of a processual agency at the next moment*” (Baumann 1999: 94).

Met bovenstaande uiteenzetting heb ik aangegeven dat het soms verwarrend is te werken met begrippen als ‘authenticiteit’ en ‘cultuur’. Sommige antropologen stellen zelfs voor een begrip als ‘cultuur’ te schrappen uit het vocabulaire van de sociale wetenschappen. Maar ook al vervangen we het begrip ‘cultuur’ met bijvoorbeeld ‘discours’, we bedoelen nog steeds hetzelfde en we zullen tegen dezelfde problemen blijven aanlopen (Baumann 1999: 87). Ik kan met deze thesis dan ook geen concreet en afgebakend antwoord geven op de vraag wat de Afro-Caribische cultuur precies inhoudt. Als ik over de *first time* cultuur spreek, ga ik in principe uit van wat de lokale bewoners daar zelf onder verstaan en beroep ik mij op het boek *What Happen* van Paula Palmer (2005). Zij beschrijft in dit boek de geschiedenis van de Talamanca-streek en het sociale, culturele en economische leven van

de lokale bevolking tot aan de jaren tachtig.

§ 4.2 Een ‘verlies’ van cultuur en identiteit

Ik wil hier kort aandacht besteden aan een eerder gedaan onderzoek door Erik Palmer Miller. Hij komt uit Puerto Viejo en studeerde in 1996 aan de Universiteit van San José af in toerisme. De titel van zijn thesis was: *Análisis del impacto turístico sobre la acculturación de los jóvenes de Puerto Viejo*¹³. Hij concludeert dat jongeren door toeristen sociaal en cultureel worden beïnvloed. Door het soort toerist dat naar Puerto Viejo komt, die op zoek is naar plezier en vermaak, is er een drugsprobleem ontstaan en spenderen jongeren hun dagen op hun surfplank in zee. Ook vertonen de jongeren volgens Palmer Miller (1996) een grote desinteresse voor de culturele tradities. Hij besteedt in zijn studie vooral aandacht aan het ‘verlies’ van de cultuur onder invloed van cultuurcontact met toeristen. Palmer Miller (1996) houdt in beperkte mate rekening met andere vormen van modernisering, zoals de vestiging van nationale scholen en verbeterde infrastructuur, bovendien heeft hij een essentialistische visie op cultuur. Cultuurverandering staat volgens hem gelijk aan cultuurverlies. Ik wil niet in zijn voetsporen treden en wil benadrukken dat cultuur dynamisch en constructionistisch is. Toch wil ik hier, omdat we volgens Baumann (1999) de waarneming van een ‘verwatering’ van cultuur niet mogen negeren, wat voorbeelden noemen van aspecten die volgens de beleving van informanten langzaam aan het verdwijnen zijn, vooral onder jongeren. In de Maritza dansen bijvoorbeeld vooral ouderen op de calypsomuziek. David van bijna negentig jaar oud loopt niet zo snel meer, maar dansen gaat hem nog goed af. Ook andere oudere mensen van boven de zeventig jaar draaien in de danstent nog soepel met hun heupen. Door jongeren wordt de calypsomuziek soms als ouderwets getypeerd. “*I know it’s part of my culture, but I don’t really like it*”, aldus de vierentwintigjarige Ethan. Hij danst liever op de salsa en de merengue die ook op zaterdag en zondag door de band wordt gespeeld. De scheidslijn tussen de oudere en de jongere generatie is volgens informanten scherper geworden, omdat de jongeren meer met westerse invloeden te maken krijgen. Erik vertelt dat jongeren niet veel meer thuis zijn, omdat ze willen surfen en feesten. Ouders moeten veel werken, omdat het leven door het toerisme duurder wordt. Families gingen vroeger samen naar de kerk, de jongeren spenderen hun tijd nu liever op straat of in de disco. Er is volgens Erik minder communicatie tussen beide groepen en hierdoor nemen ouderen hun culturele kennis mee hun graf in. “*The culture will die with the old people*”, aldus Erik. Volgens Michael zijn er vooral in de periode na de verwoesting van de cacaoplantages veel culturele aspecten verdwenen.

“Our generation should have done more effort to keep the culture, to practice the culture and to tell things to our children. But when development and tourism came, there was so much confusion by all the changes. We

¹³ Vertaling: Analyse van de impact van toerisme op de acculturatie van de jongeren van Puerto Viejo.

had to pay high bills, only thought about money and surviving, not about passing the culture to the next generation. We were in a transformation phase”.

Volgens veel informanten is het verlies van culturele aspecten een gevolg van het uit elkaar vallen van families door toerisme, moeders zijn vaak aan het werk en kinderen worden aan hun lot overgelaten. Bovendien groeien ze op met mensen met verschillende leefstijlen en gedragingen. Volgens Leo heeft *the tourist boom* een heel nieuw sociaal systeem veroorzaakt. Puerto Viejo is meer een *party town* geworden in plaats van een dorp met een rijke Afro-Caribische cultuur. Ook Sonja uit buurdorp Cahuita en werkzaam bij de gemeente, deelt de mening van Michael en Leo:

We were not prepared for the tourism, it was just a quick solution, it came from economic need, we didn't have another choice. We didn't know what would be the impact, we didn't know that our lives would change that much. We got involved in things we didn't know the outcome of. We got the benefit, but also the damage”.

Met de *damage* bedoelt Sonja de drugs, de veranderende seksuele moraal van jongeren en het ‘verlies’ van cultuur. Vanuit de gemeente heeft ze al een aantal keer bijeenkomsten georganiseerd waarbij jongeren en ouderen bij elkaar kwamen, deze waren volgens Sonja een succes. Ook wil ze opnieuw een Engelse school oprichten, zodat kinderen en jongeren over de *first time* cultuur blijven leren.

“The children have to know the history of the community. If you don't know the history of the culture, you are not able to protect it. They have to learn about spirituality, about sharing, about protecting and taking care of natural resources. For example, I would never plant a new tree if it is full moon, it would be full of insects”.

Net als Sonja neemt ook Robert, een man van rond de vijftig, een ‘verlies’ van cultuur waar. Hij zegt dat hem wordt verboden zijn cultuur te praktiseren:

“I used to go to Bocas del Toro with my boat to catch some sea turtles and to sell and eat the meat. That was first time, that was tradition. If you kill a sea turtle nowadays, it's like you kill a man, and you go to jail. The same with iguana, first time iguana was dish number one. Now I only eat chicken, I don't want to get in trouble”.

Omdat Robert wil dat zijn kinderen ‘hun’ cultuur kennen, spreekt hij bijvoorbeeld altijd in het *broken English* tegen hen, ook wel het Creools genoemd. Lang niet iedereen spreekt het Creools nog. Het hangt van de familie af. Sommige jonge ouders spreken het Creools zelf al niet meer, en dus ook niet tegen hun kinderen. Volgens informanten zien ouders soms het nut er niet van in om in het Creools tegen hun kinderen te praten. Kinderen gaan toch naar een Spaanse school, waar ze ook Engelse les

krijgen. Het Amerikaanse Engels wordt wel belangrijk gevonden, daarmee kunnen ze communiceren met de toeristen. Matt praat alleen in het Spaans tegen zijn kinderen. Hij is getrouwd en heeft twee kinderen van twee en vier jaar. Hij spreekt het Creools wel, soms spreekt hij het met zijn vrouw tussen de Spaanse zinnen door, maar hij beschouwt Spaans als zijn moedertaal. Volgens Daisy schamen mensen zich om het Creools te praten. Daisy is drieënveertig jaar en organiseerde in het verleden activiteiten in het dorp, onder andere voor het behoud van de cultuur. Inmiddels woont ze al dertien jaar met haar Zwitserse man en drie kinderen in Zwitserland. Op het moment van ons gesprek is ze voor twee maanden op bezoek bij haar familie.

“Caribbean culture is not only about drinking, eating, dancing and saying ‘irie’. It’s not only about black people partying. Many tourists think that way. Jamaica, the land of my roots, was an English colony before. We took over the English morals and values. Off course the English culture is not our real culture, but it is the culture we know, we maked it our own. Before we organized days to honor the old people in town. Young people cooked the traditional food and the elders were the kings and the queens of the day”.

In bovenstaand citaat wil Daisy zeggen dat doordat dergelijke activiteiten niet meer worden georganiseerd, er minder onderling begrip is tussen de oudere en de jongere generatie en dat de jongere generatie geen belang meer hecht aan de moraal zoals die vroeger gold. De moraal die de Afro-Caribische bevolking naar eigen zeggen heeft overgenomen van de Britse kolonisten. Volgens de antropoloog Roessingh (1998: 220), die onderzoek deed naar de Garifuna in Belize, handhaven ouderen normatieve uitgangspunten, ze gaan uit van de Britse normen en waarden en van een bepaalde manier van gedrag en attitude. Zoals eerder gezegd hebben ouderen een essentialistisch uitgangspunt, maar heeft cultuur een constructionistisch karakter en worden culturele aspecten, hoe conservatief ook, in nieuwe contexten geplaatst. Jongeren schudden de normatieve uitgangspunten van zich af. Zij doorbreken gevestigde codes en geven aan dat culturele kenmerken onderhevig zijn aan verandering. Ik wil hier niet zeggen dat jongeren bijvoorbeeld geen respect meer hebben voor ouderen, maar ze uiten dit in mindere mate dan voorheen, zoals de manier waar Daisy over vertelt. Ook een leegloop van de kerken betekent bijvoorbeeld niet dat jongeren niet meer religieus zijn, maar dat ze hun religie op een eigen manier praktiseren.

In deze thesis stel ik de vraag wat het verschil in beleving is van cultuur en identiteit tussen verschillende generaties. Wat mij tijdens mijn onderzoek opviel is dat veel ouderen het vooroordeel hebben dat de jongeren niet willen werken, dit gaat tegen de ‘cultuur’ en arbeidsethos van henzelf en hun ouders in. Volgens de ouderen willen jongeren geen doelen in hun leven hebben, ze willen alleen maar surfen, uitgaan en op straat hangen. Het is niet ongewoon dat ouderen conservatief zijn en het heden met het verleden vergelijken, waarin ze hard moesten werken om te kunnen overleven. Maar er zijn inderdaad veel jongeren die niet werken. Zij wonen bij hun ouders, verkopen drugs of doen hier en daar een klusje waarmee ze in een keer veel geld kunnen verdienen. Ook schijnen veel jongeren een

vriend of vriendin te hebben in het buitenland die hen geld stuurt. Volgens informanten kijken de jongeren het leven van de toeristen af. Ze groeien op in een toeristisch dorp, tussen mensen die ook de hele dag niets doen. Ze zouden zich niet realiseren dat de toeristen veel geld hebben gespaard voor hun reis en weer terug naar huis keren om te werken. Het ‘demonstratie effect’ treedt op, dat vaak als een gevolg van toerisme wordt beschreven. Gemeenschappen nemen bepaalde gedragingen over die de toeristen ‘demonstreren’ (Burns 1999: 102). *“Rich tourists seem never to have to work and are presumed to come from lands of universal plenty”* (Wood 1998: 222). Binnen de lokale bevolking ontstaan veranderingen in normen en waarden, gedragingen en taal, in manier van kleden, eten en vraag naar producten en goederen. Dit maakt de kloof tussen de jongere en de oudere generatie groter. Bob verwoordt het als volgt: *“The pleasure is creating a separation between the kids and the elder”*.

Ook zeggen veel ouderen dat jongeren geen waarde meer zouden hechten aan hun afkomst, aan hun cultuur. Dat ze hun identiteit zijn verloren en verward zijn door alle culturele invloeden waar ze mee te maken krijgen. Als ik dit aan de vierentwintigjarige Ethan voorleg, die hier negen maanden geleden vanuit Puerto Limón naartoe is verhuisd, reageert hij verbaasd.

“I came here to live my culture, to make music, to live the easy life. I feel my culture, I am a real black man. I know how to make real Caribbean dishes. But on the other hand, I do not know more then I know. I love my culture, but I’m not going out fishing every day, because maybe that’s part of my culture.”

Ook Steve houdt van ‘zijn cultuur’. Op de vraag wat er dan zo belangrijk en speciaal is aan zijn afkomst en de cultuur antwoordt Steve dat hij die vraag niet zo goed kan beantwoorden. Hij weet dat het er is, hij voelt dat het belangrijk is, maar waarom, daar denkt hij eigenlijk niet zo over na. Judy herkent de vooroordelen van de ouderen en heeft kritiek op hun kortzichtigheid. Ze zegt dat ze graag eens met de ouderen zou willen samenkomen om hen te laten zien dat ze wel degelijk om ‘haar cultuur’ geeft, en om te leren over ‘haar cultuur’. Ze zegt dat ouderen de cultuur niet uit handen willen geven, dat ze recepten van traditionele gerechten als geheim beschouwen. Judy zegt dat ze niet vasthoudt aan een eenduidig beeld van ‘haar cultuur’, ze voegt ook andere aspecten aan ‘haar cultuur’ toe. Ze laat hiermee zien dat zij de Afro-Caribische cultuur niet als iets statisch ziet, dat ze door media en door toerisme bepaalde culturele kenmerken overneemt en ‘haar’ cultuur hierdoor veranderlijk is.

De *first time* Afro-Caribische cultuur wordt belangrijk gevonden door de lokale bevolking. Ouderen vormen door deze cultuur hun etnische identiteit, de cultuur is wat hen onderscheidt van de rest van Costa Rica. Het land dat hen naar eigen zeggen, zoals in hoofdstuk twee besproken, nooit echt heeft geaccepteerd, dat wil ontkennen dat er ook *blacks* in Costa Rica wonen. Verandering of ‘verdwijning’ van bepaalde culturele aspecten wordt daarom met lede ogen aangezien. Het is de cultuur die zij hebben meegekregen van hun ouders, waarmee de gemeenschappen aan de Caribische kust zijn vormgegeven. Bepaalde mondialiseringsprocessen zoals toerisme maken culturen volgens deze essentialistische visie steeds meer homogeen. De lokale Afro-Caribische cultuur in Puerto Viejo

zou zich meer en meer assimileren aan invloeden vanuit het centrum (*cf.* Inda & Rosaldo 2008: 15). Culturen, zowel westerse als inheemse, of in dit geval de Afro-Caribische, worden gedeterritorialiseerd, ze staan los van een territorium. Maar dit wil niet zeggen dat culturele *flows* bij wijze van spreken zonder bestemming over de aardbol zweven, ze worden altijd weer gereconstrueerd binnen specifieke culturele gebieden. Cultuur wordt altijd gereterritorialiseerd (Inda & Rosaldo 2008: 14). Westerse invloeden worden binnen de Afro-Caribische cultuur gereconstrueerd, maar ook aspecten van de Afro-Caribische cultuur komen los van Puerto Viejo en omgeving en worden opgenomen in de culturele context van anderen. Bovendien lijkt er naast een uiterlijke homogenisering juist het tegenovergestelde te gebeuren. Er is juist een benadrukking van de etnische eigenheid en identiteit, zoals ook in de volgende paragraaf zal blijken. Wat voor de oudere generatie als een verlies wordt gezien, valt de jongere generatie niet eens op, de afwezigheid is als een vanzelfsprekendheid. Het leven kan nu eenmaal niet binnen de gebaande paden blijven, het verandert constant van koers. Terwijl ouderen de jongeren niet als representatie van ‘hun’ cultuur zien, ervaren de jongeren dat wel. Op welke manier culturele *flows*, zoals de rastacultuur, een benadrukking is van etnische eigenheid en identiteit, zal ik in het volgende hoofdstuk behandelen. In de volgende paragraaf van dit hoofdstuk besteed ik eerst aandacht aan een waargenomen ‘opleving’ van culturele identiteitpraktijken als gevolg van mondialisering, in het bijzonder toerisme.

§ 4.3 Een ‘versterking’ van een cultuur en identiteit

Naast de waarneming van de verdwijning van bepaalde culturele aspecten, wordt er ook een zekere ‘versterking’ van de cultuur door toerisme waargenomen. Ook Wood (1998) schrijft hierover:

“Cultures of all types that are able to translate their qualities into marketable commodities and spectacles find themselves maintained, experienced and globalized. Cultures that cannot or do not represent themselves in terms of marketable qualities, experiences and products are seem to vanish only to become museum items.” (Fuat Firat 1995: 18; geciteerd in Wood 1998: 223).

Informanten zeggen dat het toerisme een goede reden is om de cultuur levend te houden. Toeristen zijn op zoek naar authenticiteit en willen de Caribische cultuur consumeren. Als dit niet het geval zou zijn, zou de cultuur volgens Wood (1998) een folklore worden en uit het dagelijkse leven verdwijnen. De lokale bevolking ontkomt er niet aan de cultuur tot een *commodity* te maken. Hierdoor ontstaat een zogenaamde ‘toeristencultuur’, de cultuur is een middel om toeristen aan te trekken. Volgens Van den Berghe (1994: 9) is dit zelfvernietigend, de cultuur wordt volgens hem niet meer als eigen en bijzonder gezien. Volgens mijn observaties en gesprekken met informanten is dit niet het geval. Met sommige culturele aspecten, zoals de eetcultuur, komen toeristen helemaal niet in aanraking. De kokossoep *rondon* wordt door de lokale bevolking voor speciale gelegenheden gemaakt en is haast

niet in een restaurant te krijgen. Volgens informanten omdat toeristen de soep te ‘vreemd’ zouden vinden en het toch niet bestellen. Andere gerechten worden wel aan de toeristen gepresenteerd, maar haast niet door hen geconsumeerd. De lokale *snacks*, zoals *patty* en *yuccapudding* worden bijvoorbeeld vooral door de lokale bevolking genuttigd, toeristen hebben soms nog nooit van de *snacks* gehoord. Bepaalde culturele aspecten kunnen door het commodifieren ervan juist meer symbolische en nostalgische betekenis krijgen. Zo zegt Maria dat ze zich voorheen niet eens realiseerde dat ze een cultuur had. Met het toerisme werd die cultuur belangrijk en zag ze de waarde van de cultuur in. Volgens Richard, een tourguide van in de vijftig, verrijkt toerisme de cultuur en helpt toerisme de mensen zich meer bewust te worden van hun cultuur.

“Nature is also part of the culture. Tourists don’t want to walk in the jungle with a German or a French guy who knows a lot of nature, but didn’t grow up here. When I talk about a coconut, I tell you what I know from my grandmother. When you see me tear open a coconut, you see a skill that I’ve learned from her. She learned me how to make coconutoil, how to make medicines from plants. Tourism makes me remember all those things. By tourism we reconstruct our culture. I am too lazy to write my knowledge down, I rather talk. Without the tourists, I would have forgotten it all.”

Maria en Richard zijn zich ervan bewust dat een Afro-Caribische dame die kookt met kokos en een donkere man met dreadlocks die veel van de natuur afweet, verkoopt. Het exotische beeld van Puerto Viejo dat toeristen zich verbeelden, wordt werkelijkheid. Richard zegt dat toerisme de cultuur reconstrueert. Wat hij daarmee wil zeggen is dat bepaalde culturele aspecten, die bijvoorbeeld door desinteresse van de jeugd of de vermindering van de afhankelijkheid van de natuur dreigden te verdwijnen, weer zichtbaarder worden door de interesse van toeristen. Er is hier sprake van etnisering (cf. Roessingh 1998: 154). Een etnische groep heeft interactie met andere etnische en/of sociaal-economische groepen, maar verkiest de eigen sociaal-relevante culturele kenmerken boven de alternatieven.

§ 4.4 Reflectie

Aan het begin van dit hoofdstuk schreef ik over Tony die sprak over een ‘typisch’ Afro-Caribisch feest, met gebruiken die authentiek zijn aan de streek. Authenticiteit hangt samen met de gedachte dat culturen geïsoleerd zijn. De vraag is of we nog wel van authenticiteit kunnen spreken. Binnen de huidige antropologie wordt cultuur opgevat als een construct, als dynamisch en veranderlijk. Clifford (2000) merkt op dat we niet kunnen spreken van afgescheiden functionerende systemen, gemeenschappen hebben altijd al veel met elkaar in contact gestaan. In dit hoofdstuk benadruk ik echter dat het in deze thesis gaat om de waarneming en de beleving van cultuur door de lokale bewoners van Puerto Viejo zelf. Essentialistische opvattingen over cultuur, die vooral op te merken

zijn bij de oudere generatie, zijn niet te negeren. De werkelijkheid is op de plek die wordt bestudeerd en als zodanig wordt ervaren. Informanten nemen een ‘verlies’ of ‘versterking’ van cultuur waar. Zoals het was, moet het blijven. Essentialistisch of niet, ze hebben er een reden voor te denken wat ze denken en hebben daarom bij wijze van spreken altijd gelijk. Maar als we naar het grote geheel kijken, vindt er niet simpelweg een ‘verlies’ van culturele aspecten of een ‘versterking’ van bestaande culturele elementen plaats. De wereld lijkt homogeen te worden, lokale culturen worden ‘geïnjecteerd’ met westerse invloeden. Maar lokale bewoners zijn hier niet passief in, ze hebben *agency* en hebben hierdoor de mogelijkheid de invloeden lokaal te interpreteren. Ouderen, die veelal wat conservatiever zijn ingesteld, concluderen hieruit dat een cultuur aan het verdwijnen is, jongeren zien het als een toevoeging aan ‘hun’ cultuur. Het ‘demonstratie effect’ treedt op (Burns 1999). Bovendien is het maken van cultuur opnieuw maken (Baumann 1999). In het volgende hoofdstuk besteed ik meer aandacht aan interpretatie die Afro-Caribische inwoners geven aan mondiale culturele *flows* en behandel ik de rastacultuur die zichtbaar is in Puerto Viejo. In het volgende hoofdstuk zullen ook begrippen als commodificering en exotisering meer op de voorgrond treden.

Hoofdstuk 5: Puerto Viejo als een *rastafarian town*

§ 5.1 Het aannemen van de rasta identiteit, een cultural fakery?

“Before I came to Puerto Viejo I thought about rastavibe, Bob Marley, dark skinned people. Now I’ve been here for a few days I also think about reggaemusic, smoking marihuana, peace, happiness and familylife.”

(Susan)

Susan komt uit de Verenigde Staten en was een van de toeristen waarbij ik tijdens mijn veldwerk een interview afnam. Iedereen noemde wel een of meerdere van bovenstaande steekwoorden wanneer ik hen vroeg waaraan ze dachten bij Puerto Viejo. Andere karakteristieken van Puerto Viejo die ze noemden waren goede surfmogelijkheden, mooie stranden, uitgaan, een *laidback* sfeer, *the easy life* en mensen met *dreadlocks*. De toeristen wisten vaak niet wat gerechten als *rondon* en *patty* inhielden en hadden vaak ook geen kennis van andere *first time customs*, zoals het spelen van domino.

Puerto Viejo wordt door de lokale bevolking, toeristen en reisgidsen vaak ‘het Jamaica van Costa Rica’ genoemd. Natuurlijk vanwege de geschiedenis, maar toeristen hebben over het algemeen niet veel kennis over de geschiedenis van het gebied en krijgen het beeld van het ‘kleine Jamaica’ vooral door de presentatie van het dorp en de lokale bewoners. Overal zijn de rastakleuren rood, geel, groen en zwart te zien, posters van Bob Marley en andere reggaezangers sieren de muren van bars en restaurants en veel jongens en enkele oudere mannen dragen hun haren in *dreadlocks*. Toeristen hebben een stereotype beeld van Jamaica dat ze associëren met Puerto Viejo. Zo zegt Yossi, een drieëntwintigjarige jongen uit Israël, dat de lokale bewoners van Puerto Viejo zich gedragen als ‘Jamaicaanse mensen’, terwijl hij nog nooit in Jamaica is geweest. Maar zijn verbeelding van Jamaica komt overeen met wat hij in Puerto Viejo aantreft. Ook een toeriste uit Canada zegt dat Puerto Viejo



Figuur 17: Kraam met spullen in rastakleuren (foto: Daniëlle van Oostrum)



Figuur 18: Verzoek om afval in de container te doen met rasta-afbeelding (foto: Daniëlle van Oostrum)

erg 'aanvoelt' als Jamaica, vanwege het *broken English*. Maar ook zij had het eiland nog nooit bezocht. Daniël uit Los Angeles kwam naar Puerto Viejo, omdat hij en zijn vrienden van surfen houden en allemaal marihuana roken. Ook hij ziet de rastafari als authentiek aan Puerto Viejo. Hij maakt een vergelijking met stierengevechten en Spanje, die twee dingen horen ook bij elkaar. Blanke mannen met dreadlocks in Puerto Viejo beschouwt hij als neprasta's.

Uit de interviews onder toeristen van Anderson (2004: 38), die een artikel schreef over de commodificering van de rastafari in buurdorp Cahuita, blijkt dat de waardering van het dorp gebaseerd was op de transnationale verbeelding van 'het Caribische', waaronder men de zon, het strand, de verschillende soorten mensen, de reggaemuziek en de relaxte atmosfeer verstond. De oorspronkelijke *first-time customs* van de Afro-Caribische bevolking waren ook factoren, maar daar werd veel minder nadruk op gelegd.

Ook reisgidsen en internetsites schrijven over de rastafari als authentiek aan de Afro-Caribische bevolking van Puerto Viejo. Zo schrijft een Amerikaanse krant:

*"The Caribbean heritage can be seen in the dreadlocked populace and the buildings painted reggae green, yellow, red and black"*¹⁴.

Door reisbrochures, literatuur, internet en verhalen van anderen wordt dus een bepaald beeld van een omgeving gevormd. Volgens de sociologe Sheller (2003: 8) is een plek dat 'Caribisch' wordt genoemd vooral een projectie van Europese en Amerikaanse fantasieën en verlangens. Elke Caribische gemeenschap heeft haar eigen geschiedenis, literatuur, taal, muziek, kunst en keuken, maar ze zijn allemaal ingekapseld binnen een enkele entiteit. Vooral het Jamaicaans toerisme, waar het toerisme in Puerto Viejo mee wordt geïdentificeerd, wordt geassocieerd met relaxen en *chilling out* (Sheller 2003: 165). Ook is er de associatie met het rastafarianisme¹⁵, een religie en levenswijze die voortkomt uit de orthodoxe baptistenkerk. Het is moeilijk te zeggen wanneer het rastafarianisme precies zijn intrede nam aan de oostkust van Costa Rica. Volgens een informant uit het artikel van Anderson (2004: 32) begon de populariteit in Cahuita doordat een Afrikaanse Amerikaan in 1976 muziek en posters van Bob Marley mee bracht. Ook ik heb verhalen gehoord over de rastafari die begon in Cahuita, maar volgens John heeft een rastaman uit Panama, ene Aludo, de cultuur in Puerto Viejo geïntroduceerd.

¹⁴ www.usatoday.com/travel/destinations/2008-11-27-costa-rica-caribbean_N.htm (laatst geraadpleegd: 31 augustus 2009).

¹⁵ Deze levenswijze kreeg vorm in Jamaica na de kroning van de Ethiopische prins (Ras) Tafari in de jaren dertig van de vorige eeuw. De nieuwe koning werd beschouwd als de zwarte Messias. Eigen aan deze nieuwe religie waren de dreadlocks die symbool staan voor de kracht van de leeuw, het roken van ganja en *rasta talk*. Het gebruik van de kleuren zwart, rood, groen en geel staat in verband met het verzet tegen onderdrukking van *Afrodescendants*. Met deze symbolen werd afstand gecreëerd tussen de jongere aanhangers van de Rastafari en de ouderen van de gemeenschap en werd het 'natuurlijke' gepromoot tegenover de westerse standaard. Later werd de religieuze protestbeweging geassocieerd met de reggaemuziek. Artiesten gebruiken deze muziek om hun ideeën te uiten (Chevannes 1995: 9, 14).

Vroeger waren er volgens informanten echte *rastafarians* in Cahuita en Puerto Viejo. Zij waren heel religieus, aten geen vlees, dronken geen alcohol en leefden een teruggetrokken bestaan. Mary, de dochter van Sonja, vertelt dat de rastamannen met respect werden behandeld, omdat zij de bewoners leerden respect te hebben voor anderen en om lief te hebben. Zij rookten wel marihuana, maar nooit in het bijzijn van anderen en niet om *high* te worden, ze noemden de drug een *wisdom herb*. Volgens Carlos Minott werd de rastacultuur in Costa Rica geaccepteerd, omdat de boodschap van de rastafari overeen kwam met de boodschap van Marcus Garvey. Garvey richtte in 1919 de UNIA (Universal Negro Improvement Association) op in Jamaica en heeft een aantal jaar voor de United Fruit Company in Limón gewerkt. Hij werd met zijn organisatie die op kwam voor de rechten van de *Afrodescendants* wereldwijd als de leider van de zwarte bevolking gezien.

Staged authenticity

Anders dan de toeristen denken, is er volgens mijn informanten geen ‘echte rasta’ meer te vinden in Puerto Viejo. Het schijnt dat er ergens in de jungle in de buurt van Puerto Viejo nog een gemeenschap van rasta’s is die een teruggetrokken bestaan leidt, maar in Puerto Viejo zou het enkel om een imitatie gaan, van Bob Marley en van andere reggaezangers die de jongens zien optreden op de televisiezender *Jamaican Channel*, een muziekzender zoals het Amerikaanse MTV, maar dan met artiesten uit Jamaica. Maar door de aanwezigheid van jongens met dreadlocks, het uiterlijk van het dorp en de presentatie van Puerto Viejo als het ‘Jamaica van Costa Rica’ wordt door toeristen verondersteld dat de rastafari authentiek is aan het dorp, overgebracht door de Jamaicanen die in Costa Rica hun gemeenschappen vormden. Volgens Wood (1998: 227) is authenticiteit echter veranderlijk te noemen, ondermeer omdat de verwachtingen van toeristen veranderen en tradities worden uitgevonden en heruitgevonden. In Puerto Viejo is de rastacultuur een voorbeeld van *staged authenticity* (Wood 1998; Mc Cannell 1976). Een on-authenticiteit wordt als het ware ‘opgevoerd’. De ‘opgevoerde’ rastacultuur komt overeen met de verbeelding en de verwachtingen van toeristen voordat ze besloten naar Puerto Viejo te gaan. De disruptie van het ‘echte’ leven en de fascinatie voor het ‘echte’ leven van anderen zijn tekenen om de ‘realiteit’ kritisch te bekijken. Als er toerisme aan te pas komt, gaat het er niet alleen maar om wie een bepaalde persoon is, het gaat er vooral om hoe deze persoon door de toeristen wordt waargenomen (McCannell 1976: 92). Toeristen willen zich in een exotische omgeving wanen. De donkere rastamannen met dreadlocks die in het dorp rondhangen, de promotie van de *easy life* en de vrolijke Caribische kleuren helpen hun verwachtingen werkelijkheid te maken. Jim is een man van vijfendertig die zijn haren in lange dreadlocks draagt. Hij verkoopt sieraden, mutsen, schilderijen en andere souvenirs aan de kant van de weg. Iedere avond treden Calypsozangers op in het restaurant aan de overkant. In hun pauze staan ze bij Jim wat ganja te roken. Een politieauto rijdt voorbij. “*Babylon is coming*”, waarschuwt hij. Jim legt uit waarom toeristen én de jongens in Puerto Viejo de rastacultuur zo interessant vinden.

“It attracts so much because it has a lot of mysticy. How it came from Africa, the way the black people came to Jamaica by slavery and how they escaped from the slavedrivers to live in the mountains.”

Ook McCannell (1976: 93) gebruikt bij zijn uitleg van *staged authenticity* het begrip *mystification*. Een zekere mate van mystificatie is noodzakelijk om een sterk gevoel van sociale werkelijkheid te creëren. McCannell (1976) verwijst naar het werk van de socioloog Goffman (1959) die een onderscheid maakt tussen *back* en *front*. De *back regions* zijn de plekken waar de geheimen zijn, waar de mysterie is. Waar de authenticiteit waar de toerist naar op zoek is te vinden is. Sommige toeristen geloven dat ze in de *back region* terecht komen, maar het kan dus ook een *staged back region* zijn (McCannell 1976: 101). Toeristen in Puerto Viejo kunnen gemakkelijk *backstage* komen, de rastacultuur is niet een cultuur die ze vanaf een afstand moeten bekijken, ze kunnen er zelf helemaal in op gaan, ze kunnen de cultuur zelf beleven. Toeristen hangen rond met de rastamannen, dansen met hen op de reggaemuziek, kopen hun ganja, roken met hen. Ze kopen de armbanden, kettingen en kleding in de rastakleuren, genieten van het gemakkelijke leven zonder zorgen. Ze wanen zich echter volgens veel informanten in een ‘valse’ authenticiteit. In hoeverre we hiervan kunnen spreken en op welke manier toerisme hierin een rol speelt, wordt in dit hoofdstuk behandeld.

A rastaman or a dreadlocks

Veel lokale jongens zeggen dat ze zich wel verbonden voelen met de rastafari, dat ze in hun hart een rasta zijn, maar dat ze zichzelf geen rasta noemen. Ze noemen zichzelf *dreads*. Ze zijn er zich van bewust dat de authenticiteit van de rastafari ergens anders ligt. Volgens James imiteren de jongens de rastafari om het gebruik van drugs te legitimeren, en om de aandacht te trekken van westerse vrouwen, een vorm van exoticisme waar ik in de volgende deelparagraaf meer aandacht aan zal besteden. Ook volgens Erik is er geen sprake van een rastacultuur in Puerto Viejo.

“The people who look like a rasta don’t practice the religion of the rastafari. It’s more like a style, a fashion, we only have fancy rasta’s”.

Ook toeriste Julia merkt dit op. Ze vertelt dat ze in New York woont en daar vrienden heeft die uit Jamaica komen en rasta zijn. Naar haar ervaring zijn haar vrienden een stuk spiritueler dan de rasta’s in Puerto Viejo en verstaan de rasta’s in Puerto Viejo onder vrijheid en liefde, vooral het versieren van vrouwen en het hebben van seks.

“The rasta’s here are not so open, loving and peaceful then the rasta’s I know. They say they are, they say to me everything here is about love and freedom, but they only mean they want to have sex with me.”

In Puerto Viejo bevond zich nooit een groot aantal rasta’s uit Jamaica, noch waren er veel mensen van andere nationaliteiten die zich als rasta manifesteerden. De rastacultuur van Puerto Viejo, die door toeristen als typerend wordt gezien voor Puerto Viejo, is *invented*. De religieuze protestbeweging is pas ontstaan in de jaren dertig van de vorige eeuw, terwijl de immigratie van de Jamaicanen veel eerder was. De rasta’s in Puerto Viejo hebben slechts op oppervlakkige wijze de symbolen van de rastafari overgenomen en hebben vaak geen kennis van de diepgaande betekenis. De ‘traditie’ claimt oud of eigen te zijn aan een bepaalde groep, maar heeft eigenlijk een vrij recente origine en is soms ‘uitgevonden’ (Hobsbawm 1983: 4). Tradities komen ergens anders vandaan en worden binnen een andere cultuur geconstrueerd. Sommige onderzoekers vinden in dit soort gevallen bewijs voor *cultural fakery*, anderen beweren dat de herkomst van bepaalde tradities veel minder relevant is dan de mate waarop ze worden geïncorporeerd binnen culturele identiteiten (Chambers 2000: 97). Dit geldt ook voor de bewoners van Puerto Viejo. Volgens Robert staat rasta en reggae los van Puerto Viejo. Die cultuur is niet van Puerto Viejo, maar van Jamaica. Volgens anderen maakt de rastacultuur geen deel uit van de *first time* Afro-Caribische cultuur, maar is de rastacultuur binnen de culturele identiteit geïncorporeerd. *“The Jamaicans who first came here were boldheaded, they were workers”*, zegt John. Emma, een vijftigjarige vrouw die een vegetarische soda runt, noemt de rastacultuur in Puerto Viejo ook een stijl, ze vergelijkt het met de stijl van de hippies in de jaren zeventig.

“Rasta is not part of my culture. Rastafari is no roots, it is incorporated. The younger people like to dress different, to copy others. I remember, when I was little, there were also people who adopted the style. There was a man who lived on the street, he was ‘loco’. The community didn’t accepted this style, this changed when Bob Marley and his messages became famous. I am not against it, neither in favor of it. But together with the style of the rasta comes laziness, hanging around, the easy life. That’s against my principles and the moral of my culture.”

Een deel van de gemeenschap is het dus niet eens met de manier waarop hun ‘authenticiteit’ gerepresenteerd wordt (Chambers 2000: 99). Volgens Ethan kunnen de jongens uit het dorp geen rasta’s genoemd worden, omdat echte rasta’s respect hebben voor hun lichaam en voor mensen en niet iedere dag uitgaan en drinken. Anderen beschouwen de rastacultuur wel als onderdeel van hun cultuur. Zoals Michael, die in zijn restaurant veel posters heeft hangen van Bob Marley, Marcus Garvey, Martin Luther King en andere bekende *Afrodescendants*. *“I just support my people”*, zegt Michael, wanneer ik hem vraag waarom hij zijn restaurant op deze manier heeft ingericht. De gedreadlockte jongens in het dorp noemt hij geen rasta’s, maar hij voelt zich zelf wel rasta, terwijl hij

er niet uitziet als een rasta. *“You don’t have to have dreads to be a rasta”*, zegt Michael. Hij voelt zich rasta, omdat hij goed is voor de medemens. Hij heeft vier bejaarden ‘geadopteerd’ waar hij voor zorgt. Hij geeft ze eten, maakt een praatje, hij geeft ze alles wat ze nodig hebben. Jason van vierentwintig jaar noemt zichzelf een rasta, maar hij zegt dat hij nog in de leer is en dat het moeilijk is om in een dorp als Puerto Viejo als een goede rasta te leven.

“There is too much confusion here to live the life of a rasta. For example it's hard to live from nature only, to live the natural thing in this Babylon. I am rasta but not really a hundred percent. My hair is not just hair, it is really important for me. Some people with dreads have them to be with plenty of women. My hair is special, why exactly I don't know really, I can not tell you, I need more information for that.”

Ook Jim voelt zich op een bepaalde manier een rasta:

“Well, I cannot say I am a real rasta, I'm not following the religion much. To be a real rasta you got to be in the mountains, a rasta is a very special person. It is difficult to be a good rasta in this world. I feel a bit of a rasta because I grow my hair, I grow my beard and I smoke weed, I eat a lot of vegetables and I try not to drink too much.”

Volgens veel informanten is Bob de enige echte rasta in het dorp. Doordeweeks verkoopt hij *porridge*, een soort zoete maïspap. Op zondag verkoopt hij aan het strand *rice and beans* met kip of vis. Hij heeft lange dreadlocks, maar draagt ze eigenlijk altijd in een muts op zijn hoofd. Hij wordt als een echte rasta beschouwd omdat hij geen alcohol drinkt, heel religieus is en een boerderij in de jungle heeft waar hij zijn eigen producten verbouwt.

“I am a rasta. That means that I have a certain behavior that’s about friendliness, peace, respect, love and freedom. About loving nature and the earth, where we live from and where we will end in. I have my locks because I see them as gifts from God, I wear them like a crown on my head.”

Een mondiale cultuur

Dat de rastacultuur zich niet enkel meer in Jamaica bevindt, is geen onbekend gegeven. Cushman (1991: 38 in Anderson 2004: 35) spreekt over de mondialisering van de rastacultuur. Rastafari wordt mondiaal en lokaal verschillend gemanifesteerd. Zoals eerder genoemd in hoofdstuk vier, worden culturen door mondialisering uit hun lokale context gehaald, ze worden gedeterritorialiseerd en vervolgens gereterritorialiseerd. De rastafari wordt getransformeerd tot een *aesthetic commodity*. In Puerto Viejo heeft de rastafari een eigen vorm aangenomen. Hoewel haast iedereen zegt geen echte rasta te zijn, identificeren sommige *dreads* zich wel met de rastafari en heeft de rastacultuur veel aanzien. Sommigen voelen zich op een bepaalde manier rasta vanwege hun haar, dat volgens de

filosofie van de rastafari de leeuw symboliseert. Anderen vanwege hun levensstijl, hun zorg voor anderen, of omdat ze ganja roken. Toch is iedereen zich ervan bewust dat de rastacultuur ook grote aantrekkingskracht heeft op (vrouwelijke) toeristen.

Commodificeren van de rastafari

De meeste jongens vinden dat ze er beter uitzien met hun lange haren en hun dreadlocks en weten ook dat vrouwelijke toeristen het aantrekkelijk vinden. “*Communités involved in the tourist trade knowingly exploit stereotypes of themselves in order to attract tourists*” (Chambers 2000: 99). De rastafari wordt niet alleen tot een esthetische *commodity* getransformeerd die door veel bewoners van Puerto Viejo en door toeristen wordt geïdealiseerd, ook wordt de cultuur voor commerciële doeleinden gebruikt. Dat is bijvoorbeeld te zien aan de kleding en mutsen in de kleuren rood, groen, geel en zwart en aan de sarongs met de afbeelding van Bob Marley die onder andere door Jim worden verkocht. Een lange tijd verkocht hij dergelijke spullen niet, omdat hij de rastafari niet wilde vercommercialiseren. Maar hij zag andere verkopers er veel geld aan verdienen en veranderde daarom van gedachten. Volgens Jim kon hij zijn keuze legitimeren, omdat hij zelf dreadlocks heeft en een connectie voelt met de rastafari. Hij kijkt negatief aan tegen mensen die de rastafari exploiteren, maar die er geen connectie mee hebben. Hij refereert naar een Argentijnse man die een winkel heeft, genaamd Reggaeland. Verder heeft een Zwitsers echtpaar een restaurant die de toeristen wil lokken met de naam Peace and Love, is het restaurant Jammin, met een Canadese eigenaresse, in de kleuren rood, groen en geel geschilderd en hebben de letters van de naam van de fietsenwinkel die kleuren ook. Een andere manier waarop te zien is dat de rastafari wordt gecommuniceerd en gecommuniceerd is de manier hoe reclame wordt gemaakt voor verschillende restaurants en bars op t-shirts. Uit commerciële doeleinden worden bij elke surfcompetities t-shirts gedrukt, met op de voorkant een foto van een surfer en op de achterkant de logos van de restaurants en bars en een tekst die te maken heeft met de rastafari, bijvoorbeeld: ‘*No matter where you go, we are all lions in this kingdom of Jah*’. Ook hier wordt een stereotype beeld van het dorp, zoals Chambers in de eerste zin van deze alinea aangeeft, gebruikt om reclame te maken. Veel mensen in het dorp dragen deze t-shirts en als we kijken naar de vercommercialisering van de rastafari, het feit dat sommige mensen de rastafari niet als deel van hun cultuur zien en dat eigenlijk bijna niemand zichzelf als een echte rasta beschouwt, kan worden gesteld dat met deze tekst wordt ingespeeld op de verbeelding van de toerist. Maar dit blijft een veronderstelling, aangezien veel mensen zich toch op een bepaalde manier identificeren met de rastafari.

Rastafari als uiting van etnische identiteit

“There are for sure some people who do not understand the real meaning of the phrase and think the shirt is just something ‘cool’ to wear, but there are some who really see the meaning behind this phrase, that we are all from Africa and no matter where we are we are all the same, we are all children of God. A lot of young

people are very interested in Africa, Jamaica and the rastafari religion and even though they do not follow all the rules, it helps them to find a place in the society and to give them a sense in life.” (Daisy)

Het motief om de rasta-identiteit aan te nemen heeft niet alleen te maken met het toerisme, maar ook met afkomst en de vormgeving van de etnische identiteit. Net als de inheemse bevolking en Nicaraguaanse arbeiders wordt de Afro-Caribische bevolking als een etnische groep bestempeld. De antropologie bestudeert interactie tussen groepen mensen en identiteit werd voorheen gezien als *fixed*, als iets dat eigen is aan een individu en onveranderlijk is. Later werd de relatie tussen sociale processen en persoonlijke identiteiten erkend (Eriksen 2002: 59, 60). Het proces waarin identiteit wordt gevormd, gebeurt door interactie met de ander (Handler 1994; Eriksen 2002; Jenkins 1997; Barth 1969). Zoals in de vorige paragraaf beschreven, krijgen *first time* identiteitpraktijken opnieuw betekenis. Zoals de bewustwording van het belang van koken met kokos en kennis van de natuur. Het aannemen van de rasta identiteit kan worden gezien als een ‘nieuwe’ identiteitpraktijk. De rastacultuur is een antwoord op de vraag van de toerist naar exotisme en een Caribische, relaxte sfeer. Maar grenzen en identiteiten ‘onstaan’ niet alleen in relatie tot anderen, ze worden ook bewust gecreëerd om zich te onderscheiden van de ander. Barth (1969 in Eriksen 2002: 37) legt dan ook de nadruk op etnische grenzen in plaats van *the cultural stuff that it encloses*. Groepen en individuen zitten niet gevangen in hun sociale en culturele setting, maar zijn handelende actoren die bewust doelen nastreven (Eriksen 2002: 37; Van der Pijl 2007: 60).

De aanname van de rasta identiteit blijkt gestimuleerd te zijn door het toerisme, maar we kunnen niet zeggen dat de rastamannen in Puerto Viejo de symbolen van de rastafari enkel en alleen imiteren, omdat dit toeristen aantrekt. Ouderen identificeren zich in mindere mate met de rastafari dan de jongere generatie, ze voelen zich niet of minder aangetrokken tot de levensstijl en de symbolen van de rastafari. Dit wil echter niet zeggen dat alle jongeren zich tot de rastafari voelen aangetrokken. Steve vertelt bijvoorbeeld dat hij er niet zoveel mee op heeft: *“Rastafari comes from the same place I come from, but i don’t really care about it. I’m black, just keep it black, nothing else.”* Doordat veel jongeren de rasta identiteit wel aannemen, nemen veel ouderen een verlies van normen en waarden waar, ze zouden de ‘authentieke’ identiteit verliezen. Uit het citaat van Daisy blijkt echter dat de jongeren, door de rastafari te imiteren, zo op hun eigen manier invulling geven aan hun ‘zwarte’ identiteit. Ze hebben tenslotte *agency*, ze zijn bewust handelende actoren. Ondanks het feit dat de kennis over de rastafari beperkt is, de regels niet strikt worden nagevolgd, de jongeren zich geen ‘echte’ rasta’s voelen en het al lang geleden is dat Bob Marley zijn boodschap naar buiten bracht.

De imitatie van de rastafari, het aannemen van de rastafari-identiteit helpt de jongeren een houvast te hebben op wie ze zijn, waar ze vandaan komen. Bijna al mijn informanten zeggen zich Costa Ricaans te voelen, maar ook Jamaicaans. Sansone (1997 in Anderson 2004) noemt de imitatie van de rastafari als onderdeel van een *international black culture*. Hij deed onderzoek naar jonge zwarte mannen in Bahia, Brazilië, die ook de stijl van de rastafari hebben overgenomen als antwoord

op ervaringen van marginalisatie en discriminatie. Hieruit kan geconcludeerd worden dat het gebruik van de stijl van de rastafari in Costa Rica een manier is om met etnische stigmatisatie om te gaan (Anderson 2004: 35). Lokale mannen vertelden mij inderdaad dat zij zich niet op hun gemak voelden in San José, dat ze soms zonder reden werden opgepakt. Maar rastafari gaat echter niet alleen over *blackness*, de rastacultuur is een mondiaal gegeven (Cushman 1991: 38 in Anderson 2004: 35). Zo is de rastacultuur bijvoorbeeld ook te vinden in toeristische plaatsen in Aziatische landen, waar de rastamannen niet van Afrikaanse afkomst zijn. De verbeelding van de toerist lijkt dus toch een grote impuls om de identiteit te baseren op symbolen van de rastafari. Het aannemen van de rasta identiteit heeft niet alleen te maken met de invulling van de 'ik-persoon', zoals behandeld in deze paragraaf is er ook een marketing component. Aan het commodificeren van de rastacultuur valt geld te verdienen. Ook blijkt dat mannen die hun haren in dreadlocks laten groeien veel aandacht krijgen van vrouwelijke toeristen. Zo vertelt Steve dat hij vroeger wel graag rasta wilde zijn, maar dat het hem niet lukte om zijn haar in dreadlocks te laten groeien. "*I don't know really why I wanted it, maybe because I would look better*", zegt hij. Romantiek speelt dus ook een rol bij het aannemen van de rasta identiteit, met eventueel zicht op een betere toekomst.

§ 5.2 Westerse vrouwen en *the exotic other*

Het is woensdagavond, *ladies night* in Johnny's Place. Voor twaalf uur mogen er geen mannen naar binnen. Het is niet zo druk, maar de vrouwelijke toeristen maken dankbaar gebruik van het feit dat ze kunnen dansen met hun vriendinnen, zonder dat de mannen zich aan hen opdringen. Op de muur is een muurschildering te zien van de contouren van vier mannen. Ze zijn zwart geschilderd, ze hebben geen gezichten. Wel zijn hun dreadlocks duidelijk zichtbaar, ze dragen ze in een staart bovenop hun hoofd. Drie vrouwen van rond de veertig hebben plezier en maken foto's van elkaar. Ze poseren voor de muurschildering en doen net alsof ze de mannen strelen en zoenen. Rond kwart voor twaalf wordt het wat onrustiger. De mannen staan al buiten te wachten totdat de deuren opengaan. Als het dan eindelijk twaalf uur is, leven de mannen zich ook uit op de dansvloer. Een paar jongens met dreadlocks dansen met huppelende bewegingen op de reggaemuziek, ze schudden hun hoofden zodat hun haren alle kanten opgaan. Een blond meisje staat in een innige omhelzing met een donkere jongen met korte dreadlocks. De jongen legt zijn handen op haar achterste, die is gehuld in een kort rokje met de kleuren geel, groen en rood.

De lokale mannen in Puerto Viejo zijn door hun exotische uiterlijk, de dreadlocks en hun brede lichamen van het surfen erg geliefd onder de vrouwelijke toeristen. Ze zijn zich daar dan ook van bewust. Volgens Anderson (2004: 33) waren het de reacties van de vrouwelijke toeristen die de aanwezigheid van de rastacultuur in Cahuita aanmoedigde. De rastacultuur wordt volgens de schrijver zelfs uitgelokt door de gedragingen en houdingen van blanke vrouwen. De toeristen identificeren de

rastamannen met de 'natuurlijke schoonheid' van de omgeving. *"It's the package!", said one cheerily, selling his dreadlocks and himself as a commodity alongside the white sands, the coconut trees, and the National Park's coral reef"* (Anderson 2004: 34). Verre van de veronderstelling van wetenschappers die vooral de commodificerende werking en daarmee de uitbuiting van de lokale bevolking benadrukken, zien *dreads* zichzelf als de managers van de attractie, ze zijn geen slachtoffers, maar zakenmannen. Net als in bijvoorbeeld Cuba of Barbados zien de donkere rastamannen hun activiteiten als een manier om mensen te ontmoeten die hen status en aanzien geven en die hen misschien helpen hun persoonlijke omstandigheden te veranderen (Mullings 2000: 240). De rastacultuur wordt ingezet om etnische anderen te vermaken (McCannell 1984: 385), er wordt ingespeeld op de wil van de toerist zo dicht mogelijk bij de exotische ander te zijn.

Romantisch toerisme

De liefde tussen westerse vrouwen en lokale mannen wordt door de antropologen Pruitt en LaFont (1995: 423) 'romantisch toerisme' genoemd. Vrouwelijke toeristen zouden behoefte hebben aan een culturele ervaring. De lokale man is niet enkel een seksueel object, maar een persoonlijke *cultural broker*, die de vrouwelijke toerist toegang tot de lokale cultuur verschaft (Pruitt & LaFont 1995: 426). Door een relatie met een lokale man aan te gaan, wordt de wand van de *bubble*, die ik aanhaalde ik hoofdstuk twee, dunner. Volgens de antropologen Pruitt en LaFont, die onderzoek deden in Jamaica, leeft de gedachte bij Jamaicaanse mannen dat wanneer een vrouw alleen op reis is, zij op zoek is naar een lokale, exotische man. De lokale mannen bieden hen hun gezelschap aan. Een lichte huid, stijl haar en Caucasiaanse gezichtstrekken worden door veel Jamaicaanse mannen erg gewaardeerd, vrouwelijke toeristen voelen zich geveleid door de aandacht van de aantrekkelijke mannen. Shaunda, een toeriste uit Canada die voor een week in Puerto Viejo is, beaamt dit:

"The men in my country are so formal and distant. Here it is raining men, they all want to talk to you, they say all these beautiful words about you and they give you lots of attention."

Zoals eerder besproken geeft een relatie met een blanke vrouw aanzien en status (Anderson 2004). In Puerto Viejo scheppen de jongens over hun veroveringen op. Zoals Mario, een vierentwintig jongen die een paar weken geleden een meisje uit Nederland heeft ontmoet. Ze ging verder reizen, maar komt terug om een tijdje bij Mario te blijven. *"She is so in love with me, she keeps coming back to me. When she is here, you will see, she will be the most beautiful girl in town."* Ik ontmoet Mario tijdens een van mijn eerste weken in Puerto Viejo in een soda waar we *rice and beans* eten. Als ik terug naar huis fiets, fietst Mario met me mee. Met grijnzen op hun gezichten roepen wat jongens hem na. *"Who is she, is she alone?"*, waarop Mario antwoordt: *"No, she is with me!"* Wanneer ik terug naar huis wil, zegt Mario dat hij graag nog een paar rondjes met me door het dorp wil rijden, omdat hij het zo fijn vindt mij aan zijn zijde te hebben.

In de strijd om status en om een reputatie te krijgen succesvol te zijn bij vrouwen, gebruiken de jonge mannen de kenmerken van mannelijkheid die beschikbaar zijn binnen hun cultuur en die de grootste aantrekkingskracht hebben op buitenlandse vrouwen. Voor de meeste buitenlandse vrouwen worden deze kenmerken geassocieerd met de mannelijke rasta (Pruitt & LaFont 1995: 430). *The exotic other* wordt gezien als meer gepassioneerd, meer emotioneel, meer natuurlijk dan mannen uit eigen land. “*The other who is endowed with a primitive masculinity that can no longer be found in the West*” (Phillips 1999: 189). Volgens Pruitt & LaFont (1995) krijgen mannen met dreadlocks die gezien worden als rastafari meer aandacht van buitenlandse vrouwen dan mannen zonder dreadlocks. Dreadlocks staan binnen de filosofie van de rastafari symbool aan de kracht van de leeuw en staan voor trots op de Afrikaanse afkomst. Ze symboliseren ook een natuurlijke manier van leven. “*The man with locks picks up and elaborates on aspects of the stereotype of the exotic Other, enhancing the contrast between himself and Western men, thereby strengthening his appeal to the tourist women*” (Pruitt & LaFont 1995: 431). Volgens de twee antropologen ontstaat er nogal een dubbelzinnigheid rond de rastafari identiteit en de betekenis van de dreadlocks. In de vorige deelparagraaf gaf ik aan dat de imitatie van de rasta identiteit een vormgeving van de ‘zwarte’ identiteit is, Pruitt en LaFont (1995: 433) benadrukken dat er een onderscheid gemaakt kan worden tussen een ‘rasta’ en een *rent-a-dread*. Een rasta zou te herkennen zijn door zijn levensstijl, een jongen met dreadlocks die iedere week met een andere blanke vrouw omgaat staat bekend als een *rent-a-dread*. Ook in Puerto Viejo is deze term een aantal keer voorbij gekomen, maar daar worden jongens die relaties aangaan met vrouwen om bijvoorbeeld een visum of financiële ondersteuning te krijgen *casadoras* genoemd.

Tijdens mijn veldwerk hoorde ik verschillende verhalen van jongens die financieel onderhouden worden door westerse vrouwen, of jongens die een paar maanden naar Europa gingen om hun vriendin daar op te zoeken, die hun verblijf en soms zelfs het vliegticket voor hen betaalde. Zo was Mitchell, een jongen van zeventwintig zonder baan, vijf maanden in Duitsland, ging Tony naar zijn vriendin in Zwitserland en vertrok de vijftwintigjarige Christian voor onbepaalde tijd naar zijn vriendin in Noorwegen. Daisy werkte vroeger bij ATEC, een bureau dat onder andere excursies verzorgt en waar ook mogelijkheden zijn om te faxen, te kopiëren en gebruik te maken van het internet. Zij had veel contact met de jongens die bij haar kwamen om brieven naar hun vriendinnen in het buitenland te faxen. Soms moest ze de brieven vertalen. De jongens vertelden haar alles, over hun vriendin die in de ochtend was vertrokken en over hun andere vriendin die de volgende dag zou komen. Volgens Daisy willen veel jongens niet werken of studeren, omdat ze geen ambitie hebben en met de dag leven. Ze vertrouwen op hun mooie lichaam en hopen dat op een dag een naïef meisje op hun pad komt die voor hen gaat zorgen. Ethan bevestigt dit:

“A lot of people don’t want to work, some sell drugs, some live with their parents and get their money from them, some have someone abroad who support them. A lot of young boys don’t want to grow as a person,

they wait for a woman with money”.

Susan Fröhlick, een Amerikaanse antropologe, onderzocht de relaties tussen vrouwelijke toeristen en lokale mannen specifiek in Puerto Viejo. Anders dan in sommige andere Caribische gebieden (Sánchez Taylor 1995; Sheller 2003) willen mannen in Puerto Viejo niet direct geld in ruil voor hun seksuele diensten. Het komt vaak voor dat de lokale mannen relaties aangaan met vrouwelijke toeristen, maar dan wel geld van hen vragen voor het kopen van bepaalde spullen of levensonderhoud. Anderen hopen op een vliegticket of een visum om het land uit te komen (Fröhlick 2007: 142; Brennan 2002). Dergelijke relaties noemt Fröhlick de commodificering van intimiteit. Volgens Fröhlick relateren westerse vrouwen het ruige, tropische landschap met de donkere, gespierde mannen met dreadlocks en zijn ze nieuwsgierig naar een seksuele ervaring met een van hen. “*Eve felt she had fulfilled a fantasy about having sex with a rasta because he embodied the ideological fabric of how she constructed the Caribbean (a simple lifestyle, living close to nature, rooted to the community) that she wanted to experience firsthand* (Fröhlick 2007: 152).

§ 5.3 Reflectie

De jongere generatie identificeert zich in Puerto Viejo, meer dan de oudere generatie, met de rastafari en imiteert daarom de symbolen die eigen aan deze beweging zijn. Door het gedrag en het uiterlijk van de jonge rastamannen, neemt de oudere generatie een ‘verlies’ van de *first time* cultuur waar. Bijvoorbeeld het verdwijnen van de Britse moraal, waarden en normen waar de eerste generaties Afro-Costa Ricanen zich mee identificeren, zoals ik in het vorige hoofdstuk opmerkte. Het uiterlijk en het gedrag van *dreads* en hun imago als *rent-a-dread* of *casadoras* komt niet overeen met de traditionele gedachtegang van hoe je je als man in Puerto Viejo moet gedragen.

Lokale bewoners zeggen dat er geen ‘echte’ rasta’s in het dorp te vinden zijn, dat de rastafari los staat van hun *first time* cultuur. Omdat de rastacultuur wel als authentiek aan Puerto Viejo wordt gezien door toeristen is er sprake van een *performing*, een *staged authenticity* (McCannell 1976). De traditie die als eigen aan Puerto Viejo wordt gezien is als het ware ‘uitgevonden’ (Hobsbawm 1983).

Omdat toeristen de cultuur aantrekkelijk vinden en de cultuur overeenkomt met *chilling out* en *the easy life*, aspecten waar toeristen naar op zoek zijn, wordt de rastacultuur vercommercialiseerd. Ook wordt de cultuur gebruikt om aandacht te krijgen van vrouwelijke toeristen. Doordat de rastacultuur deze functies heeft, kan dit een bewijs zijn voor *cultural fakery* (Chambers 2000): de rastacultuur bestaat enkel voor toeristen. Toch is de rastacultuur op een bepaalde manier binnen de Afro-Caribische cultuur van Puerto Viejo geïncorporeerd. Het aannemen van de rasta-identiteit is ook de vormgeving van de ‘ik-persoon’, een vormgeving van de zwarte identiteit. Het imiteren en eigen maken van symbolen van de rastafari kan als een antwoord op het etnisch stigma dat de lokale mannen krijgen opgedrukt gezien worden. Ze nemen de rasta-identiteit aan om hun afkomst te uiten. Het

motief van de aanname is dus tweeledig. “*They root themselves while performing a global aesthetic*” (Anderson 2004: 38).

Toerisme is dus een impuls voor de rastamannen om de rasta-identiteit aan te nemen en een leven te leiden die volgens de oudere generatie niet bij hun *first time* cultuur hoort. In de vorige hoofdstukken kwam tot uiting dat de lokale gemeenschap nog steeds een belangrijke rol speelt in het leven van de Afro-Caribische bewoners van Puerto Viejo, maar dat er binnen de gemeenschap wel een zeker verschil is tussen verschillende generaties in de opvattingen over toerisme en de beleving van veranderingen als gevolg van toerisme. Deze verschillen, die onderdeel uitmaken van het antwoord op de hoofdvraag, worden in een afsluitende conclusie nog eens nader bekeken.

Hoofdstuk 6: Conclusie

Het doel van deze thesis was het verkrijgen van inzicht op de beleving van de ‘eigen’ cultuur en etnische identiteit van leden van de Afro-Caribische gemeenschap van Puerto Viejo, die onder invloed staan van toerisme. De eerste twee hoofdstukken gaven aan dat de Jamaicaanse immigranten, die naar Costa Rica kwamen om het werk van de Costa Ricanen uit handen te nemen, nooit echt behoefte hadden om buiten Limón te treden en vrij geïsoleerd binnen hun vertrouwde gemeenschappen leefden. Ze verloren hun banen op de bananenplantages, omdat The United Fruit Company zich naar de westkust verplaatste. Later werd door een plantziekte ook hun nieuwe inkomstenbron, de cacao, vernietigd. De Afro-Caribische bewoners hadden geen andere keuze hun inkomsten te gaan verkrijgen uit het toerisme. Door de toenemende mobiliteit van mensen en verbeterde infrastructuur werd de isolatie opgeheven en werden de Afro-Caribische bewoners blootgesteld aan verschillende mensen en culturen. Toeristen kregen in toenemende mate interesse in het Caribische deel van Costa Rica, dat zo anders is dan de rest van het land.

Toeristen associëren Costa Rica over het algemeen met Spaanssprekende, ‘blanke’ inwoners. Er heerst dan ook een mythe van *whiteness* (Mosby 2003) in het land. De Afro-Caribische bewoners van de Caribische kustplaatsen zijn net zo goed Costa Ricanen, maar vormen wel een etnische groep. Ze onderscheiden zich door ‘hun cultuur’, hun taal en uiterlijk. Door een gedeelde ‘zwarte’ identiteit en hun *betwixt and between* positie (Sharman 2001) woont het merendeel van de Afro-Costa Ricanen nog steeds in het oosten van het land, in de provincie Limón. In de kustplaatsen aan de Pacifische kust begon de toeristische ontwikkeling van Costa Rica, de Caribische kustplaatsen zijn pas de laatste decennia populair. Puerto Viejo is de bekendste toeristische bestemming aan de oostkust. In deze thesis is naar voren gekomen hoe de interactie verloopt tussen de Afro-Caribische bewoners van Puerto Viejo en de nieuwkomers in ‘hun’ dorp, hoe zij tegen de nieuwkomers aankijken en of er verschil is tussen de visie van de oudere en de jongere generatie. De jongere generatie staat meer dan de oudere generatie in contact met andere delen van de wereld, omdat zij bijvoorbeeld eerder vriendschappen en relaties aangaan met mensen uit andere landen. Zij voelen zich in een zekere mate ‘vereerd’ dat zoveel mensen hun dorp bezoeken en in hun dorp willen wonen en ondervinden persoonlijke groei door het contact met de buitenlanders. De oudere generatie zegt de buitenlanders te accepteren, maar spreken duidelijk in termen van ‘wij, de Afro-Caribische gemeenschap’, en ‘zij, de buitenlanders’. Ondanks het multiculturele en kosmopolitische karakter van het dorp is de Afro-Caribische gemeenschap dus nog steeds de *main community*.

Binnen het antropologische debat over *community* is er een discussie gaande. Binnen de post-industriële samenleving is iedereen zodanig mobiel en spelen *more remote encounters* een grotere rol in het leven van mensen dan *face-to-face* relaties. De *community* zou irrelevant zijn geworden, *Gemeinschaft* zou plaats gemaakt hebben voor *Gesellschaft*. Uit deze thesis is duidelijk geworden dat

de gemeenschap er in de huidige laatmoderne tijd wel degelijk toe doet. Ook *locals*, waarvan wordt verondersteld dat zij vastzitten in hun lokaliteit, maken in toenemende mate deel uit van een internationaal sociaal netwerk, waardoor een behoefte aan een zekere houvast ontstaat. Er is een blijvende zoektocht naar *roots*, identiteit en gevoelens rondom *belonging*. Omdat een gemeenschap veranderlijk en fluïde is, kunnen ook de ‘anderen’ worden toegelaten. Acceptatie van buitenlanders door de Afro-Caribische gemeenschap is volgens de oudere én de jongere generatie afhankelijk van het gedrag en de instelling van de buitenlanders. Individuen die nieuw in de sociale organisatie van de gemeenschap binnenkomen, zullen zich moeten aanpassen aan de algemeen heersende normen en betekenisaders die in het culturele compromis, zoals we deze volgens Wimmer (2002) in de gemeenschap kunnen waarnemen, bepaald zijn. Eriksen (2002) maakt een onderscheid tussen twee vormen van interetnische interactie. De een benoemt hij als een *us-them* dichotomie, de ander kan beschreven worden als *we-you*, en is een complementaire interactie. Wanneer buitenlanders bijvoorbeeld hun steentje bijdragen aan de gemeenschap, is er sprake van het laatste en is de kans op acceptatie het grootst. Buitenlanders moeten zich volgens de lokale bewoners enigszins aanpassen aan de Afro-Caribische cultuur van de *natives* en niet teveel aan hun eigen cultuur vast blijven houden. Vandaag de dag zien de lokale bewoners zichzelf nog als *natives*, al stellen de bewoners zich wel de vraag voor hoe lang dit nog zo zal zijn, de *natives* worden langzaam de buitenlanders en de buitenlanders worden de *natives*. Het aantal Afro-Caribische bewoners wordt kleiner, omdat er veel interetnische relaties ontstaan. Het dorp zal altijd als Caribisch bestempeld blijven, maar deze bestempeling zal vooral bedoeld zijn om toeristen aan te trekken. Toerisme is een impuls om de Afro-Caribische identiteit te benadrukken, in de toekomst zal de Afro-Caribische cultuur zoals deze wordt beleefd door de bewoners meer dan nu een toeristencultuur worden.

Op basis van het voorgaande besteed ik aandacht aan de complexiteit van het begrip ‘cultuur’, dat niet eenduidig is en vraagtekens oplevert. Over het algemeen nemen de Afro-Caribische bewoners een zekere ‘verdwijning’ van ‘hun cultuur’ waar, maar ook een ‘versterking’ van cultuur door toerisme wordt genoemd. Cultuur is verandering, volgens de benadering van Baumann (1999) worden zelfs de meest conservatieve gewoonten in nieuwe contexten geplaatst. Vanuit deze constructionistische benadering van cultuur zouden we de waarneming van de Afro-Caribische bewoners van een ‘verdwijning’ of ‘versterking’ van cultuur door toerisme als een ‘valse’ opvatting kunnen zien. Maar dat wat bestudeerd wordt is de werkelijkheid en de informant heeft in die zin altijd gelijk (Baumann 1999). Actoren beroepen zich afwisselend op essentialistische en constructionistische vertogen, Baumann (1999) noemt dit discours *dual discursive*. In sommige gevallen beroepen individuen zich op een vermeende homogene, authentieke en vaststaande cultuur of identiteit. Informanten willen vasthouden aan hun tradities, ‘hun cultuur’ bevat naar eigen zeggen de regels en de normen die duidelijkheid geven over wat goed en fout is. Vooral ouderen in Puerto Viejo denken: zo was het, zo doen wij het en zo moet het blijven, willen wij onze identiteit niet verliezen (*cf.* Roessingh 1998). Ook door media en toerisme, door de vraag naar authenticiteit, worden culturen en identiteiten statisch

gemaakt. De nadruk die bijvoorbeeld op een gedeelde afkomst wordt gelegd, komt niet alleen voort uit gevoelens van nostalgie, maar ook uit de behoefte van toeristen om ‘het Jamaica van Costa Rica’ te zien. Toeristen vluchten als het ware uit het ‘vloeiende’, moderne leven en gaan op zoek naar authentieke tradities die nog ‘onaangeraakt’ zijn (Chambers 2000). *The easy life, chilling out* en de rastacultuur, die het natuurlijke leven symboliseert, worden door toeristen karakteristiek aan Puerto Viejo gezien. Dit beeld wordt geschetst door het uiterlijk van Puerto Viejo en door de representatie van het dorp in reisbrochures en internet. Er wordt verondersteld dat de rastafari authentiek is aan Puerto Viejo. De rastafari is echter niet met de Jamaicaanse immigranten meegekomen naar Costa Rica, maar de populariteit kwam pas toen Bob Marley beroemd werd, rond dezelfde periode van de opkomst van het toerisme in Puerto Viejo. Volgens informanten is de aanname van de rasta-identiteit vooral een stijl. Omdat we hier te maken hebben met een authenticiteit die niet de ‘realiteit’ is, spreek ik in deze thesis over een *staged authenticity* (Wood 1998; McCannell 1976). De traditie is *invented* (Hobsbawm 1983). We zouden in dit geval kunnen spreken van een *cultural fakery* (Chambers 2000), volgens sommige informanten staat de rastacultuur los van Puerto Viejo en wordt de cultuur enkel ‘opgevoerd’ vanwege de interesse van toeristen. Maar het is ook van belang aandacht te besteden aan de manier waarop bepaalde culturele tradities van elders binnen een culturele identiteit wordt geïncorporeerd. Rastafari is geen *roots*, zoals een informant het verwoordde, maar sommige informanten, vooral jongeren vanaf een jaar of twintig, imiteren de symbolen van de rastafari om zo hun etnische identiteit vorm te geven, onder andere als een manier om met etnische stigmatisatie om te gaan. Toch blijkt uit de transformatie van de rastacultuur tot een *aesthetic commodity*, dat voor commerciële doeleinden gebruikt wordt en uit het beeld van de (vrouwelijke) toerist van de rastaman als *the exotic other*, dat toerisme zonder twijfel een verklaring is voor de aanwezigheid van de rastacultuur in Puerto Viejo. Bovendien gaat rastafari niet alleen over *blackness*, de rastacultuur is een mondiaal gegeven (Cushman 1991 in Anderson 2004).

Binnen het antropologisch debat over het cultuurbegrip en cultuurinteractie staat de spanning tussen het essentialisme en het constructionisme en interactie tussen verschillende culturele en etnische groepen door processen van mondialisering centraal. Met deze thesis heb ik net als auteurs als Chambers (2000), Burns (1999), Van den Berghe (1996) en Meethan (2001) een bijdrage geleverd aan de antropologie van toerisme. Ik heb mij bezig gehouden met de vraag hoe de Afro-Caribische bewoners van Puerto Viejo, *los otros* binnen de Costa Ricaanse samenleving, die door hun etnische stigmatisatie voorheen vrij geïsoleerd leefden, door toerisme op hun beurt worden geconfronteerd met ‘de anderen’. Ook heb ik laten zien op welke manier deze ‘anderen’ invloed hebben op de verandering van het dorp, de beleving van cultuur en de vormgeving van etnische identiteit. Verder heb ik met deze thesis benadrukt dat lokale gemeenschappen belangrijk en veranderlijk zijn. Dat de lokale gemeenschap een houvast is in een leven van onzekerheid, maar dat een gemeenschap wel andere vormen aan kan nemen en identiteiten worden gereproduceerd door de mondiale invloeden waar een lokale gemeenschap mee te maken krijgt.

Ik heb mij vooral op het toerisme gericht, het debat over het cultuurbegrip en cultuurcontact zou ook gebaat zijn met een onderzoek naar de effecten van andere processen van mondialisering op de beleving van cultuur en etnische identiteit. Een advies voor een eventueel volgend onderzoek zou kunnen zijn een onderzoek naar de effecten van bijvoorbeeld media. Tieners identificeren zich ook met rastafari, maar er is een toenemende identificatie gaande met zangers van bijvoorbeeld hiphopmuziek uit de Verenigde Staten. Deze is zichtbaar door de kleding- en haardracht van de tieners. Ook deze imitatie zou deels te maken kunnen hebben met bijvoorbeeld het omgaan van etnische stigmatisatie en de vormgeving van de ‘zwarte’ identiteit.

“Before it was Puerto Viejo, it’s a new port now”, aldus Stella in een interview. Informanten maken een onderscheid tussen het ‘oude’ Puerto Viejo en het ‘nieuwe’ Puerto Viejo sinds de opkomst van het toerisme. ‘Nieuwe natives’, bewoners die etnisch en cultureel gemixed zijn, maken deel uit van de toekomstige generatie. Er is een ‘nieuwe’ interpretatie van de Afro-Caribische cultuur door de jongere generatie en er is sprake van het ontstaan van ‘nieuwe’ identiteitpraktijken, zoals de rastacultuur en de imitatie van zangers van hiphopmuziek uit de Verenigde Staten. Het ‘nieuwe’ Puerto Viejo is zichtbaar aan de moderne bouw van huizen, restaurants en winkels. En afhankelijk van de realisatie van de plannen tot het bouwen van een haven, die in deze thesis zijn genoemd, wordt ‘El Nuevo Puerto Viejo’ in de toekomst misschien wel in letterlijke zin werkelijkheid.

Bibliografie

- Amit, V. & Rapport, N.
2002 *The Trouble with Community, Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. London: Pluto Press.
- Anderson, M.
2005 'Arguing over The Caribbean: Tourism on Costa Rica's Caribbean Coast'. In: *Caribbean Quarterly*. Vol.: 51, no.: 2, p.: 31-52.
- Baumann, G.
1999 *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*. New York: Routledge.
- Bauman, Z.
1998 *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.
2005 *Liquid Life*. Cambridge: Polity Press.
- Bell, C. & Newby, H.
1971 *Community Studies*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- Benhabib, S.
2002 *The Claims of Culture, Equality and Diversity in the Global Era*. New Jersey: Princeton University Express.
- Berghe, van den P.L.
1994 *The Quest for the other: Ethnic Tourism in San Cristóbal, Mexico*. Seattle, London: University of Washington Press.
- Brennan, D.
2002 'Selling Sex for Visas: Sex Tourism as a Stepping-stone to International Migration.' In: Ehrenreich & Hochschild. *Global Woman. Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*. London: Granta Books., pp.: 154-168.
- Burns, P.M.
1999 *An Introduction to Tourism & Anthropology*. London, New York: Routledge.
- Chambers, E.
2000 *Native Tours, The Anthropology of Travel and Tourism*. Illinois: Waveland Press, Inc.
- Chevannes, B.
1995 *Rastafari and other African-Caribbean Worldviews*. The Hague: Institute of Social Studies.
- Chomsky, A.

- 1995 'Afro-Jamaican traditions and Labour Organizing on United Fruit Company Plantation in Costa Rica 1910'. In: *Journal of Social History*. Vol.: 28, no.: 4, p.: 837-855.
- Clifford, J.
1988 *The Predicament of Culture*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Cohen, A.
1985 *The Symbolic Construction of Community*. London, New York: Routledge.
- Dam van, R. et al
2005 *Closed Communities. Een verkennend onderzoek naar geslotenheid van gemeenschappen in Nederland*. Wageningen: Wageningen UR.
- Delanty, G.
2003 *Community*. London: Routledge.
- Eriksen, T.
2002 *Ethnicity and nationalism: anthropological perspectives*. London: Pluto Press.
- Fröhlick, S.
2007 'Fluid Exchanges: The Negotiation of Intimacy between Tourist Women and Local Men in a Transnational Town in Caribbean Costa Rica'. In: *City & Society*. Vol.: 19, no.: 1, p.: 139-168.
- Gaag, van der M.
2009 'Oenze eigen bult dor in die vlakke polder', een studie naar de geslotenheid van de Urker gemeenschap. Utrecht: Universiteit van Utrecht.
- Gupta, A. & Ferguson, J.
1997 'Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference'. In: Inda, J.X. & Rosaldo, R., *The Anthropology of Globalization*, Malden, Oxford, Melbourne, Berlin: Blackwell Publishing Ltd., p.: 65-80.
- Handler, R.
1994 'Is Identity a useful cross-cultural concept?' In: Gillis, J.R. (ed.), *Commemorations. The Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press, p.: 27-39.
- Hjort, M. & Hedetoft, U.
2002 *The Postnational Self; Belonging and Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hobsbawm, E.J.
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Inda J.X. & R. Rosaldo
2002 'A World in Motion'. In: *The Anthropology of Anthropology*, Malden, Oxford, Melbourne, Berlin: Blackwell Publishing Ltd., p. 1-34.

- Jenkins, R.
1997 *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London: SAGE Publications Ltd.
- Kerckhoven, van J.C.
2003 *Toerisme en Inheemse bevolking: een onderzoek naar de invloeden van toerisme op de lokale inheemse bevolking in San Cristóbal de las Casas en omgeving*. Utrecht: Universiteit Utrecht.
- Lefever, H. G.
1992 *Turtle Bogue: Afro-Caribbean Life and Culture in a Costa Rican Village*. London, Toronto: Associated University Press.
- McCannell, D.
1976 *The Tourist, a New Theory of the Leisure Class*. London: The MacMillan Press Ltd.
1984 'Reconstructed Ethnicity, Tourism and Cultural Identity in Third World Communities'. In: *Annals of Tourism Research*. Vol.: 11, no.: 3, p.: 375-391.
- Meethan
2001 *Tourism in Global Society: Place, Culture, Consumption*. New York, Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave.
- Minott, C.
2005 'Afrodescendants in Costa Rica'. In: *Wadabagei, a Journal of the Caribbean and its Diaspora*. Vol.: 8, no.: 1, p.: 10-25.
- Mosby, D. E.
2003 *Place, Language and Identity in Afro-Costa Rican Literature*. Columbia, London: University of Missouri Press.
- Mullings, B.
2000 'Fantasy Tours: Exploring the Global Consumption of Caribbean Sex Tourisms'. In: Gottdiener, M., *New Forms of Consumption: Consumers, Culture and Commodification*. Maryland, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., p.: 227-250.
- Olien, M.
1980 'Black and Part-Black Populations in Colonial Costa Rica: Ethnohistorical Resources and Problems'. In: *Ethnohistory*. Vol.: 27, no.: 1, p.: 13-29.
- Palmer Miller, E.
1996 *Análisis del Impacto Turístico sobre la Acculturación de los Jóvenes de Puerto Viejo, Límon*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Palmer, S. & Molina, I.
2004 *The Costa Rica Reader: History, Culture, Politics*. London: Duke University Press.
- Palmer, P.

- 2000 'Wa'apin man': *La historia de la Costa Talamanca de Costa Rica, según sus Protagonistas*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- 2005 'What Happen': *A Folk-History of Costa Rica's Talamanca Coast*. Miami: Distribuidores Zona Tropical.
- Philips, J. L.
- 1999 'Tourist-Oriented Prostitution in Barbados: The Case of the Beach Boy and the White Female Tourist.' In: Kempadoo, K., *Sun, Sex and Gold: Tourism and Sex Work in the Caribbean*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Pijl van der, Y. H.
- 2007 *Levende doden; Afrikaans-Surinaamse percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw*. Utrecht: Rozenberg.
- Pruitt, D. & LaFont, S.
- 1995 'For Love and Money, Romance Tourism in Jamaica'. In: *Annals of Tourism Research*. Vol.: 22, no.: 2, p.: 422-440.
- Purcell, T.W.
- 1993 *Banana Fallout: Class, Color and Culture among West Indians in Costa Rica*. Los Angeles: Center for AfroAmerican Studies Publications, University of California.
- Roessingh, C.
- 1998 *De Belizianse Garifuna. De contouren van een etnische gemeenschap in Midden-Amerika*. Amsterdam: Thela Thesis.
- Sanabria, H.
- 2006 *The Anthropology of Latin-America and the Caribbean*. Boston: Pearson/Allen & Bacon.
- Sánchez Taylor, J.
- 2001 'Dollars are a Girl's best friend? Female Tourists' Sexual Behaviour in the Caribbean'. In: *Sociology*. Vol.: 35, no.: 3, p.: 749-764.
- Sharman, R.L.
- 2001 'The Caribbean Carretera: Race, Space and Social Liminality in Costa Rica'. In: *Bulletin of Latin American Research*. Vol.: 20, no.: 1, p.: 46-62.
- Sheller, M.
- 2003 *Consuming the Caribbean*. New York: Routledge.
- Smith, V.L.
- 1989 *Hosts and Guests, The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.
- Wimmer, A.

2002 *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press

Wood, R.E.

1999 ‘Touristic Ethnicity: a Brief Itinerary’. *Ethnic and Racial Studies*, Vol.: 21, no.: 2, p.: 218-241.

Websites

Arte Viva

<http://www.arteviva-puertoviejo.com>, laatst geraadpleegd: augustus 2009

Asociación Proyecto Caribe

<http://www.proyectocaribe.org>, laatst geraadpleegd: augustus 2009

New World Ecological Marine

<http://www.puertoviejomarine.com>, laatst geraadpleegd: augustus 2009

Puerto Viejo Satellite

<http://www.puertoviejosatellite.com/news/2007/12/12/most-attendees-at-marina-meeting-oppose-plans-experts-highlight-risks/>, laatst geraadpleegd: augustus 2009

USA Today

http://www.usatoday.com/travel/destinations/2008-11-27-costa-rica-caribbean_N.htm, laatst geraadpleegd: augustus 2009

Wikipedia

<http://nl.wikipedia.org>, laatst geraadpleegd: augustus 2009