Mineke Schipper

De boomstam en de krokodil

Kwesties van ras, cultuur en wetenschap

Van Gennep Amsterdam 1995

Voor Maryse Condé en Richard Philcox

© 1995 Mineke Schipper / Uitgeverij en boekhandel Van Gennep bv,
Spuistraat 283, 1012 VR Amsterdam
Omslagontwerp: Peter van Hugten
Omslagillustratie: Ashanti bronzen goudgewichtje (Ghana), vroeger gebruikt om stofgoud te wegen. Het stelt twee krokodillen voor die samen één maag hebben: als de een eet profiteert de ander daarvan mee. (Collectie auteur)
Foto auteur: Gerrit Serné & Partner
Zet- en drukwerk: Drukkerij C.Haasbeek bv, Alphen aan den Rijn
Bindwerk: Pfaff grafische bindwerken bv, Woerden
ISBN 90-5515-067-3 / NUGI 951 / CIP

Inhoud

Vooraf 7

1 Het probleem van Zelf en Ander 9

2 Homo caudatus. Verbeelding en macht in de letteren 24

3 'De blanke heeft geen vrienden'. Zwart over wit in Afrika 44

4 Zwart over zwart (I). Panafrikanisme en Amerikaanse Zwarte Cultuur 79

5 Zwart over zwart (II). Negritude en Zwart Bewustzijn 110

6 *Black is Beautiful* of de witheid van feminisme 151

7 Moeder Afrika en haar dochters 172

8 De boomstam en de krokodil. Cultuur en wetenschap van binnenuit en van buitenaf 200

9 Conclusies 223

Fragmenten uit interviews

Léopold Sédar Senghor 235

Wole Soyinka 238

Buchi Emecheta 239

Sembène Ousmane 241

Maryse Conde 245

Anil Ramdas 248

Bibliografie 258

Vooraf

Het is onmogelijk hier de namen te noemen van de vele vrienden, collega's en studenten, die door de jaren heen hebben bijgedragen aan mijn interculturele ontwikkeling. Aan hun onmisbaar commentaar op mijn werk heb ik veel te danken. Dat geldt ook voor mijn tegenwoordige werkomgeving: de Leidse Universiteit en de daar gevestigde Research School of Asian, African and Amerindian Studies (CNWS) zijn voor discussie en uitwisseling van ideeën een bijzonder stimulerende werkplaats.

Graag wil ik de auteurs bedanken die meewerkten aan interviews waarvan fragmenten aan het eind van het boek zijn opgenomen. Voor NRC *Handelsblad* interviewde ik Léopold Sédar Senghor (1974), Sembène Ousmane (1975), Buchi Emecheta (1983) en Maryse Condé (1987); voor *Vrij Nederland*, Wole Soyinka (1978) en Sembène Ousmane (1991). Een niet eerder gepubliceerde passage uit een recent gesprek met Maryse Condé (november 1994) werd toegevoegd. Het onderhoud met Anil Ramdas over raciale en culturele verhoudingen in Nederland verscheen in *Trouw* (1995).

Ivo Gay zij geprezen voor zijn bemoedigende steun als uitgever. Ernst van Alphen, Peter Geschiere en Hedda Post dank ik voor hun bereidheid het manuscript in een eerder stadium kritisch te lezen. Edward Said ben ik erkentelijk voor verhelderend commentaar bij ons debat in Amsterdam in december 1994.

Ten slotte ben ik de Rockefeller Foundation dankbaar voor haar royale uitnodiging aan dit project te komen werken in de Villa Serbelloni in Bellagio. Zonder die paradijselijke weken aan het Comomeer had dit boek het licht nog niet gezien.

I
Het probleem van Zelf en Ander

Je moet eerst de taal verstaan waarin je buurman zich uitdrukt en daarna pas oordelen.

Doualaspreekwoord, Kameroen

Ras verandert mensen die leren doen wat wij doen in dieven van onze cultuur, mensen die ons leren wat zij doen tot de vernielers van onze cultuur; het maakt assimilatie tot een soort verraad en weigering van assimilatie tot een vorm van heldhaftigheid.

Walter Benn Michaels

Door de eeuwen heen hebben mensen zich voorstellingen gemaakt van wie zij zelf waren en van wat anderen in hun ogen kenmerkte. In verhalen, liederen en andere artistieke vormen is daaraan uitdrukking gegeven, op uiteenlopende manieren, afhankelijk van de belangen en de context van de betrokkenen. De wetenschap heeft zich in de loop van de geschiedenis ook door bestaande beeldvorming laten beïnvloeden. Grenzen tussen 'eigen' en 'vreemd' zijn beweeglijk, ze worden voortdurend verlegd. De uitvinding van de *homo caudatus* is een voorbeeld van zulke contextgebonden verschuivende beeldvorming: de staartmens werd vanuit Europa nu eens in het ene, dan weer in het andere werelddeel gesitueerd. (zie hoofdstuk 2)

In de twintigste eeuw is geleidelijk een westerse multinationale *Otherness*-industrie op gang gekomen. Deze wordt gekenmerkt door het feit dat een kleine groep beslist over inhoud, vorm, zichtbaarheid of onzichtbaarheid van Anderen. De stereotiepe beelden die daaruit resulteren zijn te vinden in reclame, literatuur, films, populaire cultuur, zoals bijvoorbeeld de *Wit over Zwart*-tentoonstelling in het Koninklijk Instituut

voor de Tropen (1990) in Amsterdam heeft laten zien.
Dit boek gaat over verschillende manieren waarop Zelf en Ander, 'wij' en 'zij' verbeeld zijn. Daarbij wordt vooral aandacht geschonken aan de beeldvorming van Afrikanen en zwarte Amerikanen over zichzelf en over Afrika, en over hun Anderen, in dit geval de blanken en de westerse cultuur. In *Hopes and Impediments* merkt de Nigeriaanse schrijver Chinua Achebe (1988: 15 e.v.) op dat Europeanen bij voorkeur hun informatie betrekken uit hun eigen gesanctioneerde kanalen en anders hoogstens luisteren naar 'gedesinfecteerde' Anderen in de rol van 'leveranciers van de oude gerieflijke mythen' en hij noemt als voorbeeld V.S. Naipaul. Achebe pleit voor 'equal partnership' maar hij voorziet behalve hoop ook belemmeringen. Ervan uitgaan dat alleen de vertegenwoordigers van je eigen groep de wereld kunnen interpreteren is volgens hem de ene manier om de dialoog uit te sluiten. De andere manier is stereotiepen te verzinnen waaraan de Ander hoort te beantwoorden. Zo is, aldus Achebe, het verschijnsel van de echte Afrikaan ontstaan:

> Dit schepsel werd uitgevonden om het geloofwaardigheidsprobleem te omzeilen van de blanke die alleen met zichzelf in gesprek was. Wanneer het erop begint te lijken dat de blanke nu ook eens naar zwarten gaat luisteren, denkt hij: ik kan maar beter zwarten zoeken die nog niet door westerse kennis verpest zijn, want die kennis legt hun helaas nogal eens onwelgevallige woorden in de mond. (p. 17-18)

Authentiek was naakt en hoe primitiever, hoe echter. Jammer genoeg voor Europeanen, zegt Achebe, vind je steeds minder Afrikanen van dit soort. Het Europese beeld zal moeten worden bijgesteld door een confrontatie van beeld en tegenbeeld, door visies van verschillende kanten. Dat blijft moeilijk zolang 'gelijkheid iets is waarin Europeanen onmogelijk anderen kunnen laten delen, in het bijzonder Afrikanen'. (p. 15) Achebe haast zich eraan toe te voegen dat je natuurlijk niet alle Europeanen over een kam kunt scheren. Hij overdrijft,

zegt hij, om zijn boodschap helder voor het voetlicht te brengen. Eerlijk geeft hij toe dat er ook, en zelfs veel, Europeanen zijn die enorm hebben bijgedragen tot beter begrip van en voor Afrika in Europa, maar voor een dialoog is volgens hem meer nodig. Deze kan nooit vervangen worden door een monoloog, al is die nog zo briljant (p. 16) en daarom houdt hij vol dat zijn stelling in grote lijnen juist is.

In wezen is het natuurlijk simpel, naast onze eigen visies op onszelf en op anderen, bestaan er visies van anderen op zichzelf en op ons. Alleen, nieuwsgierigheid naar visies van anderen ligt niet zo voor de hand. *Ex Africa semper aliquid novi*, zei de veelgeciteerde oude Plinius, maar wie waren zijn bronnen en uit welke bronnen betrekken wij zelf onze informatie? Visies vanuit de Europese expansie zijn anders dan vanuit de reacties daarop. Het zou interessant zijn om de hoeveelheid beschikbaar bronnenmateriaal en de mate waarin uiteenlopende Anderen vertegenwoordigd zijn eens te vergelijken. De kwantitatieve verhouding heeft onvermijdelijk effect op uitkomsten van onderzoek. Machtsongelijkheid resulteert in ongelijke invloed op de bestaande beeldvorming. Uit een oogpunt van evenwichtig onderzoek zou aan die kwantitatieve verhouding veel aandacht besteed moeten worden.

De westerse wetenschap heeft haar Anderen van oudsher geklassificeerd naar uiterlijk, gedrag, taal, gewoontes, en aan de eigen samenleving gepresenteerd: zo zien 'ze' eruit, dit is hun werkelijkheid. Opvattingen over Zelf en Ander zijn door de geschiedenis heen steeds bijgesteld. De afgelopen twintig jaar zijn die veranderende visies op de Ander veelvuldig geanalyseerd, op grond van documentatiemateriaal waarin dit fenomeen in de loop der tijden bekeken, beschreven, getekend, gefotografeerd, geschilderd en verfilmd was. (o.a. Nederveen Pieterse 1990) Tal van studies hebben antwoorden aangedragen op de vraag: Hoe (stereo)typeerden onze voorouders of onze academische voorgangers de verschillende categorieën mensen die zij als de Ander opvatten. (Said 1979; Miller 1985; Breman 1990; Young 1990 etc.)

Als object van onderzoek werd de Ander intussen steeds pro-

blematischer. Geleerden werden zich bewust van de vertroebelende machtsbarrières tussen de eigen subjectieve blik en de Ander als object van onderzoek in een westerse (witte, koloniale) geschiedenis en cultuur. (o.a. Clifford 1988) Omdat er zoveel misgegaan was in het verleden en westerse onderzoekers 'nu eenmaal' afstamden van slavenhandelaars, kolonialisten en seksistische voorouders, begon een nieuwe generatie onderzoekers aan te tonen hoe fout hun voorgangers geweest waren en daarmee vooral ook te onderstrepen hoe politiek correct zijzelf waren. Een redenering in de trant van: goed, onze geschiedenis deugt niet, maar ik heb het door. Ik verwerp de walgelijke stereotyperingen uit onze culturele en wetenschappelijke erfenis zoals blijkt uit mijn visie op onze vroegere beeldvorming. Reken mij de zonden van mijn voorouders en voorgangers niet aan, ik ben echt oké.

In sommige manifestaties van zelfhaat klonk de snik door waarmee Pascal Bruckner zo cynisch afrekende in *Le sanglot de l'homme blanc* (1983). Volgens hem is de tragedie van haar dominante positie de westerse cultuur fataal geworden doordat ze bij 'de Euramerikaan' (maar wie is dat?) heimwee zou hebben losgemaakt naar diens zelfverzonnen paradijs van het zuidelijk halfrond waaraan hij zijn bestaan en zekerheid ophing. Dat paradijs was gebaseerd op twee ideeën: 'ze hebben daar een nieuw en onbedorven socialisme' of 'ze hebben daar de spiritualiteit die ons ontbreekt'. (pp. 153 e.v.) De keerzijde van deze medaille bestond uit kritiekloze aanvaarding van de Ander. Deze nogal karikaturale beschrijving van Bruckner refereert aan uitwassen van het cultuurrelativisme dat als reactie op het evolutionisme nuttige kanten had maar consequent doorgedacht niet anders dan een doodlopende straat kon zijn. (Lemaire 1976; Schipper 1989)

Kan het anders? In hoeverre zitten mensen fataal gevangen in overgeërfde redeneringen, ook als ze daar tegenin willen gaan? Immers, de vroegere machtsverhoudingen waarin ook de academische wereld verstrikt zit duren voort. Op het praktische vlak lijkt de stereotiepe beeldvorming een eigen leven te leiden. Gekoloniseerd is in de publieke opinie ongeveer sy-

noniem geworden met Derde Wereld en uiteindelijk zoiets gaan betekenen als door het Westen gecontroleerde onderontwikkeling en een derderangs status in de wereld (vgl. de uitspraak van Harry Mulisch op p. 24).

Hebben die discussies dan niets opgeleverd? De vele studies, verzamelingen, documentaires, tentoonstellingen hebben er in ieder geval toe bijgedragen dat wie ervoor openstond zich ervan bewust werd hoe stereotiep de Ander in de westerse verbeelding voortleefde. Ironisch genoeg hebben al die inspanningen om de beeldvorming over wilden, slaven en gekoloniseerden in kaart te brengen eens te meer visies en vragen vanuit één perspectief belicht en in het centrum van de aandacht geplaatst. Het resultaat blijft een produkt van westers denken en westerse visies, en zegt in het algemeen meer over wie beschreef en analyseerde dan over wie beschreven en geanalyseerd werd.

Veelzeggend zwijgzaam zijn veel *Otherness*-studies gebleven over de vraag hoe Zelf en Ander eruit zagen vanuit niet-westerse perspectieven. Het leek alsof gemarginaliseerde groepen alleen toegestaan kon worden een positie als Ander in te nemen en niet als Zelf, als object en niet als subject. Machtsverhoudingen bepalen de rolverdeling. Dat neemt niet weg dat westerlingen ook altijd van buitenaf zijn bekeken en besproken. Zij zijn, vaak zonder het zelf te weten, overal in de wereld onderwerp van gesprek, kunst en literatuur geweest en ook in eigen binnenland door reizigers en vreemdelingen van buiten geobserveerd als inlanders.

Winst is dat veel onderzoekers hun culturele onschuld verloren. *The Other* werd een concept, waar de wetenschappelijke discussie zich niet langer vanaf kon maken. Weliswaar wordt in het dagelijks leven de eigen achtergrond als vanzelfsprekend ervaren en worden daarvan afwijkende visies gemakkelijk afgedaan als onlogisch, als *non-compatible input* (zie p. 37), maar voor wie op zoek gaat, zijn er genoeg voorbeelden te vinden van andere 'logica's' (Tambiah 1990): een kwestie van aandacht voor wat zich afspeelt buiten de eigen gesanctioneerde kanalen. Onderzoek in andere culturen heeft niet alleen

kennis opgeleverd, maar ook de wetenschappelijke uitgangspunten van de disciplines opnieuw ter discussie gesteld. Daardoor is ons inzicht vergroot in de manier waarop kennis wordt geproduceerd en georganiseerd. (Bates Mudimbe, en O'Barr 1993)

Zelfs in het kamp van academisch doven en slechthorenden zijn, volgens Edward Said (1989: 223), 'vrouwen, oosterlingen, zwarten en andere inboorlingen' erin geslaagd om 'in de metropool gevestigde geschiedenissen en denkpatronen ter discussie te stellen en te weer-staan.' De culturele identiteitsvraag wordt telkens anders ingevuld en de mondiale geschiedenis vertelt meer dan één verhaal aan wie er oor voor heeft: 'Als we Anderen niet langer zien als ontologisch gegeven maar als historisch gevormd, kunnen we de uit-sluitende vooroordelen uitbannen, die we zo vaak aan culturen, onze eigen niet het minst, toeschrijven.' (ibid)

Identiteit heeft te maken met de vraag naar het verschil tussen ons en de anderen: verschil in cultuur, sociale klasse, sekse, religie, leeftijd, nationaliteit, woongebied enzovoort. Vanuit al die verschillende identiteiten worden visies ontwikkeld op Zelf en Ander. Wanneer hun identiteit bedreigd wordt zullen mensen des te meer belang gaan hechten aan wat ze als groep kenmerkt en onderscheidt van anderen. Identiteit wordt altijd vastgesteld aan de hand van wat er niet bijhoort. De Ander is voorwaarde voor het bevestigen van het eigene. De Ander fungeert ook als een scherm waarop angsten of idealen en incarnaties van eigen twijfels en onzekerheden geprojecteerd worden. (Van Alphen 1991: 15)

Identiteit kan individueel of collectief opgevat worden. Collectieve identiteit kan gebaseerd zijn op beeldvorming over cultuur, sekse of ras, of op al die aspecten tegelijk. Het daarbij behorende waardensysteem schrijft regels voor individueel gedrag voor. Guy Michaud (1978: 112) heeft het begrip collectieve identiteit, in het bijzonder vanuit het oogpunt van cultuur, aan de hand van de volgende punten overzichtelijk uitgewerkt: 1. subjectief beleefd en erkend door de leden van de groep; 2. gebaseerd op het bewustzijn dat je tot een bepaalde

groep behoort; 3. bepaald door afgrenzing van de Ander in het algemeen en door verschillen te markeren ten opzichte van bepaalde groepen in het bijzonder; 4. wordt begrepen door middel van een systeem van betrekkelijk intutieve voorstellingen (zelfbeelden en beelden van de Ander) waarin negatieve (te vermijden) en positieve trekken bepalend zijn. De positieve kenmerken (door de groep voorgesteld als ideaalmodel) vormen een soort defensief ethnocentrisme dat uitmondt in chauvinisme, nationalisme, patriotisme e.d.; 5. uit genoemde kenmerken resulteert een relatief coherente ideologie die uitdrukking vindt in uiteenlopende soorten teksten.

Dit alles geldt niet alleen voor 'vreemde' culturen of voor zogenaamde minderheden, maar voor alle collectieve identiteiten. Het subjectieve is een bepalende factor in menselijk gedrag. Er is altijd verschil tussen hoe mensen zichzelf en hun eigen groep zien en hoe ze naar anderen kijken. De culturele interpretatie van de eigen identiteit en de omringende wereld gaan al samen in de kindertijd en worden dan ook als vanzelfsprekend ervaren, als er tenminste geen verstoring optreedt. (Erikson 1980; Goffman 1986) Idealiter zouden we onszelf tegen de achtergrond van anderen moeten kunnen zien zoals we anderen tegen onze eigen achtergrond plaatsen.

Volgens de cultuurpsycholoog Jacques Berque (in Michaud 1978: 19) is in de tweede helft van de twintigste eeuw een dramatische tegenstrijdigheid gegroeid tussen enerzijds de technologische ontwikkeling die de hele planeet bestrijkt als een nivellerend cosmopolitisme, en anderzijds de opstand daartegen van uiteenlopende groepen, in de naam van nationaliteit, ras, cultuur of andere vormen van collectieve identiteit. Mensen zullen blijven opstaan tegen wie of wat hun onvoorwaardelijke aanpassing afdwingt, omdat ze anders 'nergens meer zijn'. Dit leidt gemakkelijk tot ethnocentrisme, een diepgewortelde menselijke trek, die mensen moeilijker in zichzelf dan in anderen herkennen. ETHNOCENTRISME is gebaseerd op de vanzelfsprekendheid van waaruit de eigen culturele groep en groepskenmerken positief gewaardeerd worden, terwijl aan wat daarbuiten valt een negatieve waarde wordt toege-

kend. (Memmi 1968: 195; Preiswerk en Perrot 1975: 49; Lorde 1985: 115) Er bestaat verwantschap tussen ethnocentrisme en racisme. Lichamelijke aspecten spelen een rol in racisme die ze niet noodzakelijk spelen in ethnocentrisme. Toch lijken die twee op elkaar: in beide wordt het beeld van degenen die tot andere groepen behoren vertroebeld door het waardeoordeel van de *in-group*, of dat nu de cultuur is of het ras.

RACISME is het geloof in de superioriteit van het eigen ras ten opzichte van andere rassen met de bedoeling daaraan privileges en het recht van overheersing te ontlenen. De westerse hiërarchisering van rassentypologie werd een tijdlang gebaseerd op verondersteld wetenschappelijke uitspraken die onhoudbaar bleken. Dat heeft helaas niet geresulteerd in het verdwijnen van racisme. Racisme komt overal voor waar biologische kenmerken worden gehanteerd om een groep af te bakenen waarvan vervolgens de geracialiseerde kenmerken van negatieve connotaties worden voorzien. In zijn boek *Racism* (1989: 74 e.v.) verwerpt Miles de term 'ras' als analytisch onbruikbaar en hanteert hij in plaats daarvan de term racialisatie voor het voorstellingsproces waarbij betekenis aan menselijke biologische kenmerken wordt toegekend om op grond daarvan onderscheiden maatschappelijke groepen te construeren. (Anthias en Yuval-Davis 1992: 11)

SEKSISME kan gedefinieerd worden als het geloof in de superioriteit van de ene sekse ten opzichte van de andere teneinde daaraan voorrechten en het recht van overheersing te ontlenen. Net als in racisme spelen lichamelijke aspecten een rol in racisme. Racisme en seksisme worden onderbouwd met gelijksoortige argumenten, die vooral neerkomen op een verondersteld natuurlijk verschil in capaciteiten en behoeften. Die zogenaamde verschillen worden vervolgens gebruikt om ongelijkheid in economische, politieke en culturele verhoudingen te legitimeren. (Anthias en Yuval-Davis 1992: 12 e.v.)

In grote lijnen zijn de reacties op racisme en seksisme vergelijkbaar: beide geven aanleiding tot denken in termen van gelijkheid, denken in termen van verschil, of denken in termen van verscheidenheid. (Joseph en Lewis 1981; Essed 1994) Deze

drie benaderingen sluiten elkaar niet noodzakelijk uit, ze kunnen uit elkaar voortvloeien of elkaar aanvullen. Ze zijn nuttig als ijkpunten bij onderzoek naar ras- en genderverhoudingen, al dan niet in combinatie.

De nadruk op gelijkheid is een veel voorkomende reactie (geweest) op westers racisme dat biologische verschillen eeuwenlang racialiseerde om slavernij en kolonisatie te rechtvaardigen. (Fanon 1961; Janmohammed 1983) Aandacht voor gelijkheid moet aantonen dat bijdragen van zwarten aan de cultuur even belangrijk en waardevol zijn als die van blanken, of het nu gaat om kunst, literatuur, dans, muziek of wetenschap. Het argument is dat de onzichtbaarheid van 'zwarte' cultuur alleen maar te wijten kan zijn aan de Ander die de waarde ervan genegeerd of ontkend had. Onderzoek brengt de cultuurrijkdom van heden en verleden uit eigen huis in kaart. Daarnaast wordt de onhoudbaarheid van racisme en discriminatie in het denken en het werk van vorige generaties westerse onderzoekers aangetoond. De teneur is dat zwarten in wezen niet anders zijn dan witten: hun cultuur is net zo interessant en rijk als de westerse. Dat westerlingen dat ontkenden lag aan hun racistische verblinding.

Het denken in termen van verschil is een tweede optie: westers kolonialisme, racisme en de opgelegde assimilatiedwang hadden eerder geleid tot een dominant discours over ras dat uitging van onoverbrugbare biologische en culturele verschillen die zwarte en witte mensen apart zetten. Uit reactie wordt van de kant van zwart eveneens de nadruk gelegd op verschil. Een eigen cultuur, een eigen geschiedenis, een eigen esthetica, op grond van een eigen essentie, los en onafhankelijk van de Ander. In stromingen als Panafrikanisme, Black Renaissance, Negritude en Black Consciousness zijn politici, kunstenaars, schrijvers en onderzoekers op zoek gegaan naar hun wortels, oude Afrikaanse en Amerikaanse zwarte culturele tradities, 'the ties that bind'. (Magubane 1987) Er wordt afstand genomen van de westerse cultuur, de dominante canon, witte normen en waarden, en de gezamenlijke erfenis van Zwarte waarden komt centraal te staan. Het woord zwart wordt pro-

grammatisch met een hoofdletter geschreven en het gelijkheidsdenken van de hand gewezen.
In beide uitgangspunten, zowel in het gelijkheids- als in het verschildenken, speelt de voorafgaande geschiedenis van slavernij, kolonisatie en racisme onontkoombaar mee. De betekenis van zwart als gelijk aan of als volstrekt anders dan wit wordt over de westerse opvattingen en teksten heengelegd: in beide gevallen is sprake van een reactie op voorafgaand westers denken over Zelf en Ander.
Een derde optie is het loslaten van binaire opposities als zwart en wit, slaaf en meester, gekoloniseerde en kolonisator, Afrika en Europa: *Blackness* blijkt in de praktijk ook geen probleemloze gemeenschappelijke noemer.
De drie genoemde opties zijn eveneens te vinden in het feminisme. Ook daar zijn streven naar gelijkheid, benadrukken van verschil en afwijzen van de constructie van één collectieve vrouwelijkheid of identiteit afwisselend gekozen als uitgangspunt voor onderzoek. (Buikema en Smelik 1993)
Schrijven over de groep waar je zelf niet toe behoort is per definitie heersen over die andere groep, meenden sommige antropologen uiteindelijk pessimistisch. Fabian (1990: 760) is het met die collega's niet eens: 'er is meer nodig voor overheerst worden dan dat er over je geschreven wordt (...) Omgekeerd brengt ophouden met schrijven over de Ander geen bevrijding.'
Uit angst voor dominantie is in de *Otherness*-discussie soms de opvatting naar voren geschoven dat iemand alleen als specialist over een groep kan spreken als hij of zij zelf tot die groep (cultuur, ras, sekse, sociale klasse etc.) behoort. Buitenstaanders kunnen, volgens die redenering, nooit iets betrouwbaars over 'ons' zeggen omdat zij niet van binnenuit spreken.
Er zijn ervaringen die iemand van buiten de groep niet met de insiders deelt, maar ook het omgekeerde geldt. De visie van binnenuit kan heel verrijkend maar ook heel beperkend zijn. Dankzij een zekere afstand kan degene die van buitenaf kijkt dingen zien die van dichtbij niet opvallen, doordat men te dicht leeft op eigen situatie en ervaring. Dat geldt over en

weer. Wanneer bijvoorbeeld een antropoloog of socioloog uit Azië of Afrika onderzoek zou doen naar de gewoontes van Europese inlanders, dan kan hun perspectief van buitenaf interessante observaties opleveren. Hetzelfde geldt voor visies van medelanders op Nederlanders of voor commentaren van bijvoorbeeld Afrikanen op koloniale westerse romans en films. Wat valt ze op dat wij over het hoofd zien vanuit de vanzelfsprekendheid van onze eigen achtergrond? Wie heel stringent vasthoudt aan de insiders-theorie, krijgt nooit antwoord op zulke vragen. (Bakhtin 1986) Een culturele insider is nooit bepaald door biologische trekken, maar kan wel het voordeel van bepaalde kennis hebben. Iemand kan op verschillende manieren zo'n insider worden, 'door uit onderzoek verkregen inzicht, door begrip voor of door zich te verplaatsen in het perspectief van de mensen die onderwerp zijn van het onderzoek; door eigen verworven kennis te testen bij degenen die in de betreffende cultuur leven; door in de betreffende cultuur te leven en de relevante talen te leren'. (Mukherjee 1990; Ogundipe-Leslie 1993)

Eurocentrisme en andere vormen van ethnocentrisme zetten mensen oogkleppen op, maar oogkleppen kun je afdoen, terwijl de opvatting dat de Ander ons niet kan bestuderen en wij de Ander niet, iedereen een etiket opplakt en gevangen zet in eigen groepsvooroordelen.

Mensen kunnen hun aangeleerde zekerheden en vooronderstellingen op de helling zetten en vanuit die kritische positie aandachtig kijken, vragen stellen, behoedzaam formuleren en hun resultaten voorleggen aan vertegenwoordigers van groepen waar ze zelf niet toe behoren, die kritisch kunnen reageren vanuit andere visies met andere vragen. Zo ontstaat een kritische dialoog die kan leiden tot *interdiscursief* (zie p. 39) voorlopig aanvaardbare resultaten.

Een handig hulpmiddel leek het onderscheid tussen *emic* (van binnenuit) en *etic* (van buitenaf) bij het bestuderen van cultuur en cultuurbepaald gedrag. Deze termen zijn ontleend aan het onderscheid tussen *phonemic* en *phonetic* uit de taalanalyse (vgl. Pike 1967). Dit onderscheid ziet er als volgt uit: de

etic aanpak betreft het waarnemen van een bepaald systeem van buitenaf. De onderzoeker legt eigen schema's op bij het intercultureel vergelijken van culturen. De *emic* structuur van een cultureel systeem is alleen van binnenuit te ontdekken, door mensen die daar deel van uitmaken ernaar te vragen: hun visies, concepten, manieren van denken, doen en zeggen (Rossi en O'Higgins 1980: 90-91), alles waaraan zij identiteit ontlenen. Deze twee manieren van aanpak kunnen elkaar aanvullen: van buitenaf worden concepten, schema's en methoden aangedragen, maar vertegenwoordigers van de betreffende groep wordt gevraagd om eigen inbreng en commentaar. Er blijft echter ALTIJD een verschil in positie bestaan tussen wie het initiatief neemt, het onderzoek verricht en de (begin)vragen stelt, en degene die de informatie van binnenuit verschaft. Dat verschil is uiteindelijk niet op te heffen, zelfs niet door het onderzoek te laten verrichten door vertegenwoordigers van de betreffende cultuur of de betreffende sekse (zie hoofdstuk 8).

Niet elke culturele context vereist nieuwe onderzoeksmethoden. Wèl moet elke methode, elk concept of gereedschap steeds opnieuw kritisch getoetst worden, evenals de manier waarop emic en etic visies met elkaar geconfronteerd en gecombineerd worden. Bovendien bevordert interculturele samenwerking vragen die mensen vanuit hun eigen kennis en ervaring niet geneigd zijn te stellen, met name de vraag naar hun positie ten opzichte van hun eigen achtergrond-denken en het veld van onderzoek. Overigens blijkt de veronderstelde culturele eenheid binnen een gegeven groep meer illusie dan werkelijkheid: uiteindelijk is geen enkele cultuur eenduidig.

Intercultureel onderzoek naar de relatie tussen Zelf en Ander heeft geleid tot uitgebreide aandacht voor uitingen van mensen in taal en in teksten, die onlosmakelijk verbonden zijn met hun eigen cultuur (o.a. Lakoff en Johnson 1980; Brewster Smith 1985). Alledaags en artistiek taalgebruik is een belangrijke bron van insidersinformatie. Auteurs scheppen hun teksten altijd vanuit de culturele en maatschappelijke ervaring en normen die ze geïnternaliseerd hebben. Mondelinge en ge-

schreven literatuur zijn een bron van informatie over hoe mensen hun eigen identiteit beleven. Sociale en culturele waarden worden in taal en in beelden uitgedrukt. Dit gebeurt in alle soorten teksten – van wetenschappelijke tot journalistieke of literaire. Onderzoek naar beeldvorming heeft de visies en de (machts)positie van waaruit teksten geschreven en beelden ge(re)presenteerd worden verduidelijkt.
Dat er zoveel aandacht is gekomen voor uitsluitingsmechanismen en marginaliseringsprocessen is verheugend. Over wat vroeger ontkend, genegeerd of geamputeerd werd om morele, sociale, politieke en economische redenen komen we steeds meer te weten. Dat heeft de discussie over de positie van insiders en outsiders in cultuur en wetenschap veranderd. De essays in dit boek zijn bedoeld als een bijdrage aan deze discussie, die voor mij in Afrika begon.

Mijn ervaringen in Zaïre brachten mij op het idee een proefschrift te schrijven over beelden van Europeanen en het Westen in Afrikaanse romans. Een gepensioneerde klerk, die in de koloniale tijd jarenlang voor de Belgen had gewerkt, tikte het manuscript en was perplex: 'Werkelijk, dit is de waarheid. Al die beelden zaten in mijn hoofd en nu zie ik ze hier opeens terug, vlak voor me, op papier.'
Later heb ik voor totaal verschillende soorten mensen af en toe lezingen gehouden over dit onderwerp. De commentaren waren vaak veelzeggend. Ter illustratie twee voorbeelden: het eerste komt van een groep theologie-studenten in Kisangani (Zaïre) die als thema voor een lezing hadden opgegeven 'Het beeld van de missionaris in de Afrikaanse roman.' Een delicaat onderwerp (zo onverdeeld positief was dat beeld van missie en christendom nu ook weer niet) dat ik een beetje voorzichtig introduceerde met de opmerking dat het hier om fictionele beelden ging: ze moesten het materiaal misschien niet al te letterlijk opvatten. Na afloop stond een van de studenten op en zei: 'Het klopt allemaal, behalve uw opmerking dat het hier om fictie gaat. Het is onze werkelijkheid die we in deze romans herkennen.'

'En toch zijn jullie theologie gaan studeren?'
'Als we theologie zijn gaan studeren is dat misschien wel eerder ondanks dan dankzij de missionarissen.'
Een heel andere discussie volgde op een lezing die ik in het Koninklijk Instituut voor de Tropen hield over 'Visies op Europeanen en het Westen in Afrikaanse romans' voor een groep bierbrouwers die in verschillende landen in Afrika brouwerijen van een bekend Nederlands merk gingen opzetten. De lezing maakte deel uit van de culturele voorbereiding op hun vertrek. Verschillende aanwezigen die al een keer in Afrika geweest om kennis te maken met hun toekomstig personeel, verzekerden mij geïrriteerd dat Afrikanen zulke dingen helemaal niet dachten. Kennelijk was het idee dat 'de Ander' ook kritisch naar 'ons' kijkt bedreigend. De reacties waren onthullend heftig: die literatuur sloeg echt nergens op! Dat de Afrikanen die ze ontmoet hadden in de werkrelatie hun ondergeschikten waren, hadden ze voor het gemak over het hoofd gezien en de gangbare regel dat meesters altijd minder te weten komen over hun ondergeschikten dan omgekeerd was nieuw voor hen. Behalve over die beeldvorming in Afrikaanse romans gaat hoofdstuk 3 ook over de oorsprong van zwarte en witte mensen zoals die verklaard wordt in mondeling overgeleverde mythen. Hoofdstuk 2 behandelt voorbeelden van visies op de Ander in de westerse letteren en de taaie mechanismen die ons ervan afhouden om open te staan voor wat niet rechtstreeks aansluit bij wat we al dachten en wisten. De hoofdstukken 4 en 5 behandelen variaties op het thema 'zwart over zwart': naast intellectuele en culturele stromingen als Panafrikanisme en Harlem Renaissance komen de internationale Negritude-beweging en de Zuidafrikaanse Black Consciousness Movement aan de orde en het debat over de vaak gestelde vraag in hoeverre zwarte cultuur een blijvend gegeven is of een historische fase.
Discussies over gender en cultuur zijn overal in volle gang. In westers feminisme en eigen culturele tradities zoeken zwarte vrouwen selectief hun eigen weg tussen oude en nieuwe culturele erfenissen (6 en 7). In hoofdstuk 8 wordt de eerder

behandelde problematiek in een ruimer cultuurwetenschappelijk kader geplaatst, waarbij wordt ingegaan op de relaties tussen insiders en outsiders aan de hand van voorbeelden uit verschillende disciplines, van geschiedenis en antropologie tot sociologie en literatuurwetenschap. *Globality* en *locality* zijn beide in de mode. Het zijn tegengestelde idealen die cultuurvernietigend zijn wanneer ze tot het uiterste worden doorgedreven. In hoofdstuk 9 worden ze verbonden met een derde problematisch concept, *postkolonialiteit*. Het boek wordt afgesloten met fragmenten uit interviews die verband houden met de thema's van dit boek.

Hoofdstuk 2 is een bewerking van de tekst van mijn inaugurele rede als bijzonder hoogleraar aan de Vrije Universiteit van Amsterdam in 1989. Een deel van 3 verscheen in beknopte vorm in 1990 als bijdrage aan de bundel *Het beeld van de vreemdeling in westerse en niet-westerse literatuur* (onder redactie van W.L. Idema, P.H. Schrijvers en Paul Smith). Fragmenten van 5 werden eerder in het Engels gepubliceerd in mijn boek *Beyond the Boundaries. African Literature and Literary Theory* (Londen 1989/Chicago 1990). Een eerdere versie van 8 werd uitgesproken ter gelegenheid van mijn aanvaarding van de leerstoel Interculturele Literatuurwetenschap aan de Universiteit Leiden in 1994.

De centrale vraag die de verschillende invalshoeken op kwesties van ras, cultuur en wetenschap verbindt is: Hoe worden door groepen mensen grenzen tussen Zelf en Ander vastgesteld en op grond waarvan? Culturele identiteit is geen fossiel uit een ver verleden, maar een veranderlijke constructie waar politieke en maatschappelijke belangen mee gemoeid zijn. Ze kan propagandistische doeleinden dienen en uitmonden in moord en doodslag. Ze kan ook mensen helpen te overleven tegen de verdrukking in. Culturele verscheidenheid gedijt pas echt in een klimaat van verdraagzaamheid en voor verdraagzaamheid is een *rite de passage* nodig van exclusief naar inclusief denken.

2

Homo caudatus. Verbeelding en macht in de letteren

Iedereen noemt barbarij wat hij niet gewend is; werkelijk, het lijkt wel alsof we geen ander richtsnoer voor waarheid en rede hebben dan het voorbeeld en de voorstelling van de in ons land geldende meningen en gewoonten.

Michel de Montaigne

Toen Harry Mulisch in 1987 niet genomineerd werd voor de AKO-prijs, wees hij de lijst van wel genomineerden af met de opmerking: 'Derde-wereldliteratuur' (*Trouw* 16.5.1987). Op mijn latere vraag wat hij daarmee bedoeld had, antwoordde hij: 'Derderangs.'

'Is derde-wereldliteratuur dan derderangs literatuur?'

'Ja,' zei Mulisch, 'het licht doet het daar toch ook nooit?'

Derde wereld = derderangs, een gangbare redenering. Maar is het ook juist dat de cultuur die economisch en technisch het verst ontwikkeld is, de beste literatuur voortbrengt? Voor Mulisch bestaat de beste literatuur natuurlijk uit de boeken die hij zelf geschreven heeft. Ingewikkelder wordt het misschien voor wie zich afvraagt of het licht het ook niet deed toen Homerus aan zijn *Ilias* werkte of Cervantes zijn *Don Quichote* schreef.

Het Westen zit met een evolutionistische erfenis. In het spoor van Darwin werden maatschappijvormen en culturen eveneens in een opklimmende ontwikkelingsreeks geplaatst en op grond van economische macht en technische ontwikkeling gaf het zich ook cultureel een voorsprong. Maar waarom zou literatuur alleen bloeien in comfortabele omstandigheden en luxe? Aan de hand van welke criteria zouden we willen vast-

stellen dat onze literatuur 'verder' is en volgens welke logica betekent dat: beter? Ruth Finnegan (1977: 266 e.v.) spreekt zich terecht uit tegen deze evolutionistische visie:

> Het vooroordeel dat povere materiële omstandigheden verbindt met gebrekkige artistieke prestaties is hardnekkig. Maar het moet de nuchtere onderzoeker duidelijk zijn dat in het licht van het nu beschikbare bewijs, afkomstig uit alle delen van de wereld, iedere poging om in het algemeen een rechtstreeks verband tussen economische en poëtische ontwikkeling te veronderstellen naïef is.

Culturele verscheidenheid wordt zelden aanvaard als iets vanzelfsprekends. Integendeel, meestal wordt anders-zijn afgewezen en houdt de mens(elijk)heid op bij de grenzen van de eigen groep, het eigen land, het eigen ras, de eigen sekse, de eigen taal, het eigen werelddeel, de eigen cultuur. Het Griekse woord *barbaros* betekende oorspronkelijk 'onbegrijpelijk sprekend, buitenlands, vreemd', voordat het de negatieve betekenis kreeg van 'onbeschaafd'. Precies zo is het gegaan met het woord *silvaticus*, van 'bos-' of 'bosbewonend' naar *sauvage/savage*, 'wilde', en *paganus*, dat uit de oorspronkelijke betekenis 'dorpsbewoner', 'plattelander', de negatieve invulling *païen*, 'heiden' krijgt.

Grieken gingen Romeinen als barbaren beschouwen, Romeinen deden hetzelfde met door hen onderworpen volken, 'Ariërs' keken neer op Joden en Joden op Palestijnen. Europeanen meenden dat ze beschaafder waren dan Indianen en Afrikanen, maar realiseerden zich niet dat voor die volken de westerse barbaarsheid spreekwoordelijk was geworden. In China vormde de Muur de scheidslijn tussen cultuur en barbarij. Zo verklaarde de filosoof Shao Yong (1011-1077): 'Ik ben gelukkig, omdat ik een mens ben en geen dier; een man en geen vrouw; een Chinees en geen barbaar; en omdat ik in Loyang woon, de prachtigste stad ter wereld' (Sinclair 1977: 20). De tendens om het vreemde negatief te beoordelen ten opzichte van het eigene lijkt eerder regel dan uitzondering.

Homo caudatus

Als reizigers, in tijden waarin reizen nog zeldzaam was, thuiskwamen met een vreemd verhaal over mensen in andere landen, werden ze gemakkelijk geloofd. De controleerbaarheid van gegevens lijkt vaak van minder belang dan het feit dat iemand die 'er geweest is' verzekert met eigen ogen gezien te hebben wat hij vertelt. Als iemand onderweg iets vreemds niet zelf gezien heeft, maar alleen van horen zeggen, dan is hij er toch in de buurt geweest en dat is ook voldoende. De reizigers waren misschien wel vooral geloofwaardig omdat de mensen thuis met hen dezelfde visie, taal en 'beschaving' deelden en de beschreven anderen niet.

Denkbeelden vinden niet alleen ingang als ze onweerlegbaar lijken op grond van beschikbare gegevens, maar ook en vooral als ze een heersend belang dienen. Wetenschappelijk onhoudbare ideeën blijven soms verrassend lang in omloop, zoals blijkt uit de opvatting van Mulisch.

Een voorbeeld van zo'n denkbeeld is de *homo caudatus*, de staartmens, die op tal van plaatsen en momenten opduikt in de westerse geschiedenis. De *homo caudatus* is een mens met een staart, een wezen dat men eigenlijk niet tot de mensheid kan of wil rekenen, al ziet hij er toch ook weer uit alsof niets menselijks hem vreemd is. De vraag of hij een ziel heeft, is klemmend, want als dat niet zo is, kan hij natuurlijk niet gedoopt worden. Dit produkt van zogenaamde ontdekkingsreizen en Europese expansiedrang wordt dikwijls ook geassocieerd met kannibalisme en ongeremde wellustigheid, slechte eigenschappen die aan barbaren worden toegeschreven. De *homo caudatus* vertegenwoordigt de Ander als een minder soort. In zijn studie over het onderwerp noemt Penel (1982) als voorouders van de staartmens de Griekse sater en de middeleeuwse duivelfiguur die vaak met staart werd afgebeeld. Plinius (eerste eeuw), Augustinus en Hiëronymus (vierde eeuw) en Albertus Magnus (twaalfde eeuw) laten zich erover uit en dienen later vaak als bewijs: door middel van citaten beroept men zich op eerdere, serieus te nemen auteurs, zoals de klassieken en de kerkvaders.

Opvallend is dat het gebied waar de *homo caudatus* gesitueerd wordt, steeds verschuift: van het Middellandse-Zeegebied en Noord-Afrika, naar Latijns Amerika en Azië, de Indische Archipel en de Filippijnen. Uit de vele getuigenissen kies ik er één van onze eigen Jakob de Bondt, Bontius voor vakgenoten. Hij publiceerde in 1642 in Amsterdam een studie in het Latijn, *Natuurlijke historie en medicijnen in het westelijk deel van Indië.* De auteur was zelf arts in Indië, waar *caudati* voorkomen. Hij noemt ze saters.

> Ik heb enkele saters van beide seksen gezien, die rechtop liepen en o.a. ook een wijfjessater die zich verstopte en haar gezicht bedekte met beide handen, met evenveel pudeur, als ik het zeggen mag, als onze eigen meest deugdzame meisjes, in tegenwoordigheid van de mannen die zij niet kende. Ze huilde, kermde en deed alles zo precies als een mens, dat men zou zeggen dat haar niets ontbrak behalve het woord. De bewoners van het eiland Java zeggen dat saters, zowel de mannetjes als de wijfjes, best kunnen praten, maar dat ze het niet willen omdat ze bang zijn dat ze dan gedwongen worden om te werken. Maar dat is volgens mij belachelijk. De Indiërs (...) zeggen dat ze geboren worden uit de wulpsheid van Indische vrouwen die zich zwanger laten maken door apen en marmotten. (Penel 1982: 48)

In een reisbeschrijving stelt Struys (1681), een andere reiziger, zich aanvankelijk sceptisch op. Hij heeft wel gehoord van staartmensen, maar gelooft er niet in. Totdat, op zekere dag op Formosa, een reisgenoot even het bos in gaat om zijn behoefte te doen en door een inboorling vermoord wordt zonder enig aanwijsbaar motief. De schuldige wordt gepakt en veroordeeld tot de brandstapel. Struys doet zijn ontdekking als de man vastgebonden aan een paal wacht op zijn executie:

> Ik zag wat ik tevoren nooit kon geloven; zijn staart was meer dan een voet lang, helemaal bedekt met haar, net als een koeiestaart. Toen hij zag dat de toeschou-

wers zich verbaasden over wat hij had en zij niet, zei hij dat dat gebrek, als het er een was, door het klimaat kwam, omdat iedereen in het zuidelijk gebied van dat eiland er een had, net als hij. (Penel 1982: 45)

De relatie tussen deze reizigers en hun informant is er bepaald niet een op voet van gelijkheid. Het is dan ook de vraag hoe serieus zijn getuigenis omtrent mede-*caudati* genomen moet worden.

Tot aan de achttiende eeuw worden aan het verschijnsel overigens nog geen beschavingstheorieën verbonden. Wel krijgt de staartmens vanaf die tijd steeds meer gewicht, enerzijds vanuit de wetenschap der natuurlijke historie, anderzijds dankzij zijn populariteit in de literaire verbeelding, waardoor zijn voortbestaan gevoed wordt.

De anatomen die zich erover uitspreken, zijn verdeeld. Sommige zeggen dat er wel eens een mens geboren wordt met enkele wervels meer dan normaal. Andere houden het erop dat we hier met saters te maken hebben, onder verwijzing naar geschriften uit de Oudheid. Plinius bijvoorbeeld situeerde Pan en saters in Afrika en de Oriënt. Hypothese en verbeelding gaan onder andere hand in hand in Le Cats *Anatomie van het menselijk lichaam* uit 1765. Volgens hem krijgen moeders een kind met staart als ze tijdens de zwangerschap in de tweede of derde maand van een aap geschrokken zijn: die schrik zet zich in haar geest vast en zo komt het dat een kind dan bij de geboorte een staart heeft. Komt daar misschien de uitdrukking 'zich een aap schrikken' vandaan?

Zelfs Voltaire neemt de staartmens serieus in *Les singularités de la nature* (1766). Verlicht als hij is, zoekt hij wel degelijk redelijke argumenten voor zijn standpunt. Die vindt hij bij 1. de paters jezuïeten die als missionarissen werkzaam zijn onder de heidenen; 2. reizigers; 3. de geleerde Maillet, vurig aanhanger van de *caudatus* als soort; 4. een klein eigen empirisch onderzoekje onder zwarte bedienden van kennissen. Voltaire concludeert dat de *caudatus* inderdaad voorkomt, maar dan wel in warme landen en eventueel ook dichter bij huis, maar dan na-

tuurlijk op het platteland: wilden en boeren zijn nu eenmaal veel in contact met dieren en zelf ook in zekere zin dierlijk. Ook zijn redenering gaat terug op de klassieken, waar de sater beschreven is als een produkt van de mens/aap-relatie. Natuurlijk laten onze meisjes zich niet met apen in, weet hij, maar 'in die warme landen' kun je zoiets verwachten (Penel 1982: 51 e.v.). Opmerkelijk is dat zowel in Voltaire's betoog als bij anderen, alleen vrouwen relaties met apen aangaan.
Een literair voorbeeld draagt Voltaire zelf aan in *Candide* (1759): ver weg, in het land van de Oreillons, wilden in Zuid-Amerika, rusten Candide en zijn knecht Cacambo uit in een weide bij een frisse beek, als ze vrouwen kreetjes horen slaken. Van verdriet of van plezier? Ze weten het niet maar gaan erop af:

> De kreten waren afkomstig van twee geheel naakte meisjes die licht langs het pad van de weide liepen, gevolgd door twee apen die hen in de billen beten. Candide werd getroffen door medelijden (...). Hij neemt zijn Spaanse geweer, schiet tweemaal en doodt de twee apen.
> 'God zij geloofd, mijn beste Cacambo, ik heb deze arme schepselen van een groot gevaar bevrijd.' (p. 52-53)

Even later blijkt dat hier iets erg is misgegaan: de twee vrouwen zijn woedend. Candide begrijpt het niet, maar Cacambo legt uit, dat 'in sommige landen apen de genegenheid van dames winnen,' en zo gek is dat volgens hem nu ook weer niet, want het zijn kwart-mensen. En dan herinnert Candide zich de woorden van zijn oude leermeester Pangloss, die hem verteld had over faunen, saters en egypanen die gezien waren door belangrijke personen in de Oudheid. De twee vrouwen echter beklagen zich bij hun mede-wilden die, zoals het hoort, ook geheel naakt zijn. Gewapend met pijlen, knotsen en stenen bijlen, binden zij Candide en zijn knecht vast. Sommigen warmen de kookpot, anderen dragen braadspitten aan. (pp. 53-54) Als de apen kwart-mensen zijn, dan zijn de

wilden hoogstens half-mensen.
Tegen het eind van de achttiende eeuw blijkt steeds duidelijker dat het bestaan van de *homo caudatus* als soort niet te verdedigen is. Alle feiten wijzen erop dat de verlengde stuit een speling van de natuur is, zoals er ook wel eens een mens met zes tenen geboren wordt. De afwijking komt in alle delen van de wereld een enkele keer voor. De rest is fantasie, net als alle andere stereotiepen van de nobele en kwaadaardige wilde, die in de westerse literatuur zo veelvuldig voorkomen. (Hoffmann 1973; Joachim 1980; Milbury-Steen 1981)
Toch vindt begin negentiende eeuw nog een verhit debat plaats tussen geleerden over een mensenetend staartvolk dat ontdekt zou zijn in het donkere hart van Afrika, de zogeheten Niam-Niams. Antropologisch onderzoek maakt echter duidelijk dat het om een volk gaat dat zich kleedt in dierevellen, waarbij ceintuurs horen met een lange reep leer die naar beneden hangt aan de achterkant. Eind negentiende eeuw vermelden de meeste studies en grote encyclopedieën dat de staartmens als soort een fabeltje is.

Caudatus-denken
Wat blijft is de mythe dat er ondermensen zijn ten opzichte van de witte Europeaan, en dat de natuurlijke hiërarchie, zoals die in de biologie is bestudeerd, samengaat met een morele en esthetische opklimming. Tegelijkertijd wordt meer nadruk gelegd op de verschillen tussen beschaafd, barbaars en wild. Van wild beschaafd worden is vrijwel uitgesloten. De verschillen worden uitgewerkt in wetenschappelijke verhandelingen, waarvan de rassentheorie van de Comte de Gobineau wel een van de populairste is gebleken. Hij schreef een vierdelig werk getiteld *De l'inégalité des races humaines* (1835-1855). Daarin wilde hij het bewijs leveren dat hij en zijn soortgenoten de hoogste categorie vormen van het menselijk ras. Tegen vrijheid, gelijkheid, broederschap en de afschaffing van slavernij in, moest de wetenschap blijvende ongelijkheid op grond van raskenmerken rechtvaardigen. De theorie gaat hand in hand met economische belangen: als zwarten geen echte mensen

zijn, is er immers niets tegen slavernij en tegenover wilden kan de Europese mens zijn scheppingsopdracht vervullen: heersen over de natuur. De negentiende-eeuwse rassentheorieën houden onmiskenbaar verband met de belangen van de groep die er in de praktijk van profiteert. Wanneer zo'n theorie weerlegd wordt, wat vanuit de wetenschap natuurlijk gebeurd is, betekent dat nog niet dat daarmee het vooroordeel ook verdwijnt: er lijkt nog steeds behoefte te bestaan aan negatieve beeldvorming over de 'afwijkende' Ander. De nobele wilde en de onbeschaafde barbaar zijn in ons denken achtergebleven, zij het nu meestal wel zonder staart. Vermomd in allerlei meer of minder subtiele vormen duikt zulk '*caudatus*-denken', waarin mensen uit andere culturen als afwijking van de natuurlijke orde worden bestempeld, nog steeds op in teksten, van exotische, koloniale en andere romans tot stripboeken, reclame en literaire kritieken. Produkten van verbeelding en macht in de letteren. Twee hedendaagse voorbeelden. In Jan Siebelinks roman *De herfst zal schitterend zijn* (1980) vinden we een stereotiepe beschrijving van de hyperseksuele zwarte die op de witte vrouw uit is:

> In de bar: muziek, de nabijheid van de oceaan en de zoetige geur van negers, Hella danst en zingt [...] de neger lacht tegen haar en zijn tong en verhemelte zijn roze en hij vraagt of ze met hem mee naar zijn kamer gaat. 'Nee', zegt ze. 'Ik ben getrouwd, ik ben met mijn dochtertje hier.' Hij lacht met zijn mond wijd open [...]. De band speelt nu 'Black blood' [...]. Zweet loopt over Hella's voorhoofd, over haar wangen, lekt in haar hals. Ook de neger zweet. Hij wiegt zijn bovenlichaam, hij maakt soepele bewegingen met zijn handen en dan ziet ze aan zijn ogen [...] ze is er zeker van dat hij zich bevredigd heeft. (p. 14-15)

Het volgende voorbeeld van *caudatus*-denken komt uit de *literaire kritiek*. De roman van de Indiase schrijfster Anita Desai, *De behoeder*, werd positief besproken in *NRC Handelsblad* van 9 september 1988. De waardering wordt als volgt geformuleerd

door Hans Hoenjet: 'Dat Anita Desai die gecompliceerde [Indiase] samenleving in al haar rijke schakeringen kan beschrijven is waarschijnlijk te danken aan haar Duits-Bengaalse afkomst.'
Moet iemand westers bloed in de aderen hebben om een geslaagde roman te schrijven? Is esthetica hetzelfde als westhetica?

Centrum en periferie

In de relaties tussen culturen en vooral ook bij het observeren van die relaties speelt ideologische vanzelfsprekendheid een rol. We worden geconditioneerd door ons centrum en vestigen van daaruit onze relatie met de periferie. Beide begrippen en hun relaties zijn door economen als André Gunder Frank en Raul Prebisch beschreven met betrekking tot de internationale handel. Er zijn landen die tot het centrum van de wereldeconomie behoren en andere die de periferie vormen ten opzichte van dit centrum. In een centrum-periferiesysteem is geen sprake van zelfstandige regio's. Men kan ze alleen analyseren in relatie tot het grote geheel waarvan ze deel uitmaken. Kenmerkend voor de centrum-periferierelatie is de ongelijkheid van de regio's die binnen het systeem functioneren. De regio's waar de produktiekrachten het meest ontwikkeld zijn vormen het centrum van het systeem, wat inhoudt dat zij de structuur en de functies van de delen bepalen. De minder ontwikkelde regio's zijn perifeer in het systeem: ze zijn economisch afhankelijk, wat hun ontwikkeling belemmert en die van het centrum bevordert (Naerssen 1979). In de economie is veel kritiek gekomen op deze visie die in wezen de schuld en de verantwoordelijkheid voor de gang van zaken alleen bij het Westen legt (en daarmee de betrokken ontwikkelingslanden elk initiatief bij voorbaat ontzegt). In de jaren tachtig is, steeds meer, ook kritiek geleverd op de landen van de periferie die zelf grote fouten hebben gemaakt en de verantwoordelijkheid voor hun eigen beleid te vaak hebben afgeschoven. Niettemin worden in de centra waar de grootste koopkracht ligt nog altijd de economische beslissingen genomen. Deze werken

ook door in het informatiebeleid (zie hoofdstuk 9).
Is hier sprake van enige parallel met de cultuur en de wetenschap? In menig opzicht lijkt de westerse cultuur als machtscentrum onaantastbaar, ondanks de krachten die vanuit de periferie tot dat centrum doordringen. Wie de informatie beheerst, beheerst ook grotendeels de cultuur. Wie tot het economisch machtige centrum behoort, definieert vandaaruit zichzelf en de periferie. Daarbij worden kunst en literatuur van de periferie gemakkelijk genegeerd of gebagatelliseerd (Schefold 1981). In de wetenschap wordt intussen wel geregeld op het voorkomen van eurocentrisme gewezen, zoals o.a. gebeurde tijdens een internationaal congres over eurocentrisme en wetenschap dat enkele jaren geleden aan de Vrije Universiteit werd gehouden: in lezingen vanuit verschillende disciplines werden voorbeelden gegeven van de doorwerking van dit verschijnsel in vakgebieden als theologie, psychologie, medicijnen, economie, rechten en literatuurwetenschap (Schröder 1982).
In zijn studie *L'Eurocentrism, critique d'une idéologie* (1988a) tekent de Egyptische onderzoeker Samir Amin bezwaar aan tegen de culturele Noord-Zuidkloof die het Westen, op grond van zijn economische positie, geprojecteerd heeft in de Middellandse Zee. West-Europa zou daarbij vergeten dat de Atlantische wereld zelf lange tijd in de periferie lag van de hellenistische cultuur. Deze cultuur wordt volgens Amin ook gekenmerkt door bijdragen van buiten Griekenland, zoals Egypte en de oosterse gebieden van het voormalige Perzische Rijk, dat door Alexander de Grote werd veroverd. Bovendien ontving Europa grote delen van dit erfgoed uit handen van islamitische geleerden. Pas vanaf de Renaissance verschuift het centrum van deze cultuur in westelijke richting en pas daarna wordt ten opzichte daarvan de Middellandse-Zeecultuur geleidelijk perifeer. Samir Amin maakt er bezwaar tegen dat deze nieuwe Europese cultuur zichzelf baseert op een mythe, die een westerse geografische continuïteit suggereert tegenover de wereld ten zuiden van de Middellandse Zee, die daarmee de nieuwe grens wordt tussen centrum en periferie. In

die mythische constructie ligt zijns inziens de kern van het eurocentrisme verscholen: het thans heersende cultureel eurocentrisme heeft om zich te rechtvaardigen 'een mythisch Westen bedacht dat er altijd al geweest zou zijn, uniek en bijzonder vanaf het begin.'

De mythe van de Griekse voorouders heeft zijn uitwerking niet gemist. In die mythe is Griekenland de moeder van de rationele filosofie en zou 'het Oosten' nooit verder gekomen zijn dan de metafysica. De Arabische functie wordt daarin naar zijn mening gereduceerd tot het overdragen van de Griekse erfenis aan de Renaissance. In deze dominante visie, aldus Amin, is de islam nooit boven de Helleense erfenis uitgekomen en het is dezelfde visie die de kloof Noord-Zuid als permanent en vanzelfsprekend voorstelt, alsof die kloof niet alleen geografisch, maar ook historisch is (p. 16). Uit die mythe resulteert vervolgens logisch de formule 'Derde wereld is derderangs'.

Niet alleen Samir Amin, maar ook Edward Said (o.m. 1979, 1983), Isidore Okpewho (1979), Gayatri Spivak (1987) en vele anderen zijn, ieder op hun eigen vakgebied, ingegaan tegen eeuwenlang eenzijdig gekoesterde visies op mens en cultuur, die 'tot het heilige der heiligen van de wetenschap verklaard werden,' in de woorden van Wole Soyinka in zijn Nobel-lezing in Stockholm in 1986.

Natuurlijk proberen mensen altijd en overal vanuit hun eigen werkelijkheid het vreemde in te passen en te vertalen in bekende codes. Alle culturen brengen correcties aan op 'de werkelijkheid' die zich aan hen voordoet. Dat is op zich geen probleem, vindt ook Said (1979: 67):

> Het is volmaakt natuurlijk dat de menselijke geest zich verzet tegen een aanval van het onverwerkte vreemde; daarom hebben culturen altijd de neiging gehad om andere culturen helemaal te veranderen, zodat deze andere culturen niet worden waargenomen zoals ze zijn, maar zoals ze, terwille van wie ze waarneemt, zouden moeten zijn.

Als mensen maar niet pretenderen dat er geen andere visies mogelijk zijn. De schrijver kiest zijn eigen voorlopers, volgens de Argentijn Jorge Luis Borges (1981). Hetzelfde geldt in de wetenschap. Onderzoekers kiezen ook uit de visies en commentaren die voorhanden zijn. Een nieuwe tekst, literair of wetenschappelijk, komt tot stand op basis van selectie, herschikking, reorganisatie, verschuiving, herschrijving van wat voorafging. Maar met welke bedoeling gebeurt dat? En hoe krijgt de herschikking autoriteit?

Socioculturele identiteit

De kennissociologie heeft ons geleerd dat werkelijkheid een constructie is (Berger en Luckmann 1973). Literatuur is een constructie waaraan die eerdere constructie van 'de' werkelijkheid is voorafgegaan. Welke invloed hebben die constructies en hoe werken ze? Welke processen bepalen onze collectieve identiteit en hoe kunnen we ons daarvan bewust worden? In de psychologie is veel onderzoek gedaan naar de werking van identiteitsmechanismen, waarvan naar mijn mening ook de literatuurwetenschap en andere disciplines gebruik zouden kunnen maken, omdat psychische processen onze taal en ons denken zowel met elkaar als met kennis, gevoel, persoonlijke motivatie en wereldbeeld verbinden. In haar studies over psychologische processen definieert Zavalloni (1983: 206) collectieve identiteit als 'een cultureel produkt dat alles omvat wat als geschiedenis, institutie, fictie, kunst en kennis is vastgelegd.' Collectieve identiteit maakt deel uit van de socioculturele omgeving. Zo'n gezamenlijke groepsidentiteit kan, aldus Zavalloni, worden gezien als het produkt, de neerslag, van eeuwenlang doorgaande psychologische processen. Ze vormen de vaste oriëntatiepunten vanwaaruit de bestaande orde meestal gereproduceerd en een enkele keer ondermijnd wordt.

De persoonlijke identiteit komt tot stand door interactie van een individu met de socioculturele omgeving. Via een door Zavalloni uitgewerkte methode van *representational contextualization*, aan de hand van vrije associatie, introspectie, commen-

taar en uitleg bij eigen invulling van de socioculturele omgeving, worden identiteitsgegevens verkregen over land, sekse, religieuze achtergrond, beroep, sociale groep, politieke betrokkenheid, leeftijdsgroep en familiesituatie. Ze kunnen geïnventariseerd worden. Het blijkt dat zulke gegevens van de eerste orde als *manifest denken* werken, waarmee mensen hun socioculturele omgeving evalueren. Deze gegevens vormen het ene aspect van wat geactiveerd wordt in de hersenen, wanneer iemand zich uitlaat over genoemde categorieën. Het manifeste denken wordt tegelijkertijd voortdurend begeleid door een ander aspect: de gegevens van de tweede orde, die een belangrijke rol spelen. Het zijn deze geïnternaliseerde beelden, collectieve herinneringen en tradities die onze taaluitingen voortdurend begeleiden als *achtergrond-denken* in de periferie van het bewustzijn. De combinatie van manifest- en achtergrond-denken zijn uitvoerig in samenhang onderzocht en blijken één psychologisch geheel te vormen dat de *intern werkende omgeving* onthult:

> De associaties van wat beschreven wordt vanuit de eigen identiteitsgroep met het zelfbeeld en de herinneringen die iemand zelf heeft, blijken constant te zijn door de tijd heen en lijken in de hersenen te werken als eenheden van voorstellingsvermogen, een mengsel van woorden en gedachten. (Zavalloni 1983: 208)

Van de werking van manifest denken en achtergrond-denken zijn de identiteitsdragers zich niet bewust, maar ze kunnen er wel bewust van gemaakt worden. Het Ik en Wij dat in elke groep speelt, verbindt de leden van de groep emotioneel in het maatschappelijk leven. Ik en Wij werken voortdurend op elkaar in. De identiteit van het Ik wordt versterkt door het Wij van de eigen groep. De relatie tussen achtergrond-denken en manifest denken werkt als een computerprogramma dat steeds op zoek is naar *compatible input*. De selectie die gemaakt wordt komt tot stand op basis van herkenbare overeenkomsten en verschillen, van identiteit en anders-zijn, van positief en negatief, van zelf en niet-zelf. Die tegenstelling is funda-

menteel voor de constructie van werkelijkheid. Zij houdt in dat wat als negatief overkomt, onlosmakelijk verbonden is met wat als positief, belangrijk en legitiem wordt beschouwd. Zowel in het dagelijks leven als in de literatuur en in de wetenschap geldt dat iedereen de algemeen menselijke neiging heeft om bevooroordeeld te zijn tegen bepaalde groepen die als Ander(s) worden ervaren: *de mogelijkheid om je in de plaats van de ander te stellen is beperkt tot de ander die in hoge mate hetzelfde is.*

De werkelijkheid van de *out-group* kan niet van binnenuit ervaren worden: 'nadenken over het wezen van deze groepen vertaalt zich in een leegte, een onbepaald gevoel,' als ze tenminste niet meteen prototypen opleveren van verschillen die afgewezen worden als *non-compatible*, de negatieve pool van de binaire oppositie. Alles wat niet als inhoud wordt geprent in de intern werkende omgeving wordt geregistreerd als oninteressant, onbelangrijk of onwaar. Cultuur voedt zowel de menselijke motivatie als ook het werkelijkheidsgevoel. Door cultuurscheppers, kunstenaars, filosofen en onderzoekers wordt de intern werkende omgeving formeel aangevuld en uitgebreid met ondersteuning van motivaties en argumenten. Er is steeds sprake van gelijkvormige relaties tussen individu en collectiviteit, dat wil zeggen *binnen één en dezelfde cultuur.* Er bestaan volgens Zavalloni structurele overeenkomsten tussen de intern werkende omgeving van de cultuurproducenten en -consumenten en de manier waarop de menselijke natuur in kunst, kennis en ideologie wordt weergegeven. Die overeenkomsten zijn te vinden in culturele produkten als teksten en films, die dan ook als zodanig herkend worden door lezers, kijkers, critici en wetenschappers binnen die cultuur. Hierbij is nog niet gerekend met het bestaan van verschillende culturen en subculturen in hun onderlinge relaties. Dat is veel ingewikkelder, maar het is mogelijk ook daarbij de relationele factoren en opposities te betrekken, en te onderzoeken in hoeverre macht en belangen bepalen wat tot het centrum en wat tot de periferie behoort of mag behoren.

In mijn opvatting over de begrippen cultuur en subcultuur

sluit ik mij aan bij Geertz (1973: 89). Ik ben mij ervan bewust dat hij de materiële cultuur niet noemt, maar in ons geval, waarin taal en literatuur centraal staan, is het een nuttige definitie: 'een systeem van overgeërfde opvattingen, uitgedrukt in symbolische vormen, door middel waarvan mensen hun kennis van en houding tegenover het leven uitwisselen, voortzetten en ontwikkelen'. Aan de hand van die overgeleverde leefpatronen proberen groepen mensen antwoorden te geven op nieuwe ontwikkelingen in hun sociale en materiële context. Binnen elke cultuur bestaan groepen die op een aantal punten de werkelijkheid verschillend construeren en benaderen. Van subcultuur is echter pas sprake wanneer een groep een aanwijsbaar vast patroon van specifieke verschillen vertoont ten opzichte van een omvangrijker cultureel geheel waarvan het ook deel uitmaakt, door een groot aantal overeenkomsten die beide gemeenschappelijk hebben. Het gebruik van de termen cultuur en subcultuur is dan ook altijd relatief en hangt af van het vergelijkingsniveau waarvan wordt uitgegaan. Men kan spreken van de Europese of de Afrikaanse cultuur ten opzichte waarvan de Engelse of de Zimbabweaanse cultuur subculturen zijn. Binnen de nationale Engelse cultuur kan de homocultuur of de anglicaanse cultuur als subcultuur worden beschouwd en binnen de Zimbabweaanse de Shona-cultuur of de cultuur van de Rhodies.

Het eerder genoemde cultuurpsychologisch onderzoek naar de intern werkende omgeving, het manifest denken en het achtergrond-denken als collectieve mechanismen is van belang bij het vaststellen van de (sub)culturele identiteit. Als wij zijn voorgeprogrammeerd om het concept cultuur op te vatten als westerse cultuur en te waarderen als positief en superieur ten opzichte van andere culturen (die dan als perifeer en negatief of als oninteressant en onbelangrijk worden ervaren), gebeurt dat vanuit het centrum tegenover de periferie. 'Daar doet het licht het niet,' weten we dan vanuit ons achtergrond-denken; 'ze' hebben er geen Rembrandt, Bach of Beethoven voortgebracht en hun literatuur is geen *mainstream* literatuur zoals de onze. Dit achtergrond-denken wordt ervaren

als een correcte weergave van de werkelijkheid.
Identiteitsmechanismen worden versterkt door het verschil in behandeling van informatie die wél tot onze intern werkende omgeving behoort en van informatie die daar niet toe behoort. Zoals gezegd zijn we in principe alleen uit op *compatible input*. Informatie die op zichzelf juist en aanvaardbaar is, wordt toch niet aanvaard, omdat er geen affectief klankbord voor bestaat bij de ontvangers van die informatie en dus ook geen motivatie om in hun denken of gedrag iets te wijzigen dat met dat denken of gedrag in tegenspraak is. De constructie van culturele werkelijkheid maakt dat eigen cultuur en kennis elkaar voortdurend versterken door dezelfde identiteitsmechanismen, terwijl ze zich tevens voordoen als objectiviteit en dus als 'de' werkelijkheid.
Is er een uitweg uit deze cirkel? We krijgen pas oog voor de *non-compatible input* als we ons bewust worden van onze eigen culturele context. Van belang is daarbij de confrontatie tussen wat wij zelf vinden en wat anderen daartegen inbrengen, tussen discours en tegendiscours. Terecht bepleit Peter Zima in zijn artikel 'Les méchanismes discursifs de l'idéologie' (1981) het vervangen van de individualistische term intersubjectiviteit door het kritische begrip interdiscursiviteit, een concept dat het groepskarakter van elk theoretisch discours benadrukt. Interdiscursiviteit en historisch besef van relativiteit zijn onmisbaar voor wie zich bezighoudt met het vergelijkend bestuderen van teksten uit verschillende culturen. We zijn immers zo voorgeprogrammeerd dat we een tegendiscours bij voorbaat zouden willen afwijzen. Onze integriteit als onderzoekers verplicht ons uiteraard te bezien wat zo'n tegendiscours oplevert. De dominantie van het systeem waar we zelf in zitten, vormt daarbij een niet te onderschatten barrière. We komen niet zo maar van onze vooronderstellingen en vooroordelen af. Collectieve identiteit en eigen ideologische bepaaldheid houden nooit op. Als voorbeeld kies ik een artikel uit de bekende *Revue de Littérature Comparée*, waarin Emmanuel Nwezeh van de universiteit van Ife in Nigeria een artikel publiceerde getiteld 'Littérature africaine et littérature comparée'

(1985). Daarin levert hij kritiek op een eerder geschreven stuk van de hand van Albert Gérard van de universiteit van Luik, wiens visie op de vergelijkende literatuurwetenschap hij te Europees en daarom met betrekking tot Afrika niet bruikbaar vindt. Ook noemt hij enkele uitspraken van Gérard 'paternalistisch' en 'neokoloniaal' en hij licht toe waarom hij tot die conclusie is gekomen. Het gaat mij er nu niet om wie van beiden gelijk heeft, maar om het afsnijden van de mogelijkheid tot dialoog. Door de redactie van het tijdschrift om commentaar gevraagd, schrijft Gérard dat de betreffende publikatie van zijn hand op verschillende plaatsen is verschenen (o.a. in Zuid-Afrika, Duitsland en ook in 1981 in het *Yearbook of General and Comparative Literature* in de Verenigde Staten). Hij verbaast zich over de polemische toon van de heer Nwezeh 'tegenover een wetenschapper die twintig jaar heeft gewijd aan onderzoek op het terrein van de Afrikaanse literatuur en [hij is dan ook] niet van plan hierover een discussie aan te gaan' (Gérard 1985: 41 e.v.). De nieuwe *input* is *non-compatible* met een respectabele staat van dienst in het vak en een inhoudelijke discussie daarover wordt bij voorbaat afgewezen.

Een ander voorbeeld: in zijn artikel 'Empirische literatuurwetenschap' (1985) verwijt D.W. Fokkema vrouwenstudies een 'anti-empirische subjectivistische tendentie' omdat het onderzoekend subject in het onderzoek betrokken zou worden. Daarmee wordt volgens hem een normatief standpunt geïntroduceerd in de (welke?) wetenschappelijke discussie, dat onafhankelijke toetsing belemmert. Hij voegt daaraan toe: 'De ongeschreven wet dat uitsluitend vrouwen geschikt zijn om zich met vrouwenstudies bezig te houden berust eveneens op een ongewenste vermenging van subjectief belang en onderzoeksprocedure.' In hoeverre deze 'ongeschreven wet' is aanvaard, lijkt me onvoldoende getoetst en zo'n argument dus niet steekhoudend, vooral niet in een artikel dat empirisch onderzoek bepleit.

Ik ben niet gespecialiseerd in vrouwenstudies, maar die kwestie van de ongeschreven wet ben ik eerder tegengekomen. Zij is ook dikwijls als verwijt voor de voeten geworpen van

onderzoekers die meer aandacht vroegen voor *black studies* en zelf zwart waren. In die groep bestaan ook aanhangers van de inperkende ongeschreven wet dat iemand zwart moet zijn om literatuur van zwarte schrijvers te bestuderen. De kritiek van Afrikanen op sommige methoden en praktijken van witte onderzoekers werd door de laatsten in het verleden óók dikwijls afgedaan met het argument dat ze een normatief standpunt introduceerden. Het probleem is helaas dat die normatieve standpunten er allang waren *voordat* er een tegendiscours op gang kwamen. Alleen, dat waren *andere* normatieve standpunten. Zulke tegenstrijdige opvattingen maken duidelijk dat het dringend gewenst blijft vragen te stellen over de samenstelling van de onderzoeksgemeenschap die de controleerbaarheid van uitspraken toetst. Wordt er intersubjectief of interdiscursief gecontroleerd? Zijn de leden van de groep op één en dezelfde manier voorgeprogrammeerd door hun dominante positie, sekse, cultuur? Zavalloni en haar onderzoeksteam zouden op dit punt verhelderend empirisch onderzoek kunnen doen onder onderzoekers op het gebied van de menswetenschappen.

Culturele afstand en hiërarchie

In de loop der tijden is de fysieke afstand tussen de culturen steeds afgenomen. Gegevens zijn toegankelijker geworden, mensen en materiaal verplaatsen zich steeds gemakkelijker, zij het niet gelijkwaardig in alle richtingen en op alle niveaus. Het is de *culturele afstand* die problematisch blijft, doordat er tussen subject en object ongelijkheid is in macht en verschil in belangen. Die verschillen in cultuur, klasse, sekse worden vaak geïntegreerd in een hiërarchische ordening van bestaande vooronderstellingen en intenties bij de onderzoeker. Een fraai voorbeeld daarvan is een citaat van Lévi-Strauss, ontleend aan zijn studie over de Bororo uit 1936. Het wordt geciteerd in een studie over seksisme en menswetenschappen (Michard-Marchal en Ribery 1982: 7): 'Het hele dorp vertrok de volgende dag in een dertigtal kano's. Wij bleven alleen achter met de vrouwen en kinderen in de *verlaten* huizen' (mijn

cursivering). Onderzoek naar het effect van hiërarchisch denken op beschrijvingen en conclusies van onderzoekers blijft noodzakelijk in een tijd waarin een rijke verscheidenheid aan culturen in toenemende mate afhankelijk wordt van heersende economische belangen. Tegelijkertijd verovert de communicatietechnologie de wereld.

Gezien de mondiale informatie-ongelijkheid en de westerse dominantie in het circuit van de internationale betrekkingen kan het op het eerste gezicht gemakkelijk lijken alsof er maar één waardensysteem is. (Achebe 1975; Mouralis 1975; Even-Zohar 1979)

De postkoloniale ontwikkelingen hebben ingrijpende veranderingen met zich meegebracht. In ontwikkelingslanden is de politieke onafhankelijkheid gepaard gegaan met opkomend nationalisme en het sterk benadrukken van een eigen culturele identiteit. De migratie van enorme aantallen mensen (onder hen relatief veel intellectuelen en kunstenaars) uit andere culturen naar het Westen heeft natuurlijk grote gevolgen, zowel voor de culturen van de landen van herkomst als die van aankomst. Wat dit alles wereldwijd in cultureel opzicht gaat betekenen is nog niet te overzien.

Bestudering van zulke interculturele processen is van belang in een tijd waarin enerzijds de media de mogelijkheid hebben andere culturen dichterbij te brengen en anderzijds diezelfde media het risico van een cultureel eenrichtingsverkeer vergroten.

Niet alleen is het op zich interessant kunst en literatuur uit verschillende culturen te verkennen, maar het bestuderen van andere samenlevingen levert ook nieuwe inzichten op voor de eigen cultuur. Onderzoek vanuit verschillende cultuurgebieden maakt het mogelijk de perspectieven op die cultuurgebieden te vermenigvuldigen. Het is geleidelijk duidelijker geworden hoezeer produktie en receptie van literatuur en kunst afhangen van uiteenlopende factoren en voorwaarden en dat zij alleen in bepaalde historische, sociale, politieke, culturele en materiële omstandigheden als artistieke uitingen worden gewaardeerd. Daarmee zijn artistieke normen en waarden zelf

voorwerp van kritisch onderzoek geworden. De interculturele aspecten van dit proces vormen een relatief jong terrein. (Price 1989; Schipper 1989)

De wereld van de cultuur begint een dorp te worden waarin we ons niet kunnen blijven beperken tot wat er omgaat in ons eigen oude huis. Je hebt er met iedereen te maken, of je wilt of niet. Om het dorp leefbaar te houden is de dialoog tussen vertegenwoordigers van verschillende culturen onmisbaar. Voor wie zich wil specialiseren op het terrein van een cultuur die de zijne of de hare niet is, kan het Mandinka spreekwoord over de vreemdeling nuttig zijn: 'Al ligt de boomstam nog zo lang in het water, hij wordt nooit een krokodil.'

Zolang de term occidentalist westerlingen nog niet even vertrouwd in de oren klinkt als afrikanist of oriëntalist, hebben zij alle reden om bescheiden te zijn. Gelukkig hoeft iemand geen krokodil te zijn om zich in het water te bewegen, geen vrouw te zijn om onderzoek te doen op het gebied van vrouwenstudies en niet noodzakelijk tot een bepaalde cultuur te behoren om die te bestuderen.

3

'De blanke heeft geen vrienden'. Zwart over wit in Afrika

Een volk wordt altijd verkeerd beoordeeld wanneer alleen zijn overheersers geciteerd worden.

Bernard Dadié

Het spreekt vanzelf dat de komst van vreemde bezetters de Afrikaanse gemoederen intens heeft beziggehouden. Hun nadrukkelijke aanwezigheid luidde het begin in van onomkeerbare veranderingen op politiek, economisch, sociaal en cultureel gebied. Die collectieve ervaringen zijn lang onderbelicht gebleven buiten de kring waar ze vandaan kwamen, al zijn er talloze sporen van bewaard gebleven in de beeldende kunst, de muziek, het theater en vooral de literatuur.

In de prekoloniale orale literatuur kwamen westerlingen niet of nauwelijks voor. Later werden ze in verhalen en liederen als personages opgenomen. Het belangrijkste mondelinge genre waarin naast gewone ook witte mensen voorkomen, is de oorsprongsmythe die in veel culturen dient om uit te leggen hoe het komt dat er zwarte en witte mensen zijn. Ze worden vaak nadrukkelijk tegenover elkaar geplaatst. Dat heeft alles met de ongelijke machtsverhoudingen te maken. 'C'est le blanc qui a créé le nègre,' zei Frantz Fanon ooit. Als antwoord daarop hebben Afrikaanse vertellers en schrijvers de blanke gecreëerd in hun verbeelding en in hun literatuur.

Twee hoofdthema's bepalen de relaties tussen zwart en wit in deze literatuur. Enerzijds is er bewondering voor de macht van de blanken die geleid heeft tot imitatie en assimilatie, anderzijds protest en kritisch commentaar.

Van oudsher hebben mensen geprobeerd de geheimen van de hen omringende wereld te verduidelijken. Voor Afrikanen was een van die mysteries de blanke overheersing. In een bekend oud verhaal dat in West- en Centraal-Afrika voorkomt, wordt de oorzaak van dit machtsverschil als volgt uitgelegd: God heeft twee zonen, die hij allebei even lief heeft. Op een dag besluit hij hen op de proef te stellen. Hij roept ze bij zich en geeft ze opdracht de volgende morgen bij het aanbreken van de dag in een meertje een bad te nemen.

De jongste zoon, Zonga, is braaf en verstandig: de hele nacht blijft hij op en de volgende morgen is hij bij het meer nog voordat de eerste haan gekraaid heeft. Hij duikt erin en ziet tot zijn verbazing dat zijn hele lichaam wit is geworden.

Intussen is ook de oudste zoon, Manikongo, wakker geworden. Hij is niet opgebleven. Hij heeft tot laat in de nacht feest gevierd en gedanst. Geen wonder dat hij zich verslaapt. Als hij wakker wordt, springt hij op en rent naar het meer, maar als hij erin wil duiken, trekt het water zich terug. Alleen zijn handpalmen en voetzolen zijn even in aanraking geweest met het water en wit geworden, voor de rest is Manikongo nog net zo zwart als hij altijd was.

God de vader prijst Zonga en beloont hem voor zijn verstandig gedrag: hij mag het eerst kiezen wat hij maar wil uit de rijkdommen van zijn vader. Vlug kiest Zonga het papier uit, de pennen, de verrekijker, het geweer en het buskruit. Voor de arme Manikongo blijft er niet veel anders over dan wat koperen armbanden, een paar sabels, een hak om het land mee te bewerken en enkele pijlen en bogen. Daarna kunnen de beide broers niet langer samen blijven wonen in Afrika en God besluit ze van elkaar te scheiden: Zonga gaat de oceaan over en wordt de vader van de blanken, Manikongo blijft in Afrika, hij is de vader van de zwarten. Sindsdien zijn de blanken steeds rijker geworden, de zwarten zijn arm gebleven als ze waren. (Schipper 1973: 11)

Zulke mythen zijn van generatie op generatie mondeling overgeleverd om historische ontwikkelingen te verklaren die

even onrechtvaardig als onontkoombaar bleken. De erin vertegenwoordigde visies dateren uit een tijd waarin de koloniale situatie al een ervaringsfeit was en daarmee ook de ideologie van de kolonisator. (Memmi 1966) Deze oorsprongsmythen dragen duidelijk sporen van het koloniale blanke vertoog zoals dat is verbreid door de koloniale cultuur via de missies, het onderwijs en de ambtenaren.

Over die oorsprongsverhalen schreef Veronika Görög-Karady (1976) een interessante studie. Daarin worden de oorsprongsmythen over blank en zwart ingedeeld naar drie thema's: het thema van het lot, het thema van de beproeving en het thema van de begane fout. De verschillen tussen blank en zwart worden in sommige verhalen gezien als een speling van de natuur: zoals er een rijk gevarieerde planten- en dierenwereld is, zoals er bijvoorbeeld schapen of koeien in verschillende kleuren zijn, zo is er ook verscheidenheid in kleur onder de mensen. Soms wordt het bestaan van verschillend gekleurde mensen gepresenteerd als een verrijking van de soort. In andere gevallen ontbreekt dat accent en is het puur toeval dat mensen niet dezelfde kleur hebben. Het hangt er bijvoorbeeld van af wat voor materiaal er op een bepaalde plek voorradig is: wie uit wit zand gemaakt wordt krijgt een witte huid en wie uit donkere klei gemaakt wordt, een zwarte. Hoewel niet in alle gevallen met het verschil ook de ongelijkheid in het geding gebracht wordt, blijken in de vertelpraktijk de op zich onschuldige uiterlijke verschillen toch meestal uit te monden in verschil in status. De verhalen hebben immers tot doel om te verklaren hoe het allemaal gekomen is.

Het eerder gegeven voorbeeld van het bad dat Manikongo en Zonga in het meer moesten nemen kan worden opgevat als een voorbeeld van twee thema's in combinatie. Er is in dat verhaal sprake van een beproeving én van een begane fout: als Manikongo geen feest had gevierd en net als zijn broer op tijd was gaan slapen had hij ook op tijd bij het water kunnen zijn.

Het verschil met de daaraan verbonden gevolgen wordt soms ook geweten aan volstrekte willekeur of het lot: vaak kunnen

mensen er niets aan doen. Er kan ook sprake zijn van voorkeur van een van de voorouders voor kinderen van een van beide soorten. Bij de Dogon bestaat het verhaal dat een vrouw een wit en een zwart kind baart. De moeder denkt dat het witte kind ongeluk zal brengen en gooit het in de rivier. Nommo neemt het dan zelf bij zich, hij voedt het en verschaft het (en daarmee zijn nageslacht) kennis van alle dingen. Sindsdien zijn de blanken superieur en hebben zij de macht in handen. (Ambara Dolo, in Görög-Karady 1976: 284 e.v.) Als gevolg van het verschil en de daaruit voortkomende ongelijkheid kunnen de broers niet langer bij elkaar blijven wonen. Is er aanvankelijk sprake van voorkeur voor het zwarte kind, zoals in dit verhaal, dan blijkt dit uiteindelijk een nadeel: in wezen blijkt het toch in de minst gunstige positie te verkeren. Het komt ook voor dat schepper of ouders meer van het witte kind houden (omdat het meer op ze zou lijken) dan van het zwarte. Uiteindelijk komt het er vrijwel steeds op neer dat de blanken en hun nageslacht beter af zijn.

Vaak is de volgorde dat de Afrikaan het eerst bestaat en de blanke pas later verschijnt. Dit thema sluit aan bij het universeel bekende gegeven van de twee zonen waarvan de jongste slimmer en aardiger is dan de meer verwende of gemakzuchtige oudste – zoals in het verhaal van Manikongo en Zonga. Ook hier is de blanke uiteindelijk in het voordeel. Wordt de blanke het eerst geschapen, dan is hij als oudste in het voordeel. Is de zwarte er het eerst, dan wordt wel als verhaalargument aangevoerd dat de 'man van boven', die besloten had de aarde te bevolken, ontevreden was met het resultaat dat uit zijn oven kwam. Daarom deed hij een nieuwe poging en het resultaat was de mulat, pas in derde instantie lukte het hem een blanke te maken: 'daarna brak hij zijn oven af en rustte uit.' (Kabynde, Jeannest 1883, in Görög-Karady 1976: 280)

In Zuidafrikaanse Swazi en Sothovarianten wordt de perfectie van de blanken extra aangedikt. Het bijbelse scheppingsverhaal van de missionaris wordt van commentaar voorzien door een Sothoregenmaker te midden van zijn dorpsgenoten in het bijzijn van een missionaris:

> Als jullie werkelijk geloven dat het Wezen waarover *[de missionaris] spreekt alle mensen heeft geschapen*, dan moeten jullie ook geloven dat hij met het maken van de blanken zijn werk heeft vervolmaakt. Hij deed een eerste poging met de Bushmen, maar die bevielen hem niet, want ze waren te lelijk en praatten als kikkers. Toen gaf hij het leven aan de Hottentotten, die hem evenmin bevielen. Daarna deed hij zijn uiterste best op de Bechuana, wat al een grote vooruitgang was. En uiteindelijk maakte hij de blanken. Daarom (...) zijn de blanken veel wijzer dan wij, ze kunnen huizen op wielen maken (wagens) en ze leren ossen die te trekken over heuvels en door dalen, en ze leren ze ook hun akkers te bewerken in plaats van dit werk door hun vrouwen te laten doen zoals de Bechuana. (Moffart 1846, in Görög-Karady: 281)

Opvallend is dat de verteller zijn eigen volk, de Sotho, er buiten laat. Dat hij over Hottentotten spreekt in plaats van over Khoi of San betekent dat hij dat scheldwoord van de blanken heeft overgenomen. Soms is er ook sprake van twee verschillende scheppers die respectievelijk blanken en zwarten scheppen, waarbij de blanke alweer beter af is. Er kan ook ongelijkheid ontstaan doordat de eerste ouders hun kinderen verschillend behandelen. Of doordat de vader het ene en de moeder het andere kind bevoorrecht. Steeds blijft de ongelijkheid in het nageslacht voortbestaan als een onontkoombaar lot.
Ter afsluiting nog een visie op de schepping van de Bashi uit Zaïre. (Van Hoef, in Schipper 1980: 32 e.v.) De schepper, Nyamuzinda, schept allereerst een kip die hij daarna steeds in zijn rechterhand draagt. Met de kip begeeft hij zich op weg, maar nergens in de leegte treft hij een levend wezen aan. Hij schept de aarde met haar bergen en beveelt daarna de kip – het is inmiddels de derde dag – eieren te leggen. Ze legt er veertig en de volgende dag komen veertig menselijke wezens tevoorschijn. Een van hen, Mushema, wordt de eerste voorvader van de aardbewoners. Hij krijgt samen met zijn (na hem gescha-

pen) vrouw Mwabunyoko veel kinderen, die zich over de aarde moeten gaan verspreiden, maar Mushema is arm. Hij kan ze geen erfdeel meegeven en Nyamuzinda komt hem te hulp:

> Wat gebeurde er? Men weet het niet. Eén ding is echter zeker: 's morgens bij het ontwaken klemden alle kinderen een godsgeschenk in hun hand. De een een koe, de ander een os, weer een ander een geit, enzovoort. Chihanya, de stamvader van de Bashi, ontwaakte met een pot melk in zijn hand. Daarom houden de Bashi zoveel van melk en van koeien.
> Toch vonden de mensen dat Nyamuzinda ze ongelijk had bedeeld. De afgunst bracht twist onder de kinderen van Mushema (...)
> De stamvader van de Europeanen, wiens naam verloren gegaan is, herkende zichzelf bijna niet meer bij het ontwaken. Hij had niet alleen een bijzonder geschenk van Nyamuzinda ontvangen, namelijk het schrijf- en schiettuig, maar zijn huid was van zwart, zoals die van zijn broeders, wit geworden, zoals die van de tegenwoordige Europeanen. Toen zijn broeders dit zagen, zeiden ze tegen hem: 'Waar kom jij vandaan? Jij bent geen mensenkind zoals wij. Onze moeder Mwabunyoko heeft je niet gebaard en wie kan de dingen kennen die jij in je hand hebt?'
> Er werd besloten een jonge kip te slachten om in haar ingewanden de betekenis van dit alles te lezen. Ze vernamen dat Nyamuzinda zelf hem zo veranderd had en dat hij aan dit schepsel alleen het geheim van de hem gegeven geschenken had geopenbaard. Net als Kelemera werd ook hij uit zijn geboortestreek verbannen. Hij vertrok naar een ver land, Bulayi (Europa) genaamd, maar het is onbekend langs welke weg hij ging. Is hij eerst gestorven, daarna verrezen en onzichtbaar naar zijn land vervoerd? Is hij door de wolken meegevoerd of heeft hij de regenweg gevolgd? Mysterie. Eén ding is zeker, hij nam zijn godsgeschenk mee. En daarom

hebben zijn nakomelingen, de Europeanen, nog altijd het schrijf- en schiettuig in bezit.

In dit verhaal zijn alle kinderen door dezelfde schepper gemaakt. Ze ontstaan uit eieren van eenzelfde kip. Het onderscheid ontstaat pas veel later als gevolg van ongelijk verdeeld bezit. Daar komt ruzie van. De meest bevoorrechte moet weg, hij is op miraculeuze wijze wit geworden en hoort er dan niet meer bij, deze voorvader van de Europeanen.

Of de meest benadeelde nu wel of niet door God in bescherming wordt genomen, steeds blijkt de mens met de bleke huidkleur het meest te profiteren van de gunstige of wel ongunstige situatie waarin hij (er is weinig of geen sprake van een zij) komt te verkeren. Het is inderdaad opvallend hoezeer mannelijke personages, zwarte dan wel witte vaders, mannen, broers, zonen, de handeling van het verhaal bepalen. Over het algemeen komen de moeders, vrouwen, zusters of dochters in dit aetiologisch circuit vooral in beeld wanneer er gebaard moet worden (zie ook hoofdstuk 6 en 7).

De ongelijkheid van zwarten en blanken vormt uiteraard maar één van de vele malheurs in het menselijk bestaan die verklaard worden in oorsprongsmythen. Er zijn ook mythologische verklaringen voor andere, bijvoorbeeld regionale of tribale verschillen die doorwerken in het leven van alledag.

Een thematisch aanknopingspunt tussen orale en geschreven literatuur is dat zoeken naar een verklaring voor de ongelijkheid in materiële rijkdom en technische vaardigheden van zwart en wit. De Europeaan is degene die van ver komt of ver weggestuurd wordt in het begin der tijden omdat hij niet (meer) bij de gewone mensen past. Hij wordt dan ook vooral gezien als de vreemdeling die thuishoort in een andere wereld, het water of een land overzee, of als de geest uit het dodenrijk. De vele verhalen uit de mondelinge overlevering maken duidelijk dat het idee van de blanke als de Ander die er niet bij hoort stevig ingang heeft gevonden in de collectieve verbeelding.

In die verhalen wordt het verschil in huidkleur vaak verbon-

den met het historische feit van de kolonisatie: Afrikanen werden gekoloniseerd en Europeanen kwamen koloniseren. De oorzaak daarvan wordt gegoten in de vorm van een mythisch verhaal: het moet ergens door gekomen zijn, zoals het feit dat de dood bestaat ook in mythen wordt uitgelegd, of het gegeven dat er ziektes zijn en hekserij, dat we voor ons dagelijks brood moeten werken, dat er kinderen geboren worden. Over al die zaken bestaan mythen die een aanvaardbare verklaring proberen te geven.

Om de macht en het schijnbare geluk van de Europeanen te verklaren wordt van Afrikaanse kant uitgelegd hoe en waarom zij de eerste keus hadden toen de rijkdommen verdeeld werden, hoe en waarom zij het papier en de boeken en het schrijfgerei kregen, de geweren, de machines en het geld. Hun worden allerlei eigenschappen toegeschreven, van bovennatuurlijk tot eigenaardig. Vaak wordt de lichte huidkleur ook als een teken van schoonheid aangemerkt. Positieve esthetische kwalificaties blijken vaak samen te gaan met positieve ethische. Dit zou kunnen samenhangen met het gegeven dat de ethische eigenschappen in de verhalen als legitimatie moeten dienen voor het geschenk van de technische vaardigheden dat de voorouders van de blanken ooit kregen.

Als negatieve blanke kenmerken worden genoemd hun zwakke gezondheid en kwaadaardige, jaloerse, egoïstische karakter, hun agressie en hun stelselmatige uitbuiting van Afrikanen. Dergelijke observaties komen vooral voor in andersoortige verhalen die rond het begin van de kolonisatie in omloop komen, profetieën, kronieken, anekdotes e.d. (Görög-Karady 1976). Het is een opvallend somber en negatief zelfbeeld dat Afrikanen in deze oorsprongsverhalen presenteren, een beeld van afhankelijkheid, van slachtofferschap en van materiële armoede. Dit beeld lijkt afhankelijkheid en minderwaardigheid met elkaar te verbinden: de koloniale boodschap van de Europeanen bevestigde stelselmatig de superioriteit van de westerse cultuur waaraan je deel kon krijgen door middel van de godsdienst en de school, m.a.w. door je te onderwerpen aan het heersende systeem, waarbij de taal van de vreemdeling

een buitengewoon belangrijke rol ging spelen. Het benadrukken van het belang van de Europese taal betekende tevens dat het belang en de culturele betekenis van de Afrikaanse talen ontkend werd door de koloniale overheid, zoals Calvet aantoonde in *Linguistique et colonialisme* (1974). Dat heeft verstrekkende gevolgen gehad waarover nog altijd heftige discussies worden gevoerd. Ngugi wa Thiong'o bijvoorbeeld neemt daarin al jaren een uitgesproken standpunt in, waarbij hij een pleidooi voert voor Afrika's recht op vrijheid van taal en cultuur, o.a. in *Decolonising the Mind* (1986) en *Moving the Centre* (1993).

In navolging van Lacan hanteerde Fanon in *Peau noire, masques blancs* (1952) het begrip 'vertoog van de Ander' – door hem het meesterdiscours van wet en orde genoemd – dat vorm krijgt in de relatie van gekoloniseerde en kolonisator. Wie probeert zich te identificeren met het discours van de Ander assimileert zich, wordt een 'wit masker' en gaat mee in de overheersing in plaats van een onafhankelijke positie in te nemen ten opzichte van de Ander.

De boodschap die minderwaardigheid met zwart-wit verbond, werd door Europeanen in alle toonaarden naar de koloniën gebracht: mythische kleurvoorstellingen van zwart en wit werden gebruikt om onrecht te rechtvaardigen. Van hun kant zochten Afrikanen een verklaring voor hun onderwerping in aetiologische mythen waarin hetzij een speling van het lot hetzij een fout van de voorouders als oorzaak werd aangegeven voor het verval van de oorspronkelijke harmonie. De machtsverhoudingen lijken daarin soms gelegitimeerd te worden, zoals in het Genesis-verhaal de teloorgang van het paradijs en het verdienen van het dagelijks brood in het zweet des aanschijns wordt uitgelegd als gevolg van de overtreding van een gebod: eigen schuld, dikke bult.

Terugschrijven

Ook in de geschreven literatuur wordt het mysterie van de blanke overmacht veelvuldig aan de orde gesteld. Alleen wordt het daarin veel minder berustend gepresenteerd: de be-

staande ongelijkheid wordt ter discussie gesteld. Van de blanken moeten we 'de kunst leren hoe je de baas wordt zonder dat je gelijk hebt,' zegt een romanpersonage van de Senegalese auteur Cheik Hamidou Kane in *L'aventure ambiguë* (1961: 53).
Afrikaanse romanschrijvers hebben geprobeerd de mondeling overgeleverde mythe van de rijke, machtige blanke te ontmythologiseren in hun werk, met name in romans over de koloniale tijd.
In Europa werd er meestal van uitgegaan dat Afrikanen heidenen waren. Het leek dan ook logisch dat God ze in handen van de christenen gaf. Naarmate de slavenhandel zich uitbreidde, kwam het argument van de vervloekte Cham die zijn broeders moet dienen van pas. In Genesis staat immers: 'Vervloekt zij Cham, een knecht der knechten zij hij voor zijn broeders.' Cham en zijn nageslacht zouden dan wel voor straf zwart zijn of geworden zijn. In de loop van de geschiedenis is op allerlei manieren geprobeerd slavernij en kolonisatie te rechtvaardigen. Men stelde bijvoorbeeld de vraag of het wel zo zeker is dat ook zwarten van Adam en Eva afstammen. Nog in 1900 verscheen er een boek van de hand van een zekere Caroll met de veelbetekenende titel *The Negro as a Beast or in the Image of God?* In dat boek heet een van de hoofdstukken: 'Bijbelse en wetenschappelijke bewijzen voor het feit dat de neger niet tot de mensheid behoort'. Voor wie zich hierover verbaast: in Nederland drukte de Evangelische Omroep in zijn omroepblad ooit foto's af van een Kapauke uit Nieuw-Guinea (voor en na 'de behandeling'), om aan te tonen dat hij sinds zijn bekering duidelijk minder dierlijke gelaatstrekken had. Ziet een witte christen er ook minder dierlijk uit dan een ongelovige blanke? De mythe van de zwarte wilde, nobel dan wel agressief, bestaat nog steeds.
En omgekeerd? Europeanen hebben zich er niet al te erg om bekommerd wat er in Afrika over hen werd gedacht. Hoe bekijkt men daar de Europeanen na eeuwen van gedwongen betrekkingen op voet van ongelijkheid? Van buitenaf is het niet zo gemakkelijk om daarvan een indruk te krijgen, maar de Afrikaanse literatuur is er vrij openhartig over. Terecht merkt

de antropoloog Herskovits op in *The Human Factor in Changing Africa* (1962) dat de Afrikaanse literatuur – hij doelt op de geschreven literatuur – van groot belang is, niet alleen voor Afrikanen maar ook voor de westerse wereld, omdat ze een nieuw licht werpt op wat vanuit Europa zo vaak 'donker Afrika' werd genoemd. Vooral romans geven een beeld van de maatschappij waarin de auteurs zijn opgegroeid: tot aan de jaren zestig was dat een koloniale maatschappij. Die literatuur laat zien wat onderdrukking en racisme betekenen voor wie daaronder te lijden heeft. Of hoe het ervaren wordt dat je eigen taal en cultuur plaats moeten maken voor die van een westerse mogendheid. De in Europese talen geschreven romans reageren met Afrikaanse visies op de blanke mythen van ras en kleur.

De blanke en het Westen spelen tot in de jaren zestig een grote rol in de Afrikaanse literatuur. Verschillende auteurs hebben zelf toegegeven dat ze aanvankelijk meer schreven voor een Europees dan voor een Afrikaans publiek: om de koloniale situatie te veranderen was het nodig om zich vooral tot de kolonisator te richten en diens taal te gebruiken. In de meeste gevallen wordt door auteurs die over de westerse bezetting schrijven niet 'zwart-wit' gedacht: het is beslist niet zo dat Europeanen voortdurend als slecht en de Afrikaanse broeders en zusters als bij uitstek heilig en onschuldig worden afgeschilderd.

Dit neemt niet weg dat in Afrika net als in Europa mythen in omloop zijn met betrekking tot de Ander. Zoals men in het Westen geneigd is in Afrikanen eerst de *zwarte* en pas daarna een mens te zien, is men in Afrika geneigd in Europeanen eerst de *blanke* en pas daarna een menselijk wezen te zien. Over en weer zijn deze primaire reacties bij beide groepen gelijk.

Westerse beelden van Afrikanen en Afrikaanse beelden van Europeanen lijken overigens opvallend op elkaar, de literatuur toont dat duidelijk aan. Vanuit Europa ziet de Afrikaanse Ander er anders uit dan een normaal mens. Hij wijkt af en is dus 'raar': hij stinkt, hij lijkt op een dier (aap, gorilla), hij is

seksueel gevaarlijk (de 'potente' neger die witte vrouwen bedreigt), hij steelt, is lui en onbeschaafd – dat zijn zo ongeveer de stereotiepe beelden die in het Westen over Afrikanen in omloop zijn. Het frappante is dat uit de Afrikaanse literatuur een soortgelijke mythe naar voren komt met betrekking tot de blanke: daar zijn het de Europeanen die op apen lijken (apen hebben glad haar en geen kroeshaar) of op varkens (net zo roze als zij), zij zijn seksueel pervers (de koloniaal in Afrika beschikte dikwijls naar believen over de vrouwen of kinderen die bij hem in de smaak vielen). Zij treden onbeschoft op, stelen (halen alles weg uit Afrika), zijn lui (ze laten Afrikanen voor weinig geld het werk voor zich doen) en kun je hun zogenaamde 'beschaving', die verwoestende wereldoorlogen niet heeft voorkomen, wel een beschaving noemen?
Het beeld van de blanke bestaat net als zijn tegenbeeld uit tal van observaties die duiden op een wereld van wantrouwen en misverstand tussen wit en zwart. Blanken in romans vallen op door hun meerderwaardigheidscomplex, hun ziekelijke haast en hun eeuwige honger naar meer geld, meer bezit en meer macht. 'De god van de blanken woont in hun portemonnee,' schrijft Bernard Dadié in *Patron de New York* (1964: 63, 85), daarom hebben ze op hun geld geschreven 'In God we trust' (of, zoals het op het Nederlandse geld staat: 'God met ons'). Als je naar de blanke kijkt, dan snap je heel goed wat beschaving is: 'Je moet geld hebben, veel geld, om beschaafd te zijn. Het geld, dát is beschaving. Zolang we arm zijn, betekenen we niks in de ogen van de blanken. Sommige mensen denken dat moed of geloof belangrijk zijn, maar al die dingen krijg je vanzelf, als je geld hebt. Als je geld hebt bidt iedereen voor je en heeft iedereen respect voor je.' (Beti 1954: 96, 130)
De westerse haast, geldzucht en het daarbij behorende individualisme lijken spreekwoordelijk in Afrika: 'De blanken rennen maar door, ze willen ons voorblijven. Wij nemen rustig onze tijd... Ze zullen er nog wel eens mee ophouden. Je kunt tenslotte niet ongestraft eeuwenlang blijven doorrennen. Ze zullen zelf wel zien dat veertien dagen of vier weken vakantie niet genoeg zijn voor het soort leven dat ze leiden.' En wat

zie je in de stad gebeuren? Afrikanen beginnen dat verderfelijke ritme over te nemen. Ze krijgen ook haast: geen tijd meer om langdurig handen te schudden, naar iemands gezondheid te informeren of te vragen hoe het met familieleden en vrienden is. (Dadié 1959: 215, 134, 21) De Afrikaanse solidariteit dreigt plaats te maken voor een Europees 'ieder voor zich'. (Matip 1962: 21) Heel wat opmerkingen in de trant van 'een blanke heeft geen vrienden' of 'wij zijn niet als de blanken, wij laten niet iedereen creperen'. (Oyono 1956a: 212; Beti 1954: 89) En wat te denken van de volgende overpeinzing in *Le regard du roi* van Camara Laye uit Guinee (1954: 97 e.v.): '... een blanke weet niet wat nederigheid of bescheidenheid is, daarom heeft met blanken nooit iemand medelijden. Als de mensen toch eens beter wisten!'

Deze observaties geven al enigszins aan hoe koloniaal gedrag vaak is overgekomen. Hardnekkige mythevorming blokkeert wederzijds begrip. Wat er zoal over hen gedacht werd, daarvan hadden koloniale Europeanen vaak geen notie, terwijl Afrikanen wel wisten welke stereotiepen er over hen in omloop waren bij de blanken: de Europeaan, de meester, sprak daar vrijelijk over in het bijzijn van zijn ondergeschikten, hij kon zich dat permitteren. Afrikanen bewaarden hun mening voor de vrije tijd. Onder elkaar bespraken ze de talloze merkwaardigheden van de blanken uitvoerig, zonder dat die wisten hoe *gekleurd* ze eropstonden.

In de volgende pagina's wordt kort ingegaan op het beeld van twee soorten vreemdelingen die een belangrijke rol hebben gespeeld in de beeldvorming van zwart over wit: *onderwijsmensen* en *missionarissen*. Vervolgens wordt aandacht besteed aan het beeld van de Europese *vrouw*. Zij heeft door haar aanwezigheid in de koloniale samenleving zeker bijgedragen aan het beeld van de westerse vrouw in Afrika. Uiteraard hebben westerse films, televisieseries, reclame en dergelijke dit beeld versterkt. Deze beeldvorming is echter *live* begonnen in de koloniale werkelijkheid en de eerste schrijvers hebben er hun voordeel mee gedaan in romans die opgevat kunnen worden als een vorm van *terugschrijven*, in de zin waarin Salman

Rushdie het bedoelde toen hij opmerkte: 'The Empire writes back to the Imperial Centre.' (Ashcroft e.a. 1989)

De blanke school

Het koloniale onderwijs was geschoeid op de leest van het 'moederland' en bovendien vrij beperkt. Zoals in het voormalig Nederlands Indië de kinderen moesten leren dat omstreeks het begin van de jaartelling de Batavieren zich 'in ons land' vestigden en ze met aardrijkskunde beter op de hoogte waren van de bodemgesteldheid van Zuidoost-Groningen dan die van hun eigen land, zo leerden de schoolkinderen in Engelse koloniën de geschiedenis van het hertogdom Kent uit hun hoofd en degenen die het voorrecht hadden door Frankrijk te worden gekoloniseerd leerden op school dat de Galliërs hun voorouders waren. Of om het met de woorden van één van hen te zeggen: 'Onze filosofie was die van Descartes of van Bergson, ons toneel was dat van Racine, ons liefdesgevoel dat van Lamartine of Musset.' (Tevoedjre 1958: 70 e.v.) In de Engelse kolonieën is het niet veel anders gegaan. (Jahoda 1961: 97-99)

In de door Fransen gekoloniseerde gebieden wordt bij alle mogelijke gelegenheden de *Marseillaise* aangeheven, soms ook andere hartverwarmende nationalistische liederen, zoals het volgende, dat ter ere van de aankomst van een missionaris wordt aangeheven door dorpsschoolkinderen in Kameroen:

> Frankrijk is schoon,
> Haar lot is gezegend.
> Laten wij voor haar leven,
> Leven, in eendracht leven.
>
> Gaat over bergen, vaart over zeeën,
> Bezoekt honderd verschillende klimaten,
> Vrolijk zult ge aan het eind van het heelal,
> Trouw blijven zingen:
>
> Frankrijk is schoon, ... enz.
>
> (Beti 1956: 245)

Sommige kolonialen, onder wie Georges Hardy in *Nos grands problèmes coloniaux* (1929: 78), wezen erop dat het riskant was het onderwijs te snel uit te breiden: 'Het onderwijs in de koloniën kan niet bescheiden genoeg zijn. Het gevaar is niet dat we de mensen te weinig leren. Het gevaar is dat we ze te veel leren.'

Afrikanen van hun kant beklaagden zich erover dat het onderwijs zo duidelijk op het blanke eigenbelang was gericht en zo beperkt bleef tot een kleine groep en tot het meest elementaire niveau. Het onderwijs was dan ook totaal onaangepast aan de achtergrond van de Afrikaanse leerlingen, die overigens al gauw begrepen dat de school belangrijk was: daar kon je leren lezen en schrijven, iets wat alle blanken ook konden. Misschien waren ze daarom zo rijk en machtig. Die boodschap kwamen we ook al tegen in de mondelinge oorsprongsverhalen zoals die in omloop kwamen vanaf het begin van de koloniale tijd. In die verhalen krijgt in het begin alleen de Europeaan naast het geweer en de verrekijker van God de pen tot zijn beschikking.

Toch waren er dorpen waar de eerste scholen moeilijk leerlingen konden vinden, doordat de mensen in het begin een afwachtende houding aannamen. In Zaïre werden bijvoorbeeld in sommige streken eerst alleen verwaarloosde wezen op het experiment afgestuurd of slaven. Of het gebeurde dat de oudsten van het dorp juist besloten 'de beste zonen' als eersten naar de blanke school te sturen. Al gauw was de belangstelling voor het westerse onderwijs echter overweldigend groot en werd de school vooral gezien als een positieve bijdrage van de kolonisator.

De voornaamste kritiek bleef dan ook dat je er *te weinig* kon leren en dat er te weinig scholen waren: na driehonderd jaar kolonisatie in Senegal ging nog altijd maar een op de tien kinderen naar school. (Tevoedjre 1958: 60 e.v.)

De school van de blanken wordt wel 'de nieuwe school' genoemd, in tegenstelling tot de oude koranschool die allang bestond in West-Afrika. In zijn bekende boek *L'aventure ambiguë* (1961) schrijft de Senegalese auteur Cheik Hamidou Kane

over de jonge Samba Diallo uit het gebied van de Diallobé: hij is de eerste die naar de school van de blanken moet. De auteur heeft in deze roman de tragiek willen weergeven van de cultuurbreuk, zoals mensen in zijn gebied die hebben ervaren door de komst van de Europeanen: ze worden gedwongen de westerse cultuur over te nemen en hun eigen waarden te verachten. Voordat ze een beslissing over de school nemen, bespreken de Diallobé het probleem: moeten we onze kinderen naar de blanke school sturen of niet? De chef aarzelt, hij kan maar geen beslissing nemen. Na lang denken formuleert hij – in bijzijn van de meester van de koranschool – langzaam zijn gedachten, waarbij hij voor en tegen afweegt:

> —Als ik tegen ze zeg dat ze naar de nieuwe school moeten, gaan ze er massaal heen. Ze zullen er alle manieren leren waarop je hout bijeen kunt binden, die wij niet geleerd hebben. Maar, al lerend, zullen ze ook vergeten. Wat ze zullen leren, is dat net zoveel waard als wat ze zullen vergeten? Ik zou u willen vragen, kun je het één leren zonder het ander te vergeten, en wat je leert, weegt dat op tegen wat je vergeet? (...) Als ik tegen de Diallobé zeg dat ze niet naar de nieuwe school moeten gaan, zullen ze niet gaan. Hun woningen zullen instorten, hun kinderen zullen sterven of tot slaaf gemaakt worden. De ellende zal over hen komen en hun harten zullen vol wrok zijn ...
>
> —De ellende is hier op aarde de voornaamste vijand van God.
>
> —Maar, meester, als ik u goed begrijp, is ellende ook gebrek aan problemen.
>
> —Hoe kunnen we zorgen dat de Diallobé het vervaardigen en hanteren van wapens leren, het verzamelen van rijkdommen en het verkrijgen van een goede gezondheid, zonder ze tegelijkertijd in de problemen te brengen?
>
> —Geef ze die problemen, mijn broeder. Anders verzeker ik je dat er weldra niemand meer over zal zijn in

dit land. De Diallobé sterven in groter aantal dan dat er geboren worden... (pp. 49-50)

Deze laatste woorden zijn afkomstig van de zuster van de chef, een dame van groot aanzien – ze wordt de 'grande Royale' genoemd – die uiteindelijk de knoop doorhakt, nadat de voorgeschiedenis van de situatie nog weer eens is geanalyseerd, een geschiedenis waar de Diallobé nooit om gevraagd hebben:

> Honderd jaar geleden werd onze grootvader samen met alle andere bewoners van het land op een morgen gewekt door een groot geschreeuw dat van de kant van de rivier kwam. Hij nam zijn geweer en heeft zich, gevolgd door de hele elite van het land, op de nieuw aangekomenen gestort. Zijn hart kende geen vrees en hij hechtte meer waarde aan vrijheid dan aan het leven. Onze grootvader en zijn elite zijn verslagen. Waarom? Hoe? Alleen de nieuw aangekomenen weten het. Dát moeten we aan ze vragen; we moeten van hen leren hoe je kunt winnen zonder dat je gelijk hebt. Bovendien, de strijd is niet afgelopen. De vreemde school is de nieuwe vorm van oorlog, die zij die hier gekomen zijn met ons voeren, en we moeten er onze elite heensturen, voordat we er het hele land toe verplichten. Het is goed dat de elite nog weer eens voorop loopt. Als er risico's zijn, dan is de elite er het best op voorbereid die af te wenden (...) Als er iets goeds mee te bereiken is, dan moet het ook de elite zijn die daarvan het eerst profiteert. Dat was wat ik wou zeggen, broer. En omdat de meester er ook is, wil ik er dit aan toevoegen. Ons besluit de jongeren naar de nieuwe school te sturen, zal pas worden uitgevoerd door de mensen, als we zelf beginnen met onze eigen kinderen erheen te sturen. Daarom denk ik, broer, dat je eigen kinderen en onze neef Samba Diallo de anderen moeten voorgaan. (p. 53 e.v.)

De culturele invloed van het Westen wordt dankzij de school

steeds groter en de oudere generatie die nog ongeletterd is en volgens de traditie grootgebracht, voelt zich dikwijls diep verontrust. Er komen generatieconflicten die er vroeger niet waren. Vandaar opmerkingen als deze uit Kameroen: 'Ik ben niet zo erg lang op school geweest, maar het was wel nuttig; ik heb er in elk geval geleerd me niet meer te laten bedotten door die oude mensen.' (Beti 1954: 94) Daartegenover die van een oude man in een roman uit Ivoorkust: 'De blanken verbranden de hersenen van onze kinderen met hun waanzinnige boeken en rare verhalen. Zij die de school van de blanken bezoeken, zij die leren wat de blanken weten, worden heel anders, onder hun zwarte huid is hun ziel bijna wit.' (Koffi 1961: 9 e.v.)

Bij de ouderen leeft angst en onzekerheid als de tijden zo duidelijk veranderen. Waar gaat dat heen? De jongeren zijn niet meer zoals zijzelf in hun jeugd waren. Stel je voor dat ze de blanken nog meer gaan imiteren, worden ze dan ook zo egoïstisch en individualistisch? Zullen ze zich dan nog wel om hun oude familieleden bekommeren en die verzorgen, zoals van oudsher goede gewoonte was?

In *Mission terminée* (1957), een andere roman van Mongo Beti, komt de hoofdfiguur, Jean-Marie Medza, op bezoek bij familie in een achtergebleven, afgelegen dorp. Medza heeft de hele middelbare school doorlopen, al is hij net voor zijn eindexamen gezakt, maar dat weten ze in het dorp niet. Iedereen beschouwt hem daar als een groot geleerde. Hij moet 's avonds, als de mensen bij elkaar komen, antwoord geven op de meest uiteenlopende vragen. Als de mensen het erover eens zijn dat wie zoveel jaar op school geweest is, veel geld zal verdienen, net als de blanken, formuleert een oude vrouw de bezorgdheid en onzekerheid van de oudere generatie:

> Zoon, zei de vrouw, (...) toen de kalmte was weergekeerd, als jullie dan net zoveel geld verdienen, betekent dat dan dat jullie net zo gaan leven als de blanken?
> —Hoezo?
> —Jullie wonen dan in huizen met een omheining, jul-

lie roken 's avonds sigaretten, terwijl je de krant leest, jullie drinken dan geen water meer uit onze bron, jullie hebben liever rode wijn dan onze palmwijn, jullie rijden in auto's, er ligt een kleed op jullie tafel, jullie hebben bedienden, jullie praten alleen nog maar in hun taal. En misschien krijgen jullie een hekel aan het geluid van de tamtam in de nacht – net als zij? Heel best. Maar ik, ik stel je deze vraag: en wij dan, wat doen jullie met ons? Kunnen wij in jullie huizen binnenkomen, net zoals we bij onze andere kinderen naar binnen gaan – als we zin hebben? Kunnen we er praten en lachen, ongehinderd? En op blote voeten lopen, als we willen? En uit dezelfde schaal eten als jullie, ook als we geen vork vasthouden? Zoon, zeg eens op, kan dat allemaal?

—Ja, natuurlijk, zei ik, om haar gepraat af te breken, natuurlijk doen jullie met ons net als met jullie andere kinderen.

—Geloof je dat, zoon? zei ze, uiterst sceptisch.

Ze had groot gelijk, dat ze zo sceptisch was. (p. 118-119)

En zo is het natuurlijk gegaan. Wie tot de elite van na de onafhankelijkheid behoorde liep bij asociaal gedrag grote kans voor blanke te worden uitgemaakt.

Zoveel als er over de school als instelling of over schoolervaringen – dikwijls autobiografisch – wordt geschreven door de auteurs, zo weinig wordt er gezegd over blanke onderwijzers of leraren. Wanneer er echter over hen wordt gesproken, is dat vrijwel zonder uitzondering in positieve zin, vooral in vergelijking met de andere categorieën blanken uit de koloniale samenleving. Ze zijn eerlijker, idealistischer en duidelijk minder bevooroordeeld dan de doorsneekolonialen.

Ter illustratie een element uit Oyono's *Une vie de boy* (1956). Een koloniale districtscommandant in Kameroen heeft alle blanken uit het stadje Dangan uitgenodigd voor een receptie, die hij geeft ter ere van zijn vrouw die net uit Parijs is aange-

komen. De conversatie gaat grotendeels over de stank en de drankzucht van de Afrikanen, hun luiheid en hun onbetrouwbaarheid. Oyono licht de houding van de hoofdonderwijzer van de plaatselijke lagere school eruit als uitzondering op de koloniale gewoonte om op Afrikanen af te geven tot meerdere eigen glorie. Meneer Salvain is de mening toegedaan dat alle rassen gelijk zijn en dat blanken van nature beslist niet intelligenter zijn dan Afrikanen: het bewijs daarvan heeft hij op zijn eigen school geleverd. Zijn standpunt is wel degelijk bekend in de kleine koloniale gemeenschap van Dangan, en daarom wordt hij door de andere Fransen met enig wantrouwen bekeken. Op de receptie houdt Salvain lange tijd zijn mond, maar als de vrouw van de dokter op een gegeven moment verzucht dat er in dit land geen besef van moraal is, veroorlooft hij zich de opmerking dat dat in Parijs evenmin het geval is. De reacties spreken voor zichzelf:

> Het zinnetje kwam over als een elektrische schok op alle blanken in de zaal. Ze trilden beurtelings. De oren van de dokter werden bloedrood. De blanke die Dangan desinfecteert met DDT hijgde. Plotseling keerde hij zich om naar de onderwijzer.
>
> —Wa wawat wweww... wwilt... u... u... u... Wawat... wewilt... u... dede... daarmee... zzzeggen? stotterde hij.
>
> De onderwijzer haalde met een gebaar van minachting zijn schouders op. De andere blanke stond op en kwam recht op hem af. De onderwijzer keek hem aan, onbeweeglijk. Zou de ontsmetter van Dangan hem naar de keel vliegen?
>
> —Imbeciel! Je bent gewoon een ophitser! kwam er ten slotte.
>
> —Alstublieft, alstublieft, meneer Fernand! zei de commandant sussend. Meneer Fernand ging terug naar z'n plaats...
>
> —U bent een verrader, u bent een verrader, meneer Salvain! hernam hij. Sinds u in dit land bent, doet u

dingen die een Fransman uit Frankrijk onwaardig zijn! U zet de inlanders tegen ons op... U vertelt ze dat ze net zulke mensen zijn als wij, alsof ze zonder dat al niet genoeg pretenties hebben ...

Meneer Fernand ging zitten. Vogelstrot [de commissaris van politie] liet z'n hoofd heen en weer wiebelen aan het einde van zijn nek om uiting te geven aan zijn instemming. Enkele andere hoofden deden hetzelfde...

—Arm Frankrijk, zei Vogelstrot, terwijl hij z'n neus snoot.

De onderwijzer haalde z'n schouders op. (p. 78 e.v.)

Ondanks het nationalisme van de blanken op school, ondanks de koloniale ideeën over de superioriteit van de westerse taal en cultuur, ondanks de individualistische opvoedingsmethoden – allemaal zaken die in verschillende romans op interessante en kritische wijze onder de loep worden genomen, maar waarop we hier verder niet in kunnen gaan – wordt het onderwijs als een privilege gezien, het belang ervan wordt zeker niet onderschat, de beperktheid ervan betreurd. De nieuwe school wordt nu eenmaal beschouwd als hét middel om de blanken in te halen en – wie weet? – net zo machtig te worden als zij.

De missionaris en zijn God

Missionarissen komen relatief veel voor in het werk van de eerste generatie romanciers, die dikwijls zelf grootgebracht zijn op missieposten waar ze de scholen van de paters bezochten. Zodoende hebben ze de missionarissen van dichtbij meegemaakt, wat in de literatuur duidelijk is terug te vinden. De fouten van de missionarissen, het onbegrip voor de Afrikaanse werkelijkheid van de kant van de dienaren van het christendom worden vaak met grote openhartigheid vermeld.

Het uiterlijk van de missionaris wordt nogal eens verward met het beeld dat de mensen zich van 'de God van de blanken' vormen. In *Le pauvre Christ de Bomba* (1956) vertelt Mongo Be-

ti bijvoorbeeld over de Franse pater Drumont: de missionaris deelt soms plaatjes uit in de dorpen die hij bezoekt, waarop Christus staat afgebeeld omringd door kinderen. De kinderen zijn er verbaasd over hoeveel de Zoon van God op pater Drumont lijkt, 'dezelfde baard, dezelfde soutane, hetzelfde koord om zijn middel.' De catechist van het dorp verzekert ze dat dat juist is: Jezus en de pater zijn één en dezelfde ...

In een andere roman van dezelfde auteur, *Le roi miraculé* (1958), komt een vergelijkbare beeldassociatie voor: een polygame chef wordt geobsedeerd door het idee dat hij op een dag rekenschap zal moeten afleggen van zijn leven aan God, 'een mysterieus wezen dat misschien wel machtiger is dan Akomo (de voorvader) en – wie weet? – er net zo uitziet als de missionaris Le Guen, met dezelfde smalle lippen en dezelfde strenge blauwe ogen, een man die hem voortdurend onderhoudt over de zonde van de polygamie.'

Waarschijnlijk hebben missionarissen zich onvoldoende gerealiseerd dat hier een probleem ligt, een probleem dat nog vergroot wordt door het veelvuldig schermen met clichés als blanke reinheid en zwarte zonde, blanke heiligen en een zwarte duivel. In Europa was het spreken in die termen heel gewoon, vandaar dat ook in Afrika de zondige ziel zwart werd voorgesteld en de bekeerde witter werd dan wol of sneeuw. Ongemerkt werden deze kleuren als vanzelfsprekend ook op zichtbare lichamen toegepast.

Waarom gebruikten Europeanen deze kleurensymboliek? Dat blank onschuldig en zwart slecht is, suggereert zoiets als wij zitten goed en de anderen hebben pech gehad. Zo komt het althans bij verschillende Afrikaanse auteurs over. Quasi-argeloos beschrijft Bernard Dadié (1959: 96) zijn indrukken van de kerken in Parijs: overal zie je een boze God staan met in zijn linkerhand de zweep en in zijn rechterhand snoepjes. Een God die precies lijkt op de blanke in Afrika, met zijn medailles in de ene en zijn gevangenis in de andere hand. Wat de engelen betreft, de 'goede zijn wit, de slechte zwart als wij. Ze worden duivels genoemd.' In de kerken zijn ook heiligenbeelden. Echter, geen zwarte heiligen te zien. De conclusie is

dat zwarten kennelijk nog geen toegang hebben tot het paradijs en dat de heilige Petrus ze bij aankomst vanwege hun zwarte huid wel richting Beëlzebub zal sturen. Toch hoopt hij van harte dat zwarten ook ooit eens een heilige zullen krijgen, als ze wat beter bekend worden. Maar ja, dat zal ook wel weer problemen geven, want dan zullen ze voor de duivel een andere kleur moeten verzinnen, en dat is natuurlijk niet zo gemakkelijk! (p. 64)

In Mongo Beti's roman *Le pauvre Christ de Bomba* houdt een bediende een dagboek bij. Denis, zo heet hij, is een fervent aanhanger van pater Drumont en heeft altijd enorme bewondering gehad voor diens autoritair optreden. De verandering die zich geleidelijk voltrekt in het gedrag van zijn meester is hem niet ontgaan en bevalt hem allerminst:

> Ik begrijp niet hoe hij er opeens zin in heeft gekregen om naar die onnozele praat te luisteren. Vroeger zou hij zo'n man gewoon de laan uitgestuurd hebben; maar vandaag heeft hij serieus met hem gediscussieerd. Hij heeft al die stomme analfabetenpraat aangehoord. Ik geloof dat hij ongelijk heeft als hij zo doet. Ik geloof dat je niet de moeite moet nemen ze zoveel dingen uit te leggen. Het is genoeg als je ze zegt dat ze in de hel zullen branden. Punt, uit. Oh, oh, wat een mensen! (Beti 1956: 103)

Denis heeft in deze roman de rol om de lezer duidelijk te maken hoe een afvallige pater eruitziet en hoe de missionaris geacht werd zijn missionaire taak naar behoren uit te voeren.
Pater Drumont heeft een groot deel van zijn leven als missionaris niet anders gedaan dan Afrikanen als kinderen bekijken die je streng moet opvoeden. Zo heeft hij bijvoorbeeld de stam van de Tala's willen 'straffen' voor hun slechte gedrag door ze drie jaar lang niet te bezoeken. Als hij daarna terugkomt om te zien of ze berouw hebben, blijkt dat zijn straf weinig indruk heeft gemaakt. Ook Drumont bedreigt ongelovigen met de hel. Als iemand hem beledigt, roept hij woedend:

'Hé, jij daar! Jij zult nog weleens zien wat er gebeurt. Op een dag zul je branden in de hel; vertel me dan maar eens of dat zo leuk is.' (p. 36) Zonder aan te sluiten bij de bestaande situatie wil deze pater de mensen een voor hen onbegrijpelijk gedragspatroon opleggen. Zo verbiedt hij op een keer de mensen van een 'heidens' dorp te dansen, omdat het de eerste vrijdag van de maand is. De catechist die hij er eerst op afgestuurd heeft, krijgt het niet voor elkaar de mensen te laten ophouden met hun feest. Dan gaat Drumont er zelf op af. Razend stort hij zich op de xylofoons, die hij vergruizelt, de tamtams vallen dreunend op de grond, tot grote woede van het dorpshoofd dat brullend van woede op de missionaris afkomt om hem te vermoorden. Dorpsgenoten pakken hun chef stevig vast om dat te voorkomen. Ze waarschuwen hem: handen af van de missionaris, alsjeblieft, want als een blanke iets zou overkomen, dan komen de andere blanken, zijn broeders. 'Láát hem, beledig hem niet. Je weet nooit met hen.' (p. 101) Als de gemoederen enigszins gekalmeerd zijn, probeert de eerwaarde zijn zaak te bepleiten en uit te leggen waarom hij de dansers wilde laten stoppen, maar zijn argumenten overtuigen de mensen niet. En dan komt het tot een discussie, waarbij ook de pater luistert, hij moet wel. Iemand zegt bijvoorbeeld:

> Pater, ik ben geen christen; ik ben nooit gedoopt en ik geloof niet dat dat ooit zal gebeuren; toch geloof ik dat God bestaat. Ik zou je alleen maar één vraag willen stellen: stel je nou eens voor dat de blanken vanavond zo gedanst zouden hebben in onze plaats; stel dat je daar in de buurt was geweest van hun feest, zou je dan hun trompetten en gitaren kapotgemaakt hebben? Zeg eens eerlijk, pater?
> De pater aarzelde en zei toen:
> —Maar ik ben niet in dit land gekomen voor de blanken; ik ben voor jullie gekomen, voor de Afrikanen. De blanken interesseren me niet. Ze zijn slecht, de blanken, ze gaan naar de hel zoals alle slechte mensen.

—En wij, pater? vroeg iemand.
—Jullie, (...) jullie kunnen gemakkelijk in de hemel komen; jullie zijn er bijna: er is maar zo weinig nodig om er te komen...
—Wat dan?
—Niet meer dansen, bijvoorbeeld.
—Maar wat zouden we dan moeten doen, pater, als we niet meer dansen? Jullie hebben auto's, vliegtuigen, treinen... Wij hebben alleen dat maar, onze dansen. En dan willen jullie ons dat ook nog afnemen. Wat zouden we in de plaats daarvan moeten doen?
—Jullie zouden tot God kunnen bidden, Hem loven.
Er viel een stilte...
Na een tijdje zei de man:
—Pater, als je 't mij vraagt, als Jezus Christus werkelijk aan ons had gedacht, dan zou hij deze kwestie zelf met ons zijn komen bepraten en misschien zou hij wel goedgevonden hebben dat wij dansen. Dat denk ik echt: en jij? (...)
—Jezus Christus heeft mij juist opgedragen dit tegen jullie te zeggen...
—Oh! maar jij, jij bent een blanke, pater! (p. 101-103)

Bij de doop krijgt de bekeerling een nieuwe op bijbel of heiligen geïnspireerde naam. De nieuwe naam symboliseert het nieuwe leven dat daarmee is begonnen. Er zijn heel wat voorbeelden in romans te vinden, waaruit blijkt dat het christendom niet zonder meer de oude godsdienstige gebruiken wist te verdringen. Hét motief om van godsdienst te veranderen was 'er beter van te worden.' En de blanken waren sterker, hun God had ze misschien wel meer kracht gegeven dan de Afrikanen bezaten. Het geheim van de kracht van de blanken zou best eens in hun godsdienst kunnen zitten. Als op een avond pater Drumont zich afvraagt waarom de bevolking eerst christen wil worden en zich dan weer van het geloof afkeert, legt zijn tolk Zacharias uit hoe de zaak in elkaar zit:

De eersten van ons die op de godsdienst afkwamen,

> dachten dat het een openbaring was, ja een openbaring, een school waar ze achter het geheim van jullie kracht zouden komen, de kracht van jullie vliegtuigen, van jullie spoorwegen, weet ik veel (...) het geheim van jullie mysterie of zoiets. In plaats daarvan zijn jullie begonnen over God te praten, over de ziel en het eeuwige leven, enzovoort... Denken jullie misschien dat we al die dingen nog niet wisten, we wisten dat allemaal allang voordat jullie hier kwamen. Ik verzeker je dat ze de indruk hadden dat jullie iets voor hen verborgen hielden. Later zagen ze dat je met geld heel wat dingen kunt krijgen, bijvoorbeeld grammofoons of auto's en misschien later vliegtuigen. En daarom geven ze de godsdienst eraan. Ze gaan achter iets anders aan, ik bedoel het geld. Dat is de waarheid, pater; de rest is maar onzin. (p. 56)

Daarbij komt dat de blanken zelf geen voorbeeld geven van christelijk gedrag: ze hebben hun naasten niet al te lief en gaan ook niet erg trouw naar de kerk. De Europeanen zijn het kennelijk zat om te bidden 'Onze Vader, geef ons heden ons dagelijks brood'. Ze verdienen dat brood liever zelf zonder de hulp van de Vader of ze zijn al zo verzadigd dat ze liever uitslapen dan naar de kerk te gaan. Zo ziet Climbié het in Dadiés roman van dezelfde naam. (Dadié 1959: 128)
Veel conflicten tussen de missionaris en zijn kudde komen voort uit verschillen in opvatting over moraal. De missionaris had in eigen land altijd geleerd dat polygamie onwettig is en heidens, dat ongehuwde moeders deerniswekkende wezens zijn en dat alleen wettig gehuwden met elkaar mogen slapen. Alle seksuele taboes die in Europa van kracht waren, werden door de missionarissen naar Afrika overgebracht. Daar heersten van oudsher andere opvattingen. Zo had men er nogal wat moeite met het fenomeen van het celibaat. Er worden grapjes gemaakt over de onwaarschijnlijke kuisheid van de priester, die van zijn kant zich ongerust maakt over de onzuivere, weinig katholieke ideeën van zijn bekeerlingen.

Het probleem van de buitenechtelijke kinderen hindert de missionaris meer dan de mensen die het betreft, al worden ze met excommunicatie bedreigd. Er worden speciale dagen gereserveerd waarop deze kinderen gedoopt mogen worden. Dadié vraagt zich af of God zelf wel onderscheid maakt tussen 'wettige' en 'onwettige' kinderen. Soms is de doop van een 'onwettig' kind duurder dan normaal. In *Le pauvre Christ de Bomba* betalen polygamen en ongehuwde moeders een speciale prijs voor de doop van hun kinderen en op hun doopkaarten schrijft pater Drumont dan *ex fornicatione ortus*. Niemand weet wat dat betekent.

De roman *Le roi miraculé* van dezelfde auteur gaat over de bekering van een polygame chef, die tweeëntwintig van zijn drieëntwintig vrouwen moet wegsturen na zijn overgang tot het christendom, iets onmogelijks volgens de traditie: de bruidsprijs heeft deze vrouwen voor het leven aan de clan van de chef verbonden. De notabelen stellen een compromis voor: laat de vrouwen gewoon in het dorp blijven, zonder dat ze nog langer met de chef getrouwd zijn. De missionaris wijst die oplossing van de hand, want ze zouden de chef in verleiding kunnen brengen, waardoor hij opnieuw 'in zonden zou vallen'. Een van de Afrikanen kan maar niet inzien wat daar nou zo erg aan is:

> Wat kan dat nou schelen, pater, schreeuwde Azombo. Zo eens een keertje ertussendoor, wat geeft dat nou. Slapen de christenen nooit eens met een vrouw die niet 'hun echtgenote voor God' is? Le Guen was van mening dat hij al te lang in de woestijn had gepreekt en nam afscheid van de Ebibot. (Beti 1958)

Anderen proberen de missionaris van hun recht op polygamie te overtuigen door namen van oudtestamentische polygamen aan te nemen bij de doop, zoals Salomo, David of Jacob, maar de missionarissen blijven onverbiddelijk, ondanks het voorbeeld van deze grote chefs uit de bijbel.

Van beide kanten kan men elkaars redenering niet volgen, omdat er vanuit twee totaal verschillende werelden wordt ge-

dacht. Wanneer Pater Drumont eenmaal begint te luisteren, begrijpt hij de situatie steeds beter. Dan begint hij zichzelf te verwijten dat hij in zijn jarenlange carrière als missionaris zo weinig oog heeft gehad voor de Afrikaanse werkelijkheid. 'Als ik alleen maar de moeite had genomen om om me heen te kijken', zegt hij tegen het eind, als zijn eigen fouten hem duidelijk beginnen te worden.

Van het begin tot het eind gaat het in *Le pauvre Christ de Bomba* (Beti 1956) over de verhouding tussen Afrikanen en de blanke missionaris. Aan het eind van het boek is pater Drumont definitief bekeerd van zijn oude stijl van missie bedrijven, maar dan is hij tevens zo ontmoedigd dat hij Afrika voorgoed verlaat. Zijn pessimistische conclusie is, dat de blanke missionaris onmogelijk het evangelie in Afrika kan brengen, tenzij hij openlijk de oorlog verklaart aan het onderdrukkende regime. En daarvan is dat regime natuurlijk niet gediend. Voorin de roman staat dan ook een veelbetekenende waarschuwing aan de lezer: 'Sinds Afrikanenheugenis heeft er nooit een Zeer Eerwaarde Pater Drumont bestaan; er zal er waarschijnlijk ook nooit een bestaan: dat zou te mooi zijn.' Van de Afrikanen zegt hij in diezelfde noot dat ze authentiek en controleerbaar naar het leven getekend zijn.

De blanke vrouw

In *Le deuxième sexe* (1949) ziet Simone de Beauvoir – en met haar velen die opkomen voor de rechten van de (witte) *vrouw* – duidelijke overeenkomsten tussen de situatie van vrouwen en zwarten. Beiden zijn bezig zich los te worstelen uit dezelfde paternalistische greep van de blanke man. Deze probeert ze 'op hun plaats te houden', dat wil zeggen op de plaats die hij ze van oudsher had toebedeeld. De blanke man geeft dan ook hoog op van de deugden van de 'brave neger', die onbewust is van zijn situatie, kinderlijk en goedlachs, de berustende zwarte, en van de voortreffelijkheid van de vrouw die 'echt vrouw' is, dus ijdel, kinderlijk, onverantwoordelijk, de vrouw die in de man haar meerdere erkent en zich graag aan hem onderwerpt. In deze vergelijking is geen plaats inge-

ruimd voor zwarte vrouwen. Bovendien is niet erg waarschijnlijk dat een Afrikaan zijn oprechte solidariteit zou betuigen met het tragische lot van die arme onderdrukte blanke vrouw. In de Afrikaanse roman is deze vergelijking in ieder geval niet te vinden. Integendeel. In de ogen van gekoloniseerde Afrikanen is de blanke vrouw een uitgesproken bevoorrecht wezen dat helemaal niet te beklagen, maar juist te benijden is. En dat is heel begrijpelijk als we ons verplaatsen in de koloniale situatie. De blanke vrouw is daar een gevierde persoonlijkheid. Er zijn weinig Europese vrouwen in verhouding tot het aantal mannen, vandaar dat ze al gauw iets bijzonders zijn. De Europese vrouw woont in een prachtige villa met een grote tuin eromheen, ze heeft een luxe bestaan, hoeft niets uit te voeren (en doet dat dan ook meestal niet), behalve het commanderen van personeel. Een vrouw die in Europa een onbeduidend persoontje zou zijn geweest dat zelf haar huishouden en kinderen had moeten verzorgen, krijgt in de koloniale situatie ongekende mogelijkheden om op haar eigen terrein macht uit te oefenen over ondergeschikten. Dat deze macht gemakkelijk misbruikt wordt, ligt voor de hand.

In sommige romans wordt beschreven hoe de blanke vrouw in Europa droomt van wijde verten, van paradijselijke oorden, van een zonovergoten Afrika waar een nieuw leven lokt ver van het mistige, grauwe geboorteland. Helaas verandert ze meestal kort nadat ze in het land van haar dromen is aangekomen. Dan gaat het Afrikaanse paradijs meer lijken op een brandende hel en begint alles wat in het verre vaderland is achtergelaten dierbaar en waardevol te worden. Vandaar haar gezucht en geweeklaag, haar duidelijk gevoel van onbehagen: ondanks haar bevoorrechte positie wordt ze getekend als een ontevreden en slechtgehumeurd schepsel.

De koloniale witte vrouw heeft als romanpersonage zelden een eigen status, ze oefent geen beroep uit en is afhankelijk van de positie van haar echtgenoot. Vaag worden hier of daar toespelingen gemaakt op het bestaan van een onderwijzeres, een barhoudster of een prostituée, maar in het algemeen is de blanke vrouw alleen 'iemands vrouw', een echtgenote. Het

probleem dat haar het meest lijkt bezig te houden is dat van haar uiterlijk, haar schoonheid, haar 'lijn', haar kleren en sieraden. In de kleine koloniale kring beconcurreren deze vrouwen elkaar omdat ze graag de mooiste van allemaal willen zijn. Als dat niet lukt is de verslagenheid groot. Een andere geliefde bezigheid die de koloniale dames graag uitoefenen is het in koor bekritiseren van Afrika. Het is een obsederend, onuitputtelijk onderwerp van gesprek, waarbij ze zichzelf ophemelen door de Afrikanen af te kraken.

Er valt, zo blijkt, heel wat te klagen over het vervloekte land, het ellendige klimaat met zijn hitte en zijn stortbuien, waar de tennisbanen onder water staan, waar geen behoorlijke kapper is en waar je je ongelukkig zweet. En dan al die zwarten om je heen! Er is werkelijk niets met ze te beginnen – het is luiheid, liegen, stelen wat de klok slaat: 'Als 's morgens de stank van drank en vuiligheid me tegemoet komt, dan weet ik dat mijn boy eraan komt', zegt een van de dames in *Une vie de boy.* (Oyono 1956a: 50 e.v., 71)

De *Madame* van Toundi in deze roman doet in het begin niet mee aan dergelijke conversaties. Ze is net na haar aankomst nog niet besmet door haar racistische omgeving. Na enige tijd komt daar verandering in. Het verhaal geeft uitstekend weer hoe iemand zich in de koloniale situatie in negatieve zin kan ontwikkelen. In het begin is ze heel gelukkig met haar man en enthousiast over het leven in Afrika. Helaas is de commandant vaak op tournee en Madame verveelt zich dood: er is niets te beleven in het saaie stadje Dangan. En zo gebeurt het dat ze een verhouding aanknoopt met de gevangenisdirecteur, een stoere verschijning die door de bevolking 'Witte Olifant' wordt genoemd, omdat hij 'een man is onder de mannen'. Al gauw begint Madame te begrijpen dat haar personeel door heeft wat er aan de hand is en dat maakt haar nerveus en onredelijk. Zo aardig als ze eerst was, zo onaangenaam wordt ze nu tegen haar bedienden. Ze scheldt ze uit voor nietsnut en leegloper, precies zoals de andere blanke vrouwen dat al deden, en ze verwijt zich dat ze niet meteen heeft geloofd wat anderen haar verzekerd hadden: 'Meneer de direc-

teur van de gevangenis heeft groot gelijk, als hij zegt dat jullie met de zweep moeten hebben, wacht maar, ik krijg jullie nog wel! We zullen weleens zien wie hier de baas is!' (zegt ze tegen de bedienden). Die reageren onder elkaar met uitspraken als: 'Het is toch wel triest, als je afhankelijk bent van de grillen van zo'n teef!' (p. 111 e.v.)

De commandant hoort ook van het avontuurtje van zijn vrouw: hij maakt een vreselijke scène, waarna ze zich met elkaar verzoenen. Intussen blijft Madame zich gegeneerd voelen tegenover haar personeel, vooral Toundi met wie ze het meest te maken heeft. Ze gebruikt hem als zondebok, want hij weet te veel. Hij wordt gearresteerd voor een diefstal die hij niet begaan heeft en sterft ten slotte aan de gevolgen van de martelingen die hij in de gevangenis ondergaat.

De mevrouw van Toundi is een van de vele koloniale vrouwen die uit verveling een affaire beginnen en als ze in het nauw zitten hun ongenoegen afreageren op hun personeel. Hun gebrek aan belangstelling en aan fantasie maakt dat ze ijdel en grillig zijn, waarmee ze beantwoorden aan de beschrijving van de 'echt vrouwelijke vrouw'. Dat is dan precies de vrouw die Simone de Beauvoir beschrijft – het onbenullige, frivole, onverantwoordelijke kindvrouwtje – en waarvan zij de situatie vergelijkt met die van de onderdanige gedienstige zwarte man. In de Afrikaanse roman over de koloniale situatie gaat de vergelijking in ieder geval niet op: het ongunstige daglicht waarin witte vrouwen vrijwel steeds komen te staan wordt nog versterkt door het racisme en vooroordeel dat ze zowel bij zichzelf als bij anderen aanwakkeren in een maatschappij die daartoe ruimschoots de gelegenheid schept. Een slachtofferbeeld is voor hen in deze context dan ook niet weggelegd.

Ze treden vrijwel altijd op als de vrouw van een blanke man. In de meeste romans zijn huwelijken verre van gelukkig. De mannen houden er maîtresses op na – witte of zwarte – maar ook de vrouwen zoeken hun geluk wel eens buiten de deur, zoals de eerder beschreven vrouw van de commandant in Oyono's *Une vie de boy*. Het is de vraag in hoeverre in Afrika

vertoonde westerse films hebben bijgedragen aan deze beeldvorming, al zal er in werkelijkheid ook wel van alles aan de hand zijn geweest waarover in Afrikaanse kring geroddeld kon worden. In elk geval is er geen sprake van een gelukkig koloniaal huwelijk: de blanke vrouw is als romanpersonage óf femme fatale óf bedrogen echtgenote.

Verhoudingen tussen een witte vrouw en een zwarte man stuitten op grote problemen: de koloniale situatie stond iets dergelijks niet toe (het omgekeerde werd wel geaccepteerd of getolereerd). De meeste vrouwen bewaarden zelf meestal zodanig afstand, dat er geen sprake van toenadering kon zijn. In de metropool waren er wat dat betreft meer mogelijkheden, al blijft ook daar weerstand bestaan tegen dit soort relaties. De meeste romanliefdes tussen een Europese vrouw en een Afrikaan spelen zich dan ook in Europa af. Het opvallendste is evenwel dat er zonder uitzondering een tragisch einde aan komt, doordat een van de partners sterft. Het is alsof de schrijvers willen zeggen dat de maatschappij niet verdraagt dat iets of iemand zich aan de bestaande machtsverhoudingen zou onttrekken.

Een voorbeeld: zoals zoveel mannen van zijn generatie is Oumar Faye, de hoofdfiguur uit Sembène Ousmanes roman *O pays, mon beau peuple* (1958), soldaat geweest in de Tweede Wereldoorlog in Frankrijk, waar hij een meisje heeft leren kennen, Isabelle, met wie hij trouwt. Eerst zijn haar ouders erop tegen, maar uiteindelijk accepteren ze Faye als schoonzoon. Daarna gaan ze naar Afrika, waar de Franse kolonialen hen met duidelijke vijandigheid tegemoet treden. Faye heeft in Europa veel geleerd. Terug in zijn land accepteert hij niet langer dat koloniale blanken zwarte mensen uitbuiten en afranselen. Hij treedt daartegen op en de spanning groeit. Isabelle heeft geen koloniale ervaring. Ze vraagt zich af waarom haar eigen landgenoten zo vijandig tegenover haar en haar man staan. Faye is van mening dat ze Afrikanen hun vrijheid misgunnen. Natuurlijk dulden ze al helemaal niet dat een Afrikaan met een Française getrouwd is. Het is absoluut tegen de koloniale regels.

Als Isabelle op een avond alleen thuis is, komen er twee blanken op bezoek die erop aandringen dat ze bij haar man weg zal gaan. Eén van de twee biedt zelfs aan haar 'over te nemen'. Als ze woedend weigert, proberen ze haar te verkrachten. Ze slaagt erin ze weg te jagen door met een geweer te dreigen. (p. 140-141)

Zo'n verkrachtingspoging bevestigt de koloniale verhoudingen: wie de macht heeft beschikt over de vrouwen en de blanke vrouw van een zwarte man moet gedegradeerd worden tot hoer. Zo worden ze allebei vernederd.

Ook de familie van Faye is niet erg gelukkig met het huwelijk dat hij heeft gesloten: het is tegen de traditie om zonder of tegen de wil van de ouders een vrouw te kiezen. Uiteindelijk verzoent de familie zich enigszins met de schoondochter, maar het leven blijft moeilijk.

> Jij en ik [zegt Oumar Faye tegen zijn vrouw] zijn zo verschillend opgevoed als onze huidkleur verschilt. Eén dubbelzinnigheid kan onze saamhorigheid vernietigen. Bedenk altijd maar dat we tussen twee werelden leven, tussen dag en nacht. Geen blanke en geen zwarte kan zich voorstellen dat wij het samen goed kunnen vinden. (Ousmane 1958: 88)

Faye probeert de mensen van zijn clan te verenigen en ze nieuwe methoden van landbouw en handeldrijven bij te brengen, maar de blanke kolonialen zijn bang voor mogelijke concurrentie en besluiten hem uit de weg te ruimen: hij wordt gedood door een landgenoot die is omgekocht met geld van de blanken.

Sembène gaat uitvoerig in op de vooroordelen en het wantrouwen ten aanzien van het gemengde huwelijk in het Afrika van voor de onafhankelijkheid. De racistische vijandigheid van de blanken maakt het Faye en Isabelle onmogelijk samen een bestaan op te bouwen. In koloniaal Afrika is geen plaats voor liefde tussen een blanke vrouw en een Afrikaan, net zo min als er plaats is voor zwarten die zelf initiatieven ontplooien.

In deze en andere romans wordt de liefdesverhouding tussen

een blanke vrouw en een Afrikaan steeds weer door een tragische gebeurtenis voortijdig beëindigd: er is nooit ruimte voor een happy end. Het is opmerkelijk dat ook de meeste blanke huwelijken in deze romans mislukken; daarbij wordt echter geen oorzaak van buitenaf, maar de ontrouw van een van de partners zelf als reden opgegeven. Vanuit het perspectief van de koloniale samenleving lijkt alleen plaats voor witte vrouwen en zwarte mannen in ondergeschikte en afhankelijke rollen.

En hoe zit het met Afrikaanse vrouwen? Zij beginnen hun eigen situatie te vergelijken met die van de westerse vrouw die zo bevoorrecht lijkt. Sophie, de maîtresse van een Europese ingenieur in Oyono's *Une vie de boy*, vindt dat ze heus niet minder is. Ze moppert in zichzelf als ze achterop de vrachtauto moet zitten in plaats van voorin bij haar blanke vriend: 'Die goeie manieren van de blanken, als ze die alleen maar voor elkaar reserveren ... Shit! Mijn achterste is net zo breekbaar als dat van hun vrouwen.' (p. 60) En ze stelt de retorische vraag: 'Wat hebben zij dat ik niet heb?' Sophie is tamelijk zeker van zichzelf. Andere meisjes maken zich zorgen over de belangstelling die Afrikaanse mannen voor witte vrouwen aan de dag beginnen te leggen, vooral als ze in Europa gaan studeren. Afrikaanse vrouwen die lange tijd aanzienlijk minder kans hadden om naar Europa te gaan, vragen zich af of de Europese vrouw een mysterieuze charme heeft. Ze horen verhalen over Europa en zien hoe de koloniale blanke vrouw zich gedraagt. En dan zijn er de films, de fotomagazines en de reclame: ze wordt voor velen een schoonheidsideaal.

Over het algemeen wordt de witte vrouw afgeschilderd als bourgeois en kleingeestig. Ze is vaak mooi, slank en goedgekleed, maar ook ijdel, grillig, ontrouw, lui en onbenullig. Haar uiterlijk wordt geïdealiseerd door mannelijke en geïmiteerd door vrouwelijke Afrikaanse romanpersonages. Haar voorbeeld brengt Afrikaanse meisjes ertoe ook nauwsluitende jurkjes of pantalons aan te trekken, waarin hun vormen duidelijk zichtbaar zijn. Ze proberen hun haren te ontkrullen, gebruiken lippenstift en nagellak en doen hun best om in plaats

van hun moedertaal de taal van de blanken te spreken.
De ouderen zien deze ontwikkelingen met toenemende zorg. Hoe moet dat aflopen? Blanke vrouwen zijn immers een toonbeeld van slechtheid en onbeschaamdheid. Alle goede zeden en tradities dreigen verloren te gaan als 'onze' meisjes zich met dit voorbeeld identificeren.

Literatuur 'schrijft in' op voorafgaande tradities, door ze voort te zetten of door ertegen in te gaan, meestal in een wisselende combinatie van beide. Dat geldt zowel voor de oorsprongsmythen als voor de romans. Het genre van de oorsprongsverhalen behoudt de oude vorm en kiest als nieuw personage de witte vreemdeling om zo een verklaring te zoeken voor de blanke overheersing. De romans staan op een kruispunt van de mondelinge literatuur en de nieuwe (door Europa geïntroduceerde) romantraditie. De blanke en het westen vormen een hoofdthema in de hier besproken Afrikaanse romanliteratuur van de jaren vijftig en zestig. Over het algemeen wordt de kolonisatie scherp afgekeurd, al worden bepaalde aspecten positief gewaardeerd. Uiteraard is het beeld van de blanke in de roman subjectief, maar het komt stellig overeen met ideeën die nóg bestaan in de Afrikaanse samenleving over westerlingen en hun wereld.
Voor Europeanen valt uit deze romans veel te leren, zowel over henzelf als over Afrika en Afrikanen. De koloniale situatie bewijst hoe gemakkelijk mensen misbruik maken van een machtspositie. Dat dit niet een kwestie is van huidkleur maar van menselijke zwakheid, wordt ook in het Afrika van vandaag bewezen. In de hedendaagse literatuur speelt de blanke als personage geen rol van betekenis meer. De tijden zijn veranderd en daarmee de literatuur.

4
Zwart over zwart (1). Panafrikanisme en Amerikaanse Zwarte Cultuur

Wat ze gemeen hadden was hun uiterst pijnlijke verhouding met de blanke wereld. Wat ze gemeen hadden was de noodzaak om de wereld te herscheppen naar hun eigen beeld.

James Baldwin

Ik ken geen geldig bewijs voor de bewering dat cultuur via de genen wordt doorgegeven.

Ralph Ellison

Hét probleem van de twintigste eeuw, zei de zwarte Amerikaan W.E.B. Du Bois al in 1903, is het probleem van de *color line*. Die woorden hebben met het verstrijken van deze migratie-eeuw meer wereldwijd gewicht gekregen dan hij misschien vermoedde.

In de zomer van 1972 reed ik vanuit Centraal Afrika naar het zuiden. Zambia was al onafhankelijk, Zimbabwe bestond nog niet. Bij de Rhodesische grens moest op een visumaanvraagformulier de categorie *race* worden ingevuld. Het antwoord *human* bracht de verantwoordelijke koloniale ambtenaar tot grote woede. Hij accepteerde niet dat het blanke ras niet bestaat en het duurde lang voordat ik het land van Cecil Rhodes and Ian Smith binnen mocht. Bij de volgende grens begon Zuid-Afrika. Het was zondag en op de autoradio legde een Afrikaner dominee het gelijk van de apartheid uit aan de hand van een preek over de woorden van Jezus bij het laatste avondmaal 'In het huis mijns vaders zijn vele woningen': Jezus had niet voor niets dat meervoud gebruikt, hij had meteen al rekening gehouden met rasverschillen en één woning voor de blanken bestemd, een andere voor 'de bruinmense', een voor

de zwarten en een voor de Indiërs, net als hier op aarde, om te beginnen in Zuid-Afrika. In het gelijk van de apartheid was al vroeg in de christelijke jaartelling voorzien.

Een van de oplossingen die zwarten in de diaspora bedachten voor het probleem van de *color line* zoals ze dat aan den lijve ondervonden was het Panafrikanisme: ze schiepen de droom van een ondeelbaar Afrika als het beloofde land voor alle zwarte mensen waar ook ter wereld. Dat sprak zwarte minderheden aan: zwarten in Amerika en het Caribisch gebied, Afrikanen en Caribiërs in Europa. Later voelden ook mensen in sommige Afrikaanse landen zich er door aangesproken.

Te midden van de vele publikaties over dit onderwerp is Kwame Anthony Appiah's *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture* (1992a) een opmerkelijk boek dat terecht veel aandacht heeft gekregen in de internationale pers en de media. Appiah werd geboren in Ghana, promoveerde in Cambridge en is nu hoogleraar aan Harvard. Hij laat zien hoe het Panafrikanisme heeft gereageerd en voortgebouwd op daaraan voorafgaande eeuwenlange racistische beeldvorming in de westerse geschiedenis en cultuurfilosofie. Die westerse visies op ras en kleur gingen meestal uit van de absolute blanke superioriteit en dienden achtereenvolgens om de slavenhandel, het koloniale systeem en de apartheid te rechtvaardigen. Dat gebeurde nooit op grond van rationele of wetenschappelijke argumenten. Een redelijke discussie met aanhangers van zo'n visie is des te onmogelijker, naarmate hun geloof in de juistheid ervan onwrikbaarder is.

De titel van het boek verwijst naar de eerder genoemde bijbeltekst over de vele woningen, maar Appiah's interpretatie daarvan gaat lijnrecht in tegen de vorige. Bij hem is geen sprake van etiketten of inperking naar ras of cultuur. Hij wil juist ruimte scheppen voor interculturele contacten. In het huis van zijn vader in Ghana was geen plaats voor de color line. Er kwamen verschillende culturen bij elkaar: Appiah's moeder behoorde tot de Engelse aristocratie, zijn vader was hoofd van een belangrijke clan en zwager van de Ashanti-koning. Toen zijn ouders trouwden, stond in de Britse pers: 'Dochter van

Sir Stafford Cripps huwt Afrikaans stamhoofd.' En: 'Wilden op blote voeten mengen zich met adellijk bloed in Londen.' In de Zuidafrikaanse pers werd zelfs de vraag gesteld waarom de koningin niet had ingegrepen om het huwelijk te voorkomen (Ramdas 1993: 104). Appiah zelf heeft als kind in Ghana weinig gemerkt van het bestaan van die *color line*. In zijn vaders huis hoorde iedereen gewoon tot dezelfde familie, ook de verwanten uit andere landen in Afrika, Azië, Europa en Amerika. Zijn vaders huis is tegelijkertijd een metafoor voor Afrika als zijn huis van herkomst.

Door zijn vader – die een fervent aanhanger van het Panafrikanisme was – kwam Kwame Anthony voor het eerst in aanraking met deze beweging, waarvan hij in zijn boek de wortels kritisch blootlegt. Daarbij gaat hij hachelijke vragen niet uit de weg, bijvoorbeeld de vraag in hoeverre Panafrikaanse denkbeelden zelf ook weer racistisch zouden kunnen zijn. In Amerika is enige moed nodig om als hoogleraar in een Department of Black Studies de *African American Dream* onder vuur te nemen, zoals hij deed in dat boek. Het is gemakkelijker om de mythe van het Afrocentrisme te preken tegenover een vijandig Eurocentrisme dat de wereld beheerst, omdat je daarmee aansluit bij de zwarte nationalistische tendens die elke vorm van integratie afwijst.

Wat hebben zwarte bewegingen aan weerskanten van de oceaan gemeenschappelijk? Volgens Wilfried Feuser (1976: 293) vind je op het literaire vlak inderdaad in verschillende periodes en gebieden vergelijkbare ontwikkelingen 'met een vroege bloei van poëzie, fictie en theater in de Amerikaanse *New Negro* beweging, een voortgaande uitwisseling van ideeën over de Atlantische Oceaan heen via Haïti en de Franse Antillen, en de uiteindelijke overname van die ideeën door de Negritudebeweging.' De uitdrukking *New Negro* dateert uit de negentiende eeuw en verwijst naar de nieuwe klasse goed opgeleide zwarten van na de Burgeroorlog; in de jaren na de Eerste Wereldoorlog maakte hun literatuur een spectaculaire bloei door:

> Het zwarte ras bracht de ene na de andere opvallende persoonlijkheid voort, van Claude McKay, Jean Toomer, Countee Cullen, Langston Hughes, tot Sterling Brown, om een paar van de bekendste dichters te noemen (...) De omvang van dit verschijnsel was even opvallend als plotseling – dat is tenminste de indruk die tijdgenoten ervan kregen. (Wagner 1973: 149)

De *New Negro Movement* of *Black Renaissance* is vaak ook *Harlem Renaissance* genoemd naar het culturele middelpunt van de beweging, Harlem, New York. De New Negro Movement kan worden opgevat als het ruime sociaalpolitieke kader, waarin de Harlem Renaissance het centrum van artistieke en intellectuele activiteiten vormde, ter verdediging en versterking van de zwarte culturele identiteit. De term *Negro* is in de loop der jaren afgeschaft als beledigend en vervangen door *Afro-American* en deze heeft inmiddels plaats gemaakt voor *African-American* als de meest correcte van de drie in de ogen van veel Amerikanen van Afrikaanse afkomst (zeker in universitaire kring), al blijft de term *Black* in het dagelijks taalgebruik het meest gangbaar. Het lijkt er overigens op dat alle namen hun politieke dreiging verloren hebben, zoals Henry Louis Gates (1992: 139) opmerkt bij het volgende zelfgenoegzame commentaar uit de *New York Times* (22.12.1988):

> Zwarten kunnen zich nu genoeg op hun gemak voelen om de familienaam Amerikaan(s) aan te nemen. En hun voornaam, *African*, drukt de trots op eigen culturele erfenis uit die alle Amerikanen delen. 'Nobody knows my name,' klaagde James Baldwin ooit. Nu kent iedereen die.

Zodra een term door het establishment geaccepteerd is, beginnen er altijd ook wel weer mensen tegen in opstand te komen, zoals in dit geval bijvoorbeeld de jonge zwarte schrijver Trey Ellis: 'Als iemand me probeert te vertellen hoe ik mezelf altijd en overal moet noemen, alleen omdat ze tot een besluit gekomen zijn op een feestje waar ik zelf niet eens uitgenodigd

was, dan heb ik van mijn moeder geleerd te zeggen dat ze m'n kont kunnen kussen' (*Village Voice* 13.6.1989). Volgens Ellis is *African-American* heus niet altijd de beste term (Gates 1992: 139).

Onze belangrijkste vraag is hoe in deze zwarte culturele bewegingen en de literatuur waarvan ze de inspiratiebron vormden, de grenzen lopen tussen INSIDERS en OUTSIDERS: wie mogen er wel en wie mogen er niet bijhoren en waarom wel of waarom niet? Of, in een omgekeerde variant op de eerder geciteerde woorden van Sophie uit Oyono's *Une vie de boy*: 'Wat hebben wij dat zij niet hebben?'

Pan-Afrika: van Oronooko tot Malcolm X

In het Panafrikanisme is de gemeenschappelijke noemer steeds geweest dat Afrikanen en mensen van Afrikaanse afkomst bij elkaar horen. Zo ontstond een gevoel van raciale solidariteit en een nieuw zelfbewustzijn, dat de Afrikanen in de diaspora verbond met die in Afrika, zonder dat fysieke terugkeer naar Afrika daarvoor absoluut noodzakelijk was. Het gaat om het groepsgevoel dankzij de gemeenschappelijke afkomst, de verbondenheid van mensen met elkaar als 'Afrikaanse wereld.' Ook het sleutelwoord 'Africa for the Africans,' en het streven naar culturele en politieke Panafrikaanse eenheid horen daarbij. Panafrikanisme verheerlijkt het Afrikaanse verleden en trots op Afrikaanse traditionele waarden. (Geiss 1968; Langley 1973; Esedebe 1982; Magubane 1987)

Eerst nu wat gegevens over de geschiedenis; daarna wordt meer inhoudelijk ingegaan op de culturele discussie. De term Panafrikanisme is van later datum dan de ideeën die eraan ten grondslag liggen. Het Panafrikanisme *avant la lettre* begint volgens sommigen al in de zeventiende eeuw: in 1688 vond namelijk in Engeland de 'glorious revolution' plaats. Daaruit resulteerde het liberale parlementaire systeem waarop Afrikaanse nationalisten en Panafrikanisten zich later beriepen. In datzelfde jaar verscheen *Oronooko*, een opmerkelijke roman van de Engelse schrijfster Aphra Behn, die zich afspeelt in het Caraïbisch gebied en waarin voor het eerst een zwarte hoofd-

persoon optreedt (die sympathiek wordt afgebeeld). In Amerika verscheen, eveneens in 1688, het eerste schriftelijke protest tegen het systeem van de slavernij van de kant van de Quakers in Philadelphia. (Geiss 1968: 32)

De term *Pan-African* werd voor het eerst in de woordenboeken opgenomen nadat Sylvester Williams, een advocaat afkomstig uit Trinidad, het eerste Panafrikaanse congres van 1900 in Londen had geconvoceerd. Afrikanen zijn vaak van mening dat Panafrikanisme in eigenlijke zin pas begint in 1958 als Nkrumah voor het eerst in Afrika zelf twee Panafrikaanse bijeenkomsten organiseert. Uiteraard hangt de datering altijd samen met de beslissing of Afrika dan wel Amerika in het centrum van de aandacht wordt geplaatst.

Het Panafrikanisme reisde in het spoor van de transatlantische slavenhandel heen en weer tussen WEST-EUROPA, AFRIKA (vooral West-Afrika), HET CARIBISCH GEBIED en DE VERENIGDE STATEN. De op Trinidad geboren Panafrikanist George Padmore (1956: 87) noemt het een 'verlate boemerang uit de tijd van de slavernij.' In diezelfde door de slavenhandel gemarkeerde 'gouden driehoek' (eigenlijk een vierhoek) werden later de ideeën uitgewisseld die uitmondden in een intercontinentaal Panafrikaans politiek en cultureel erfgoed. Alle geografische begin- of eindpunten van deze mensenhandel waren betrokken bij de ontwikkeling van het Panafrikanisme:

– In WEST-AFRIKA zijn dat Ghana, waarvandaan onder anderen de voorouders van iemand als Marcus Garvey als slaven naar het Caribisch gebied waren gebracht, en Nigeria, waarvandaan de latere schrijver Equiano op tienjarige leeftijd als slaaf werd weggevoerd naar het zuiden van de Verenigde Staten, waar hij werd doorverkocht aan een Caribische plantagehouder. Later kocht hij zich vrij en werd actief lid van de Anti-Slavernij Beweging. Zijn avontuurlijk leven beschrijft hij in het al in zijn tijd beroemde boek *Equiano's Travels* (1789), dat nog steeds herdrukt wordt.

– Omgekeerd werden zwarten van de Britse eilanden uit HET CARIBISCH GEBIED (later ook uit de Verenigde Staten) actief ingezet op christelijke zendingsposten in Afrika. Ook leraren

kwamen mee en af en toe een journalist. Zo kwamen ideeën van elders naar West-Afrika en zijn hechte contacten ontstaan tussen Afrika en de broeders en zusters uit de 'nieuwe wereld', waaruit geleidelijk het bewustzijn groeide omtrent de saamhorigheid van alle mensen van Afrikaanse afkomst. Hun relatie was overigens vaak niet zonder spanningen (vgl. Geiss 1968: 14 e.v.). Toch bleven deze zwarte vreemdelingen, vanwege hun aparte positie (ze waren in dienst van de blanken) grotendeels outsiders ten opzichte van de nieuwe elite die in Afrika opkwam. Van de Caribische eilanden waren ook belangrijke Panafrikanisten afkomstig als Edward Wilmot Blyden, Henry Sylvester Williams, Marcus Garvey, George Padmore, Claude Mackay. De vader en grootvader van de Amerikaan W.E.B. Du Bois waren beiden afkomstig uit Haïti. Du Bois, een van de eerste zwarte Amerikanen die een doctorsgraad behaalden, was de oprichter van de NAACP (*National Association for the Advancement of Coloured People*) en meer dan twintig jaar hoofdredacteur van *The Crisis*, het blad van die organisatie dat in 1920 voor het eerst verscheen. Du Bois werd een van de meest dynamische en visionaire voormannen van het Panafrikanisme. Door het organiseren van internationale congressen ontmoette hij zwarte leiders uit vele landen die hij met elkaar in contact bracht.

Ook Franstalige Caribiërs hebben door de geschiedenis heen een rol gespeeld bij het ontstaan van het cultureel nationalisme in Afrika en in de negritude-beweging: René Maran, Aimé Césaire, Frantz Fanon (alle drie afkomstig van Martinique, de Franse Antillen), Jean Price-Mars (Haïti), Léon Gontran Damas (Frans Guyana). Na de Eerste Wereldoorlog vond Du Bois – naast zijn eerdere contacten in Londen vanaf het begin van de eeuw – in EUROPA steun voor zijn Panafrikaanse Congresbeweging bij Antilliaanse intellectuelen en politici in Frankrijk. In 1919 organiseerde hij een Panafrikaans Congres in Parijs. De ideeën van Franstalige zwarte intellectuelen werkten na de Tweede Wereldoorlog katalyserend op het Afrikaanse streven naar onafhankelijkheid en ook op de Amerikaanse *Civil Rights Movement*. Vanuit francofone hoek is het

werk van de Antilliaan Fanon daarbij ongetwijfeld het meest invloedrijk geweest.

– In DE VERENIGDE STATEN werd het Panafrikanisme rond 1900 een echte politieke beweging, maar het is een opvallend Engelstalige aangelegenheid gebleven die zich afspeelde tussen zwarte vertegenwoordigers van het Britse imperium in Engeland en Afrika, en hun broeders aan de overkant van de oceaan. In Amerika wortelde het Panafrikanisme stevig in het abolitionisme en na de burgergeroorlog in een emancipatiebeweging die eerst de *Harlem Renaissance* en enkele decennia later ideeën als *Black Arts*, *Black Aesthetics* en *Black Power* stimuleerde.

Binnen deze historische driehoek bleven over de oceaan heen de Panafrikaanse ideeën elkaar bevruchten, al was de communicatie vaak moeizaam en werd zij belemmerd door politieke factoren, persoonlijke ambities, conflicten en rivaliteiten. In feite bleven zij in Afrika zelf voornamelijk tot Westafrika beperkt, onder Nkrumah's bezielende leiding. Hij was het die de droom van de eenheid van Afrika het meest hartstochtelijk koesterde, geïnspireerd door de Amerikaanse en Caribische vertegenwoordigers van Panafrikanisme en Harlem Renaissance die hij in Engeland ontmoette: Du Bois, Garvey en Padmore. Ook Kenyatta leerde hij kennen op het vijfde Panafrikaanse Congres in 1945 in Manchester. In Oost-Afrika bestond tot aan 1958 overigens vrijwel geen belangstelling voor de Panafrikaanse gedachte. In Zuid-Afrika heerste nog lang en onvoorwaardelijk de apartheid. Spaans- en Portugeestalig Afrika hadden weinig contacten in het buitenland buiten het eigen 'moederland'.

Het effect van het Panafrikanisme is uiteindelijk gering gebleken, zowel door gebrek aan middelen als door gebrek aan politieke wil. In 1957 verklaarde Nkrumah dat de onafhankelijkheid van zijn land niets zou betekenen als deze niet verbonden was met de bevrijding van heel Afrika. Op de *All-African People's Conference* in Ghana in december 1958 betoonde hij zich als president van Ghana verheugd dat er zoveel mensen van Afrikaanse afkomst naar Accra waren gekomen. Het bete-

kende dat ze zich sterk betrokken voelden bij de bevrijdingsstrijd van Afrika:

> We moeten niet vergeten dat zij deel van ons zijn. Deze zonen en dochters van Afrika werden van onze kusten weggehaald, en ondanks al die eeuwen die ons van elkaar scheidden, zijn ze de banden met hun voorouders niet vergeten (...) Velen van hen hebben in niet geringe mate bijgedragen tot de zaak van de Afrikaanse vrijheid. Namen die onmiddellijk opkomen zijn die van Marcus Garvey en W.E.B. Du Bois. Lang voordat velen van ons zich zelfs maar bewust waren van onze ontrechting, vochten deze mensen voor Afrikaanse nationale en raciale gelijkheid. Moge de band tussen Afrika en de volken van Afrikaanse herkomst ons in broederschap blijven verbinden. (Esedebe 1982: 200)

Er zijn veel voorbeelden van bekende Afrikaanse en Afrikaans-Amerikaanse politieke leiders die elkaar over en weer solidariteit betuigden en protesteerden tegen wat hun broeders en zusters aan weerskanten van de oceaan door blanken werd aangedaan, of het nu ging om lynchpartijen in de Verenigde Staten of slachtingen in het Zuidafrikaanse Sharpeville. Voor de Amerikaanse zwarte gemeenschap was het psychologisch van groot belang dat de nieuwe Afrikaanse staten rond 1960 zelfstandig werden. Vrij algemeen is er verband gelegd tussen de krachtige ontwikkeling van de Amerikaanse burgerrechtenbeweging in de jaren vijftig en zestig en de dekolonisatie van Afrika, o.a. door James Baldwin in *The Fire Next Time*. (1962: 117 e.v.)

In 1963 werd de Organisatie van Afrikaanse Eenheid opgericht. Ondanks de zwarte solidariteit werden vertegenwoordigingen van mensen van Afrikaanse afkomst uit de Verenigde Staten, het Caribisch gebied, en Brazilië van lidmaatschap uitgesloten. De Panafrikaanse banden tussen Black Power en Afrika werden in politieke en culturele manifestaties vaak stevig benadrukt, maar het lijkt eerder een kwestie van geloof

dan van politiek, wat overigens het belang ervan voor de betrokkenen en hun identiteit niet wegneemt.
In 1964 sprak de Amerikaanse Civil Rights leider Malcolm X (1966: 73 e.v.) de OAE-top toe:

> onze problemen zijn jullie problemen. Als Afrikaanse Amerikanen vandaag 'wakker geworden', bevinden we ons in een vreemd land dat ons heeft verworpen, en, als de verloren zoon, wenden wij ons tot onze oudere broers om hulp. We bidden dat onze smeekbede geen dove oren zal vinden [...] Jullie problemen zullen nooit volledig opgelost worden totdat en tenzij de onze zijn opgelost. Jullie zullen nooit als vrije mensen worden erkend totdat en tenzij ook wij als mensen worden erkend en behandeld.

Hij had de status van waarnemer bij deze top in Caïro. De dag daarna begonnen in de Verenigde Staten de *Harlem riots* (juli 1963). De OAE is politiek nooit bij machte gebleken om woorden van solidariteit aan het adres van zwart Amerika in daden om te zetten.

Cultuur in discussie
In zijn eerder genoemde boek *In My Father's House* (1992) bestudeert Appiah het idee van 'de neger' en van een 'Afrikaans ras' in het discours van enkele 'archetypen' (zoals hij ze noemt) van het Panafrikanisme, Alexander Crummell en W.E.B. Du Bois. Hij toont aan dat deze ideeën gebaseerd zijn op een twijfelachtige raciale hiërarchie uit het Europese en Amerikaanse negentiende eeuwse denken. Diezelfde raciaal bepaalde ideeën vormen ook de basis van Senghors negritude, waarover in het volgende hoofdstuk meer. Appiah's uitvoerige bespreking van Crummell en Du Bois blijft hier verder buiten beschouwing.
Inzake kwesties van Zelf en Ander was het voor zwarte Amerikaanse culturele leiders, schrijvers en intellectuelen niet alleen uitgesloten om neutraal te blijven, maar ook onmogelijk om een consistent standpunt in te nemen waarmee je niet

met jezelf, met groepsgenoten of met anderen in conflict kwam. Dat gold in het bijzonder voor de schrijvers die een eigen weg probeerden te vinden in het dichte struikgewas van een dominante cultuur vol opdringerige witte voorbeelden en witte critici, waartegen vaak geen of weinig verweer bestond. Toen vanaf ongeveer 1910 voor het eerst zwarte dichters aandacht kregen van blanke critici was dat iets nieuws. Er volgde een opmerkelijke bloei van zwarte cultuur (literatuur, muziek, dans, cabaret) in de jaren twintig, waarvan Harlem het centrum vormde. Een van de oorzaken was de grote trek naar het noorden van arbeiders en intellectuelen, kunstenaars en actievoerders. De Harlem-periode sloeg een belangijke brug tussen de tradities uit de tijd van de slavernij en de hedendaagse Afrikaans-Amerikaanse cultuur. In de woorden van Gibson (1973: 6):

> de periode van de *Harlem Renaissance*, tussen 1920 en 1930, kende de meest intense creatieve activiteit die ooit onder zwarte kunstenaars is voorgekomen. Voor het eerst was er een groot aantal zwarte schrijvers dat op dezelfde plek woonde (Harlem) of erheen kwam, of op een andere manier contact met elkaar had.

In de jaren twintig begonnen opvallend veel blanken in Harlem uit te gaan – volgens een zwarte criticus om 'de oorlog te vergeten en hun nieuw-verworven freudiaans bewustzijn tot gelding te brengen door een vlucht in het exotische zwarte uitgaansleven'. (Redmond 1976: 142 e.v.) Vaak is gesuggereerd dat deze belangstelling vooral gebaseerd was op stereotiepe denkbeelden. De zwarten kwamen in de mode, in de woorden van Langston Hughes. Hij was een van de zwarten die een witte mecenas vonden: een tijdlang werd hij gesteund door een rijke Amerikaanse oude dame met een maandelijkse toelage die hem van zijn eindeloze materiële problemen verloste, zodat hij in alle vrijheid zou kunnen schrijven. Op een dag voelde hij zich toch gedwongen met haar te breken, omdat ze hem en zijn werk in een bepaalde richting wilde programmeren. Ze wilde hem zien als een primitief met primitieve rit-

mes en een primitieve ziel, volgens het stereotiepe beeld dat zij van zwarte mensen in Afrika had, 'maar ik was Afrika niet. Ik was Chicago en Kansas City, Broadway en Harlem. Daarom kwamen we ten slotte in de oude impasse van Zwart en Wit terecht' schrijft hij in *The Big Sea* (1940: 325). Die financiële steun aan dichters van de kant van rijke blanken hield op na de krach in Wallstreet die gevolgd werd door een internationale economische crisis in 1929, het begin van het einde van de Harlem Renaissance. Ironisch genoeg is dat ook de tijd waarin de blanke aandacht voor zwarte cultuur sterk afneemt. Er wordt nogal eens een verband tussen beide gelegd. Wagner (1973: 149) en anderen zijn van mening dat deze 'letterenlente' door de depressie van 1929 wel vertraagd maar niet verstikt werd.

De literaire kritiek was tijdens de Harlem Renaissance net zo politiek en raciaal gekleurd als de poëzie zelf. De belangrijkste thema's waren raciale trots, misère van het leven van zwarte mensen, romantische visies op Afrika. De schrijvers en kunstenaars hadden het moeilijk. Ze werden van alle kanten kritisch onder vuur genomen: door de blanken omdat ze niet 'universeel' genoeg zouden zijn, en door hun eigen mensen omdat ze niet 'zwart' genoeg zouden zijn. (vgl. Redmond 1976: 140)

Maar wat was dat, 'zwart genoeg'? De waardering voor wat zwart, te zwart, niet of wel zwart genoeg is, blijkt nogal veranderlijk. Een goed voorbeeld van de onzekerheid over wat mooi gevonden mocht worden of juist niet is de wisselende waardering voor zwarte 'volkscultuur': was dat authentiek Afrikaans en daarom echt mooi, of was het een achterlijk overblijfsel uit de tijd van de slavernij dat beter verdrongen en vergeten kon worden? Zelfs Alain Locke moest er aanvankelijk van overtuigd worden dat de spirituals echt artistieke waarde hadden, zoals Zora Neale Hurston later noteerde (Van Notten 1994: 43). Het bleek bijvoorbeeld een dilemma voor de zwarte studenten van het Howard University Choire:

> Omdat ze zichzelf liever als Amerikanen dan als Afri-

kaanse Amerikanen zagen, weigerden de studenten in eerste instantie om zwarte liederen uit te voeren, die algemeen als vernederend en primitief werden beschouwd. Hun bezwaar gold niet alleen het feit dat de spirituals gebaseerd waren op de slavernij, afwijkende grammatica en teksten in dialect, maar ook dat ze nooit eerder op blanke universiteiten waren uitgevoerd. (ibid.)

Net als in de koloniale situatie in Afrika en in het Caribisch gebied (zie bijvoorbeeld de wisselende waardering van Afrikaanse critici voor de literaire kwaliteiten van de autodidacte schrijver Amos Tutuola in Nigeria of de Symbolisme-imitaties van Frans-Antilliaanse schrijvers), hadden ook deze studenten de artistieke normen van de blanke cultuur zonder meer overgenomen. Die houding heeft te maken met zelfhaat, een produkt van geïnternaliseerde dominante witte denkbeelden over Afrikaanse slaven en gekoloniseerden zoals die zich ook manifesteerde in de eerder besproken Afrikaanse oorsprongsmythen over zwart en wit. Henderson (1969: 88) legt verband tussen de overgeërfde blanke visie en de manier waarop zwarten hun eigen culturele erfenis zijn gaan bekijken:

> de duivel is zwart, zonde is zwart, de dood is zwart, Caïn is zwart, Grendel is zwart, Othello is zwart, dus Othello is de duivel. De zwarte man is de duivel. De duivel is de zwarte man (...) En de eerlijkheid gebiedt mij er op te wijzen dat *onze* liederen, *onze* spelletjes, *onze* mythen een behoorlijke hoeveelheid anti-zwarte gevoelens en houdingen bevatten (...) Het is, eerlijk gezegd, de *nigger*-component van de Zwarte Ervaring.

Dat er blanke critici waren die de spirituals wel positief beoordeelden, heeft mede bijgedragen tot de herwaardering die er geleidelijk voor ontstond in kringen van het zwarte culturele establishment.
De artistieke afhankelijkheid van de dominante norm is een rol blijven spelen in de zwarte literatuur in de Verenigde Sta-

ten. Hetzelfde probleem heeft ook in Afrika soms tot een culturele methodenstrijd geleid. (o.a. Chinweizu 1980; Ndebele 1991) Deze kwesties spelen nog steeds een rol in het huidige interculturele universitaire debat dat gevoerd wordt door mensen als Appiah, Bhabha, Gates, Hountondji, Mudimbe, Said, Spivak, Stuart Hall en vele anderen. Daarbij gaat het om onderwerpen als het effect van de heersende norm die de toon in het verleden automatisch aangaf; machtsstrategieën ten behoeve van de eigen tegennorm; geloof of ongeloof in een absolute universele schoonheid of wetenschappelijkheid en de rol die politieke en economische belangen daarin spelen; de verleidelijkheid van de keuze voor cultuurrelativisme als aantrekkelijk alternatief en de zorgelijke bijwerkingen daarvan, kortom de constructie van centra en periferieën in cultuur en wetenschap.

In Amerika kwam de esthetische normdiscussie in de Harlem Renaissance uitvoerig aan de orde, onder andere in Marcus Garvey's blad *Negro World*. Vaak ging dit debat meteen ook over de plaats van propaganda in de kunst. Garvey had in 1914 de UNIA, de *Universal Negro Improvement Association*, opgericht. Halverwege de jaren twintig was deze organisatie uitgegroeid tot de grootste Panafrikaanse massabeweging aller tijden, met afdelingen in meer dan veertig landen, een macht waar rekening mee gehouden moest worden. Marcus Garvey liet er geen twijfel over bestaan waar het heen moest met de zwarte literatuur:

> We moeten van onze eigen zwarte schrijvers diegenen aanmoedigen, die karakter hebben, die hun eigen ras trouw zijn, die trots op hun huidkleur zijn, en we moeten ze op alle mogelijke manieren onze waardering laten blijken voor hun pogingen om de positie van ons ras door gezonde en passende literatuur te verbeteren. (Martin 1983: 8)

Garvey's dynamiek en de indruk die zijn werk op de massa maakte heeft veel discussie en ook veel weerstand teweeggebracht. In 1922 kwam de leider van de UNIA in de problemen

en in 1925 in de gevangenis vanwege een fraudekwestie. Vanaf die tijd nam zijn aandeel in de New Negro Movement geleidelijk in betekenis af. Du Bois' NAACP haalde opgelucht adem toen de geduchte rol van deze rivaal was uitgespeeld. Door Garvey was de *National Association for the Advancement of Coloured People* spottend betiteld als *National Association for the Advancement of* CERTAIN People. De *Talented Tenth*, Du Bois' naam voor een zwarte klasse van leiders, bestond voornamelijk uit mensen met een lichtere huidskleur die in Harlem in de betere huizen woonden. Ook sommige *angry young Blacks* in de Harlem Renaissance, zoals Wallace Thurman, maakten ernstig bezwaar tegen de in hun ogen ouderwetse moralistische en soms ook (als concessie aan Garvey?) propagandistische kunstopvattingen van Du Bois en de zijnen. Zelf zagen ze meer in een avant-gardestandpunt van ongelimiteerde artistieke vrijheid, zonder compromissen en zonder politieke of morele dwang. Daar speelden natuurlijk altijd ook persoonlijke motieven een rol in. Volgens Eleonore van Notten (1994: 13) beperkte racisme zich voor Thurman niet tot de betrekkingen tussen zwart en wit:

> Volgens hem zijn enkele van de meest ergerlijke uitingen daarvan te vinden in kringen van de Afrikaans-Amerikaanse middenklasse waar een voorkeur bestaat voor lichter getinte huidskleur, een gewoonte die de donkergekleurde Thurman het gevoel gaf te worden gemarginaliseerd. Zijn uiteindelijke verwerping van de Harlem Renaissance, als een van oorsprong meer racistische dan artistieke beweging, en zijn creatie van een persoonlijke esthetica gebaseerd op raciale transcedentie, kan deels worden gezien als een antwoord op de stigmatiserende effecten van zijn donkere huidskleur.

De *color line* kronkelde zich soms in vreemde bochten. De kritiek van avant-gardejongeren als Thurman staat haaks op de vrijwel unaniem aanvaarde lofzang die in zoveel toonaarden op de Harlem Renaissance als artistieke beweging tot op de dag van vandaag herhaald wordt:

> In Thurmans ogen kwam het onvermogen van de Harlem Renaissance om zijn oorspronkelijke belofte te verwezenlijken voort uit een ideologische fundering die bijna uitsluitend door ras was ingegeven. Hij vond dat het zelfbewustzijn en de grilligheid van de beweging de esthetische maatstaven van veel van haar schrijvers en kunstenaars in gevaar bracht, die van hemzelf niet uitgezonderd. Thurman betreurde de New Negroes als een verloren generatie, gereduceerd tot een schouwspel voor blank Amerika. (Van Notten 1994: 14)

In de praktijk weigerde zwarten vaak hun 'eigen' schrijvers en kunstenaars te accepteren tenzij ze een goedkeuringsstempel opgedrukt kregen van 'het dominante ras.' Dit levendige Amerikaanse cultuurdebat van de jaren twintig kende enkele *high topics*. In de eerste plaats benadrukten Garvey en zijn aanhang dat het eigen ras zelf moest beslissen wie de waardevolle kunstenaars waren zonder zich van de heersende normen iets aan te trekken. Ze moesten de beslissing wie 'onze' dichters, politieke leiders en morele adviseurs waren niet aan de blanken overlaten. Iemand als Claude Mackay bijvoorbeeld, vaak de beste dichter uit de Harlem Renaissance genoemd, werd vooral bekend dankzij zijn publikaties in blanke literaire tijdschriften, en een hele reeks witte mentoren, peetvaders en geldschieters. Hoe geloofwaardig kon een schrijver daarmee zijn in eigen kring?

Een tweede, ook in de westerse cultuur niet onbekend esthetisch discussiepunt was of misère en zorgen, ellende en afbraak wel aan de orde moeten komen, of alleen het positieve, het verfijnde, het nobele. Daarbij ging het vooral om de vraag wat 'de Ander,' de buitenstaander, de blanke, van 'ons' zou kunnen denken. De zwarten hadden net als Faust twee zielen in hun borst. Ze keken naar zichzelf met de controlerende en normerende blik van de Ander, met een 'dubbel-bewustzijn' in de woorden van Du Bois in *The Souls of Black Folk* (1903). Dat was juist de dwang waar Thurman en zijn geestver-

wanten zich zo tegen afzetten. In de jaren zestig werd het een vast doel van de *Black Arts Movement*, dat dubbele bewustzijn van zwarte mensen te vernietigen. Dat was de Harlem Renaissance dus niet gelukt.

Volgens Garvey prostitueerden sommige schrijvers hun intelligentie: hij verweet ze, onder leiding van de blanken, 'de slechtste kanten van hun mensen naar buiten te brengen.' Hij doelde daarmee onder anderen op Claude Mackay, wiens boek *Home to Harlem* in Garvey's ogen een 'damnable libel against the Negro' was. (Martin 1976: 26) Het instellen van een literaire censor om het ras te vrijwaren van ongunstige literatuur werd door Garvey's aanhangers niet uitgesloten.

Ook Du Bois' *Talented Tenth* raakte verdeeld over de vraag hoe zwarte personages moesten worden afgebeeld. Er werd een enquête over dit onderwerp gehouden onder vooraanstaande zwarte en witte Amerikanen, waarvan de vragen en later ook een selectie van de antwoorden gepubliceerd werden in *The Crisis*. De vragen maken duidelijk hoe kwetsbaar en afhankelijk velen zich opstelden. Hier is de lijst, zoals die in *The Crisis* (februari 1926: 113) verscheen:

1. Wanneer de artiest, zwart of blank, een zwart personage beschrijft, heeft hij dan enige verplichting of beperking met betrekking tot het soort personage dat hij gaat creëren?
2. Kan een auteur worden bekritiseerd vanwege het verbeelden van het slechtste of het beste personage uit een groep?
3. Kunnen uitgevers worden bekritiseerd als ze romans weigeren op grond van het argument dat de personages niet verschillen van blanken en daarom niet interessant zijn?
4. Wat moeten Zwarten doen wanneer ze voortdurend op hun slechtst worden afgeschilderd en door het publiek op die manier worden beoordeeld?
5. Is het zo dat de situatie van de goed opgeleide Zwarte in Amerika – met zijn pathos, vernedering en tragedie – vraagt om een even oprechte en sympathieke artistieke behandeling als 'Porgy' te beurt viel?
6. Is het niet de voortdurende beschrijving van het armzalige, domme en criminele van Zwarten waardoor de wereld er-

van overtuigd raakt dat dat, en alleen dat, echt en typisch Negroïde is, zodat blanke artiesten geen andere soorten leren kennen en zwarte artiesten geen andere types durven afschilderen?

7. Bestaat er niet een reëel gevaar dat jonge gekleurde schrijvers de neiging zullen krijgen de populaire trend te volgen door zwarte personages in de onderwereld te situeren in plaats van te proberen de waarheid over zichzelf en hun eigen sociale groep te beschrijven?

Het onderwerp was en bleef gevoelig, ook in Afrika: nog in 1978 schreef Chinua Achebe zijn bekende essay over Conrads racisme. In de Harlem Renaissance werd lang en breed over de zeven vragen uit *The Crisis* uitgeweid. Volgens Langston Hughes was de hele discussie irrelevant, want een schrijver zal toch schrijven wat hij zelf wil, onafhankelijk van wat anderen daarvan denken. Een andere commentator, H.L. Mencken, vond het onzin dat witte mensen zwarten altijd precies zo zouden moeten zien als zwarten zichzelf zien. (Van Notten 1994: 48 e.v.) Daar had hij natuurlijk gelijk in, maar als blanke had hij wel makkelijk praten, omdat hij aan de andere kant van de *color line* stond. In de praktijk blijken verschillende cultuuropvattingen nauw samen te hangen met de culturele machtsverhoudingen. Een eenheidsstandpunt blijkt dan ook een illusie.

Een derde belangrijke *black aesthetics*-kwestie betrof de plaats van propaganda in de kunst en in samenhang daarmee de kwestie of culturele integratie nu wel of niet gewenst was. Garvey's UNIA-aanhang was daarover in theorie vrij duidelijk: integratie is niet wenselijk en propaganda voor de goede zaak in de literatuur onontbeerlijk. In de praktijk waren de standpunten minder helder, met name bij de kunstenaars:

> Soms aarzelden ze tussen de ene en de andere positie. Vaak probeerden ze van twee walletjes te eten, door in theorie tegen propaganda te pleiten, terwijl ze in de praktijk niet in staat waren om aan de alomvattende werkelijkheid van het Noordamerikaanse racisme te

ontsnappen. (Martin 1983: 17 e.v.)

In zijn bekende essay 'The Negro Artist and the Racial Mountain' dat gepubliceerd werd in een wit tijdschrift, stelt Langston Hughes dit probleem op zijn eigen manier aan de orde aan de hand van een anekdote:

> Een van de meest veelbelovende jonge zwarte dichters zei eens tegen mij, 'Ik wil een dichter zijn – niet een zwarte dichter,' wat naar mijn mening betekent: 'Ik wil schrijven als een blanke dichter;' wat onbewust betekent: 'Ik zou een blanke dichter willen zijn'; waar achter zit: 'Ik zou blank willen zijn.' En ik vond het jammer dat die jongen dat zei, aangezien geen groot dichter ooit bang voor zichzelf is geweest. En ik betwijfelde toen of deze jongen, met zijn verlangen om geestelijk van zijn ras weg te rennen, ooit een groot dichter zou worden. Maar dit is de berg die elke werkelijke zwarte kunst in Amerika in de weg staat – deze drang binnen het ras naar het blank-zijn, het verlangen om raciale individualiteit in de vorm van Amerikaanse standaardnormen te gieten, en om zo weinig mogelijk zwart en zo veel mogelijk Amerikaans te zijn. (ibid.)

In wezen gaat het om de keus tussen twee raciaal bepaalde standpunten, waarvan het ene zich als exclusief zwart en het andere zich als universeel presenteert maar daarmee (in ieder geval volgens de aanhangers van het eerste standpunt) in feite de heersende elitaire blanke norm vertegenwoordigt. Het is op zich al veelzeggend dat zwarte kunstenaars zich gedwongen voelen of gedwongen worden zich uit te spreken voor of tegen cultureel separatisme, terwijl witte kunstenaars en schrijvers zich de luxe kunnen permitteren om net te doen alsof dat dilemma niet bestaat. Een vraag was bijvoorbeeld in hoeverre iemand nog een niet-integratiestandpunt in kon nemen wanneer hij als zwarte schrijver blanke steun genoot. Of in hoeverre een anti-propaganda standpunt per definitie samenviel met een pro-integratiestandpunt. Martin (1983: 20)

is van mening dat die twee onvermijdelijk samengaan, 'want waarom zou iemand zijn artistieke gaven gebruiken in de rassenstrijd wanneer het zijn eigenlijke doel is te ontsnappen naar een volledig kleurloze wereld?' Onder de Garvey-aanhang was zwart nationalisme, dat wil zeggen raciale trots, heel populair. Het was de beweging met de grootste zwarte aanhang onder de arbeidersmassa en voor andere zwarte leiders dan ook een factor om serieus mee te rekenen. Dat verklaart waarschijnlijk de onduidelijke houding van andere leidende Renaissancisten, onder anderen Du Bois, Garvey's grote rivaal, die in deze kwestie net zo min consistent was als in zijn betoog over wat zwarten waar ook ter wereld bindt. (Appiah 1992a)

De schrijvers zelf zijn hun visies meestal blijven variëren alnaargelang het publiek en de context. Die ambivalentie hoeft niet te verbazen: ze heeft alles te maken met wat Richard Wright het 'dubbele bewustzijn' noemde, waarbij mensen zich insider en outsider tegelijk voelen, al naar gelang de context en het moment. Richard Wright verklaarde *white-mindedness* van zwarten als volgt:

> omdat de zwarten zo *vertrouwd* waren met dezelfde cultuur die hen overal buiten probeerde te houden, omdat ze het niet konden *helpen* op een bepaalde manier te reageren op haar aanmoedigingen en prijzen, en omdat hun bewustzijn zijn toon en timbre kreeg via de inspanningen van die dominante cultuur, bracht onderdrukking bij hen een veelheid aan reacties voort, variërend van regelrechte rebellie tot een zachte, buitenaardse onderdanigheid.

Volgens Henderson (1969: 99), die deze woorden van Wright citeert, werden er in de jaren zestig nog altijd blekende huidcrèmes verkocht worden en pruiken met gladde haren.

Ralph Ellison beschreef de ambivalente positie van de zwarte in Amerika als het dragen van een ongemakkelijke last die vreemd genoeg tegelijkertijd een bron van vreugde kan zijn. De auteur van het beroemde boek *Invisible Man* besloot zich

niet langer defensief op te stellen en weigerde zich te identificeren met een beeld dat blanken voor hem hadden bedacht, maar hij weigerde ook zich te conformeren met een beeld dat zwarten voor hem hadden bedacht.
Dat standpunt is in de jaren negentig veel gangbaarder (Gates 1994) en misschien ook wel veel gemakkelijker geworden nu de mainstream Amerikaanse cultuur zoveel meer prestigieuze zwarte schrijvers als 'haar' schrijvers annexeert en Toni Morrison de Nobelprijs heeft gekregen.
Als hét bewijs dat de beste poëzie bestaat uit gedichten die hun inspiratie vinden in raciale conflicten en confrontaties gold 'If We Must Die' van Claude Mckay. Het begin van de Harlem Renaissance wordt wel gekoppeld aan het verschijnen van dit gevierde gedicht. Het was in ieder geval een van de populairste gedichten uit de hele periode, dit strijdbare sonnet dat hij schreef in 1919 na een reeks rassenonlusten die honderden levens kostten. Het verscheen overigens wel voor het eerst in het witte liberale tijdschrift *The Liberator* (juli 1919):

> If we must die, let it not be like hogs
> Hunted and penned in an inglorious spot,
> While round us bark the mad and hungry dogs,
> Making their mock at our accursed lot.
> If we must die, O let us nobly die,
> So that our precious blood may not be shed
> In vain; then even the monsters that we defy
> Shall be constrained to honor us though dead! (...)
>
> (Randall 1988: 63)

Dit gedicht werd zo bekend dat Winston Churchill het zelfs citeerde in een toespraak tot de beide kamers van het Amerikaanse Congres – om de Amerikanen ertoe over te halen zich aan de zijde van de Britten te scharen in de Tweede Wereldoorlog (Feuser 1976: 294). Het wij tegenover zij krijgt in die context wel heel andere connotaties.
McKay wordt vaak als de dichter van de woede en het protest gezien. Toch was ook hij volgens sommigen niet consistent: 'Hoewel hij uithaalde naar blanken, waren zijn beste vrienden

blank; terwijl hij uitdagende, woedende en militante gedichten schreef, ontkende hij dat ze waren geïnspireerd op de zwarten als zodanig' (Redmond 1976: 171). Dezelfde aarzelende houding kenmerkte Countee Cullen die nu eens het belang van de zwarte traditie benadrukte en dan weer vond dat zwarten ook poëzie moeten kunnen schrijven waarin geen spirituals of blues opduiken.

Dat de literaire vorm die Harlem-dichters hanteerden nog vooral geschoeid was op oude rijmpatronen uit de Angelsaksische traditie, daarvan is het hierboven (ter illustratie in het Engels) geciteerde gedicht van McKay een goed voorbeeld. Claude McKay en Countee Cullen overleden in de jaren veertig en hun poëzie levert weliswaar thematisch iets nieuws op, maar qua vorm zeker niet. Zij worden (o.a. door Senghor en Damas) naast Langston Hughes en Jean Toomer met name genoemd als inspiratiebron voor negritudedichters in Parijs eind jaren dertig. Van deze drie was Langston Hughes waarschijnlijk het meest vernieuwend, doordat *Negro life and the jazz spirit* zijn levensfilosofie en zijn perspectief bepalen: 'niemand zou vandaag de dag ontkennen dat Hughes de meest opzienbarende dichter van Harlem was geworden' (Wagner 1973: 410). Hij heeft grote invloed op de zwarte Amerikaanse poëzie gehad. Zijn aan de jazz ontleende schrijfstijl, thema's en technieken werden bepalend voor een traditie van spreektaalpoëzie in *blues* vorm. Literair was Hughes zijn tijd ver vooruit. Lang voor de beat generatie las hij zijn gedichten al voor bij de muziek van een jazz combo: 'deze vereenzelviging van dichter en musicus is natuurlijk. Onze meest getalenteerde dichters zijn musici en dansers. Onze meest getalenteerde predikers zijn dichters' (Henderson 1969: 106). Een voorbeeld is Hughes' bekende gedicht: 'The Negro Speaks of Rivers' waarin de Panafrika-gedachte ver teruggaat in de geschiedenis. Het hoeft dan ook niet te verbazen dat het is opgedragen aan W.E.B. Du Bois.

> Ik heb rivieren gekend:
> Ik heb rivieren gekend oud als de wereld en ouder dan

de stroom van mensenbloed in mensenaderen.

Mijn ziel is diep gegroeid als rivieren.

Ik baadde in de Eufraat toen de dageraad jong was.

Ik bouwde mijn hut bij de Congo die me in slaap wiegde.
Ik keek naar de Nijl en trok daarboven piramides op.
Ik hoorde de Mississippi zingen toen Abe Lincoln
naar New Orleans ging,
en ik zag hoe haar modderschoot van goud werd bij zonsondergang.
Ik heb rivieren gekend:
Oude donkere rivieren.

Mijn ziel is diep gegroeid als rivieren.

(Randall 1988: 78)

Hij schreef dit gedicht op jonge leeftijd, toen hij zijn identiteit en wortels lokaliseerde in het verre Afrika. Toen hij een paar jaar later in Afrika was, bleek dat een vergissing: de Afrikanen zagen hem niet als een broer en een van hen noemde hem zelfs 'blanke': Afrika was de enige plek waar hem dat ooit overkomen was, merkte hij later niet zonder zelfspot op in *The Big Sea* (1940: 103).

Black Arts

Met haar intense belangstelling voor de eigen kunst, literatuur en geschiedens vormde de Harlem Renaissance een solide basis waarop in de jaren zestig werd teruggegrepen door de *Black Arts Movement.*

De sterkste schakel tussen beide culturele periodes en bewegingen was Langston Hughes, de prominente Harlem Renaissance-schrijver die actief bleef tot in de jaren zestig. Zijn thema's waren: racisme, protest, eenheid van ras, raciale trots, de zwarte vrouw, jazz, blues, religieuze muziek, geweld tegen

zwarten en de (on)mogelijkheid van integratie. Diezelfde thema's komen in verhevigde vorm terug in de Black Arts Movement. Hij heeft culturele segregatie altijd afgewezen, maar hij heeft ook altijd geweigerd zich cultureel te assimileren. Het is dan ook niet verwonderlijk dat hij naast Sterling Brown wel de 'zwarte grootvader' van de nieuwe poëzie van de jaren zestig genoemd is: Saunders Redding (1939: 115) associeerde de poëzie van Hughes met 'the dark perturbation of the soul – there is no other word – of the Negro': hij gebruikte het woord *soul* toen al als 'de Amerikaanse tegenhanger van de negritude', met dit verschil dat soul geen theorie is maar een beleving, 'een sterk geconcentreerde, krachtige volksmythe die zwarte Amerikanen elke dag verkennen en beleven.' En waar Senghor's ongeletterde landgenoten vast niet de term negritude gebruikten als ze het over zichzelf hadden (als ze het er überhaupt ooit over hadden), is het anders gesteld met het Amerikaanse begrip *soul* waar niet alleen analfabeten maar ook mensen met een doctorstitel het over hebben. Henderson (1969: 115 e.v., 124), die dit triomfantelijk opmerkt, geeft als definitie: 'Soul is alle onbewuste energie van de Zwarte Ervaring.' Die zwarte ervaring inspireerde zwarte schrijvers steeds meer in een anti-integratie houding: 'Wanneer we onze rechtmatige plaats niet kunnen krijgen in dit land, dan zullen we het aan stukken scheuren' (p. 26). De zwarte-revolutiegedachte kreeg steeds meer aanhang.

Toonaangevende blanke normen en literaire technieken werden door zwarte dichters van de hand gewezen. Ze gingen voort op de weg die Hughes en anderen gebaand hadden, en vonden hun inspiratie in volkspoëzie, jazzmuziek, het leven van alledag in de ghetto's, alle mogelijke zwarte beelden en voorbeelden. De nieuwe schrijver weigerde zich te laten inpakken of inperken door de oude witte canon: hij was 'zwart op een chauvinistischer manier dan enige zwarte dichter voor hem. De jaren zestig brachten een zwarte dichter voort die over het algemeen zowel separatist als militant was' (Jackson en Rubin 1974: 85v).

De term 'militant' is voortaan overbodig als hij met zwart

wordt geassocieerd: het tweede houdt het eerste meteen al in. Zwarte schrijvers maken mensen bewust van hun eigen waarde: 'black is beautiful.' Ze bevestigen hun zwart zijn tegenover de hegemonie van wit en dat betekent in Amerika strijdbaar zijn, gevaarlijk, subversief, revolutionair, en volgens Henderson (1969: 65) weten de schrijvers dat op een manier waar de Harlem Renaissance geen notie van had.

Steeds meer zwarten weigerden te aanvaarden dat alleen door blanken werd uitgemaakt welke rollen zwarten in de cultuur mochten spelen. De plaats en de betekenis van zwarte cultuur, muziek, kunst, literatuur was al te lang door witte in plaats van zwarte critici gelegitimeerd. Die harde realiteit beschreef Larry Neal in zijn essay 'The Black Musician in White America' waarin hij tevens een pleidooi hield voor een herschikking van de westerse culturele aesthetica door en vanuit de Black Arts Movement (Baker 1988: 151). De retorische vraag werd: Hoe kan een blanke, die geen deel heeft aan 'onze' identiteit de betekenis van de blues uitleggen, terwijl wij toch de manifestatie van die liederen in eigen persoon zijn? (Grant 1968: 260). Een duidelijk pleidooi voor een *emic* benadering, zoals Afrocentristen die nog steeds bepleiten: 'een emic perspectief, vanuit (...) een innerlijk begrip zonder de blinde vlek van de eurocentrische sociale wetenschappen.' (Asante 1987: 172)

De Black Arts Movement fungeerde als de artistieke pendant van Black Power. Martin Luther King werd in 1968 vermoord. In diezelfde jaren zestig wordt het aanvankelijk door zwart en wit samen gezongen 'We shall overcome' geleidelijk vervangen door Black Power-slogans en *Afro outfits*:

> Jonge zwarte Amerikanen droegen hun haar in Afrostijl en tooiden zich met Afrikaanse sieraden, gingen naar culturele festivals, back-to-Africa bijeenkomsten, black-power conferenties en poëzie-avonden, en ze lazen nieuws over de gemeenschap dat werd gepubliceerd in revolutionaire pamfletten en krantjes. (Redmond 1976: 300)

Na de gospels, de spirituals en de blues raken vanaf de jaren

zeventig de *rappers* geïnspireerd door oude preektechnieken in de zwarte kerken die ze combineren met 'boasting language' en muziekmixagetechnieken: verbale virtuositeit gaat gepaard met thema's van zwarte trots (Shusterman 1991: 621). Deze authentieke bron van inspiratie voor dichters resulteert als *poésie parlante* in het ritme en de dictie van de spreektaal en het vocabulaire van de straatervaring, waarbij een eigen fonetische spelling of syntaxis wordt aangehouden. Deze kenmerken kweken een gevoel van onderlinge verbondenheid: alleen de insiders kunnen echt begrijpen waar het over gaat. Zwarte schrijvers beslissen zelf wat wel en wat niet voor de oren van 'whitey' bestemd is. De blanken hebben nu eenmaal geen deel aan de Zwarte Ervaring en kunnen die dan ook niet evalueren, al zijn ze nog zulke experts in hun eigen culturele kring. Witte critici zijn irrelevant geworden, of in de woorden van Larry Neal: 'We kunnen onze cultuur niet overlaten aan mensen die *outside of us* leven.' Specialisten van de zwarte traditie zeggen: 'Blanke, je snapt het niet omdat je niet genoeg zwarte preken hebt gehoord, en als je op je vijfentwintigste bent begonnen met luisteren, dan was dat te laat. Je hebt de Soul-Geluiden niet in je hoofd' (Henderson 1969: 79, 83). Er mocht in die jaren geen kwaad woord gezegd worden van deze *New Black Poetry*, constateert Houston Baker (1988: 175 e.v.) achteraf:

> Zwarte kritische medeplichtigheid ontwikkelde zich als een Zwarte Esthetica die soms verkondigde: 'Als het te hard is, dan ben jij te oud!' Wat betekent, dat iedereen (met name *blanken*) die bedenkingen, vragen, of kritiek had, gezien werd als te pedant, bourgeois, of onrevolutionair om het genie van *al* het werk van zwarten te begrijpen.

Het antwoord op voorafgaande systematische segregatie door de blanken is een 'reverse discourse': de vicieuze cirkel is opnieuw rond. De Ander staat buiten de culturele zelf-ervaring, die exclusief blijft voorbehouden aan mensen van de eigen groep. Wie erbij mogen horen wordt gepreciseerd, zoals in dit

fragment van Le Graham uit Detroit:

> Black poems are beautiful
> egyptian princesses. afro-americans. john
> o.killens
> ossie davis. leroi jones.
> malcolm x shabazz. robert
> williams. lumumba. A
> poem for wooly-haired brothers. natural-haired sisters.
> Bimbos. boots & woogies. Or nappy-headed youngsters
> Cause they want what i
> want: blood from revolutions. A
> fast boat to Africa. ghana
> the cameroons uganda &
> nigeria ...
>
> (Henderson 1969: 77)

In hun meest woedende gedichten beschimpen de dichters met diepe minachting alles wat bij het blanke systeem en de establishment hoort. Daarbij worden obsceniteiten en oproepen tot geweld en moord niet geschuwd. Zo schreef Amiri Baraka in de tijd dat hij nog Leroi Jones heette, het gedicht 'Black Dada Nihilismus':

> Rape the white girls
> Rape their fathers
> Cut the mothers' throats.
> (*in de Volkskrant* 28.5.1993)

Baraka begon als avant-gardedichter in Greenwich Village, maar halverwege de jaren zestig verliet hij die wit besmette wereld, besloot *superblack* te worden en nam een voorbeeld aan de radicale Malcolm X. Later zag hij af van een exclusief Panafrikanistisch standpunt en koos voor het marxisme in plaats van een strikt cultureel nationalisme waarin hij steeds meer te-

leurgesteld raakte. Hij wordt nu niet veel meer gelezen, wat volgens hem een bewijs is van de juistheid van zijn politieke boodschap (interview ibid).

New Black Poetry wijst (anders dan de Harlem groep) alle Amerikaanse waarden af en met name de 'mainstream'-literatuur. Veel van deze poëzie is dan ook op te vatten als non-poëzie of anti-poëzie. Daarin verschilt ze uiteraard niet van andere avant-gardeliteratuur, zoals Dada en het surrealisme of later de beat-generatie. Een duidelijk verschil met alle andere avant-gardes is wel dat de zwarte culturele motieven en verwijzingen door de Afrikaans-Amerikaanse literatuur heen het onderscheidende identiteitskenmerk bleven. In zijn boek *Afro-American Poetics. Revisions of Harlem and the Black Aesthetic* (1988) analyseert Houston Baker de geschiedenis van zijn eigen veranderende visies op de Harlem Twenties en Black Arts Sixties. Behoedzaam balancerend gaat hij in zijn conclusie eerst terug naar de feiten van het begin, de geboorte van Afro-Amerika, product van een door *white European males* gedreven 'holocaustal Atlantic slave trade' waar vijftig tot honderd miljoen Afrikaanse levens mee gemoeid waren. Panafrikanisme, Harlem Renaissance en Black Power, waren deel van het moeizame antwoord op die traumatische geschiedenis, een antwoord in de vorm van een eigen culturele identiteit. De belangrijkste stap extra die Baker zet in zijn *autocritography* is dat hij ook zijn eigen positie kritisch ter discussie stelt en zijn eigen ideeën uit de jaren zestig herbeziet. Het is mogelijk om alleen maar nostalgisch naar die tijd terug te kijken of er een vorm van triomfantelijke heroïek in te zien, de macht die ze de Black Arts opleverden om een kwetsbare zwarte identiteit steviger te maken. Baker (1988: 175) durft het aan de negatieve kanten van die macht onder de loep te nemen:

> De voornaamste verwarring van Black Arts kunstenaars en critici – mijzelf incluis – bestond uit het onvermogen onderscheid te maken tussen intimiderend militairisme en revolutionaire organisatie, tussen kliek en belangengroep, tussen religieus bedrog en nationa-

listische politiek en, ten slotte, tussen verbale uithalen bestemd voor politieke bijeenkomsten en zorgvuldige Afro-Amerikaanse expressieve teksten. Woorden als kogels en een paramilitaire houding werden beschouwd als tekens van black 'power,' en een retoriek van harde feiten werd verward met het gebruik van echte expressieve kracht.

Hij eindigt met de conclusie dat de Afrikaans-Amerikaanse straattherapie in ieder geval heeft opgeleverd dat er meer deuren voor zwarten zijn opengegaan in de zakenwereld, in de academische wereld en in de tot dan toe voor zwarten vrijwel ontoegankelijke beroepen: het is allemaal niet voor niets geweest. Hij zegt er niet bij dat dat vooral de zwarte middle class geldt. Een optimistische noot is dat de 'moving spirit' in de Afrikaans-Amerikaanse kunst en cultuur niet vastligt. In de jaren tachtig heeft deze een spectaculaire uitbarsting teweeg gebracht van zwart vrouwelijk schrijftalent die volgens hem alle aandacht verdient. Tijdens het eerste Festival Mondial des Arts Nègres in 1966 in Dakar kwamen de schrijfsters er nog niet aan te pas: ze werden door niemand opgemerkt en sleepten geen enkele prijs in de wacht.

Van Soul naar Negritude

Dat eerste Wereldfestival onderstreepte de eenheid van alle zwarte cultuur ten overstaan van de rest van de wereld – een belangrijke culturele gebeurtenis. De leidende vertegenwoordigers van de Afrikaanse kunst en cultuur waren aanwezig. Langston Hughes reikte als voorzitter van de literaire jury de prijzen uit aan de schrijvers, waarbij een speciale prijs posthuum werd bestemd voor W.E.B. Du Bois voor zijn boek *Souls of Black Folk* (1903), omdat het zo'n grote invloed had gehad op zwarte intellectuelen. De prijs voor de beste reportage ging naar Nelson Mandela – die toen al in de gevangenis zat – voor zijn boek *No Easy Walk To Freedom*. De echte literaire prijzen gingen naar Ngugi voor *Weep Not, child*, naar Soyinka voor zijn toneelstuk *The Road* en naar de Afrikaans-Ameri-

kaanse dichter Hayden voor diens poëziebundel *Ballad of Remembrance* (1965). Bij het colloquium over de functie en de betekenis van Afrikaanse literatuur en kunst dat bij die gelegenheid in Dakar gehouden werd hield Langston Hughes een lezing getiteld 'Black Writers in a Troubled World.' Daarin vergeleek hij *soul* met *negritude*. De functie van beide was volgens hem dezelfde: 'Soul is contempory Harlem's Negritude, revealing to the Negro people and the world the beauty within themselves' (1966: 508). Als voorbeeld gaf hij zijn eigen gedicht 'The Negro Speaks of Rivers' dat verwijst naar Afrika en Senghors gedicht 'Aux soldats noirs américans.' Beide illustreren volgens hem de culturele verbondenheid, die de zwarte schrijver voor ogen moet houden:

> Wat Zwarte literatuur en schrijvers aangaat, het zou naar mijn mening een van onze doelstellingen moeten zijn de krachten van onze mensen in Afrika en de beide Amerika's te bundelen in een wandkleed van woorden, sterk als de bronzen van Benin, als de herinnering aan Songhai en Mele, de oorlogsroep van Shaka, de beat van de blues, en de Uhuru van Afrikaanse vrijheid, en dat aan de wereld aan te bieden, met trots en liefde. (p. 509)

Voor de kust van Dakar ligt een eiland dat door Hollandse slavenhalers Goeree werd gedoopt. Deze 'goede rede' of Gorée, zoals het nog steeds heet, is een levende herinnering aan de tijd van de slavenhandel: de slavenkelders waar de mensen vastgeketend zaten zijn er nog. Voor zwarte mensen is een bezoek aan Gorée een ervaring als voor Joden een bezoek aan een concentratiekamp. De Amerikaanse schrijvers en kunstenaars die in 1966 naar Dakar kwamen, waren terug op de kust vanwaar hun voorouders lang geleden vertrokken waren. De contacten die sinds de slavenhandel om economische redenen tussen Afrika, Europa, het Caribisch gebied en Amerika waren gelegd hebben dan toch nog iets positiefs opgeleverd: een Panafrikaanse culturele ontmoeting.
Een van de vaders van de negritude, de Guyanees Léon Gon-

tran Damas, gaf na een langdurig verblijf in Parijs in de jaren zeventig college op Howard University in Washington. Hij herinnerde jonge zwarte Amerikanen er graag aan hoeveel ze te danken hadden aan hun eigen avant-garde, aan de dichters van de Harlem Renaissance, aan de NAACP, aan Du Bois en Garvey, aan Martin Luther King en Malcolm X. Allemaal hadden ze hetzelfde doel nagestreefd, dat Damas in een interview zo definieerde:

> de rehabilitatie van het Ras en van het woord NEGER dat in ons gezicht was geslingerd als een belediging – vandaar de oorsprong en de betekenis van het concept NEGRITUDE, de literaire versie van het Panafricanisme.
>
> (Warner 1988: 22)

In het volgende hoofdstuk wordt naast de negritudebeweging ook die andere culturele variant van het Panafrikanisme besproken, de Zuidafrikaanse Black Consiousness Movement die voortkwam uit de apartheid en inspiratie ontleende aan de Amerikaanse Black Power.

5
Zwart over zwart (II). Negritude en Zwart Bewustzijn

Wat is dat, een neger?
En om te beginnen, wat voor kleur heeft hij?

Jean Genet

Het kan relevant zijn om het over zwart in relatie tot wit te hebben, maar we moeten ons er niet te veel mee bezig houden, want het kan een negatieve exercitie zijn. Laten we, op weg naar ons doel, steeds meer spreken over onszelf en onze strijd en minder over blanken. Wij zijn op zoek naar echte menselijkheid en (...) mettertijd zullen we in de positie zijn om Zuid-Afrika het grootst mogelijke geschenk te geven – een meer menselijk gezicht.

Steve Biko

Vandaag kunnen we de rol van onschuldige slachtoffers niet langer volhouden. Slachtoffer zijn is gemakkelijk. Veel moeilijker is het toe te geven dat de mensen die ons in de ellende storten ook zwart kunnen zijn. We moeten erkennen dat we verantwoordelijke volwassenen zijn.

Maryse Condé

Net als in Europa of Amerika, is het ook in Afrika onmogelijk alle cultuur en literatuur onder dezelfde noemer te brengen alsof er geen historische, politieke, sociale en culturele verschillen zouden bestaan. Toch is dat maar al te vaak gebeurd en niet alleen door oppervlakkige buitenstaanders, maar ook door Afrikaanse aanhangers van *Negritude* en *Black Consciousness* zelf. Die neiging tot generaliseren heeft overigens altijd ook protest opgeroepen, zowel in het francofone kamp waarin de negritude geboren is en haar meeste aanhangers telde, als van de kant van anglofone Afrikanen, zowel in West- als in Zuid-Afrika. Deze verwijzing naar 'eurofonie' is van belang omdat, voorzover mij bekend, schrijvers in Afri-

kaanse talen zich niet met dit onderwerp hebben beziggehouden. Door de geschiedenis heen zijn voorstanders van negritude en zwart bewustzijn ook weer tegenstanders geworden, veel minder vaak gebeurde het omgekeerde. Beide hebben een historisch belang en moeten dan ook vooral vanuit hun historische context begrepen worden.

In de teksten die geïnspireerd werden door deze twee Afrikaanse bewegingen komen dezelfde thema's en dilemma's naar voren als we in het vorige hoofdstuk tegenkwamen bij de Harlem Renaissance en de Black Arts Movement – en in die zin zouden ze met elkaar Panafrikaans genoemd kunnen worden. Hetzelfde geldt voor het Caribisch gebied, waar soortgelijke bewegingen kwamen en gingen (Coulthard 1968) die hier niet meer dan zijdelings ter sprake komen. Het gaat steeds om protestreacties op een gewelddadige geschiedenis van slavernij, koloniale bezetting en culturele onderdrukking. Een aantal zwarte Amerikaanse, Antilliaanse en Afrikaanse schrijvers heeft die geschiedenis gezien als een gemeenschappelijke geschiedenis. Hun werk bevatte de 'boodschap van het zwarte ras,' zoals de Kameroenees Thomas Melone (1962) de negritude ooit definieerde. Ook buiten de internationale contacten om werd in Afrika in dezelfde trant geschreven, eerst in West-Afrika en later ook in Centraal-Afrika. Vanwege een effectieve politiek van cultureel isolement die de Belgen in hun kolonie in praktijk brachten, begon de negritude in Zaïre pas te bloeien na de onafhankelijkheid in 1960. Internationaal gezien was het toen al 'te laat' (Ntamunoza 1976: 75), want de Afrikaanse literatuur stond na de onafhankelijkheid voor nieuwe keuzes. Op veel plaatsen begon de bron van de negritude in die tijd snel op te drogen en de stemmen van de belangrijkste ambassadeurs van de beweging verstomden. Dat geldt natuurlijk niet voor Senghor die van de negritude zijn levensproject heeft gemaakt en zeker ook niet voor de Zuidafrikaanse variant, de *Black Consciousness Movement*, die pas aan het eind van de jaren zestig levensvatbaar werd.

In Haïti is volgens de bekende uitspraak van Aimé Césaire (1939: 44) de negritude voor het eerst opgestaan. In zijn inter-

view met de Haitiaan René Depestre legt hij uit hoe hij de hele zwarte wereld, van Amerika tot Afrika, ontdekte en in het Caribisch gebied met name de bijzondere geschiedenis van Haïti dat in 1804 al onafhankelijk werd.
In de jaren 1920 bestond op Haïti een sterke *indigenisme*-beweging die het blad *La revue indigène* uitgaf. In een artikel waarin hij negritude en *indigenismo* in het Caribisch gebied vergelijkt, komt Coulthard (1968: 46) tot de conclusie dat de geleidelijke groei van de negritude en de uiteindelijke uitwerking van het concept grotendeels plaats vond in die regio. Senghor zou het daarmee in elk geval oneens zijn. Verder zou erbij aangetekend moeten worden dat de Nederlandse Antillen en Suriname er niet bij betrokken waren.

'Onze eigen dingen'
De Surinaamse nationalistische beweging *Wie Eegie Sanie* (Onze eigen dingen) werd omstreeks 1950 opgericht door Surinaamse studenten in Amsterdam. Voor een multiculturele samenleving als Suriname was het niet gemakkelijk om vast te stellen wat precies 'onze eigen dingen' waren, in elk geval telkens iets anders alnaargelang iemand van Javaanse immigranten afstamde of van Afrikaanse voorouders. In hun onvolprezen boek *Creole Drum* (1975) zien Voorhoeve en Lichtveld die beweging meer als een na te streven ideaal van een eigen Surinaamse cultuur en een eigen identiteit. Het was een reactie die inging tegen de opgelegde Nederlandse taal en cultuur en daarin leek ze op de reactie van Franstalige Antilliaanse studenten zo'n twintig jaar eerder in een manifest *Légitime Défense* (1932) dat als voorloper van de negritude-beweging in Parijs fungeerde:

> Maar vergeleken met *Légitime Défense* vertegenwoordigde *Wie Eegie Sanie* een veel meer uitgebalanceerde reactie. Haar woordvoerders benadrukten altijd hun wezenlijke openheid voor invloeden uit andere culturen. Ze accepteerden de Nederlandse cultuur zelfs als een onderdeel van hun eigen nationale culturele erf-

goed, maar ze wilden hun eigen nationale cultuur scheppen, waaraan alle Surinamers deel konden hebben. (Voorhoeve en Lichtveld 1975: 183)

Het lijkt erop dat deze Surinaamse groep haar tijd in de jaren vijftig vooruit was. Van de kant van de Franse Antillen verscheen pas in 1989 een boekje met de intrigerende titel *Eloge de la Créolité* (Bernabé e.a.). De auteurs, onder wie de bekende schrijver Patrick Chamoiseau, preken daarin naar hartelust hetzelfde evangelie, dat ze creoliteit noemen. Het taalverschil heeft de communicatie van de Nederlandse Antillen en Suriname met de rest van het Caribisch gebied en Afrika altijd behoorlijk belemmerd. In Afrika gold dat ook vaak voor de contacten tussen francofonen en anglofonen.

Over de negritudebeweging als zodanig is veel geschreven (o.a. Kesteloot 1963; Jahn 1968; Towa 1971; Depestre 1980; Hausser 1988), vooral in het Frans. Zonder kennis van de indoctrinerende Europese expansiegeschiedenis is de tegenbeweging van de negritudeschrijvers moeilijk te begrijpen. Vanuit het koloniale perspectief werd de westerse cultuur voorgesteld als de enig aanvaardbare. Het blanke voorbeeld diende als ideaalbeeld. Beschaafd werd synoniem met westers en je kon het leren op de door Europeanen gestichte scholen. Die verwestering kwam het duidelijkst tot uitdrukking in het overnemen van de taal – waar Fanon zo voortreffelijk over geschreven heeft in *Peau noire, masques blancs* (1952). Het was de bedoeling van de Franse cultuurpolitiek een beperkte groep gekoloniseerden om te vormen tot een loyale elite van namaak-Fransen. Deze moest dienen om het gevaar van nationalisme bij de inlanders af te wenden en de koloniale situatie te bestendigen. De eeuwige waarden van de westerse en vooral de Franse beschaving werden er in de koloniën diep ingehamerd. Dat stond de instandhouding en ontwikkeling van een authentieke cultuur in de weg. Het gevolg was nogal eens cultureel epigonisme, de produktie van een bleek aftreksel van wat ook in Europa niet actueel en niet origineel was, irrelevant voor welk publiek dan ook. De Franse assimilatie-cul-

tuurpolitiek had een zo nefaste uitwerking dat sommigen ernaar streefden dat Europeanen hun werk zouden kunnen lezen zonder te merken dat de auteur zwart was: ze kozen een Europese naam als pseudoniem (Kesteloot 1963: 29 e.v). In een interview met René Depestre (1971: 71) zegt ook Aimé Césaire dat zijn eigen eerste gedichten hem zo weinig bevielen dat hij ze nooit gepubliceerd heeft:

> Ik had nog geen eigen stijl gevonden. Ik was nog steeds onder invloed van Franse dichters. Eerlijk gezegd kreeg *Cahier d'un retour au pays natal* de vorm van een prozagedicht omdat ik met de Franse literaire traditie wilde breken, en ik bevrijdde mijzelf pas op het moment dat ik besloot om haar dichtkunst de rug toe te keren. Je zou kunnen zeggen dat ik een dichter werd door de dichtkunst af te zweren. Poëzië was voor mij het enige middel om te breken met de gangbare Franse vormen die mij verstikten. (...) Anders gezegd, de Franse taal was een instrument dat ik wilde voorzien van een nieuwe expressiviteit. Ik wilde een Caribisch Frans schrijven, een zwart Frans, dat weliswaar Frans zou zijn, maar voorzien van een zwart stempel.

In de jaren dertig begon zich ook bij andere Franstalige dichters duidelijk verandering af te tekenen. Hoe ingrijpender de onderdrukking, des te heftiger de reactie: de negritude begon zich voorzichtig te manifesteren.
Volgens Wilfried Feuser (1987: 259) is het woord negritude voor het eerst gebruikt in de negentiende eeuw in een essay van Charles Lamb getiteld 'On Chimney-Sweeps' voordat het opnieuw werd uitgevonden door Aimé Césaire. De bakermat van de beweging wordt vanuit Afrikaans en Frans perspectief vooral in Parijs gesitueerd en niet in Afrika of op de Antillen, een veelbetekenend feit. Zoals gezegd werd zij mede geïnspireerd door Claude McKay, Countee Cullen, Langston Hughes en andere zwarte Amerikaanse dichters die in Parijs Afrikaanse en Antilliaanse dichters uit de Franse koloniën ontmoetten. De Franse hoofdstad werd een belangrijk inter-

nationaal ontmoetingspunt voor zwarte schrijvers en intellectuelen. Er verschenen tijdschriften als *La Revue du Monde Noir* (1931) en *L'Etudiant Noir* (1935). In een commentaar van de redactie van de *Revue du Monde Noir* wordt als een van haar belangrijkste taken genoemd door middel van de pers, boeken, lezingen en cursussen 'alle kennis door te geven die er is op het gebied van de CIVILISATION NEGRE en de natuurlijke rijkdommen van Afrika, het driewerf geheiligde vaderland van het Zwarte Ras'. In *L'étudiant noir* verscheen een artikel van de hand van Aimé Césaire getiteld 'Négrerie: Jeunesse noire et assimilation' waarin hij zich een fervent tegenstander van assimilatie met het witte ras betoont en een pleidooi houdt voor authenticiteit en vrijheid. (Ako 1984: 343)
Césaire herinnert zich dat in de jaren dertig assimilatie onontkoombaar was. Je kon in Frankrijk met links of met rechts in zee gaan. Voor hem lag links voor de hand als keuze, maar het communisme irriteerde hem ook omdat het principieel geen aandacht wenste te schenken aan de speciale situatie van zwarten:

> Ik betoogde dat politieke zaken onze situatie als zwarten niet moesten ondersneeuwen. Wij zwarten hebben een heel bijzondere historische achtergrond. Ik denk dat hier Senghors invloed op mij meespeelt. Op dat moment kende ik Afrika helemaal niet. Ik leerde Senghor kennen, die mij veel over Afrika vertelde. Ik was daar bijzonder van onder de indruk. (Césaire 1971: 74)

Geen sprake nog van de term negritude en zeker niet van een literaire beweging van die naam. Het zou nog bijna dertig jaar duren voordat, in de eerste literaire studie over de poëzie van Césaire, Senghor en Damas, Lilyan Kesteloot (1963) het over 'de beweging' had. Ze zette 'Mouvement de la Négritude' tussen aanhalingstekens omdat het nog niet de gewoonte was die poëzie en dichters zo te noemen. Misschien was zij ook wel de eerste die Césaire, Senghor en Damas tot de drie vaders van de beweging promoveerde. Die opvatting is in ieder geval als werkelijkheid de geschiedenis ingegaan en overal

terug te vinden.
In Parijs bevorderden de onderlinge contacten een collectief identiteitsbesef, mede of vooral vanuit de gemeenschappelijke ervaring dat zwart zijn in het Westen betekent buitengesloten worden, ook al ben je nog zo aangepast en westers opgevoed. Vanuit een aanvankelijk gelijkheidsdenken werd een denken in termen van verschil ontwikkeld, met aandacht voor de vraag: wie zijn wij zelf als zwarte mensen, waarin onderscheiden we ons wezenlijk van de Europeanen? En zo ontstond de anekdote dat de Antilliaan Aimé Césaire (Martinique) toen hij op een dag door Parijs wandelde met zijn Senegalese vriend Senghor, zich de opmerking zou hebben laten ontvallen: 'We moeten onze negritude bevestigen.' Niemand kan bewijzen dat het zo gegaan is. Er wordt wel gezegd dat Césaire de term al zou hebben gebruikt in *L'étudiant noir* in 1935, maar dat moet het woord *négrerie* geweest zijn. We houden het er dus op dat de bewustwording en de bijbehorende poëzie met terugwerkende kracht tot negritude-beweging werden verklaard in de jaren zestig nadat Césaire in zijn *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) de term voor het eerst gebruikt had (Ako 1984). Hoe dan ook, de bloei van de beweging wordt in het algemeen gesitueerd tussen de jaren dertig en vijftig, met Césaire, Senghor en Damas als voortrekkers. Feuser (1987: 260) spreekt ironisch van de Drieëenheid:

> Als de dichter van Martinique de vaderrol in de Negritude-Drieëenheid op zich neemt – 'In den beginne was het woord' – dan moet Senghor de zoon zijn, terwijl Damas de zelf-geproclameerde Heilige Geest is: zijn eerste gedichten werden, veelzeggend genoeg, gepubliceerd in het blad *Esprit* in 1935.

Van de grote drie is Damas het minst bekend, wat volgens Femi Ojo-Ade (1989: 237) vooral te wijten is aan het feit dat hij geen politieke rol speelde. Césaire werd *député-maire*, Senghor president. Terugkijkend herinnert Césaire zich flarden van zijn eerste panafrikanistische bewustwording: hij hoorde van Marcus Garvey toen hij nog een kind was. Ook las hij gedichten

van Langston Hughes en Claude McKay dankzij een in Franse vertaling verschenen bundel poëzie van de Harlem Renaissance die rond 1929 verscheen. Globaal gezien onderging hij in zijn jonge jaren drie soorten culturele invloeden: Franse, Afrikaanse en zwarte Amerikaanse van de Harlem Renaissance. (Césaire 1971: 75)

Van de term die Césaire bedacht zijn tal van definities gegeven. Hijzelf omschrijft het begrip als volgt: 'Negritude is je ervan bewust zijn dat je zwart bent, dat feit erkennen en aanvaarden en je eigen zwart zijn, met de daaraan verbonden geschiedenis en cultuur voor je rekening nemen.' De Senegalees Senghor definieerde negritude als 'de gezamenlijke culturele waarden van de zwarte wereld'. (Kesteloot 1963: III, 113)

Uit deze en andere omschrijvingen en definities komt steeds opnieuw naar voren dat het raciale aspect essentieel is. Ook andere termen, zoals *africanité, africanitude, negristiek, negrisme, neo-africanisme, melanisme*, gingen van dezelfde gedachte uit: zwarte mensen behoren tot hetzelfde ras en dus tot dezelfde cultuur. Afrikanen en mensen van Afrikaanse afkomst beroepen zich op hun zwart zijn, zijn er trots op anders te zijn dan de blanken. Uit reactie gaan ze op zoek naar eigen waarden, een eigen geschiedenis en een eigen culturele identiteit.

Zoals in elke avant-gardebeweging (Poggioli 1968) gaat het in de negritude om een groep schrijvers die min of meer in dezelfde geest schrijven. Net als andere avant-gardisten hebben ook deze auteurs uiteenlopende opvattingen en manifestachtige tijdschriften gelanceerd waaraan niet meer dan een kortstondig leven beschoren was.

In de cultuurgeschiedenis gebeurt het wel vaker dat een beweging haar naam pas krijgt als zij al voorbij is. Europese voorbeelden daarvan zijn de namen Renaissance of Baroque, die dateren van enkele eeuwen later dan de ermee aangeduide tijdperken. Er zijn heel wat zwarte auteurs geweest die over dezelfde thema's schreven zonder bewust tot de beweging te behoren, zonder de naam negritude te gebruiken of te kennen, ja zelfs lang voordat de term was geboren. Dezelfde thema's zijn ook te vinden bij de dichters van het Indigenisme, het lite-

raire Garveyisme en de Harlem Renaissance. Daar ligt dan ook het aanknopingspunt met de Panafrikaanse cultuurvisie, dat in verschillende perioden, culturen en talen, in verschillende werelddelen, aan weerskanten van de Atlantische Oceaan, sprake is van eenheid van cultuur.

Het gedachtengoed van de negritude werd nu eens opgevat als een ruim cultureel en politiek paraplubegrip, dan weer als een strict literair verschijnsel. Opvallend is dat de theoretische onderbouwing (en afbraak) vooral in francofone kring plaats vond. De anglofone Afrikanen wezen de negritude vanaf het begin al vaak van de hand. In een artikel over de thematiek van Engelstalige Afrikaanse dichters signaleert de Nigeriaan John Pepper Clark (1965: 102) wel een voorliefde voor negritude-thema's zoals 'Africa lost and reconquered', maar geen belangstelling voor schoolvorming of theoretische onderbouwing: 'de Britse manier van doen moet op hen hebben ingewerkt, want al hebben ze geen label en behoren ze niet tot een bepaalde school of beroemde beweging, ze verheerlijken toch de naam van Afrika en hanteren geregeld Afrikaanse thema's.'

Is het een restant van een koloniale erfenis, deze allergie voor labels en gewichtige verbositeit waar de francofonen kennelijk zo dol op zijn? Soyinka's oude uitspraak 'A tiger does not proclaim his tigritude, he pounces' is soms van stal gehaald om die vraag bevestigend te beantwoorden. Wat hij er precies mee bedoelde lichtte hij later toe:

> Een tijger staat niet in het oerwoud en zegt: 'Ik ben een tijger.' Wanneer je ergens langs komt waar een tijger net gelopen heeft, zie je het skelet van de reebok en dan weet je dat zich daar enige tigritude heeft gemanifesteerd (...) Het onderscheid dat ik probeerde te maken bij die conferentie (in Kampala, Uganda, 1962) was louter literair: ik zei dat je van poëzie intrinsieke kwaliteit verwacht, dat het er niet om gaat namen te laten vallen. (Jahn 1968: 265 e.v.)

Onder of zonder de negritudeparaplu, de 'zwarte' thema's ko-

men overal voor waar de ontmoeting tussen wit en zwart plaatsvond op voet van ongelijkheid. Wel heeft de Engelse koloniale politiek van *Indirect Rule* in een aantal gevallen minder aanleiding gegeven tot heftige reacties dan de krachtige Franse assimilatiepolitiek. Daarbij krijgen zwarte cultuur en positieve kenmerken van zwart zijn extra reliëf door ze af te zetten tegen negatieve witheid. De collectieve identiteit wordt telkens weer bevestigd in teksten waarbij de Ander als buitenstaander wordt gemarkeerd. Zo ontstaat een groepsdiscours dat bepaalde belangen behartigt en zich tegen andere afzet. Zowel in de Negritude als in de Zwart-Bewustzijnsbeweging worden de verschillen tussen Zelf en Ander vooral tot uitdrukking gebracht in poëzie en dat is zeker niet toevallig. Romans dienen meer dan poëzie rekening te houden met plot, contextnuances en gedetailleerde personagetekening, terwijl poëzie zich goed leent voor geconcentreerde emoties en korte kernachtige sfeerbeschrijvingen. De dichters bezingen in vele toonaarden hun Zwarte identiteit – het woord zwart wordt dikwijls met een hoofdletter geschreven. Dat groepen mensen die in het nauw zitten mythen nodig hebben en ze dan ook scheppen, daarvan zijn deze zwarte bewegingen een duidelijk voorbeeld. De mythe van de collectieve zwarte eenheid voedt zowel de geschiedenis als de literatuur tegen alle verschillen (van taal, cultuur, klasse, land, herkomst, gender enz.) en alle daaruit resulterende tegenstrijdigheden in. Het zoeken van een gemeenschappelijke noemer, het samen anders zijn dan de blanken, het per definitie anders moeten zijn dan zij, houdt noodzakelijk een restrictieve zelfbepaling in ten opzichte van de groep waartegen men zich afzet.

In een Engelstalig essay over de negritudebeweging (1989) heb ik vrij uitvoerig stilgestaan bij de vier hoofdthema's die de eenheid van ras, oorsprong en geschiedenis benadrukken: *het lijden*, *de opstand*, *de triomf* (ofwel de idealisering van Afrika en de Zwarten in het algemeen), en de interraciale *dialoog*, die het einde van de beweging lijkt te markeren. Hier worden ze kort samengevat. Vervolgens worden de negritude-denkbeelden vergeleken met die van de Zuidafrikaanse Black Con-

sciousness Movement en worden beide gerelateerd aan de eerder besproken zwarte bewegingen aan de overkant van de oceaan.

De thema's

Sartre analyseerde het verschijnsel van het lijden van zwarte mensen in zijn beroemde essay *Orphée Noir* (1949: 270) als het Lijden (met een hoofdletter) van het ras: 'De zelfbewuste Zwarte ziet zich als de man die al het leed van de hele mensheid op zich heeft genomen en die lijdt voor iedereen, zelfs voor de Blanke.'

Dit 'lijden van het hele ras' heeft veel dichters genspireerd. Het verleden wordt opgeroepen, de geschiedenis geanalyseerd, de diagnose van het kwaad gesteld: het lijden van de zwarte mens is een onvermijdelijk gevolg van de barbaarsheid van dat andere ras, de witte mens. Dit werd op vele manieren tot uitdrukking gebracht. Slaven bezongen hun lijden al in oude spirituals zoals 'Nobody knows the trouble I've seen', maar ook latere dichters brengen het lijden van hun broeders en zusters onder woorden in poëzie – vanaf de Antillen tot aan Zuid-Afrika. In *Et les chiens se taisaient* lijkt Aimé Césaire geobsedeerd door een visioen van wreedheden zoals die door de geschiedenis heen door blanken zijn begaan. Die wreedheden worden concreet: de zee, de zon, de lucht, de wind, de wolken, de hele natuurlijke wereld vormt één gruwelijk beeld van zwart lijden, waaruit het gekerm van de slachtoffers opstijgt:

> De wolk heeft het hoofd van de oude neger die ik afgeranseld zag worden op een plein, de lage hemel is een doofpot, de wind duwt zware lasten voort en snikken van zwetende huid, de wind raakt besmet met zwepen en fusten, en de gehangenen bevolken de esdoornige hemel en er zijn buldogs met bloed op hun harige huid en oren ... oren ... bootjes gemaakt van afgesneden oren die over de zonsondergang glijden ... een gereutel van verdronkenen uit de groene pens van de zee ... ge-

knetter van vuur, geknal van zwepen, kreten van vermoorden ... de zee brandt. (1946: 151)

Het door de dichters beschreven lijden is zowel fysiek als psychisch. Er zijn niet alleen toespelingen op de slavenhandel, de traumatische overtocht over de oceaan die zoveel slachtoffers eiste en de uitbuiting van wie de overtocht haalde. Er is ook sprake van vervreemding als gevolg van de verloren eigen taal en cultuur. Dit alles heeft zich in het geheugen gegrift van wie het meemaakte, het verhaal is doorverteld aan volgende generaties, de kinderen en kleinkinderen van slaven die uit Afrika kwamen. Net als de dichters van de Harlem Renaissance roepen ook Caribische dichters de beelden opnieuw op. In Afrika zelf is de koloniale geschiedenis een andere geschiedenis, maar ook hier hebben Europeanen tot aan de onafhankelijkheid over het lot van Afrikanen beslist. Het geciteerde fragment van Césaire is gekozen uit vele honderden gedichten in het Frans, Engels, Portugees, Afrikaans en Nederlands. De thematiek die Césaire vanaf de jaren dertig preoccupeerde, was in de gewelddadige context van Zuid-Afrika in de jaren zeventig en tachtig schrijnend actueel.
Een specifiek aspect van het lijden is de vervreemding als gevolg van de gedwongen aanpassing aan taal en cultuur en de opgelegde bourgeois-opvoeding naar westers voorbeeld. Dat vooral de taaldwang traumatiserend kan zijn, blijkt uit deze vaak geciteerde regels uit het gedicht 'Trahison' van de Haïtiaan Léon Laleau (1931):

Verraad
Voelen jullie dat lijden
en die wanhoop? Niets is erger
dan met woorden uit Frankrijk
een hart te temmen dat je meekreeg uit Senegal.

Voor de dichter die het lijden bezingt is het protest nooit ver weg (er zijn in de negritudebeweging vrijwel geen vrouwelijke dichters en ook in de *Black Consciousness Movement* weinig). De woorden van de dichter worden zijn wapens in de

vrijheidsstrijd. Een bundel van Aimé Césaire heet niet voor niets *Les armes miraculeuses* (1946). Dat protest komt op vele manieren tot uitdrukking. Het wordt onder meer rechtstreeks bezongen in vrijheidsliederen van verzetsstrijders in Angola en Namibië, in Kenya, Zimbabwe, Mozambique en Zuid-Afrika. Net als veel gedichten uit de Amerikaanse Black Arts Movement is ook de Afrikaanse protestpoëzie een vorm van opstand tegen de gevestigde orde van de Ander. Dat protest is bedoeld om de verhoudingen bij te stellen. Dat had politiek niet veel invloed (al meenden sommigen misschien van wel), maar cultureel leverde het soms fascinerende poëzie op, zoals Césaire's magistrale *Cahier d'un retour au pays natal*, waaruit dit korte fragment afkomstig is:

> het slavenschip kraakt aan alle kanten
> zijn buikt krimpt ineen en weergalmt
> het genegerte met de geur van gebakken uien
> hervindt in zijn vergoten bloed,
> de bittere geur van de vrijheid
>
> (1939: 87)

Als de Ander er niet was of geweest was, zou de opstand overbodig zijn en deze thema's onbestaanbaar. In de negritude-poëzie wordt de 'witte beschaving' op alle fronten onder vuur genomen. In zijn door surrealisme en marxisme beïnvloede oeuvre veroordeelt Aimé Césaire achtereenvolgens de westerse ratio, de cultuur, de technologie, de ideologieën en het christendom. In de hierboven geciteerde passage is de overwinning al te proeven. Het is dan ook maar een klein stapje van de revolte naar de triomf, de zelfverheerlijking, de idealisering van het Zwarte Zelf en het prekoloniale paradijs van voor het contact met de blanken. Dit idyllisch paradijs wordt door Senghor bezongen in een gedicht als 'Joal' (1941) vanuit zijn Europese eenzaamheid. De verwijzing naar verweesde jazz in Parijs legt een verbinding met de Harlem Renaissance en contrasteert veelzeggend met een romantisch beeld van Afrika:

Joal!
Ik denk terug

Ik denk terug aan vrouwen
in de groene schaduw van veranda's
Vrouwen met wonderogen
als maanlicht op het strand

Ik denk terug aan de pralende pracht
van de zonsondergang
(...)
Ik denk terug, ik denk terug ...
Mijn hoofd bonzend
Van de zo moeizame mars langs
de dagen van Europa waar soms
Een verweesde jazz opduikt die snikt, snikt, snikt...
(Senghor 1964: 15 e.v.)

Ook elders in Afrika en het Caribisch gebied bestaan vele odes aan het verloren paradijs. In het Nederlands is er bijvoorbeeld Frank Martinus Arion van Curaçao die in *Stemmen uit Afrika* (1957) over zijn Afrikaanse *roots* droomt. In zijn inleiding bij de herdruk (1978) merkt hij op dat er vanaf de jaren zestig veel belangstelling voor ontstond, 'waarschijnlijk omdat het een van de weinige Nederlands-Antillianse werken is, die zich bezig houden met onze Afrikaanse ROOTS. Ik wilde (...) de blanke vooroordelen over Afrika en zwarte mensen bestrijden om een steeds juister licht op Afrika en de Antillen te laten schijnen.'
De romantische visie op Afrika wordt als een symbool van zuiverheid in scherp contrast geschilderd met een corrupt en destructief Europa. Dit is door Sartre het 'antiracistisch racisme' genoemd. Tegenover de manier waarop blanken zich vaak lieten voorstaan op hun uiterlijke kenmerken van ras en huidkleur, klinkt hier triomfantelijk de kreet *Black is beautiful:* 'Nooit zal de blanke zwart zijn, want de schoonheid is zwart,' juicht Léon Damas in 'Black Label' (1956: 52).

In de drie besproken thema's – lijden, opstand en idealisering van Afrika – is geen plaats voor dialoog; het zijn drie fasen waarin gedacht wordt in termen van verschil en de dichter positie kiest tegenover de Ander die nooit bereid was tot dialoog. De drie vaders van de negritude hebben vaak de wens uitgesproken dat ze de wereld menselijker wilden maken. De dialoog kan pas echt beginnen wanneer de oude vooroordelen uit de weg geruimd zijn en beide partijen dezelfde rechten hebben. De raciale confrontatie heeft het werk van Césaire geconditioneerd: 'Als slachtoffer van het koloniale trauma en op zoek naar een nieuw evenwicht hebben zwarten hun bevrijding nog niet voltooid. Alle dromen, alle verlangen, alle rancune die zich had opgehoopt, dat moest allemaal naar buiten en als dat loskomt en vorm krijgt ... dan heet dat poëzie,' schrijft hij in het voorwoord bij *Nouvelle somme de la poésie du monde noir* (1966: 3).

Senghor heeft in *Liberté I* gezegd dat 'het zwarte gedicht geen monoloog is maar een dialoog' (1964: 401). In Europa is hij dikwijls beschouwd als de verzoener van zwart en wit. Zijn literair werk is aanzienlijk minder agressief dan dat van veel zwarte dichters uit Amerika of Zuid-Afrika. Dat heeft te maken met verschil in geschiedenis, opvoeding, afkomst, politieke opvatting en persoonlijke geaardheid. Senghor zelf verklaart zijn visie vanuit zijn 'harmonie met de Afrikaanse natuur.' Is dit de reden waarom hij al in 1945 zijn *Prière de Paix* kon schrijven?

> *Gebed om vrede*
> Laat mij U zeggen, Heer,
> aan de voet van mijn Afrika,
> dat al vierhonderd jaar is gekruisigd
> en toch nog ademhaalt,
> dat Afrika om vrede bidt en wil vergeven
> Heer God, vergeef de schuld van het blanke Europa...

Dit algemeen pardon moet alles weer mogelijk maken. Jongere Afrikanen zijn steeds sceptischer geworden ten aanzien van Senghor, omdat zijn politieke praktijk en zijn negritude-

theorie meer gericht leken op goede betrekkingen met Frankrijk dan op een verbetering van het lot van zijn eigen mensen. De Kameroenese filosoof Marcien Towa (1971) concludeerde in zijn *Léopold Sédar Senghor: négritude ou servitude?* naar aanleiding van dit gedicht dan ook dat Senghor zich zo vergevingsgezind betoont dat hij zelfs misdadigers vergeeft die geen berouw hebben en niet van plan lijken hun gedrag te veranderen. Andere dichters hebben onderscheid gemaakt tussen de heersende klasse die werkelijk verantwoordelijk is en de kleine blanke boeren en arbeiders die ook onderdrukt worden door de bourgeoisie van het eigen ras. Césaire (1960: 85) heeft een visioen waarin Afrika als eerste de hand reikt aan de 'verworpenen' van de Derde Wereld:

> Het is een gezwollen hand
> een-gewonde-open-hand
> uitgestrekt naar
> bruine, zwarte, witte,
> naar alle handen, alle gewonde handen
> van de wereld.

In zijn gedicht *Nouveau sermon nègre* vergelijkt de Haïtiaan Jacques Roumain (1972: 306) de lijdende Christus met de lijdende zwarten, maar waar Jezus zijn vader vraagt: 'Vergeef het hun, want ze weten niet wat ze doen,' roept Roumain uit: 'We zullen ze niet vergeven, want ze weten wat ze doen.' Toch blijft ook zijn solidariteit niet beperkt tot zijn zwarte broeders en zusters, al staat Afrika, na alles wat er door de geschiedenis heen gebeurd is, nog steeds centraal:

> Afrika, ik blijf aan je denken Afrika
> je bent in mij
> als de splinter in de wond
> als een beschermende fetisj midden in het dorp
> maak van mij de steen in je slinger
> van mijn mond de lippen van je wond
> van mijn knieën de verbrijzelde zuilen van je vernedering (p. 234).

Met een klassebewustzijn verliest de negritude haar raison d'être: er groeit een andere solidariteit, die niet langer het accent legt op huidkleur of ras. Als de macht van de blanken de constructie van de stereotiepe zwarte heeft geproduceerd dan is negritude daarop niet alleen een reactie geweest, maar zij bleef in zekere zin daarvan ook een voortzetting. Immers de schrijvers bleven 'zichzelf definiëren op grond van de kleur van de Ander' zoals Sembène Ousmane het uitdrukte in zijn voorwoord bij *Véhi Ciosane* (1966: 15).

Senghoriaanse theorie

Tot nu toe zijn we nauwelijks ingegaan op Senghors denkbeelden, de steunpilaren van de beweging. Dankzij hem heeft de beweging haar relatieve bekendheid gekregen. Hij heeft zijn geesteskind altijd als een blijvende zaak opgevat, zoals hij ook persoonlijk bevestigde in een interview dat ik in Amsterdam met hem had. Bij die gelegenheid onderstreepte hij opnieuw de eenheid van waarden van de zwarte beschaving, ook al zijn de omstandigheden en de thema's aan verandering onderhevig. Volgens hem is de polemiek tegen de Europese beschaving niet meer aan de orde, maar dat doet niets af aan het voortbestaan van de negritude:

> Wat wij willen is een dialoog. Wat ik aanbeveel, wat wij aanbevelen, is een Euro-Arabo-Afrikaans overleg, niet alleen op economisch, maar vooral ook op cultureel ge bied. Wij zijn erg gehecht aan de waarden van de Afrikaanse beschaving, en tegelijkertijd willen we openstaan voor de beschaving van andere wereldelen, in het bijzonder Europa.

In de 'Civilisation de l'Universel' hebben Europa en Afrika allebei welomschreven bijdragen te leveren.

Uit het interview (p. 240 e.v.) blijkt duidelijk dat deze negritude-vader is blijven geloven in raciaal bepaalde groepskenmerken. Volgens hem zijn zwarten in een machtspositie bijvoorbeeld zelf nooit racistisch opgetreden.

Voor hem staat dan ook vast dat de negritude zal blijven be-

staan zolang er Afrikanen zijn, en dat er *Neerlanditeit* zal zijn zolang er een Nederlandse staat en een Nederlandse cultuur bestaan. Maar als negritude een eeuwige kwaliteit is van zwarten uit de hele wereld, hoe moet je dan het feit verklaren dat aan de Nederlandse staat een eigen Neerlanditeit wordt verleend, waaraan volgens Senghor Tacitus al refereerde in zijn uitspraak over de *robur Batavorum*. Ook aan de Portugezen kende hij een aparte identiteit toe, hun *Lusitaniteit*, ontleend aan de Lusitaanse energie, haar diepe gevoeligheid, haar vriendelijkheid, haar melancholie en nostalgie, zoals hij deze eigenheid beschreef. De vraag zou kunnen zijn op grond waarvan Europese volken wel aparte identiteiten zouden hebben, terwijl de verschillende Afrikaanse volken en culturen, ja, alle zwarten ter wereld samen, toe moeten kunnen met één negritude.

Van negritude naar postnegritude

De negritude van de poëziethema's, deze 'negritude van het eerste uur', was volgens Adotevi het 'pistoolschot middenin het concert, toen Afrika, Amerika en de Antillen, alle zwarten van de wereld, elkaar terugvonden buiten de witte mensheid en hun eigen menszijn bevestigden': een duidelijk Panafrikaanse gedachte, maar dan wel van voorbijgaande aard. Het einde van de stilte, zo vervolgt hij in zijn bijdrage aan het negritudedebat *Négritude et négrologues* (1972), was de echte negritude, die nog niet geperverteerd was en die anderen Afrika heeft leren kennen 'dankzij de gebrulde thema's van onze dichters.' Die thema's vertegenwoordigen voor hem het geboortebewijs van een nieuwe Afrikaanse literatuur. Na deze positieve opmerkingen uit hij zijn twijfel over blijvende eenheid tussen zwarten in de verschillende landen. Wat hebben ze nu eigenlijk gemeenschappelijk 'behalve hun huidkleur en die gemeenschappelijke grondslag van drie eeuwen slavernij of collectief bewustzijn'? Hij is daar sceptisch over vanwege de enorme verscheidenheid aan historische, geografische en sociologische factoren die geleid hebben tot verschillende expressievormen in kunst en literatuur in beide werelddelen. En

hij voegt eraan toe: 'In Afrika zelf verschillen de problemen al als je van Benin gaat naar Ivoorkust, van Ivoorkust naar Ghana. En wat te denken van Zuid-Afrika, Kenia, Rwanda? ...'

De 'gebrulde thema's', afkomstig uit de Verenigde Staten, de Caribische eilanden en Afrika, vormen volgens Adotevi de gemeenschappelijke noemer en alleen die ervaring van blanke onderdrukking rechtvaardigde tijdelijk een generaliserend zwart standpunt. Anderen hebben zich teweer gesteld tegen dit standpunt en bleven met Senghor van mening, dat er meer is dan een gemeenschappelijk protest en een zwarte essentie. Het afwijzen van Europa hing samen met het zoeken naar een eigen identiteit en een terugkeer naar de culturele bronnen van herkomst. Zwarten zijn volgens die opvatting 'geworteld in éénzelfde Afrikaanse traditie, verbonden door een gemeenschappelijke filosofie, een gemeenschappelijke visie die de Afrikaanse psyche conditioneert en waarin de Amerikaanse zwarte terecht kan delen. Kortom: 'ik vind geen argument dat de stelling van een verenigd Afrikaans universum ontkracht.' Volgens de Nigeriaan Abiola Irele (1964), die in Parijs een proefschrift schreef over Aimé Césaire en van wie deze uitspraken afkomstig zijn, bestaat er iets als een *je-ne-sais-quoi-nègre* dat hij de totale Afrikaanse cosmologie noemde, het hele scala van Afrikaanse waarden à la Senghor wiens visie hij deelde, althans in de jaren zestig toen hij dit artikel schreef. In dit verband is de 'bekering' van de Amerikaanse hoogleraar Black Studies (Harvard), Henry Louis Gates, interessant. In de jaren zestig verdiepte hij zich als student in Engeland braaf in de toen gangbare ideeën die de Duitser Janheinz Jahn over Afrika(nen) ontwikkeld had in zijn boek *Muntu* (1961), aan de hand van het concept *nommo*, waarin de essentie van de hele Afrikaanse cultuur zou zijn vervat. Dat sloot prachtig aan bij de *Black Arts* opvattingen in de Verenigde Staten. Gewapend met zijn *nommo*-kennis en zijn Afrokapsel maakte hij zijn opwachting bij Wole Soyinka die toen in ballingschap in Cambridge zat. Soyinka keek met enig wantrouwen naar zijn haardos en vroeg of hij wel iets van Afrika wist:

> 'Jazeker,' zei ik, aangezien ik net de principes van *nommo* uit mijn hoofd geleerd had als voorbereiding op onze ontmoeting. 'Het is namelijk zo,' voegde Soyinka er aan toe, 'dat de enige reden waarom ik je als student accepteerde was dat jij het tenminste niet over die *nommo*-onzin had.' '*Nommo*?' zei ik. 'Nooit van gehoord.' (Gates 1992: 126)

In Amerika wordt deze *nommo*-gedachte nog altijd gepropageerd door aanhangers van het Afrocentrisme (Asante 1987: 59 e.v.). Soms wordt daarbij zonder veel kennis van zaken generaliserend over Afrika gesproken. Het gevolg is dat de enorme verscheidenheid aan Afrikaanse culturen probleemloos over het hoofd gezien wordt. Vandaar Soyinka's aanvankelijke scepsis tegenover Gates. De eenheidsgedachte van wereldwijde zwarte cultuur heeft de Afrikaanse cultuurdiscussie geregeld beheerst, onder andere bij de eerste twee Zwarte Schrijverscongressen in Parijs (1956) en in Rome (1959):

> Terwijl de twee congressen, die een mondiale 'Afrikaanse aanwezigheid' benadrukten, een gelegenheid leken te bieden om veel uiteenlopende meningen te laten horen, hield hun streven naar unanimiteit – tegen elke prijs – tegelijkertijd het gevaar in dat een dominante groep haar macht zou laten gelden over de andere. Dat was de politiek conservatieve groep die de leiding had over *Présence Africaine*, en die de negritude een geschikte ideologie vond en Léopold Sédar Senghor een geschikte éminence grise, beide geheiligd door het Festival van Dakar in 1966. (Songolo 1988: 26)

Vanaf het begin was de kracht van de negritude tegelijkertijd ook haar zwakheid: ze was er vooral op uit indruk op de onderdrukker te maken: ze richtte zich tot de blanke en 'hun uiteindelijke doel, weliswaar gehuld in zoete, zwarte retoriek, is altijd dat toppunt van 'beschaving' geweest waar de Franse samenleving model voor stond' (Ojo-Ade 1989: 238). De triomf van de negritude was dan ook van korte duur. Al in 1969 bij

het Panafrikaanse festival in Algiers werd zij afgedaan als folklore: van alle kanten werd ze aangevallen, zowel door schrijvers als door politici (Feuser 1987: 263; Songolo 1988: 26). Adotevi die bij dat Festival voor het eerst ten overstaan van de niet-francofone wereld tekeer ging tegen de negritude, citeert in zijn boek als argument tegen de eenheidsgedachte van zwarte cultuur de Zuidafrikaan Peter Abrahams en de Amerikaan Richard Wright ter verdediging van zijn opvatting. Geen van deze beide schrijvers ervoer de eenheid van zwarte broederschap tijdens hun verblijf in West-Afrika. Richard Wright merkte op: 'Ik was zwart en zij waren zwart maar dat diende nergens toe,' en Peter Abrahams:

> Het scherpe zwarte bewustzijn van de zwarte Amerikaan of de Zuidafrikaan, slachtoffer van Apartheid, is de Afrikaan in onafhankelijk Afrika vreemd. Ras en kleur waren dan ook zijn laatste zorg voordat hij gedwongen werd erover na te denken. En 'Moeder Afrika' is te groot om hem een gevoel van eenheid te inspireren. (Adotevi 1972: 47 e.v.)

Hij had ook naar Langston Hughes kunnen verwijzen die, zoals gezegd, tot zijn verbazing in Afrika voor blanke werd uitgemaakt. Een kwestie van cultuurverschil. Raciaal bewustzijn houdt de bewoners van onafhankelijk Afrika niet erg meer bezig. Voor Portugeessprekend Afrika noteerde Mario de Andrade dezelfde eenheid van thema's, maar het ging daarbij om een poëzie die, geschreven onder specifieke omstandigheden, volgens hem thuishoorde in de tijd van 'overwinnen of sterven'. (1969: 26-28; Preto-Rodas 1970)

Senghors landgenoot, de bekende schrijver en filmer Sembène Ousmane, vindt negritude onwezenlijk: 'Voor mij is het iets als de sekse van engelen.' Zij voornaamste verwijt is dat de beweging 'haaks staat op de Afrikaanse revolutie'. (*NRC Handelsblad* 28.2.1975)

De Antilliaanse schrijfster Maryse Condé betoonde zich bij een colloquium in Parijs over negritude in 1973 al buitengewoon kritisch over de negritude van Senghor en Césaire van-

wege de raciale implicaties. Laat het Westen maar slachtoffer zijn van zijn eigen mythen van ras en kleur, was haar laconieke stellingname, daar heb ik geen boodschap aan, want dat is een UITsluitend en daarmee inperkend concept, en daar doe ik NIET aan mee, ook niet uit reactie: 'ik weiger tot een bepaalde tak van de menselijke soort te behoren met veel van dit en weinig van dat.' Bevrijding kan volgens haar alleen verwezenlijkt worden door ELKE raciaal bepaalde positie te weigeren en principieel onze kwaliteit als mensen die gelijk zijn aan anderen te bevestigen. (Condé 1973: 154)

Blijft er dan niets over van al die Panafrikaanse cultuurvisies? Toch wel:

> Wat je aan de negritude kunt overhouden is de solidariteit. Zwarte Amerikanen die voor het Witte Huis demonstreren vanwege Zuid-Afrika hebben groot gelijk. Dat is ook onze strijd. Maar het is naïef en simplistisch om te denken: ik ga op pelgrimage naar Afrika en meng me onder mijn broeders en zusters de Afrikanen. Ze zitten daar niet op ons te wachten. Ze hebben hun eigen problemen en wij de onze. (*NRC Handelsblad* 8.5.1987)

Senghor weigerde Frantz Fanon een baan als psychiater in Senegal in 1961 (Feuser 1987: 261). Had dat met Fanons (politieke) visie op negritude te maken? Nadat deze psychiater al in 1952 de negritude had gekenmerkt als een angstsyndroom, beschreef hij de gevaren ervan opnieuw uitvoerig in *Les damnés de la terre* (1961). Volgens Adotevi heeft de negritude haar politieke en revolutionaire roeping gemist. Immers, 'als de oude negritude het weigeren van de vernedering was, dan moet de neger die vandaag de neger toespreekt, midden in het drama van zijn volk gaan staan, zelfbewust, dat is bewust van nieuwe taken.' Bij postkoloniale negritude hoort een discussie over neo-kolonialisme: na de onafhankelijkheid verwordt zij anders inhoudelijk tot 'de *zwarte* manier om *wit* te zijn.' Adotevi baseerde zijn denken op de ideeën van Fanon, die altijd weigerde om tot een bijzondere tak van het menselijk ras te ho-

ren, om door de geschiedenis vastgepind te worden op bepaalde essenties. 'Mijn huid is geen omhulsel van specifieke waarden' (1952: 162). Mensen hebben altijd de mogelijkheid om uit hun historische situatie te breken en de cyclus van hun eigen vrijheid te beginnen. Zoals hij in *Peau Noire, masques blancs* (1952) schreef: 'Ik ben geen slaaf van de Slavernij die mijn voorouders ontmenselijkte' en: 'Door het historische gegeven achter me te laten begin ik de cyclus van mijn vrijheid.' Vanuit die vrijheid concludeert hij:

> Ik, gekleurde mens, wil maar één ding: dat ooit het instrument de mens niet meer overheerst. Dat ooit de onderwerping van de ene mens aan de andere ophoudt (...) Dat het me toegestaan wordt de mens te ontdekken en te erkennen, waar dan ook. De neger bestaat niet, de blanke evenmin. (p. 207)

Blanke liberalen en Zwart Bewustzijn

In Zuid-Afrika institutionaliseerden apartheidswetten het racisme van blanken die uit eigenbelang aan hun mythen van ras en kleur vasthielden. De twee gebruikelijke antwoorden op die mythen waren ook hier assimilatie en protest. In Zuid-Afrika is vooral het tweede antwoord steeds luider gaan opklinken uit de Zuidafrikaanse literatuur. De reacties daarop van de kant van de overheid bestonden uit een ingrijpend systeem van censuur, verwoede vervolging van schrijvers en een cultuurpolitiek van verdeel en heers. Als het woordenboek literatuur definieert als 'de gezamenlijke letterkundige voortbrengselen van een volk', dan was die definitie in het geval van Zuid-Afrika lange tijd nogal problematisch vanwege de systematische scheiding van mensen naar ras, kleur en cultuur. Het verzet is die apartheid steeds krachtiger van de hand gaan wijzen en het wantrouwen en de afstand tussen zwart en wit werden steeds groter. Terwijl in de jaren vijftig zwarte intellectuelen en kunstenaars nog veel met elkaar omgingen, werden die contacten daarna steeds moeizamer en uiteindelijk bijna onmogelijk. Nadine Gordimer analyseerde de situatie als volgt:

> In de vijftiger jaren gingen we veel met elkaar om. Er waren veel *love-affairs*, hechte vriendschappen. Er was een ongelofelijk idealisme (...) en wij dachten dat als we de apartheid negeerden hij vanzelf wel zou verdwijnen. Maar we vergaten dat als een zwarte vriend je huis uitstapte, hoe intens de relatie ook was en hoe je in huis ook van elkaar afhankelijk was – die vriend plotseling weer een pas in zijn zak moest hebben en ieder ogenblik gearresteerd kon worden omdat hij zwart was (...) Met het bloedbad van Sharpeville kwamen de massa-arrestaties en voor de blanken het uur van de waarheid: het begin van de *Black Consciousness Movement*. De zwarten verbraken hun politieke, sociale en culturele banden met de blanken, ook uit teleurstelling over wat de blanken hadden kunnen bieden. Het woord *liberal* werd een vies woord (*de Volkskrant* 13.6.1981)

De goedwillende blanken werden teruggedreven in hun eigen Laager, al wilden ze dat zelf niet. In zijn interessante studie over Black Consciousness in Zuid-Afrika beschrijft Themba Sono de situatie van de blanken als volgt: 'De *liberals* verkeerden historisch gezien in een dilemma: terwijl ze de apartheid afwezen en probeerden de goedkeuring van de zwarten te winnen, vervreemdden ze beide partijen van zich. Ze wisten niet wat ze moesten doen; alleen wat ze níet moesten doen (...) Zo werden ze uit de zwarte gelederen verbannen.' (Sono 1993: 63) De vraag was niet meer hoe goed een witte stem of visie was, maar eerder waar de *zwarte* stem was en de zwarte visie op het *blanke* probleem dat al zo lang door zwarte mensen werd meegetorst.

Voor de blanken van goede wil was het een schokkende ervaring. Het leek wel of de Black Consciousness-kritiek eerder tegen hen dan tegen het apartheidsbewind gericht was. Ze voelden zich daardoor verlamd, terwijl ze toch met hart en ziel bereid waren het apartheidssysteem te lijf te gaan. Er waren met name drie soorten kritiek, schrijft Budlender in zijn

essay *Black Consciousness and the Liberal Tradition* (1991): om te beginnen was er het verwijt dat de blanken automatisch domineerden in gemengde organisaties – een politieke kritiek. Vervolgens waren er de psychologische en culturele kritiek: het dominante karakter van de blanke cultuur had generaties lang geleid tot vernietiging en verachting van zwarte cultuur met ideologische, economische en juridische middelen. Daardoor waren zwarte Zuidafrikanen altijd benadeeld geweest. Bovendien was economisch gezien het liberalisme de filosofische onderbouwing van het kapitalisme: het zou dus alleen maar meer gelijke kansen op uitbuiting opleveren. Ten slotte was er de persoonlijke kritiek: de twijfel of de blanken wel te goeder trouw waren. In de jaren negentig wordt het de vraag in hoeverre er ruimte geschapen kan worden voor *opting in* in plaats van *opting out*.

Van Black Power naar Black Consciousness

Eind jaren zestig kwamen zwarte studentenleiders tot het inzicht dat de tijd gekomen was voor eigen denkbeelden, 'die niet waren aangetast door ideeën afkomstig uit een groep die baat had bij de status quo,' zoals het in een gestencild SASO-document uit 1972 heette. Toch waren het de Zuidafrikaanse blanken die aanvankelijk de meeste aandacht hadden voor de nieuwe ideeën van de jonge zwarte intelligentsia, wat weer met hun eigen belangen of schuldgevoel te maken had. Wat voor ideeën waren dat en waar kwamen ze vandaan?

Er is vaak beweerd dat de Zuidafrikaanse Black Consciousness Movement veel te danken heeft aan Black Power. Hoeveel en hoe rechtstreeks die beïnvloeding was heeft Themba Sono als voormalig *insider* van de beweging vanuit eigen ervaring zorgvuldig beschreven in een studie 'over onderwerpen en gebeurtenissen die ik heb helpen aansnijden, formuleren en begeleiden' (1993: 1). Van stap tot stap bespreekt hij de indruk die (officieel in Zuid-Afrika verboden en illegaal verspreide) Black Power-teksten maakten op de leiders van SASO (*South African Students Organization*), de eerste zwarte studentenorganisatie in Zuid-Afrika, opgericht in 1969 met Steve Bi-

ko als eerste voorzitter. SASO vormde het voorstadium van de Black Consciousness Movement. Sono's informatie van binnenuit is hoogst interessant: hij plaatst een aantal oorspronkelijke politieke uitspraken van Stokely Carmichael en andere zwarte leiders uit Amerika (die rond het einde van de jaren zestig in Zuid-Afrika clandestien voorhanden waren) naast de herschrijving daarvan in de SASO-documenten die in omloop kwamen begin jaren zeventig. Tussen de Amerikaanse en Zuidafrikaanse versies in vermeldt hij de interne discussie die gevoerd werd over verschillen en overeenkomsten tussen Black Power en Black Consciousness. Zo laat hij bijvoorbeeld zien hoe de Black Power-uitspraak 'Before a group can enter the open society it must first close ranks' aangepast werd aan de Zuidafrikaanse situatie, waar – anders dan in de Verenigde Staten – sprake is van een zwarte meerderheid. In Amerika liepen zwarten het risico opgeslokt te worden in een integratiecultuur. In de SASO-variant werd duidelijk gemaakt waar in Zuid-Afrika uiteindelijk de macht zou liggen en van wie die open maatschappij zou uitgaan. Vandaar de volgende aanpassing van de Black Power uitspraak voor Zuidafrikaans gebruik: 'Before creating an open society we must first close our ranks.' (Sono 1993: 43)

SASO-leiders beluisterden en bespraken met elkaar een bandje waarop Malcolm X onderscheid maakt tussen een 'negro revolution' en een 'Zwarte wereldwijde revolutie'. De eerste was erop uit om desegregatie van cafetaria's en openbare wc's tot stand te brengen, en je vijand lief te hebben. De tweede zou geen genoegen nemen met zulke cosmetische veranderingen. Voordat deze en andere Black Power-documentatie beschikbaar kwam, was het, volgens Sono, voor Zuidafrikaanse zwarte radicalen nog normaal om zichzelf aan te duiden met de negatieve term *non-white*. Belangrijke Amerikaanse bronnen voor de Black Consciousness Movement waren het werk van Carmichael en Hamilton, Malcolm X, George Jackson, Eldridge Cleaver's *Soul on Ice* (1966), gekopieerde artikelen uit het in Zuid-Afrika toen verboden tijdschrift *Ebony*, en vooral de essaybundel *Black Viewpoints*, een boek dat in 1971 in New

York verschenen was. Het bevatte ondermeer een toespraak van het zwarte Amerikaanse congreslid Shirley Chisolm, 'Black is an Attitude'. Volgens haar hebben zwarten nu *ja* gezegd tegen hun zwart zijn en gezien dat

> de huid, die eens als een symbool van hun schaamte werd beschouwd, in werkelijkheid hun ereteken is ... *Black is an attitude!* Het is het accepteren van het hele verleden en alles wat nog steeds gebeurt, maar het is ook het verwerpen van de mogelijkheid dat zulke dingen in de toekomst nog ooit iemand overkomen. (Littleton en Burger 1971: 348 e.v.)

De uitdrukking Black Consciousness zelf komt volgens Sono integraal uit een andere bijdrage aan hetzelfde boek, 'Black Power and Black Churches,' van de hand van Jesse Jackson, waarin hij schrijft dat de opkomst van zwart bewustzijn een onmisbare kracht is voor de ontwikkeling van een zwarte gemeenschap: 'Black Consciousness is een psychologische basis voor zwarte samenwerking.' (ibid.: 359)

Dankzij al die herkenbare boodschappen uit de Verenigde Staten en de bittere les van jarenlange apartheidservaring waren steeds meer zwarten geneigd de gelederen te sluiten. SASO verbreidde de nieuwe ideeën vooral in universitaire kring, het was in de eerste plaats een politieke studentenorganisatie. Geleidelijk gingen steeds meer stemmen op die de boodschap van Black Consciousness ook buiten de universiteiten wilden verbreiden. In 1971 werd in principe door een aantal organisaties besloten tot het oprichten van een Black Consciousness politieke organisatie. (Sono 1993: 81)

In december 1974 vond in Hammanskraal de eerste Black Renaissance Convention plaats, vijfenvijftig jaar na het begin van de Amerikaanse Black Renaissance. De zwarte deelnemers poneerden met kracht de solidariteit van alle zwarten tegenover de blanke Ander, want het was ze intussen wel duidelijk geworden dat al hun pogingen om een dialoog op gang te brengen waren afgeketst op de onverzettelijkheid van de apartheid.

Steve Biko was het hart van SASO en het brein achter veel ideeën van Black Consciousness. Hij had een belangrijke rol kunnen spelen in een niet-gewelddadig politiek ontwikkelingsproces, in plaats daarvan werd hij uit de weg geruimd. Toen tijdens een manifestatie van SASO in 1971 het concept Zwart Bewustzijn gedefinieerd werd, was dat volgens sommigen (o.a. Bernstein 1978; Gerhart 1978) geen nieuw idee in de geschiedenis van het Zuidafrikaanse verzet: er was immers al veel eerder sprake geweest van *African* Consciousness, bijvoorbeeld al bij het Pan-Africanist Congress (PAC) eind jaren vijftig. Anderen vonden dat nadrukkelijk onderscheid gemaakt moet worden tussen *African* en *Black*:

> Afrikaans bewustzijn heeft zijn wortels in Afrika, terwijl zwart bewustzijn overal wortels heeft waar blanken een probleem waren voor zwarten. Daarom, en vanwege de relatieve vrijheid die zwarte Amerikanen in de Verenigde Staten genoten – in vergelijking met zwarten in Zuid-Afrika – ontstonden de leer en de beweging van Zwart Bewustzijn eerst in de Verenigde Staten. *Daarom is Zwart Bewustzijn zoals we dat nu kennen in Zuid-Afrika een Zwarte Amerikaanse uitvinding.* Zaak afgehandeld. (Sono 1993: 61)

Het eerste doel van de beweging was om zwarte minderwaardigheidsgevoelens te overwinnen en de mensen een gevoel van eigenwaarde en trots bij te brengen. Biko (1978: 49) verbond zwart bewustzijn in Zuid-Afrika met soortgelijke reacties op blanke uitbuiting elders in de Derde Wereld. Zijn visie op zwart bewustzijn is terug te vinden in zijn gebundelde speeches *I Write What I Like*:

> Zwart Bewustzijn is een geesteshouding en een levenswijze, het meest positieve appel dat sinds lang vanuit de zwarte wereld gelanceerd is. De essentie ervan is het besef van de zwarte man dat hij en zijn broeders zich eensgezind moeten opstellen – inzake hun zwarte huidkleur – en als groep actie moeten ondernemen om

> zich te bevrijden van de boeien die hen in voortdurende slavernij gebonden hielden. Het gaat erom de leugen aan te tonen van de uitspraak dat zwart een afwijking is van wat 'normaal' is en blank heet. Hun zelfonderzoek heeft ze uiteindelijk doen inzien dat zwarten, door voor zichzelf op de loop te gaan en door te proberen de blanke te evenaren, de intelligentie van wie ze als zwarten schiep beledigen. De filosofie van Zwart Bewustzijn drukt daarom groepstrots uit en de vastbeslotenheid van zwarten om op te staan en hun zelfbeeld te verwezenlijken (...) Daarom zorgt het denken in termen van Zwart Bewustzijn ervoor dat de zwarte man zichzelf gaat zien als een wezen dat zonder meer volwaardig is. (1978: 91 e.v.)

Net als in de eerder besproken Black Arts Movement en de Negritudebeweging, is ook hier de geconditioneerdheid van zwart door wit opvallend. Paradoxaal genoeg blijven beide door apartheid gescheiden groepen door de geschiedenis van diezelfde apartheid heen onlosmakelijk aan elkaar vastgeklonken. Chapman (1982: 17 e.v.) citeert Allan Boesaks definitie van *Black Consciousness* als 'het besef van zwarte mensen dat hun mens-zijn bepaald wordt door hun zwart-zijn ... Het is een vastbeslotenheid niet langer naar blanke maatstaven te worden beoordeeld, en betekent een herontdekking van hun eigen geschiedenis en cultuur.' Een bekende slogan was: 'Black man, you are on your own' en uit dat besef werd 'the New Black' geboren, de zwarte die bevrijd was van oude complexen. SASO was zich ervan bewust dat *Black Consciousness* geen isolement zou moeten betekenen en zich ook niet een uitsluitend negatieve anti-blanke visie moest aanmeten, maar een positieve ideologie. Vandaar dat mensen, in de woorden van Gerhart (1978: 271), 'began to shop for ideas in the black world outside South Africa.' Zoals we zagen werd er flink gewinkeld bij Black Power in Amerika. Daarnaast werden de ideeën van het Panafrikanisme, de geschiedenisopvattingen van Cheikh Anta Diop, Kaunda's Afrikaans humanisme en Nye-

rere's Afrikaans socialisme bestudeerd. In *I Write What I Like* wordt door Biko naar een aantal van hen met instemming verwezen, evenals naar Antillianen als Fanon en Césaire. Zo citeert hij onder andere Césaire's bekende woorden uit het *Cahier*: 'Geen enkel ras bezit het monopolie van de schoonheid, de intelligentie, de kracht' (Biko 1978: 61). De herkenbaarheid van de gemeenschappelijke zwarte ervaring was duidelijk groter dan de vraag naar mogelijke historische en culturele verschillen.

Op 16 juni 1976 gingen in Soweto schoolkinderen de straat op om te protesteren tegen het tweederangs 'Bantoe-onderwijssysteem' van de Zuidafrikaanse regering. Tijdens de opstand die volgde schoot de politie meer dan duizend scholieren en mensen op straat dood in Soweto en in andere townships waarheen het geweld oversloeg. Op 5 september 1977 werd Biko door de veiligheidspolitie vermoord. De bevolking kwam in opstand en er werden rigoureuze antizwarte maatregelen genomen door de overheid: de meeste leiders van de Black Consciousness Movement werden opgepakt en veel organisaties, kranten, literatuur en theater werden verboden.

'Into the Heart of Negritude'

De Zwarte-Bewustzijnscultuur groeide een tijdlang tegen de verdrukking in. Wie naar fundamentele verandering streefde werd meer en meer gedwongen ondergronds te gaan. Tegenover het verdeel-en-heers van de overheid, de groepspolitiek naar taal en ras, werd de nadruk door zwarten natuurlijk gelegd op wat zwarten (d.w.z. allen die door de overheid als 'nieblankes' werden bestempeld, dus ook de zogenaamde kleurlingen en Indiërs) bindt en wat hen gezamenlijk van de blanken onderscheidt.

In de literatuur had dat door de jaren ook in Zuid-Afrika de eerder besproken vier 'zwarte' thema's opgeleverd. In de jaren zeventig tekent zich een duidelijke thematische verschuiving af zowel in de poëzie als in het theater: in plaats van nadruk op lijden, onrecht en protest aan het adres van de blanke, staat steeds meer de woede centraal die geen enkele boodschap

meer heeft aan die Ander en zich uitsluitend richt op het eigen publiek, precies zoals in de Black Arts Movement in de Verenigde Staten in de jaren zestig.
Als zovelen van eerdere generaties was Lewis Nkosi nog begonnen met schrijven om te bewijzen dat hij 'kon presteren wat blanke schrijvers vóór hem hadden gedaan,' zoals hij me vertelde (*NRC Handelsblad* 29.8.1975), maar bij de jongere schrijvers van de jaren zeventig is dat argument absoluut niet meer aan de orde. Deze gettogeneratie schrijft uitsluitend voor de eigen mensen. Ook hier gaat het net als in de negritudebeweging weer vooral om poëzie: in de geladen politieke sfeer van de townships ontbreekt de lange adem voor het schrijven van romans. Bovendien leent deze strijdbare poëzie zich uitstekend voor mondelinge presentatie: *township readings* worden heel populair. Deze poëzie heeft een belangrijke functie, door Oswald Mtshali (1976: 125 e.v.) zo geformuleerd:

> 'De zwarte dichters, die uit het niets lijken op te duiken, zijn de oases in de troosteloze woestijn van het leven van de zwarte man, waar hij het water van de vrijheid zal drinken terwijl hij zich een weg baant naar de groene weiden van volledige vrijheid.'

Naar aanleiding van Mtshali's latere poziebundel *Fireflames* (die een tijdlang verboden was) signaleert Mphahlele de harde apocalyptische toon van de nieuwere poëzie van Zuid-Afrika (*Rand Daily Mail* 19.12.1980). Het thema van het lijden heeft het definitief afgelegd tegen de woede die het zwarte publiek in eigen culturele en politieke kring inspireert. De blanke overheersing heeft door haar eigen onverbiddelijke houding de aantrekkingskracht van *blackness*, *black culture*, en *black consciousness* voortvarend gestimuleerd.
Vanaf de jaren zeventig hadden de leiders van SASO al *Black Community* programma's opgezet van poëzie-avonden tot theaterprodukties. Van deze programma's werden sommige gebracht onder het motto 'Into the Heart of Negritude'. Er werd werk in Engelse vertaling gepresenteerd van Senghor, David Diop, Bernard Dadié en andere negritude-dichters, naast

Zuidafrikaanse auteurs als Mtshali, Serote, Sepamla, Gwala en anderen.

Bij een ontmoeting met enkele SASO-leiders in Durban in 1972 uitte ik mijn verbazing over het feit dat dezelfde Senghor die door mijn studenten in Zaïre (toen nog Congo) fel werd bekritiseerd – ze wilden hem het liefst van het programma afvoeren vanwege zijn politieke standpunten – in Zuid-Afrika hoog genoteerd stond in de zwarte toptien. Daar was negritude op dat moment juist zinvol, vonden zij: een onmisbare fase op de weg naar bevrijding. Deze 'radicalen', zoals ze in Zuid-Afrika genoemd werden, associeerden de negritude-ideeën met hun eigen bevrijdingsstrijd. Op mijn vraag wat mensen van buiten Zuid-Afrika aan die strijd konden bijdragen was het antwoord eenvoudig: 'Wat hier moet gebeuren is onze verantwoordelijkheid; jullie taak ligt in het noorden, in je eigen land, want ook daar moeten de denkbeelden veranderen.' Achteraf gezien heeft de negritude maar een heel beperkte rol gespeeld in Zuid-Afrika, de 'bijrol van het intellectueel opwaarderen van de notie van het begrip *blackness*' (Sono 1993: 113).

De post-Soweto-poëzie bleef een wapen in de strijd en was gericht op een revolutionaire toekomst (Chapman en Danchor 1982: 15). Relevante literatuur was literatuur door zwarten voor zwarten geschreven, waarbij onvoorwaardelijk de eis van politieke betrokkenheid aan de schrijver werd gesteld. Die zwarte literatuur had volgens Muthobi Mutloatse (1980: 4 e.v.) maar weinig witte lezers meer: 'des te erger voor henzelf,' was zijn commentaar, 'want zij weten nu helemaal niet meer wat er in hun eigen land omgaat.'

Een groep die ook het contact met eigen land soms jarenlang kwijt was (en omgekeerd) vormden de politieke ballingen, onder wie veel schrijvers en kunstenaars. Met name de schrijvers werden nogal eens gedwongen te kiezen tussen censuur, gevangenschap en ballingschap. De strenge censuurpolitiek maakte dat aan het eind van de jaren zestig al de helft van alle Zuidafrikaanse Engelstalige schrijvers, van welke kleur dan ook, het land uit was. Dat was ingrijpend, zowel voor de ver-

bannen schrijvers, die een moeizaam bestaan moesten opbouwen in een vreemd land, als voor de cultuur en de literatuur in Zuid-Afrika zelf. Ook van veel schrijvers in het land zelf werd steeds meer werk verboden. In 1979 somde Richard Rive de gevolgen daarvan voor de nieuwe generatie schrijvers op:

> Zwarte schrijvers in het hedendaagse Zuid-Afrika hebben niet veel traditie om op terug te vallen, aangezien de meeste oudere schrijvers verboden zijn, zodat de jonge mensen geen toegang tot hen hebben. Er is een grote kloof in de Zuidafrikaanse literatuur tussen 1963 en 1971. De nieuwe generatie weet niet veel over ons, en ze weten niet veel over het schrijven dat buitenlands gebeurt. (Lindfors 1985: 57)

De literatuur van Zuidafrikanen in ballingschap, concludeerde Stephen Gray (1979: 2) 'bestaat in de praktijk niet meer voor hen die zijn achtergebleven, en voor hen die geboren zijn nadat de eersten vertrokken.' Verder waren natuurlijk ook veel buitenlandse titels niet verkrijgbaar in Zuid-Afrika, waaronder vooral boeken over Afrika, Afrikanen, Black Power en zwarte theologie. Cultureel raakte Zuid-Afrika steeds meer geïsoleerd, een situatie die nog versterkt werd door de van buitenaf ingestelde culturele boycot.

In zijn in ballingschap gedeeltelijk herschreven boek *The African Image* (1974) nam de Zuidafrikaanse schrijver Ezekiel Mphahlele een nieuw hoofdstuk op onder de titel 'Negritude revisited'. Daarin noemde hij de beweging als artistiek programma onwerkbaar voor een Afrika waarin de historische factoren die eraan ten grondslag lagen niet langer bestaan. In die zin sloot hij – voor de Zuidafrikaanse politieke situatie in een wel heel vroeg stadium – aan bij de eerder besproken opvatting van Adotevi. Hij vond de *black is beautiful*-boodschap irrelevant voor mensen die honger hadden en onderdrukt werden. Ook al eerder in de jaren zestig had hij stelling genomen tegen de negritude-elite die hij *dishonest* noemde: 'Negritude blijft de intellectuele liefhebberij van de regerende eli-

te, een ander aspect van wat een Frans auteur de *autocolonisation* van Afrika noemt' (Feuser 1987: 263). Hij schreef dit vanuit het perspectief van onafhankelijk Afrika waar hij in ballingschap verbleef. In de jaren waarin Black Consciousness zo populair was in Zuid-Afrika, was hij afwezig. Hij was een van de eerste ballingen die terugkeerden. Over die terugkeer (na meer dan twintig jaar) zegt hij in zijn essay 'Africa in Exile' (1982: 48):

> Ballingschap was een getto voor de geest geworden. Mijn terugkeer was een manier van omgaan met de concrete werkelijkheid van zwart zijn in Zuid-Afrika, in plaats van met de schimmen en echo's van ballingschap.

Sinds het begin van de jaren tachtig zijn ook in Zuid-Afrika zelf schrijvers, kunstenaars en critici eerst voorzichtig en later steeds rechtstreekser vragen gaan stellen over de artistieke benadering van deze 'zwarte werkelijkheid' en over de gevolgen van verplichte politieke stellingname in kunst en cultuur, de inperkende voorschriften voor schrijvers en kunstenaars, en de relatie tussen literatuur en propaganda. Allemaal vragen die we eerder tegenkwamen en die nu onderwerp van heftige discussie werden in Zuid-Afrika.

Beyond Protest

Een van de deelnemers aan dit culturele debat is Njabulo Ndebele, fictieschrijver en hoogleraar in de letteren. Zonder het concept negritude bij de naam te noemen, beschreef hij de bekende thema's als kenmerkend voor de Zuidafrikaanse poëzie van de jaren zeventig en tachtig:

> Wat we hebben ... is protestliteratuur die alleen het accent verlegd heeft: van het morele kwaad van apartheid naar de existentiële en morele waarde van zwart zijn; van morele verontwaardiging naar boosheid; van relatief beheerste redelijkheid naar onbuigzame bitterheid; van de uiterlijke manifestatie van onderdrukking

> naar de innerlijke psychologie van die onderdrukking. Dat zou de reden kunnen zijn waarom het werk overwegend uit poëzie bestond. Maar terwijl de poëzie haar aandacht naar binnen richt, is zij zich nog steeds erg bewust van de blanke 'ander'. (1988: 210)

In deze en andere fundamentele bijdragen geeft Ndebele aan dat de machtsverhoudingen definitief veranderd zijn. Een nieuwe collectieve macht heeft, mede dankzij een aanhoudende stroom van townshippoëzie, arbeiders, studenten en schoolkinderen bereikt. Er staan immense mogelijkheden open in alle richtingen, een nieuwe uitdaging voor de literatuur waar een bepaalde vorm van verplicht engagement zolang de norm was:

> Het is een uitdaging om het hele sociale voorstellingsvermogen van de onderdrukten te bevrijden van de voorgeschreven manieren van kijken die kenmerkend waren voor de Apartheidssamenleving. Voor schrijvers betekent dit het losmaken van het creatieve proces zelf uit die gedwongen voorschriften. (p. 211)

Volgens Ndebele zijn de oude gesloten denkstructuren gebarsten en is er ruimte voor nieuwe ideeën over de culturele toekomst van Zuid-Afrika waar niet de onderdrukkers, maar de onderdrukten zelf de toekomst gaan maken. De dialectiek is veranderd. Het is nu aan hen om vol zelfvertrouwen de nieuwe definities te geven, waarbij de voormalige overheerser wel kan reageren maar niet langer het initiatief heeft: een van de verworvenheden van Black Consciousness. De retoriek van de onderdrukking maakt plaats voor een discours van verkenning, wat inhoudt 'an open-endedness in the use of language, a search for originality of expression and a sensitivity to dialogue' (Ndebele: 216). Een post-protestcultuur moet nieuwe werelden in kaart brengen die erop wachten om ook artistiek verkend te worden. Daarbij wijst hij voortdurend op het belang van onafhankelijk denkende intellectuelen en kunstenaars die zich blijven onttrekken aan de controle van elke poli-

tieke macht. Het is niet voldoende om een cultuur te hebben waarbij de leiders van het ANC het voor het zeggen hebben in plaats van de Nationale Partij, zelfs niet als de ANC *Arts and Culture*-vertegenwoordigers in de naam van de massa spreken:

> de onderdrukten van Zuid-Afrika zullen de historische machtsstrijd opnieuw willen aangaan, zowel met hun geest als met hun handen. Ze zullen geen genoegen nemen met de verzekering dat het denken en doen al voor hen gedaan is. Ze zullen niets minder willen dan het schrijven van hun eigen teksten. (Ndebele 1991: 141)

Een ander signaal in de richting van ruimte en openheid voor kunst en cultuur vormde Albie Sachs' provocerende lezing 'Preparing Ourselves for Freedom.' Deze tekst die oorspronkelijk bedoeld was als bijdrage aan een ANC *in-house seminar*, gaf aanleiding tot felle discussies. Ook Sachs, een van de voormannen van het ANC (die zelf een arm verloor bij het openen van een bombrief), pleitte voor het uitbreken uit de plechtige formules van engagement die hij en anderen zolang getracht hadden op te leggen aan kunstenaars en schrijvers. Er moet ruimte komen voor het uiten van tegenstellingen en het onthullen van verborgen spanningen. Dat is toch juist de macht van de kunst? Waar vechten we anders voor, vraagt hij zich af, 'dan voor het recht om aan alle aspecten van ons menszijn vorm te geven?' Daarom vindt hij dat het ANC moet ophouden te zeggen dat kunst een instrument in de strijd is, want daarmee perk je de kunst in. En dan doet hij een uitspraak die als een schok door de gesloten gelederen gegaan moet zijn:

> White is beautiful. Mocht iemand nu denken dat de bom mijn hoofd heeft aangetast, dan wil ik de stelling wel herhalen, want het is zeker voor het eerst dat die geponeerd wordt op een ANC-conferentie: White is beautiful. Laat me het uitleggen. Ik hoorde deze for-

> mulering voor het eerst van een Mozambicaans dichter en voormalig guerilla, van wie de grootmoeder Afrikaans en de grootvader Portugees was. Op de vraag om Frelimo's visie te verduidelijken op de slogan: Black is beautiful, antwoordde hij – Black is beautiful, Brown is beautiful, White is beautiful. Ik denk dat die stelling beautiful is. (Sachs 1990: 26 e.v.)

Zijn boodschap is dezelfde als die van Ndebele: de oude structuren moeten verdwijnen en als de blanken in staat zijn hun arrogantie af te leggen kan ook hun bijdrage rijk en waardevol zijn. In de context van de koloniale overheersing betekent wit bewustzijn onderdrukking, terwijl zwart bewustzijn weerstand tegen onderdrukking betekent, maar in de strijd voor vrijheid vechten zwarten en witten samen voor het recht vrije burgers te zijn in een vrij land en te delen in de cultuur van het hele land, want cultuur in de ruime zin van het woord is onze visie op onszelf en op onze wereld. In die wereld, aldus Albie Sachs, is de debatcultuur misschien wel belangrijker dan het cultuurdebat. (pp. 27, 146 e.v.)
In Zuid-Afrika luidt de verkiezingsuitslag van 1994 een nieuwe fase in. Wat is de verdienste van Black Consciousness geweest en wat gaat er nu van Black Consciousness worden? De grote verdienste was dat de beweging dankzij de inspirerende ideeën van Steve Biko de meerderheid van Zuidafrika bewust heeft gemaakt van eigen waarde en waardigheid:

> geen Afrikaanse man of vrouw noemt een blanke vandaag de dag nog *Baas* of *Missus*; geen zwarte begint nu nog te beven en te sidderen wanneer de blanke baas wenkt of roept. Niet alleen heeft de zwarte zichzelf psychologisch gesterkt, hij deelt de bevrijding met de blanke, die bevrijd is van de last een halfgod te zijn. (Sono 1993: 86 e.v.)

Dat is een positief punt zowel in psychologisch als in cultureel opzicht. Dit succes ging ten koste van aandacht voor klasse- en genderfactoren in de bevrijdingsstrijd. Op dat laatste as-

pect komen we in de volgende hoofdstukken terug. Het eerste, de klassetegenstelling, is nog steeds zichtbaar in de materiële verschillen tussen zwart en wit, zowel in Zuid-Afrika als in de Verenigde Staten. De manier waarop daarvoor in Zuid-Afrika een oplossing wordt gezocht zal beslissend zijn voor de toekomst van Black Consciousness. Het ontmantelen van de apartheid heeft geleid tot een maatschappij op basis van klasse in plaats van 'ras'. Sono's conclusie is dat Black Consciousness zich zal moeten omvormen tot *human consciousness*: 'Als politieke ideologie heeft het formalisme van de Black Consciousness Movement geen toekomst (...) De beweging zal dan ook meer nadruk op 'brood en boter'-kwesties moeten leggen dan op ideologie, als ze de massa's wil paaien om mee te doen' (pp. 130 e.v.). Met de politieke verandering is ook het culturele perspectief veranderd, zoals we eerder zagen. Kunst en cultuur zijn lang beïnvloed, ja geconditioneerd door de apartheid. Volgens Njabulo Ndebele (1991: 35) is niets gevaarlijker dan het onderdrukken van kritiek van welke aard ook: 'we moeten bereid zijn *alles* zonder angst aan intellectueel kritisch onderzoek en aan een open discussie te onderwerpen.'

De ruimte waarvoor gepleit wordt door Zuidafrikaanse intellectuelen als Ndebele en Albie Sachs, is ook elders steeds weer gezocht. In het Caribisch gebied gingen met de loop der jaren ook steeds meer stemmen op die pleitten voor wederzijdse culturele verrijking door creatief syncretisme (Harris 1983) en tegen het zoeken van aparte culturele wortels in een vaag verleden of een cultuur van verre voorouders in een ander werelddeel.

Ook in Afrika ontmoeten culturen van velerlei herkomst elkaar steeds vaker en indringender. Wat voor gevolgen heeft dat? Vanuit zijn Afrikaanse achtergrond heeft Kwame Anthony Appiah zich die vraag gesteld in zijn eerder genoemde boek *In My Father's House* (1992), waarin hij de filosofische achtergronden en culturele consequenties van het Panafrikanisme analyseerde. Zijn ideeën sluiten goed aan bij de thema's die ons in dit en het vorige hoofdstuk hebben beziggehouden, en zijn conclusies gaan in dezelfde richting als die van de

eerder besproken Zuidafrikanen Ndebele en Sachs en Caribiërs als Wilson Harris, Maryse Condé en Patrick Chamoiseau. Hoe gaan we als Afrikanen of mensen van Afrikaanse afkomst met onze hedendaagse culturele situatie om, dat is de centrale vraag.

Anthony Appiah constateerde terecht dat de negentiende-eeuwse westerse hiërarchische opvattingen ten aanzien van ras ook hebben doorgewerkt in de ideeën van Panafrikanisten als Du Bois, negritude-verdedigers als Senghor, en meer recentelijk in nieuwe vormen van (ahistorisch) nativisme bij sommige westers opgeleide Afrikaanse academici (Chinweizu e.a. 1980), uit nostalgie naar vroeger of uit protest tegen het onmiskenbare feit dat het hedendaagse Afrika ten zuiden van de Sahara een historisch produkt is van de ontmoeting met het Westen. Er wordt een Afrikaans verleden uitgevonden als antwoord op en verlengstuk van Europees raciaal denken en een Europees concept van hoe de neger, de Ander, eruit hoort te zien. Appiah redeneert dan als volgt: als je de loze retoriek van de eenheid van afkomst verwerpt, moet je opnieuw je standpunt bepalen tegenover Panafrikanisme en *blackness*, tegenover de betekenis van modernisering voor de hedendaagse cultuur. Het houdt in dat je concepten uit verschillende werelden met elkaar in verbinding moet brengen. De essentiële vraag is hoe Afrikanen willen omgaan met de relaties tussen hun eigen culturele erfenis en de ideeën die binnenstromen vanuit andere werelden. Wat doen we met denkbeelden uit de erfenis van het Panafrikanisme, waarin ras en raciale solidariteit zo'n belangrijke rol speelden? Waarom was het zowel voor blanken als voor zwarten zo moeilijk om in te zien dat je dat idee van ras ook gewoon zou kunnen opgeven of verwerpen?

Raciale solidariteit was cruciaal als *reverse discourse*. Afrikanen leerden van de nazi's niet zozeer het gevaar van racisme (dat kenden ze uit eigen bittere ervaring immers maar al te goed), maar vooral de valsheid van de tegenstelling tussen een menslievende humane Europese moderniteit en de barbarij van de niet-witte wereld.

Een verschil tussen Afrikaanse Amerikanen en Afrikanen dat Appiah mijns inziens verwaarloost is dat Afrikanen die na hun studie terugkomen in Afrika niet over ras hoeven te discussiëren, terwijl zwarten in Amerika als minderheid vrijwel dagelijks te maken hebben met pijnlijke vormen van discriminatie en racisme. Zij houden zich dan ook nog steeds met deze kwestie bezig in literatuur en muziek, al wordt het gegeven in de *rap* van de jaren negentig anders verwerkt dan in de jazz van de Harlem Renaissance.

De Afrikaans-Amerikaanse burgerklasse heeft vaak meer last dan gemak van haar verworven integratie en dat leidt opnieuw tot segregatie: 'niet op last van de overheid maar uit vrije wil van zwarten vanwege de dagelijkse druk van een geïntegreerde samenleving (...) waarin je altijd meteen als vertegenwoordiger van je ras gezien wordt.' Veel zwarten hebben last van *Mundane Extreme Environmental Stress* (extreme banale omgevingsstress). De voorbeelden liggen voor het oprapen: 'Je wordt als zwarte in smoking op de stoep van een sjiek hotel voor een hotelbediende aangezien en gevraagd koffers van een binnenkomende gast te dragen. Of je wordt voor een misdadiger aangezien: zwarten die langs een stoplicht met wachtende auto's lopen, horen klik, klik, klik van de portieren die op slot worden gedaan. Als ze dan een taxi aanhouden, zwaaien ze tevergeefs, want de chauffeur zal de deur niet openen uit angst voor beroving.' De zwarte middenklasse is groter dan ooit, maar de integratie is in de ogen van velen niet dichterbij gekomen (Maarten Huygen, NRC *Handelsblad* 2.7.1994). Zwart nationalisme, Zwart Bewustzijn en Afrocentrisme leven op en vinden hun weg via rappers bij een steeds groter publiek. Graham Huggan (1993: 139) vraagt zich af 'hoelang we nog door kunnen gaan met te praten over het 'contrahegemonisch' effect van blues, rap en ring-shout als de hoofdproblemen waar zwarte mensen vandaag mee te maken hebben voortkomen uit een voortgaand proces van structurele ongelijkheid.'

In het postkoloniale discours moeten Afrikanen zich volgens Appiah niet langer laten degraderen tot de Ander, tot een

praktijk van 'surrogaat-exotisme': waarom zouden we met de wederzijdse interdependenties die de geschiedenis heeft meegebracht niet ook ons voordeel doen (Appiah 1992a: 280 e.v.)? Het is inderdaad een mooie gedachte, maar de verwezenlijking blijft in de westerse multiculturele samenleving op problemen stuiten zolang de oude racistische erfenis niet met het grofvuil is meegegeven.

6
Black is beautiful of de witheid van feminisme

Er is veel te doen over gekleurde mannen en hun rechten, maar geen woord over gekleurde vrouwen; en wanneer gekleurde mannen hun rechten krijgen, en gekleurde vrouwen niet, dan zul je zien dat de gekleurde mannen over de vrouwen zullen heersen, en zal het net zo slecht zijn als het al was.

Sojourner Truth (1867)

Ze heeft te maken met een vrouwenkwestie en een rassenprobleem, en toch is ze tot op heden in beide een onbekende of ontkende factor.

Anna Julia Cooper (1892)

Overleven is geen academische vaardigheid.

Audre Lorde (1985)

Aandacht voor gender is te danken aan het feminisme als politieke beweging. Deze aandacht heeft geleid tot nieuwe onderzoeksvragen in de menswetenschappen. Daarbij is lange tijd de specifieke relatie tussen ras en gender of tussen ras, klasse en gender verwaarloosd. Het is vooral dankzij zwarte vrouwen en vrouwen uit de Derde Wereld dat hierin verandering is gekomen. Dit hoofdstuk en het volgende gaan over reacties van zwarte vrouwen in Amerika en Afrika op racisme en seksisme vanuit hun ervaring met beide.

Racisme en seksisme

Vrouwen uit niet-westerse gebieden hebben vaak opvallend zware kritiek geleverd op de westerse feministische beweging die hen marginaliseerde of onzichtbaar maakte (o.a. Davies 1983; Steady 1993). Zwarte vrouwen in Amerika hebben zich niet minder kritisch uitgelaten over witte feministes in het-

zelfde land. Het is uiteraard onmogelijk om hier de vele zwarte tegenbewegingen, discussies, stromingen en aangedragen oplossingen in kaart te brengen. Ik beperk mij tot de bespreking van enkele opvattingen over ras en gender en de consequenties daarvan voor het afbakenen van grenzen tussen insiders en outsiders, eerst van de kant van zwarte vrouwen in Amerika, daarna van de kant van vrouwen in Afrika.
In de zwarte vrouwenbeweging en het onderzoek op het gebied van Black Women's Studies in de Verenigde Staten staan ervaring in en met de eigen groep centraal. Concrete ervaring als criterium voor geloofwaardigheid wordt belangrijk genoemd:

> Zwarte feministes theoretiseren vanuit de ervaring van Zwarte vrouwen met verschillende vormen van onderdrukking die met elkaar samenhangen, zoals (maar niet uitsluitend) racisme/etnocentrisme, seksisme/homofobie en klassediscriminatie (...) Theorievorming van Zwart feminisme is geworteld in Zwarte gemeenschappen en wordt vandaaruit gevoed, zelfs wanneer die gemeenschappen zelf kritisch worden aangesproken op kwesties van interne onderdrukking. (James 1993: 2)

Dat iemand zelf een Afrikaans-Amerikaanse is lijkt vanuit die visie een noodzakelijke voorwaarde voor het produceren van Zwart feministisch denken, want in de zwarte vrouwengemeenschappen verwijst dat denken voortdurend 'naar een specifieke set historische, materiële en epistemologische voorwaarden'. Volgens Collins (1990: 322) van wie deze uitspraak is, kan alleen vanuit die specifieke voorwaarden *Zwart feministisch denken* tot stand komen. Ze voegt er in een voetnoot aan toe dat zwarte mannen, witte vrouwen, en mensen van een ander ras, klasse of gender niettemin wel aangemoedigd worden om dat *Zwart feministisch denken* te interpreteren, te onderwijzen en kritisch te analyseren, maar er blijft verschil. Het gevaar bestaat dat het op deze wijze geconstrueerde verschil verheerlijkt wordt als een onveranderlijke ervaringswereld,

die dan opnieuw het kader wordt waarin groepskenmerken als onontkoombare 'natuurlijke' etiketten op mensen worden geplakt. (vgl. Anthias en Yuval-Davies 1992)

Hoe zit het met de positie van onderzoeksters binnen hun eigen groep? Is het niet zo dat hun *theorizing* van Zwart feministisch denken noodzakelijk ook enige distantie inhoudt ten opzichte van die eigen groep? Zwarte onderzoeksters in de Verenigde Staten doen vaak een sterk beroep op hun gedeelde ervaring als vrouw met andere vrouwen binnen éénzelfde zwarte cultuur, wanneer ze onderzoeksonderwerpen en -methoden verantwoorden. Elsa Barkley Brown geeft aan een essay over zwarte vrouwengeschiedenis de veelzeggende ondertitel mee: 'How my mother taught me to be an historian in spite of my academic training.' (Collins 1990: 312)

In het verlengde daarvan worden soms de overeenkomsten tussen zwarte ervaring en vrouwenervaring benadrukt, vanuit de gedachte dat het in beide gevallen gaat om kennis uit gedeelde ervaring: de beste manier om iemands ideeën te begrijpen was ervaringen te delen vanwaaruit hij of zij zulke gedachten vormde. Empathie maakt mensen tot *connected knowers* (p. 312). De vraag is of onderzoek(st)ers uit dezelfde raciale, sociale of culturele groep afkomstig moeten zijn en hetzelfde geslacht moet hebben als degenen die ze bestuderen. De noodzaak van die voorwaarden is niet alleen onderstreept vanuit het geloof in een gemeenschappelijke zwarte geschiedenis en ervaring, maar ook wel vanuit de feministische overtuiging dat er ervaringen en een geschiedenis zijn die vrouwen als vrouwen delen alle verschillen in ras, klasse, godsdienst of seksuele geaardheid ten spijt.

In beide gevallen wordt een *epistemologie van scheiding* gezet tegenover een *epistemologie van verbinding*. De eerste wordt gekenmerkt door 'onpersoonlijke kennisprocedures' voor het vaststellen van wat waar is. In de tweede benadering 'truth emerges through care' (Collins 1990: 318 e.v.). In extreme vorm houdt deze exclusieve (emic) benadering in dat er geen afstand of verschil zou bestaan tussen onderzoeker en onderzochte groep. Er wordt eenvoudigweg gesproken namens DE

zwarte vrouwen in termen van 'wij' en 'ons': 'wij waren niet geïnteresseerd in de vrouwenbeweging (...), of 'onze geïnstitutionaliseerde uitbuiting' (bijvoorbeeld King 1990). Klasseverschillen worden vaak buiten beschouwing gelaten, evenals het verschil in (machts)positie tussen de onderzoekster en haar informant: een zekere afstand tussen subject en object van onderzoek blijft naar mijn mening altijd onvermijdelijk bestaan, al was het alleen maar dat na de uitwisseling van informatie over de gedeelde ervaring deze door de onderzoek(st)er verwerkt en in de vorm van een boek of artikel onder eigen naam naar buiten brengt. Dat neemt niet weg dat het voor de onderzoeker natuurlijk grote voordelen kan hebben over veel persoonlijke ervaring en inside kennis te beschikken. Het kan echter soms ook een nadeel zijn om al te hecht verweven te zijn met het object van onderzoek, omdat daardoor bepaalde aspecten uit het zicht raken als gevolg van gebrek aan afstand (vgl. Bakhtin 1986). Tegelijkertijd mag niet over het hoofd gezien worden in welke mate machtsverhoudingen en belangen de keuze voor of tegen gedeelde insiderservaring als wetenschappelijk uitgangspunt bepalen, ook wanneer het gaat om besluitvorming tussen vertegenwoordigers van éénzelfde cultuur, gender en sociale groep (zie hieronder hoofdstuk 8). Uiteindelijk is wetenschap het meest gebaat bij informatie over en uitwisseling van onderzoeksresultaten vanuit verschillende invalshoeken. In de praktijk blijken verschillende soorten insiders (zwart, wit, man, vrouw) bereid hun eigen groepsdiscours aan anderen voor te leggen voor commentaar en op een aantal punten kan dit vervolgens leiden tot groepsoverschrijdende (interdiscursieve) overeenstemming waar iedereen wijzer van wordt.

Zwart en Vrouw in de Verenigde Staten

Collectieve identiteit kan alleen begrepen worden uit de sociale en politieke geschiedenis waaruit deze is voortgekomen. In de Verenigde Staten is de bevestiging van een eigen zwarte culturele identiteit begonnen met het verzet van de slaven tegen hun meesters (Schulte Nordholt 1960). In cultureel op-

zicht betekende de slavernij een ontbreken van elke vorm van vrije tijd waardoor culturele ontwikkeling ernstig werd belemmerd. Verder is een meester-slaaf verhouding op zich al ongunstig voor vrije culturele expressie, zoals zwarte mensen ten tijde van de slavernij hebben ervaren.

Sommige onderzoeksters (o.a. Lerner 1973; Stimpson 1988; King 1990: 265 e.v.) laten zwart feministisch denken vroeg in de negentiende eeuw beginnen met vrouwen als Sojourner Truth en Anna Julia Cooper. Vrouwen hebben in de zwarte bevrijdingsstrijd in de Verenigde Staten een eigen inbreng gehad, maar het heeft lang geduurd voordat in historisch onderzoek hun aandeel en hun namen loyaal erkend werden. Aan deze zusters 'door de traditie tot zwijgen gedoemd' werd, vooral op initiatief van vrouwen, vanaf de jaren zeventig ruim aandacht besteed.

Met haar boek *Women, Race and Class* (1981) is Angela Davis een van de eersten die de tot dan toe los van elkaar opererende bevrijdingsstrijd van vrouwen en van zwarte mensen met elkaar verbindt vanuit het oogpunt van klasse en klassenstrijd. Zij onderstreept eveneens hoezeer de zwarte vrouw de grote afwezige is gebleven in de discussie over de slavernijcultuur die rond 1918 begon en heropend werd in de jaren zeventig. Er werd meestal alleen aandacht besteed aan haar huwelijkssituatie en aan haar gedwongen dan wel vrijwillige seks met witte mannen. Dit was, zo leek het, vooral vernederend voor zwarte mannen. Davis bepleit meer historische aandacht voor de extra zware taak van vrouwelijke slaven: even hard werken op de plantages als de mannen, maar daarnaast slachtoffer van seksueel misbruik en broedmachines van nieuw arbeidspotentieel. Het verzet van vrouwen bestond uit vergiftiging van hun meesters, sabotage, opstand, vlucht naar het noorden (p. 4 e.v.). Het beeld dat in Harriet Beecher Stowe's *Uncle Tom's Cabin* werd gegeven van de slavin Eliza met haar brave meester en meesteres is een vals beeld: Eliza rept met geen woord over het onmenselijke slavernijsysteem. Ze wordt, aldus Davis, afgeschilderd als een naïeve moederfiguur die vervolgens geprezen wordt door de cultuurpropaganda van die tijd, in de blan-

ke en in de slavengemeenschap: 'Eliza is het vleesgeworden witte moederschap, maar met een zwart gezicht.' Ze noemt het ironisch dat dit belangrijkste antislavernijgeschrift uit die jaren niet alleen racistische ideeën bevatte die de slavernij rechtvaardigden, maar ook seksistische die ervan uitgaan dat vrouwen niet meededen op het politieke terrein waar de strijd tegen de slavernij werd uitgevochten (p. 27). Het echte beeld van de slavin is volgens haar anders: ze werkte onder de zweep van de baas, knokte voor haar gezin, werd geslagen en verkracht, maar gaf nooit op: 'Het waren die vrouwen die aan hun, in naam vrije, vrouwelijke afstammelingen een erfenis nalieten van hard werken, doorzetten en onafhankelijkheid, een erfenis van vasthoudendheid, verzet en de eis van seksuele gelijkheid – kortom, een erfenis van normen voor een nieuw vrouw-zijn.' (p. 29)

Dit beeld staat in schril contrast met het beeld van witte vrouwen in Amerika, die het huwelijk wel afgeschilderd hebben als een vorm van slavernij: zó erg was het. Dat was dan weer nadelig voor de positie van zwarten, want vanuit andere belangen werd die vergelijking uitgelegd alsof het dus allemaal wel meeviel met die slavernij. Ondanks soms goede bedoelingen is de relatie tussen witte en zwarte vrouwen in Amerika vaak nogal moeizaam geweest, door verschil in macht en doordat ze elkaar niet kenden. In de tijd van de slavernij stonden Amerikaanse witte vrouwen vaak niet minder als onaangename werkgevers bekend dan de Europese vrouwen in koloniaal Afrika, die in hoofdstuk 2 ter sprake kwamen.

De beweging voor gelijke burgerrechten werd een gemiste kans: deze had zowel de ongelijkheid tussen wit en zwart als die tussen man en vrouw kunnen opheffen, maar beide emancipatiebewegingen hebben elkaar eerder verzwakt. Op beslissende momenten hebben witte vrouwen het, volgens Bell Hooks (1981 hfdst. v), *jammer genoeg af laten weten en hun* feministische principes verloochend: in plaats van vrouwenbelangen te bevorderen stemden ze bij verkiezingen gewoon met hun vaders, echtgenoten of broers mee. In de vrouwenkiesrechtbeweging was sprake van racisme: witte vrouwen

vonden dat zij eerder kiesrecht verdienden dan zwarten (mannen):

> Dit is het verhaal van een verloochend ideaal. Want de blanke vrouwen die deze beweging leidden, maakten gebruik van hun privileges als de dochters (zusters, vrouwen en moeders) van machtige blanke mannen om zichzelf een deel van de politieke macht, die die blanke mannen bezaten, toe te eigenen (...) Deze geschiedenis van racisme in de vroege jaren van de vrouwenbeweging wordt voortgezet door witte feministes van deze tijd. De meeste twintigste-eeuwse zwarte vrouwen krijgen in organisaties te maken met talloze ervaringen die hun werkelijkheid ontkennen (...) Wanneer ze al aanwezig zijn, zijn gekleurde vrouwen ondervertegenwoordigd en hebben ze een marginale en ondergeschikte rol. (Andolsen, in King 1990: 282)

Voor zwarte vrouwen speelde in de strijd om het kiesrecht al het blijvende dilemma: moet je witte vrouwen steunen die openlijk blijk geven van racisme of de keus maken voor zwart en instemmen met een patriarchale sociale orde die de vrouwen zelf geen stem geeft?
De grens tussen insiders en outsiders is (en wordt) door zwarte vrouwen in Amerika op allerlei manieren getrokken. In de eerste plaats tussen zwart en wit in het algemeen en tussen zwarte en witte vrouwen in het bijzonder. In de tweede plaats, voorzichtig en aarzelend, tussen zwarte vrouwen en zwarte mannen; in de derde plaats, af en toe, tussen zwarte vrouwen in verschillende sociale klassen, en in de vierde plaats, bij uitzondering, tussen vrouwen (wit en zwart) enerzijds en mannen (wit en zwart) anderzijds.
Zoals gezegd zijn die verschillende grenzen tussen insiders en outsiders nu eens ontkend, dan weer bevestigd of verschoven. Zolang racisme ervaren wordt als eerste bedreiging van buitenaf zullen zwarte vrouwen niet gauw geneigd zijn te kiezen voor een witte vrouwenbeweging of naar buiten hun mond opendoen over seksisme in de eigen kring. Volgens Bell

Hooks hielden ze zichzelf voor dat racisme het ergste was en seksisme in vergelijking daarmee onbetekenend – bang als ze waren om toe te geven dat seksisme net zo onderdrukkend kan zijn als racisme. (Hooks 1989: 21)

Veel zwarte vrouwen hebben er veiligheidshalve de voorkeur aan gegeven hun identiteit te zoeken binnen hun eigen gemeenschap, ook als ze hun positie als vrouw in de eigen cultuur benadrukten. Opeenvolgende generaties zwarte schrijfsters in Amerika hebben dan ook veel belang gehecht aan hun matrilineaire culturele erfenis. Een bekend voorbeeld is Alice Walker die in Zora Neale Hurston haar metaforische moeder 'ontdekt,' maar zich ook identificeert met de verstomde dichteressen uit het Zuiden van de slavernij die seksueel werden uitgebuit en politiek onderdrukt. Hun dromen en visioenen gaven zij met hun liederen door aan hun dochters en kleindochters. Hoewel ook witte vrouwen terugdenken via hun moeders in de woorden van Virginia Woolf, ligt het voor zwarte vrouwen toch anders, volgens Walker, omdat hun kinderen minder van een racistische maatschappij profiteren dan witte kinderen. En ze concludeert: 'ondanks gedeeld moederschap worden vrouwen door ras gescheiden; racisme, en niet gender of moederschap, onderdrukt de zwarte vrouw.' (Walker 1983: 361 e.v.; Sadoff 1990: 205)

Gender en de Black Arts Movement

In de bundel *Reading Black, Reading Feminist* (1990) worden, onder anderen door Henry Louis Gates, in de inleiding, ook verschillen tussen zwarte vrouwen en zwarte mannen gesignaleerd. De vrouwen hebben volgens Gates hun eigen cultuur nooit zo bombastisch of zelfbewust naar buiten gebracht als mannen dat deden in de Harlem Renaissance of in de Black Arts Movement. De meeste oudere zwarte schrijvers ontkennen elke zwarte invloed – 'of ze eisen gretig een wit vaderschap op, terwijl zwarte schrijfsters vaak aanspraak maken op hun afkomst van andere zwarte vrouwelijke literaire voorouders.' (p. 3 e.v.)

Vóór de jaren zeventig kreeg – op een enkele uitzondering

na, zoals Gwendolyn Brooks – vrijwel geen zwarte schrijfster serieuze aandacht van de literaire establishment. Terwijl steeds meer van hen, aanvankelijk vooral dichteressen, uitgevers en een lezerspubliek vonden, bleven niettemin de mannelijke auteurs het 'echte' gezicht van de Black Arts Movement bepalen: 'de erfenis van mannelijk chauvinisme in de zwarte letterenwereld bleef overheersen' (Hernton 1987: 40). De taak van de vrouwen bleef beperkt tot het bedienen van de stencilmachine en het bijeenzoeken van documentatie in de bibliotheek (Stimpson 1988: 31 e.v.). Op dat mannelijk chauvinisme is steeds meer kritiek gekomen van de kant van vrouwen die aanvankelijk volledig solidair waren met de bewustmakende functie van de beweging.
Met hun aandacht voor zwarte cultuur en tradities hebben schrijfsters op hun eigen manier de Black Arts traditie voortgezet:

> Het schrijven van zwarte vrouwen sinds 1970 vertegenwoordigt werelden waarin de stereotypen van Zwarte Godin / Zwarte Koningin uit de Black Arts Movement – en de corresponderende stereotypen van Zwarte Strijder / Zwarte Prins voor mannen – worden verworpen als kartonnen karikaturen die net zo kwalijk zijn als de Sambo-Mammy types uit de traditie van de blanke plantages. (Gates 1990: 4)

Vrouwen reageerden steeds kritischer op de 'Macho-filosofie van de Black Power Black Arts Movement [die] resulteerde in zulke vernederende ervaringen voor vrouwen, dat velen van hen begonnen te protesteren en uiteindelijk afhaakten' (Hernton 1987: 42). Naar aanleiding van die nieuwe ontwikkelingen is eind jaren zeventig een heftige discussie op gang gekomen over cultuur en gender in de zwarte gemeenschap, eerst naar aanleiding van Ntozake Shange's Broadway-toneelstuk *Colored Girls* (1977) dat juichende kritieken kreeg in de witte pers. Vervolgens was er Michele Wallace's boek *Black Macho and the Myth of the Superwoman* (1978). Daarna kwam Alice Walkers roman *The Color Purple*. De film die ervan werd

gemaakt door Steven Spielberg maakte het volgens veel zwarten allemaal nog erger.

Deze schrijfsters introduceerden nieuwe elementen in de cultuur van de zwarte gemeenschap. Walkers roman verlegt allerlei grenzen, maar wat als het meest schokkend werd ervaren – en niet alleen door mannen – was dat zij de belangrijkste ongeschreven groepsregel had geschonden, namelijk dat er uitsluitend gesproken behoort te worden over witte onderdrukking van zwarten. Die regel gold al sinds de *slave narratives.*

In Walkers roman gaat het openlijk over zwarte mannen die grof geweld gebruiken tegen zwarte vrouwen. Ze gebruikt de traditionele vorm van het slavenverhaal niet om de oude wit-zwart geweldtraditie te bevestigen maar om te laten zien dat zwarte vrouwen ook slaaf zijn van hun eigen mannen. Dat is des te harder aangekomen, doordat de roman verfilmd, en een bestseller werd. Calvin Hernton (1990: 31) somt de bezwaren en beschuldigingen tegen Alice Walker en haar boek op:

1. Negatieve stereotiepe beelden van zwarte mannen. 2. Geen sterke mannelijke rollen, onevenwichtige behandeling van de zwarte man. 3. Ze laat niet zien hoe racisme en blanke haat en onderdrukking er de oorzaak van zijn dat zwarte mannen zich zo gedragen tegenover zwarte vrouwen als ze doen. 4. Negatieve implicaties voor het gezin net als het schandelijke Moynihan Rapport (zie p. 164). 5. Walker had de vuile was niet moeten buiten hangen in het zicht van witte mensen die *The Color Purple* zullen gebruiken om hun genocide tegenover het zwarte ras te rechtvaardigen. 6. De film had nooit een prijs moeten krijgen. 7. Boek en film hebben te veel publiciteit van blanken gekregen, er moet dus wel iets mis mee zijn. Alice Walker werd te vlug beroemd in wit Amerika en ze werd triomfantelijk binnengehaald bij witte feministen. 8. Het was allemaal de schuld van Spielberg, een samenzwering van een witte man tegen zwarten. 9. Te veel of niet genoeg lesbische liefde in de film. 10. Niemand kent zwarten zoals die in de film zijn neergezet, ze zijn ongeloofwaardig, het is een onrealistisch vals beeld dat hier wordt gegeven.

Deze enorme controverse kwam tot uitdrukking in talkshows, debatten, demonstraties voor bioscopen. enzovoort. Alweer ging het over de oude vraag uit de Harlem Renaissance (p. 91 e.v.): hoe moeten of mogen auteurs zwarte personages uitbeelden? Zulke negatieve beelden van mannen, zo werd zwarte vrouwen verweten, verraden gebrek aan loyaliteit. Er werd zelfs gesproken van een samenzwering van schrijfsters tegen zwarte mannelijke auteurs (Hernton 1990: 1). Van de andere kant werd daartegen ingebracht dat het in de literatuur van zwarte mannelijke auteurs bepaald niet ontbrak aan discriminerende zwarte vrouwenportretten.

In de literatuurgeschiedenis van zwart Amerika zijn de oudste vrouwelijke auteurs lange tijd niet of nauwelijks genoemd. In het kader van hun streven naar gelijkheid begonnen zwarte vrouwen hun eigen cultuur te bestuderen aan de hand van nieuwe vragen. Ze begonnen leven en werk te beschrijven van zwarte vrouwen die een rol hadden gespeeld in de antislavernijbeweging en de zwarte cultuur.

De *New Negro* auteurs waren vrijwel allemaal mannen geweest. Zora Neale Hurston die wel wat bekender was, werd toch vooral gezien als een buitenbeentje en haar belangrijkste boeken zijn pas veel later serieus genomen, onder andere dankzij de aandacht van Alice Walker. Dat in de Black Arts Movement mannelijkheid nog steeds de boventoon voerde, bleek uit deze veel geciteerde uitspraak van Stokely Carmichael: 'The only position for women is the prone position' of de volgende: 'The women's place is seven feet behind the men' (Wallace 1978: 18; Hernton 1987: 41).

Michele Wallace presenteerde in haar even verguisde als geruchtmakende boek *Black Macho and the Myth of the Superwoman* een enigzins provocerende analyse van de zwarte man-vrouw verhouding in en sinds de Black Arts Movement. Volgens haar heeft er vanaf de burgerrechtenbeweging nooit een discussie plaatsgevonden over de zwarte man-vrouw relaties (Wallace 1978: 27). Ze werd van alle kanten hard aangevallen door zwarte mannen én vrouwen. In dat zwarte seksismedebat werden zwarte vrouwen ervan beschuldigd dat ze be-

zweken waren voor witte feministische propaganda – een altijd weer gebruikt argument, evenals dat andere bekende verwijt, dat ze verdeeldheid zaaiden in de zwarte gemeenschap. De wrokkige emoties van zwarte mannen tegenover zwarte vrouwen hadden met vier nieuwe culturele gegevens te maken: 1. de steeds onafhankelijker opstelling van de zwarte schrijfsters; 2. hun invloed op andere zwarte vrouwen; 3. hun steeds grotere zichtbaarheid in de Amerikaanse maatschappij; 4. de erkenning die ze vonden bij de *mainstream*-cultuur (Hernton 1987: 45). Wallace bekende dat ze het moeilijk had gevonden om de zwarte man verwijten te maken, omdat ook hij een produkt is van een geschiedenis van onderdrukking, maar er is volgens haar toch een verschil in macht: de zwarte man verkeerde in de positie dat hij de zwarte vrouw kon definiëren. Hij bepaalde of en in hoeverre ze vrouw was. Dat heeft in haar ogen de zwarte vrouw kwetsbaar gemaakt.

Van zijn kant betoogde de zwarte socioloog Robert Staples (1973) daartegenover dat zwarte mannen helemaal niet in de positie waren om seksistisch te zijn, of ze dat nu wilden of niet. Daarom zouden zwarte vrouwen juist hun steun en toeverlaat moeten zijn, al was het niet duidelijk dat zwarte vrouwen die rol erg goed afging. Dat zou dan kunnen verklaren waarom 'de beste' en 'meest briljante' zwarte mannen liever kozen voor een witte vrouw als partner. (Giddings 1984: 355)

Die interraciale relaties begonnen in de jaren zestig in de SNCC (Student Nonviolent Coordinating Committee), een organisatie waarin veel zwarte en witte studenten samen actie voerden. Er ontstonden opeens veel liefdesrelaties tussen zwarte jongens en witte meisjes. Daar werd door zwarte vrouwen nogal vijandig op gereageerd: 'Het leek buitengewoon onbehoorlijk en slecht getimed. In 1967 was zwart boos, in gradaties van vage boosheid tot een militante anti-blanke houding; zwart was sexy en had onbegrensde mogelijkheden. Wat moest de zwarte man dan met een witte vrouw?' Ja, hoe kon dat gebeuren terwijl toch alles zwart was wat de klok sloeg en broeders in Central Park in *Afro-outfit*, begeleid door *drum beat*, zwarte gedichten zeiden waarin sprake was van Afrikaanse

prinsessen met volle lippen en een prachtige zwarte huid? Wat was er misgegaan? (Wallace 1978: 24)

Volgens Bell Hooks (1981: 112) heeft het te maken met de Amerikaanse patriarchale visie dat vrouwen seksuele slechtheid belichamen en zwarte vrouwen als extra immoreel beschouwd worden vanwege de automatische associatie van zwart met kwaad: 'Seksueel racisme heeft ervoor gezorgd dat zwarte vrouwen de volle lading incasseerden van de behoefte van de samenleving om vrouwen te vernederen en te devalueren.' In de raciale hiërarchie wordt de witte vrouw dan automatisch weer verhoogd tot het symbool van zuiverheid dat de man zijn gevoel van eigenwaarde kan teruggeven.

Als een van de directe aanleidingen voor zwarte vrouwenhaat wordt van vele kanten het even verafschuwde als invloedrijke Moynihan-rapport over 'The Negro Family' genoemd dat in 1965 verscheen. Daarin werden de sociale en economische problemen van de zwarte gemeenschap verbonden met een vermeende matriarchale familiestructuur. Er zou niet genoeg mannelijke autoriteit zijn in het zwarte gezin en de zwarte gemeenschap. Die matriarchale structuur legde een verpletterende last op de zwarte man. Het kwam er zo ongeveer op neer dat zwarte mannen door zwarte vrouwen van hun mannelijke kracht beroofd waren. Datzelfde argument is overigens ook door zwarte mannen in de Zuidafrikaanse apartheidscontext aan de orde gesteld (zie hoofdstuk 7). Moynihans advies was dat zwarte mannen bij voorkeur mannelijke beroepen zouden moeten kiezen, bijvoorbeeld in het leger: dat kwam de overheid goed uit – was het niet de tijd van Vietnam? Het is vooral vrouwen opgevallen dat de schrijver van het rapport geweld en mannelijkheid met elkaar associeert (Davis 1981: 13; Wallace 1978: 26; Hooks 1981: 103 e.v.). Zwarten die dit militaire advies niet opvolgden zochten hun heil in de zwarte moslimbeweging, die ook seksistische rolpatronen voorschreef: er hoorde een ideaal bij van vrouwelijke onderworpenheid en superieure mannelijkheid. Zwarte vrouwen die zich erbij aansloten, deden dat vanwege de aantrekkelijke belofte dat ze gerespecteerd zouden worden. De niet-moslim

vrouwen werden in die kring dan wel weer en bloc negatief tegen hen afgezet. (Hooks 1981: 109)

Macho's en matriarchen

De mythe van zwarte vrouwen als castrerende matriarchen, die zich dankzij het Moynihan-rapport verbreidde, had verstrekkende gevolgen, vooral in de zwarte gemeenschap: lang opgehoopte frustratie kwam naar buiten in de vorm van vrouwvijandige gevoelens, waar zwarte vrouwen geen verweer tegen hadden. De mannen gaven Moynihan gelijk:

> De zwarte vrouw was losgeslagen. Ze was te sterk, te hard, te slecht, te castrerend. Ze kreeg alle banen, ze kreeg alles. De zwarte man had nooit een kans gekregen. Geen wonder dat hij een blanke vrouw wilde. Hij had rust nodig. De zwarte vrouw zou onderdaniger moeten zijn en, vooral, haar grote mond moeten houden. (Wallace 1978: 24)

De matriarchaat-mythe werd gebruikt om zwarte vrouwen te manipuleren en haar te dwingen zich uitsluitend in dienst te stellen van het ras en haar rol als zwarte vrouw in te perken in de richting van het traditionele westerse beeld van de vrouw die thuis zit, zich 'vrouwelijk' gedraagt en zich aan haar huishouden wijdt (King 1990: 278). De zwarte vrouw paste zich aan. Of ze schreef gedichten over 'dat mannengedoe met die witte vrouwen', zoals Sonia Sanchez, geïnspireerd door de woede van een studente die haar vriendje kwijtraakte aan een witte vrouw en opmerkte: 'What a white woman got 'cept her white pussy?' Het herinnert alweer aan de opmerking van Sophie uit Oyono's boek: 'Wat hebben zij dat ik niet heb?'

> what a white woman got
> cept her white pussy
> always sucking after blk/ness
> what a white woman got
> cept her straight hair

covering her fucked up mind
(...) yeah.
what a white woman got?
(Baker 1992: 331)

Toen Sanchez het voor het eerst voorgelezen had aan een talrijk publiek, stonden alle zwarte vrouwen op, ze stampten met hun voeten en schreeuwden keihard 'YEAH!' Het hield wel vijf minuten aan, als een soort oproer. 'En de aanwezige witte vrouwen waren geschokt, want nog nooit had iemand zoiets op zo'n manier gezegd.' (ibid)

Black Power werd niet de beweging van de gelijkheid maar de beweging van zwarte mannelijkheid, van de zwarte macho, aldus Michele Wallace, die provocerend spreekt over de 'vergoddelijking van de (mannelijke) geslachtsdelen die het latere proza van de Zwarte Beweging zou kenmerken.' (p.92)

Het mythische witte geloof in zwarte potentie, die oude angstprojectie van blanken sinds de slavernij, werd zo door zwarte mannen overgenomen: ze begonnen nu zelf te bevestigen dat zwarten emotioneler waren dan blanken, 'harder en wilder, en seksueel onverzadigbaar' en dat de witte cultuur de witte man natuurlijk impotent maakte en de zwarte extra mannelijk. Verkrachten was geen misdaad tegen vrouwen, maar een politieke daad. Onder invloed van voormannen als Leroi Jones en Eldridge Cleaver werden in de zwarte beweging machisme en primitivisme tot mannelijke deugden verheven. De zwarte man verwart het zwarte met het witte perspectief, verzuchtte Michelle Wallace, 'onbewust van het feit dat hij een definitie van mannelijkheid heeft geaccepteerd die destructief voor hemzelf is en die de beste inspanningen uit zijn verleden teniet doet' (p. 118). Het doet enigszins denken aan Senghors zwart-wit indeling in *émotion nègre* en *raison hellène*.

En de zwarte vrouw? Omdat haar steeds luider verweten werd dat ze te sterk was, pleitte van haar uit gezien alles tegen de vrouwenbeweging: ze moest immers juist passief worden en 'vrouwelijk', onderdanig en werkloos, zij die sinds de sla-

vernij altijd buitenshuis gewerkt had, zonder dat haar ooit gevraagd was of ze dat eigenlijk wel wilde. Haar argumenten tegen de vrouwenbeweging waren ten eerste dat het belangrijker was om in goede harmonie met haar man te leven, en ten tweede dat haar onderdrukking als zwarte ernstiger was dan haar onderdrukking als vrouw. De hele discussie bezorgde veel zwarte vrouwen een groot schuldgevoel, alsof zij, onsolidair met hun eigen mensen, samenspanden met blanken in de onderdrukking van de zwarte man (Wallace 1978: 177; hooks 1981: 178). Uiteindelijk begonnen vrouwen toch duidelijker tegen seksisme in opstand te komen. Een minderheid koos openlijk voor een gezamenlijke beweging, terwijl velen de voorkeur gaven aan aparte zwarte feministische actie (King 1990: 278; Joseph en Lewis 1981) – los van de blanke vrouwenbeweging.

Seksuele mythen over zwarte en witte mannen, of zwarte en witte vrouwen, hebben uiteindelijk voor niemand iets opgeleverd, constateerde Michele Wallace met spijt (1978: 229): de aanvaarding van de zwarte vrouw als vrouw door de zwarte man bleef uit. Dat er zoveel antivrouw-geluiden in de Black Power-retoriek te vinden zijn, brengt Hooks (1981: 98) daartegen in, hoeft nog niet te betekenen dat de hele Black Movement moet worden bijgeschreven op een negatief conto: de beweging heeft wel degelijk sociale en economische verbeteringen opgeleverd, al was het allemaal nogal dubbel: aan de ene kant werden de blanken openlijk aangevallen, aan de andere kant was er sprake van een interraciale patriarchale band van mannen onderling:

> Het sterkst bindende element tussen militante zwarte mannen en witte mannen was hun gedeelde seksisme – beide soorten geloofden in de vanzelfsprekende inferioriteit van vrouwen en onderschreven mannelijke dominantie (...). Racisme is altijd een splijtzwam geweest die zwarte mannen en blanke mannen scheidt, en seksisme een kracht die hen verbindt. (Hooks 1981: 99)

Interraciale ontwikkelingen

Veel zwarte vrouwen zijn blijven vasthouden aan de opvatting dat hun raciale identiteit zwaarder weegt dan hun gender- of klasse-identiteit. Veel kernpunten van de witte-middenklasse vrouwenbeweging speelden voor hen niet op dezelfde manier. Michele Wallace betoogde in 1978 nog dat zwarte vrouwen geen feministisch bewustzijn wilden omdat ze bang waren voor verwijten vanuit hun eigen kring of omdat ze seksuele onderdrukking niet als zodanig (h)erkenden. In dat opzicht is er de laatste tien jaar veel veranderd. Enerzijds zijn zwarte vrouwen meer geïnteresseerd geraakt in het feminisme. Anderzijds gaat de witte vrouwenbeweging langzamerhand minder uit van het idee dat haar eigen situatie en belangen prototypisch zouden zijn voor die van alle andere vrouwen in de wereld. Dat was gebeurd vanuit de macht van hun eigen vanzelfsprekendheid, vanuit het idee dat het gezin altijd patriarchaal is en dat een individualistisch wereldbeeld en *female separatism* ieders doel waren. Daardoor voelden zwarte vrouwen zich nooit erg aangesproken. (Sadoff 1990: 281)

Vanuit de Amerikaanse zwarte vrouwenbeweging zijn de verschillen tussen zwarte en witte vrouwen nauwkeurig in kaart gebracht. Dat in de relatie tussen raciale en gender-solidariteit de afgelopen jaren een opmerkelijke verschuiving is opgetreden, is gedeeltelijk te danken aan de rol van zwarte feministische kritiek in vakgroepen van Black Studies en Vrouwenstudies aan Amerikaanse universiteiten. Gedeeltelijk ook is deze te danken aan intraraciale ontwikkelingen binnen de Black Power / Black Arts Movement in de jaren zestig en zeventig: zwarte vrouwen raakten steeds meer gefrustreerd door de beperkingen die haar werden opgelegd door hun eigen broeders in de zwarte strijd. De moeizame doorbraak naar meer uitgesproken standpunten over seksisme werd zodoende op verschillende manieren bevorderd.

Ondanks de machtsrelaties die kenmerkend zijn voor beide, blijken de antwoorden op racisme en seksisme sterk te verschillen, alnaargelang mensen zich in de eerste plaats bedreigd voelen door racisme, door seksisme of door beide vormen

van discriminatie. Deze factoren worden verder nog gecompliceerd doordat sprake is van verschillende sociale klassen. Dat probleem blijft hier verder buiten beschouwing, maar vrij algemeen wordt erkend dat de emancipatiebeweging uit de jaren zestig en zeventig vooral in het belang van de zwarte middenklasse was. De arme zwarten werden noch van de Black Power-beweging noch van de liberalisering noch van allerlei gelijke kansen-acties erg veel wijzer. (West, in King 1990: 279)

Voor de meerderheid van de zwarte vrouwen is bevrijding van seksuele onderdrukking altijd verbonden geweest met andere vormen van onderdrukking, zoals slavernij, imperialisme, kolonialisme, neokolonialisme, armoede, racisme en apartheid. Dominante structuren blokkeren de vrijheid van wie er niet bijhoort. Uiteindelijk blijft het onverminderd gaan om toegang tot de produktie- en communicatiemiddelen:

> Het wordt steeds duidelijker dat vrouwen niet tot één universele categorie behoren en dat de betekenis van vrouw-zijn varieert met technologie, achtergrond, klasse, context, taak, leeftijd, beroep, verwantschap, welvaart en economie.
> (Steady 1993: 98)

Lange tijd is de beslissende invloed van de zwarte beweging in de jaren zestig als inspiratiebron voor de vrouwenbevrijdingsbeweging ontkend. Pas achteraf wordt toegegeven dat het in eerste instantie de beweging voor zwarte rechten geweest is die de politieke bewustwording van de jaren zestig bepaalde: 'Zonder Zwarte Broederschap zou er geen Zusterschap geweest zijn; zonder Black Power en Black Pride zouden er geen Gay Power and Gay Pride geweest zijn' (Edgar in Bourne 1984: 11).De witte vrouwenbeweging is niettemin lang een blanke middenklasse-aangelegenheid gebleven, die niet besefte dat haar westerse emancipatie-idealen niet noodzakelijk buiten eigen kring gedeeld werden. Dankzij de kritische analyses van de dwarsverbindingen tussen gender, ras en

kleur, hebben witte vrouwen hun etnocentrische ideeën bijgesteld, en is er ruimte gekomen voor een interculturele dialoog: 'Op het gebied van de theorie waren vrouwen de eersten die kaders aanbrachten om het verband te begrijpen tussen gender, seksualiteit, ras, en klasse in het leven van vrouwen, en ook begrippen ten aanzien van multiraciale samenwerking,' aldus Frankenberg (1993: 8 e.v.), die een boek schreef over de constructie van 'witheid'. Ze deed dat vanuit de gedachte dat te vaak niet gelet is op de blindheid voor eigen voordelen op grond van wie tot het dominante ras en de dominante klasse behoort. Ze laat ook zien hoe die bevoorrechting nadelig heeft gewerkt voor vrouwen van andere klassen en culturen.

De gender-erfenis van de slavernij

De kloof tussen witte en zwarte vrouwen uit de middenklasse in de Verenigde Staten is aanzienlijk minder groot dan vroeger: meer witte vrouwen zijn buitenshuis gaan werken en meer zwarte vrouwen hebben een academische opleiding. Statistieken tonen aan dat relatief veel vrouwen uit die klasse de afgelopen jaren geprofiteerd hebben van goede opleidingen en een beter bestaan hebben opgebouwd. Orlando Patterson (1993: 10 e.v.) betoogt op grond daarvan dat hoog opgeleide zwarte Amerikaanse vrouwen vandaag de dag in het voordeel zijn ten opzichte van zowel witte vrouwen als zwarte mannen waar het om een carrière in het hogere banencircuit gaat. Op grond van vergelijkende statistische gegevens stelt hij de vraag of de veelvuldig herhaalde uitspraak dat zwarte vrouwen een dubbele of driedubbele last op hun schouders torsen nog wel in overeenstemming is met de feiten als je hun positie vergelijkt met die van zwarte Amerikaanse mannen op middenklasseniveau en daarboven: is de *double burden thesis* misschien een mythe? Veel zwarte vrouwen zullen die suggestie van Patterson vast niet zo maar onderschrijven, al was het maar uit eigenbelang. Niettemin valt er af en toe een optimistische of zelfverzekerde toon te beluisteren in het werk van zwarte academische vrouwen. 'De sleutel van Amerika's toe-

komst ligt in de handen van Zwarte vrouwen,' besluit Paula Giddings (1984: 357) haar boek over de impact van zwarte vrouwen op ras en sekse in Amerika.
Tegenover zulk zelfvertrouwen schetst Orlando Patterson (1993) een somber en schrijnend beeld van 'de Amerikaanse zwarte man'. Daarbij maakt hij onderscheid tussen mannen uit de laagste klassen en de middenklasse. De eerstgenoemden hebben vanuit de verminkende geschiedenis van de slavernij de rol op zich genomen die de witte agressor ze heeft opgedrongen. De daaruit voortgekomen woede en zelfhaat leiden, als ze naar binnen gericht worden, tot ernstige vormen van depressiviteit of, naar buiten gekeerd, tot destructief geweld tegen zwarte mannen en seksuele agressie tegen vrouwen.
Zwarten uit de middenklasse hebben vanuit dezelfde geschiedenis op twee manieren gereageerd: enerzijds door een gezonde woede af te reageren op de witte onderdrukker langs wegen van sociale en politieke actie voor burgerrechten en raciale waardigheid; anderzijds

> door zich in 'positieve' zin met het mannelijk ideaal van de witte onderdrukker in diens manier van omgaan met de witte vrouw te identificeren. Dat gaf problemen met de zwarte vrouw die weigerde mee te gaan in de ouderwetse westerse hoofse traditie van mannelijke dominantie.

Ze weigerde op dat aangeboden voetstuk te gaan staan en ze weigerde de inperkende rol in het huishouden, die de witte vrouw zo lang vanzelfsprekend had gevonden. De identificatie met de witte onderdrukker werkte in veel gevallen negatief. Dit witte paternalisme werd namelijk meestal niet vervangen door het accepteren van gelijkheid, maar door eigen onderdrukking te associëren met castratie en ontmanning, en eigen vrijheid te identificeren met mannelijkheid en dominantie. Patterson beschrijft het mechanisme waar hooks hierboven aan refereerde (zie p. 163 e.v.): zwarte mannen namen de seksuele metafoor van de vrijheid over van hun eigen onderdrukkers en gingen zo met hen mee in seksistische solidari-

teit.

In de zwarte moslimbeweging werden vrouwen ervan overtuigd dat onderdanigheid voor hun eigen bestwil was. Mannelijke dominantie speelt echter niet alleen daar een rol, maar in meerdere of mindere mate bij veel meer, misschien wel bij de meeste zwarte middle classmannen: 'Soms werd die houding beredeneerd als deel van een nationalistische ideologie van 'nigrescence' of 'Africanness', dan weer als een gevaarlijke pseudo-radicale vorm van klasse-eenheid met de broeders uit de lagere klassen, door hun pathologische hip-hopseksualiteit te verheerlijken' (p. 23). Patterson spreekt somber over de *gendered burden of history*: 'Zwarte mannen en vrouwen in alle klassen hebben een vergiftigde relatie. De slavernij en het racistische systeem van onderdrukking brouwden dat vergif, terwijl een combinatie van armoede en racisme ervoor zorgt dat het blijft voortbestaan.' Alleen, niemand schiet er iets mee op als we alle schuld daarop blijven gooien en daarom, aldus Patterson, moeten mannen en vrouwen samen terug naar dat traumatische verleden om zich van dit vergif te bevrijden. (p. 26)

Misschien is op Pattersons beschrijving van de positie van zwarte mannen in de Verenigde Staten Jan Romeins bekende theorie van de remmende voorsprong van toepassing. Het lijkt wel of althans de mannen uit de middenklasse zijn ingehaald door 'hun' vrouwen, die een tijdlang zo'n grote culturele achterstand hadden. Studies over ras en gender zijn niet zonder belang, maar de echo ervan klinkt meestal niet door in de getto's, waar dagelijks blijkt dat, in de woorden van Audre Lorde, overleven inderdaad geen academische vaardigheid is.

7
Moeder Afrika en haar dochters

De kip weet ook wel dat het ochtend is, maar ze kijkt naar de mond van de haan.

Ashantispreekwoord, Ghana

Trouw nooit een vrouw met grotere voeten dan je zelf hebt.

Senaspreekwoord, Malawi/Mozambique

Mannen noemen je Moeder Afrika en zetten je op een voetstuk. Maar ze willen dat je daar eeuwig op blijft staan – en wee jou, wanneer je eraf wilt komen en als een gewoon mens door het leven wilt gaan.

Miriam Tlali

God, wanneer zul je een vrouw scheppen die zichzelf genoeg is, een volledig menselijk wezen, niet iemands aanhangsel?

Buchi Emecheta

Ik heb een feestelijk gevoel telkens wanneer een vrouw uit de schaduw naar voren komt.

Mariama Bâ

'Vrouwen en Zwarten'

Wat de verbintenis van racisme met kapitalisme concreet betekent was in Zuid-Afrika tijdens het apartheidsbewind overal zichtbaar. En nog zijn de sporen daarvan bij lange na niet uitgewist. In zo'n situatie van witte mevrouwen en zwarte dienstboden blijkt wel heel duidelijk dat de vergelijking tussen 'vrouwen en zwarten' zoals die door Simone de Beauvoir en andere feministen is getrokken van weinig politiek inzicht getuigt. Het is een bedenksel van buitenaf dat voor zwarte vrouwen in ieder geval niets oplevert omdat zij daarin de grote afwezigen zijn. Immers, waar zwarten en vrouwen met elkaar geassocieerd worden, daar wordt het bestaan van zwarte vrouwen op twee manieren ontkend (vgl. Hooks 1981: 8). Geen

wonder dat zulk feminisme gewantrouwd wordt door wie zich buitengesloten voelt.

Behalve van de analogie tussen vrouwen en zwarten heeft westers feminisme ook geregeld gebruik gemaakt van het beeld van de koloniale annexatie: generaliserend wordt 'de westerse witte man' daarbij voorgesteld als kolonisator, niet alleen van verre landen, maar ook van 'de vrouw' die door hem bezet en gekoloniseerd wordt. De vrouw als gekoloniseerde is een graag gebruikte metafoor, onder anderen door Marilyn French (1985). De koloniale situatie wordt gelijkgeschakeld met DE man-vrouwverhouding waarbij 'de vrouw' tot onderliggende partij gemaakt wordt en geen stem heeft: ze wordt, net als de gekoloniseerde, onredelijk en emotioneel genoemd en vertegenwoordigt zo alles wat 'de rationele man' niet is of wil zijn. Haar situatie wordt met die van de gekoloniseerde verbonden in gezamenlijk slachtofferschap. Ook in deze vergelijking zijn gekoloniseerde vrouwen nergens zichtbaar. Ze is door vrouwen uit de westerse middenklasse op henzelf toegepast zonder rekening te houden met hun eigen dubbelzinnige positie (Donaldson 1992: 6). Enerzijds zijn ze bevoorrechte wezens, anderzijds een verlengstuk van hun man. De witte man koloniseerde en de witte vrouw profiteerde. Precies zo ging het in de tijd van de slavernij: ingesteld door witte mannen, maar voordelig voor hun vrouwen die een hogere status ontleenden aan hun slaven en bedienden.

Literatuur onthult geïnternaliseerde opvattingen. Een daarvan is het streven van de gekoloniseerde naar assimilatie met de kolonisator: zo wit mogelijk worden, met als hoogst bereikbaar doel het 'veroveren' van een van 'hun' vrouwen (vgl. Fanon 1952). Het doorwerken van de koloniale ambivalentie van de macht blijkt uit de veelvuldige beschrijving van de schoonheid van de blanke vrouw in romans van zwarte mannelijke auteurs over de koloniale tijd. Zij incarneert zichtbaar het schoonheidsideaal dat wordt voorgeschreven vanuit het territorium van de machthebbers. Dat betekent overigens niet dat ze sympathiek wordt voorgesteld: vaker is het tegendeel het geval. De eerste generatie Afrikaanse romanciers presen-

teert een groot aantal mannelijke personages die het koloniale vrouwelijke schoonheidsideaal geïnternaliseerd hebben (vgl. Fanon 1952). Dat werkt ook door op hun vrouwelijke personages, Afrikaanse meisjes, vrouwen, dochters. 'Wat hebben zij dat ik niet heb?' Deze eerder geciteerde vraag uit Oyono's *Une vie de boy*, over het verschil tussen witte en zwarte vrouwen wordt tot een obsessie voor wie zich laat vangen door de macht die de normen van vrouwelijkheid en schoonheid dicteert.

Afrikaanse en Afrikaans-Amerikaanse mannelijke visies op 'de vrouw', zo bleek eerder, verschillen nogal van die van Simone de Beauvoir en haar westerse geestverwanten: in geen geval was er van hen uit gezien sprake van solidariteit met 'de vrouw' in een gezamenlijke bevrijdingsstrijd. Er is één zwarte uitzondering op de regel: Léopold Sédar Senghor die, vanuit zijn eigen essentialistische negritudeopvattingen en -belangen, op dit punt westerse feministen gelijk gaf, zoals ik van hem zelf mocht vernemen. Aan het eind van een interview dat niet langer dan een uur kon duren, beloofde hij de overgebleven vragen schriftelijk te beantwoorden. Een van mijn vragen betrof die uitspraak van Simone de Beauvoir over de vergelijkbare positie van vrouwen en zwarten: was dat niet een typisch eurocentrische visie? Senghor vond van niet. Hij beaamde integendeel dat beiden inderdaad bezig zijn zich te bevrijden uit hetzelfde witte paternalisme:

> Er zijn zeker overeenkomsten, niet alleen tussen de situatie van de westerse vrouw en de Afrikaan, maar ook tussen vrouwelijke en Afrikaanse deugden. Dat de positie van de vrouw in het Westen en die van de Afrikaan gelijk zijn, dat is nogal duidelijk. De Euramerikaan is, zoals bekend, begonnen met de deugden van de Neger te ontkennen zoals de westerse man ook die van de Vrouw heeft ontkend. Minder duidelijk is, in beide gevallen, dat er zoveel overeenkomst bestaat tussen de deugden van de Vrouw en de deugden van de Neger. En toch is er, bij beiden, sprake van dezelfde be-

hoefte zich te uiten in beelden van analogie en in ritme. Vooral ook is er bij de Neger en bij de Vrouw de macht van de emotie, en vandaaruit, van identificatie. Dat heeft bij de man in het Westen de valse indruk gewekt dat je een Neger of een Vrouw kunt assimileren. Het was Pater Dahin, een witte missionaris in Afrika, die op zijn doodsbed, sprekend over de Negers bekende: 'We zullen ze nooit begrijpen.' Welke vrouw in Europa heeft niet dikwijls diezelfde zin gehoord uit de mond van een man. Uiteraard kunnen de kapitalisten van Euramerika de Negers niet begrijpen: zij staren alleen maar naar hun eigen navel.

Er zijn heel wat kanttekeningen bij zijn opvatting te maken. De tegenstelling tussen zwarte emotie en witte mannelijke ratio kwam al in de negritude-discussie aan de orde en werd door de meeste Afrikanen uiteindelijk van de hand gewezen als een verlengstuk van westerse negentiende-eeuwse rassentheorie. Overigens werd diezelfde zwarte emotie ook door mannelijke aanhangers van Black Power soms van stal gehaald, maar ook dan werd die emotionele kwaliteit niet met 'de vrouw' geassocieerd: ze diende alleen om het contrast met de blanke man te markeren (zie p. 166 e.v.). In dit verband krijgen vrouwen, zwart of wit, nooit meer dan een passieve rol toebedeeld als object van schoonheid, vruchtbaarheid en dienstbaarheid.

Gender in (pre)koloniaal Afrika

Theorieën over Afrika en gender stellen nu eens klasse dan weer kolonisatie centraal. Klasse-onderdrukking in prekoloniaal Afrika is vaak opgevat als *gender free*: over vrouwen werd in onderzoek naar klasseverhoudingen vroeger vaak niet of nauwelijks gesproken. Omgekeerd is bij het bestuderen van de positie van vrouwen in Afrika net als in Amerika het verschil in klasse dikwijls buiten beschouwing gebleven of verwaarloosd. Het begrip patriarchaat (*patriarchy*) werd als een generaliserende term voor vrouwenonderdrukking naar voren ge-

haald, al dan niet in combinatie met ras. Vanuit de vooropgezette stelling dat overal vormen van mannelijke dominantie over vrouwen bestaan worden dan specifieke relaties tussen mannen en vrouwen geanalyseerd. Een gevaar van deze benadering is enerzijds een verwaarlozing van historische en andere context-aspecten, zoals ras en klasse, waarin genderrelaties zich manifesteren, en anderzijds dat zij 'de actieve en passieve vormen van verzet waarin vrouwen door de geschiedenis heen verwikkeld waren marginaliseren.' (Anthias en Yuval-Davis 1992: 106 e.v.)

In haar beschrijving van prekoloniale naar postkoloniale ontwikkelingen benadrukt Courville (1993: 31) de transhistorische aard van patriarchaat als een ideologie die vorm geeft aan constructie en reproduktie van vrouwenonderdrukking.

> De rol- en arbeidsverdeling op basis van sekse/gender die voorkomt in de familiestructuur, weerspiegelt de patriarchaal en ideologisch bepaalde maatschappelijke opbouw van de familie en de staat. Het produktie- en reproduktievermogen van vrouwen maakte hen tot een sociaal en economisch middel dat mannen politiek voordeel opleverde. Afrikaanse vrouwen waren in eerste instantie verantwoordelijk voor de economische, sociale en politieke instandhouding van het huishouden; het krijgen van en zorgen voor kinderen; de produktie, opslag en bereiding van eten. Vrouwen hadden bovendien ruilwaarde in de context van het huwelijk, als de schakel tussen huishoudens, stammen en landen. (p. 33)

Vrouwen werden uitgewisseld in geval van oorlog of politieke overeenkomsten en als schatplicht aan oudsten. In die patriarchale relaties hadden vrouwen in de prekoloniale tijd geen recht op landbezit, maar ze waren evenmin machteloze slachtoffers (p. 36). Met de kolonisatie greep het kapitalisme op gewelddadige wijze in de bestaande orde in. Een van de gevolgen was dat de waarde van traditionele vrouwenarbeid in het nieuwe systeem aanzienlijk verminderde doordat werkplek en

woonplek van elkaar gescheiden werden : de staat en industriële ondernemingen reserveerden de meeste loonarbeid in de stad voor mannen. In de rurale gebieden stonden vrouwen voortaan op twee manieren onder het gezag van de man – niet alleen de traditionele maar ook de koloniale wetten bepaalden nu dat ze geen recht hadden op landbezit of zeggenschap over de produkten die ze verbouwden. De onbetaalde arbeid van vrouwen en kinderen subsidieerde in wezen de koloniale lonen. Hun traditionele genezende kracht en andere functies (geesten-media, vroedvrouwen, brouwsters van ritueel bier) werden ondermijnd door staat en kerk. Ze kreeg weinig of geen scholing omdat dat niet van belang leek vanuit de visie van Afrikaanse en koloniale patriarchen. Courville (1993: 40 e.v.) vat de situatie van vrouwen in de koloniale tijd somber samen:

> Onder het kolonialisme werden vrouwen door verkrachting in een ondergeschikte positie gedwongen, werden ze uitgebuit als arbeiders, en kregen ze een onmenselijke status als slaven die het gevolg was van koloniale Europese en Afrikaanse patriarchale onderdrukking en kapitalistische uitbuiting. (...) Deze uitbuiting en onderdrukking die Afrikaanse vrouwen ondervonden, kreeg gestalte in van twee kanten naast elkaar in stand gehouden politieke systemen, patriarchale systemen en produktiewijzen.

Zodoende werd met de kolonisatie de patriarchale cultuur en de daarbij behorende seksuele hiërarchie niet alleen gehandhaafd maar nog versterkt. Courville schetst alleen de gang van zaken in Zimbabwe (zie ook Weiss 1986; Bond-Stuart 1987). Zij idealiseert de prekoloniale situatie van vrouwen niet. Dat lijkt gezien de huidige stand van het onderzoek terecht. Feministische antropologen hebben vroeger de positie van de vrouw in de prekoloniale samenleving soms wel geïdealiseerd: mannen en vrouwen zouden gelijkwaardig zijn geweest voor de komst van de Europeanen en de ongelijkheid zou alleen een gevolg zijn van kapitalistische uitbuiting van-

uit het Westen (Leacock 1979). Het voorbeeld van Zimbabwe laat overtuigend zien hoe twee systemen elkaar op gemeenschappelijke patriarchale grond bevestigen.
In dit hoofdstuk komen enkele aspecten van de genderdiscussie in Afrika aan de orde. Daarbij is niet alleen de beeldvorming als zodanig van belang maar ook de vraag in hoeverre het geslacht van de auteur de mondelinge of geschreven tekst beïnvloedt en hoe vrouwelijke en mannelijke auteurs vanuit een al dan niet ontluikend genderbewustzijn op elkaars werk reageren.

Mondelinge literatuur

Inzake leeftijd en sekse kunnen er lokale voorschriften bestaan voor het vertellen van bepaalde verhalen, maar er zijn ook samenlevingen waar die regels niet gelden of minder strict zijn: in sommige samenlevingen gelden vrouwen als de meest begaafde vertelsters, in andere samenlevingen zijn mannen de beste experts (Finnegan 1970: 375 e.v.). Moeders of grootmoeders zijn door schrijvers als Chinua Achebe, Birago Diop, Sembène Ousmane en Buchi Emecheta genoemd als hun eerste literaire bronnen: zij vertelden de verhalen die de auteurs later hergebruikten in hun eigen werk of die hen op het idee brachten om zelf verhalen te vertellen of te schrijven.
In samenlevingen waar geen stricte regels bestaan, worden dezelfde verhalen nu eens door mannelijke, dan weer door vrouwelijke auteurs verteld. Dat betekent niet dat het resultaat niet verschilt. Mondelinge vertelling is per definitie elke keer weer anders, afhankelijk van het moment en van de eigen inbreng van de verteller die eropuit kan zijn om nieuwe ideeën in te brengen of juist een eerder overgeleverde versie zoveel mogelijk te respecteren. Beide auteursintenties komen uit interviews met griots naar voren. (Schipper 1990: 22-24)
Er wordt de laatste jaren meer onderzoek gedaan naar genderaspecten van mondelinge literatuur. We weten dikwijls niet of een bepaald verhaal of lied oorspronkelijk door een man of een vrouw is bedacht. Wanneer opgetekende teksten nauw-

keurig onderzocht worden, kan men zich uiteraard wel afvragen in hoeverre een mythe, verhaal, spreekwoord of lied bepaalde belangen in een samenleving dient of schaadt. Welke belangen dat zijn en hoe die worden vormgegeven in bepaalde teksten zijn vragen die met name door vrouwelijke onderzoekers de laatste jaren steeds meer gesteld zijn – en niet alleen met betrekking tot Afrikaanse literatuur.

Veronika Görög-Karady (1988) onderzocht vrouwbeelden in Westafrikaanse verhalen: bij de Mandinka lijkt het recht om te vertellen bijna uitsluitend voorbehouden aan mannen. Als vrouwen worden uitgenodigd om verhalen te vertellen, gaan ze er met veel moeite toe over, hoewel ze voor kenners doorgaan. Het is ongetwijfeld een kwestie van gêne en onzekerheid. Volgens Molara Ogundipe-Leslie (1987, 1993) hebben Afrikaanse vrouwen een sterk negatief zelfbeeld ontwikkeld na eeuwen van patriarchaat en genderhiërarchie. Doordat ze de heersende normen geïnternaliseerd hebben, zijn hun eigen reacties op deze situatie daarom vaak zelfvernietigend en verlammend.

Er is veel meer onderzoek nodig om te inventariseren welke genres in de mondelinge literatuur voor specifiek vrouwelijk doorgaan en waarom. Bij de Bambara in Mali vertellen vrouwen gemakkelijker, maar nemen ze daarbij niet minder het mannelijk perspectief over (Görög-Karady 1988: 4): via verschillende literaire genres worden de jonge generatie fundamentele waarden ingeprent die ze als volwassenen zullen moeten respecteren. De consequenties van die waarden verschillen aanzienlijk voor jongens en voor meisjes. Tijdens de initiatie wordt meisjes geleerd dat hun bestemming bepaald wordt door exogamie en ruilafspraken. De mannen blijven hun hele leven in hun vertrouwde omgeving, te midden van hun eigen familie. De meisjes worden uitgehuwelijkt en komen in een ander dorp terecht als ze trouwen. Ze moeten het grootste deel van hun leven doorbrengen bij de 'vreemdelingen', de schoonfamilie. Vanaf heel jong wordt meisjes, als voorbereiding op de dramatische scheiding ingeprent dat ze thuis 'in transit' zijn,: 'vanaf de kindertijd is ze een buitenstaander die

wordt voorbereid op de centrale rol die ze bij haar schoonouders zal spelen, [waar] desillusie haar wacht,' constateert ook Lauretta Ngcobo (1988: 143), uitgaande van de situatie in Zuidelijk Afrika. Het meisje is gedoemd te vertrekken en haar kinderen zullen in veel gevallen gaan toebehoren aan de clan van haar man. Zij hoort nergens echt bij. Na het huwelijk staat ze onder toezicht van haar man en schoonfamilie, maar ze blijft ook verplicht de geboden van haar broers op te volgen, want als ze zou scheiden moet ze terug naar haar eigen familie. Twee volstrekt tegengestelde loyaliteiten maken haar identiteit onzeker en kwetsbaar. Dat permanente gevoel van vervreemding bij meisjes, concludeert Veronika Görög, wordt alleen hanteerbaar door ook zelf onvoorwaardelijk de principes van de dominante ideologie over te nemen en te internaliseren. Initiatie institutionaliseert de bestaande verhoudingen bij jongens en bij meisjes.

Kort samengevat is de boodschap als volgt: collectieve belangen hebben altijd voorrang boven persoonlijke; je bent onvoorwaardelijk respect verschuldigd aan wie daar recht op heeft door leeftijd of status. Meisjes wordt bijgebracht dat hun vertrek naar 'de anderen' van levensbelang is voor het overleven van de eigen groep, want 'zij zijn de paden die de dorpen met elkaar verbinden.' Meisje zijn betekent hard werken, geduld en gehoorzaamheid tegenover mannelijke familieleden. Die onderworpenheid wordt gecompenseerd door het belang dat gehecht wordt aan moederschap. Dat is dan ook een van de hoofdthema's in de literatuur die deze rollen in verhaalvorm presenteert: het leed van de aanvankelijk verguisde echtgenote verkeert uiteindelijk in succesvol moederschap met kinderen die niet alleen mooier zijn dan die van de jaloerse, kwaadaardige mede-echtgenote maar ook in andere opzichten hun leven tot een ongekend succes weten te maken. (pp. 5 e.v.)

Niet alleen in Westafrikaanse mondelinge verhalen maar ook elders is het personage van de moeder de uitzondering: zij wordt met veel respect bejegend, terwijl over andere vrouwenfiguren – met name de echtgenote – vaak kritisch tot minachtend wordt gesproken. Die overwegend positieve

waardering voor moeders en de negatieve stereotypering van vrouwen zijn ook te vinden in spreekwoorden over vrouwen – niet alleen in Afrika maar ook elders in de wereld.

De opgelegde collectieve normen, ingegeven door de belangen van de heersende groep, zijn terug te vinden in het gedrag van personages in verhalen. De regels kunnen binnen het kader van de verhalen overtreden worden, maar aan het eind van het verhaal wordt de bestaande orde in ere hersteld. In de vertelling is sprake van enige 'poetic licence' (Vail en White 1991). In verhalen worden de regels even opgeschort en kan gebeuren wat sociaal ontoelaatbaar is in de werkelijkheid. Hèt voorbeeld is overspel van de kant van vrouwen, want dat bedreigt de sociale orde. Een vrouw beslist in de regel niet over haar huwelijkslot. Overspel betekent dat ze haar leven in eigen handen neemt en zich meester maakt van rechten die zijn voorbehouden aan oudere mannen die haar lot – letterlijk – be-heren en voor wie de vrouw object van uitwisseling is. Bij overspel maakt zij zichzelf tot subject. Ze keert de rolverdeling in de verhouding tussen de seksen om en maakt haar echtgenoot, haar minnaar en haar verwanten afhankelijk van haar gedrag. De angst daarvoor is kennelijk zo groot dat van jongsafaan mannen worden gewaarschuwd voor de onbetrouwbaarheid van vrouwen (o.a. Lallemand 1985: 61). Vrouwen worden dan ook dikwijls gezien als de buitenstaanders die geen geheim kunnen bewaren, die niet bij de familie horen en die, als ze niet streng gecontroleerd worden, chaos teweeg brengen.

De gevolgen en gevaren van vrouwelijke losbandigheid worden breed uitgemeten in spreekwoorden en verhalen. Sancties volgen aan het eind, de overtreedster wordt gestraft en zodoende de orde en het respect voor de regels hersteld. Wat Veronika Görög-Karady vaststelt ten aanzien van orale literatuur van verschillende samenlevingen in West-Afrika, is ook elders gesignaleerd, bijvoorbeeld door Rudo Gaidanzwa voor Zimbabwe (1985), door Lauretta Ngcobo (1988) voor Zuidelijk Afrika en door Wanjiku Mukabi Kabira (1991) die een nog niet gepubliceerd onderzoek deed naar genderverhoudingen

in orale literatuur van de Gikuyu in Kenya.
Er bestaat een Gikuyu-mythe die uitlegt waarom de mannen de heersers zijn. Dit verhaal vertelt dat in het begin der tijden vrouwen de baas waren. Ze heersten met ijzeren hand, ze waren wreed, genadeloos en onrechtvaardig. Ze lieten de mannen alles voor hen doen: mannen bewerkten het land, maakten het eten klaar, pasten op de kinderen, gingen op jacht en beschermden huis en haard. De vrouwen deden niets anders dan commanderen en straften als iets ze niet zinde. De mannen deden gehoorzaam wat ze was opgedragen. Ze werkten ijverig hoewel ze als slaven behandeld werden. De vrouwen waren nooit tevreden en werden zo veeleisend dat de mannen tot de conclusie kwamen dat het zo niet langer ging. Ze namen hun toevlucht tot een list en besloten alle vrouwen tegelijkertijd zwanger te maken. Dat zou de vrouwen verzwakken en hét moment zijn om hun onrechtvaardig bewind omver te werpen. Aldus geschiedde: de mannen schiepen een nieuwe wereldorde en versterkten hun greep daarop. Sindsdien kent de Gikuyu-gemeenschap gerechtigheid en vrede... (Kabira 1991: 1)
Door middel van een oorsprongsmythe wordt voor een bestaande situatie een verklarende en/of rechtvaardigende uitleg bedacht. Vervolgens moet die uitleg door de betrokken gemeenschap geloofd en geïnternaliseerd worden en gaat zij een eigen leven lijden als een vanzelfsprekend 'feitelijk' gegeven. Naar die mythe verwijzen mannen die niet op het land willen werken, omdat ze bang zijn dat andere mannen dan zouden kunnen denken dat hun vrouwen toch nog de baas over hen zijn.
Kabira geeft nog een ander voorbeeld van de manier waarop belangen gerechtvaardigd worden door middel van mythen. Van de Gikuyuvrouwen is bekend dat zij al in de negentiende eeuw hun landbouwprodukten met de Maasai ruilden voor schapen en geiten. Dat bracht het risico mee dat ze economisch te machtig werden. Het werd vrouwen dus verboden zelf koeien, schapen of geiten te bezitten, op grond van een mythe die uitlegt waarom. In de begintijd toen vrouwen wel

dieren bezaten, waren ze namelijk zo wreed dat de dieren bij ze wegliepen. Het verhaal verklaart de oorsprong van de wilde dieren en rechtvaardigt tevens waarom vrouwen die zelf door ruilhandel eigenaar worden van vee dit meteen weer moeten afstaan. Ze ondergaan bij terugkeer van hun handelsmissie een ritueel waarin ze de dieren overdragen aan hun mannen of (als ze weduwe zijn) aan hun zonen. Een Gikuyu spreekwoord bevestigt dit belang: 'Vrouwen en dieren zijn geen vrienden' (p. 4 e.v.). Onder voorwendsel van respect voor de voorouderlijke traditie wordt de economische onafhankelijkheid van vrouwen voortdurend ingeperkt. Verhalen waarschuwen de man ook dat hij zichzelf en zijn bezit voortdurend moet beschermen tegen mogelijke slechte intenties van zijn eigen vrouw. Als ze achter een andere man aangaat blijkt ze in wezen een monster te zijn, ze misdraagt zich op allerlei manieren. Er is maar één goede vrouw, de vrouw die zwijgt. Dat wordt in spreekwoorden in tal van culturen in Afrika (en elders) benadrukt. Bij de Wolof in Senegal is de familienaam van de echtgenote volgens het spreekwoord 'Ja': ze zegt ja op wat haar bevolen wordt. Bij de Gikuyu is haar naam Mutumia, 'zij die alles binnenhoudt,' zij die geen mening uit en niets terugzegt, die gezien maar niet gehoord wordt:

> Verhalen schilderen vrouwen vaak op een negatieve manier af en de mechanismen die dit soort verhalen creëert komen voort uit de materiële verhoudingen in de Agikuyumaatschappij. De verhalen zelf dragen bij aan de sociale gender-structuur die de controle over vrouwen in de maatschappij verklaart en de dominantie door mannen en hun macht over produktie en opbrengsten van vrouwen rechtvaardigt. (Kabira 1991: 9)

Achter de constructie van genderverschillen gaat een ideologische machtsstrijd schuil, waarvan de ene partij baat heeft bij het instandhouden van bestaande verschillen en de andere partij haar best doet om ze te verkleinen. Die verschillende belangen komen tot uitdrukking in de manier waarop een manne-

lijke dan wel een vrouwelijke auteur hetzelfde verhaal uit de mondelinge overlevering vertelt. Wanjiku Mukabi Kabira deed een vergelijkend onderzoek op grond van door haar opgetekende mondelinge verhalen. Ze vond aanzienlijke verschillen in visie op bekende stereotiepe man- en vrouwbeelden als: mannen zijn sterk, vrouwen zijn zwak; mannen helpen elkaar, vrouwen vechten met elkaar; mannen zijn expansief en naar buiten gericht, vrouwen huiselijk en naar binnen gericht. In 'vrouwelijke' versies worden vertelstrategieën ontwikkeld waarmee de dominante ideologie van het verhaal ondergraven wordt. In plaats van elkaar te bevechten, ontwikkelen vrouwelijke personages zoals stiefmoeder en stiefdochter goede relaties met elkaar, die haaks staan op de oude bekende clichés. Kabira (1991a: 6) verklaart deze solidariteit 'als een reflectie van de beweging van onafhankelijke vrouwen in het land, waar solidariteit tussen vrouwen een sleutelbegrip is'. In de vrouwvriendelijke versie wordt het meisje dat rebelleert tegen de normen niet zo zwaar gestraft als in het door de mannelijke auteur vertelde verhaal. De protesthouding van het meisje wordt in de eerst genoemde variant met veel begrip gepresenteerd. Het wrede stiefmoederpersonage wordt omgezet in een wrede stiefbroer, waardoor het stigma van de stiefmoeder-stiefdochterrelatie verdwijnt.

Waar de vrouwelijke verteller kritisch commentaar geeft op hoe het vroeger was, klaagt de mannelijke verteller juist nostalgisch over de teloorgang van de oude waarden: 'Voor hem is verandering geen verbetering' (p. 11). In zijn presentatie versterkt de mening van de verteller die van de mannelijke personages, terwijl de vrouwelijke vrijwel niet aan het woord komen en passief blijven in de handeling. Als ze wel spreken of handelen, zeggen of doen ze meestal de verkeerde dingen. Dit alles geldt echter niet voor de moeder die positief wordt afgebeeld, en vaak zelfs geïdealiseerd. De vrouw is voor haar veiligheid of redding volledig afhankelijk van haar echtgenoot, de natuur of de gemeenschap. In tegenstelling tot de vrouwelijke, speelt de gemeenschap in de mannelijke versies een positieve rol evenals de meeste mannelijke personages. Kabira

schrijft dit toe aan bestaande machtsrelaties: de traditie geeft macht aan de gemeenschap die deze overdraagt aan de man die op zijn beurt deze macht uitoefent over vrouwen en kinderen (p. 11). Met gereedschap uit de vertelheorie heeft zij nieuwe vragen gesteld aan mondelinge verhalen zoals die vandaag nog verteld worden in Kenia. De verschillende versies van hetzelfde verhaal zijn niet zonder betekenis. De mannelijke verteller houdt zich aan de dominante ideologische visie, terwijl de vrouwelijke uit is op verandering van voor vrouwen onderdrukkende tradities. Kabira bepleit systematisch onderzoek naar visies van hedendaagse Afrikaanse vrouwen op de vaak kritiekloos geprezen en geromantiseerde 'tradities.'

Lévi-Strauss (1973) beschrijft als een vrijwel universeel gegeven het culturele feit dat als een man een echtgenote wil, zij hem wordt afgestaan door een andere man, meestal haar vader of haar broer. In die uitwisseling is de vrouw geen subject maar object. Mannen zagen zichzelf als de scheppers van de maatschappij waarvan de vrouwen, tot meerdere glorie van de mannelijke status, het levende wisselgeld vormden (Balandier 1974). Of, in de woorden van de Zuidafrikaanse Lauretta Ngcobo: 'de kern van het huwelijk tussen Afrikanen houdt de overdracht van de vruchtbaarheid van een vrouw naar de familie van de echtgenoot in' (1988: 141). Vrouwen worden in een aantal culturen aangeduid als de dochter van die of de moeder van die; haar identiteit hangt af van haar vader, haar man of haar zoon.

Volgens Veronika Görög-Karady (1988: 3) bevestigen de vrouwbeelden in Westafrikaanse mondelinge verhalen onmiskenbaar een mannelijke visie. Hetzelfde geldt voor veel spreekwoorden over vrouwen. (Schipper 1995) Orale literatuur is echter nooit vast te pinnen naar vorm of inhoud of visie. Op grond van maatschappelijke veranderingen worden ook verhalen bijgesteld in uiteenlopende richtingen, zoals de Gikuyu-voorbeelden van Kabira laten zien.

Christine Obbo (1981: 143) betoogt dat in haar land Oeganda veranderende vrouwenrollen vaak opgevat worden als verraad

aan de tradities: van vrouwen wordt verwacht dat ze fungeren als verbindende schakel tussen heden en verleden, terwijl mannen zichzelf zien als bemiddelaars tussen heden en toekomst. Deze boodschap wordt ook uitgedragen in geschreven teksten van veel mannelijke romanschrijvers: hun vrouwelijke personages worden geïdentificeerd met onveranderlijke culturele tradities, terwijl mannelijke personages of vertellers het heden of de toekomst van hun samenleving controleren. (Stratton 1994: 8)

Geschreven literatuur

De geschreven literatuur is in Afrika tot ontwikkeling gekomen vanaf de koloniale tijd. Dat heeft ongetwijfeld invloed gehad op de manier waarop mannen en vrouwen in die literatuur zijn weergegeven. Dit laatste geld zowel voor de door Europeanen geschreven koloniale literatuur die in Afrika gesitueerd werd als voor de Afrikaanse literatuur zelf die aanvankelijk vooral door mannelijke romanschrijvers werd geproduceerd en gedomineerd. Dat had te maken met de heersende koloniale en prekoloniale gendervisies met betreking tot onderwijs:

> de gebruikelijke seksegebonden rolverschillen in veel Afrikaanse samenlevingen ondersteunden het idee dat westers onderwijs een barrière was voor de vrouwenrol van echtgenote en moeder en haar kansen op succes langs deze traditionele weg juist in de weg stond. Afgezien van een paar uitzonderingen bleven meisjes weg van formeel en met name hoger onderwijs. De koloniale regeringen waren gewillige medeplichtigen, aangezien ze een wereldbeeld meebrachten waarin vrouwen van secundair belang waren. Het is dus duidelijk, dat zowel Europees kolonialisme als traditionele opvattingen over vrouwen er samen voor zorgden dat Afrikaanse vrouwen werden uitgesloten van het onderwijsproces dat de kunst van creatief schrijven bijbrengt. (Boyce Davies 1986: 2)

Het feit dat de Afrikaanse literatuur en kritiek tot in de jaren tachtig voornamelijk een mannenaangelegenheid waren, leidt tot de nieuwsgierige vraag of en in hoeverre dat verschil heeft gemaakt voor de man- en vrouwbeeldvorming waaraan literatuur nu eenmaal bijdraagt.

In haar boek *Emancipation féminine et roman africain* (1980), analyseert Arlette Chemain-Degrange het beeld van de Afrikaanse vrouw in de Franstalige Afrikaanse roman. Ze bestudeert alle romans die tot 1976 waren uitgegeven (er was nog geen roman van een vrouwelijke Franstalige auteur verschenen) en komt tot de conclusie dat mannelijke schrijvers dikwijls als vanzelfsprekend aannemen dat de vrouw zich onderwerpt aan de man en aan de traditie. Het is uiteraard waar dat de vrouw een eigen rol speelde in de prekoloniale maatschappij, maar dat gold ook voor de man en vrijwel geen man in de stad wil terug naar 'vroeger'. De rivier keert nu eenmaal nooit terug naar de oorsprong, zoals het spreekwoord zegt.

In veel romans blijkt, net als in orale verhalen, de vrouw die zich onafhankelijk opstelt daarvoor uiteindelijk gestraft te worden. De mogelijk positieve, bevrijdende kanten van een breuk met vroeger komen meestal niet erg aan de orde. De 'moderne' vrouw wordt verweten haar 'vrouwelijkheid' en haar Afrikaanse identiteit te verliezen als ze zich geëmancipeerd gedraagt. Een veelvuldig gebruikt ander verwijt is dat vrouwen die meer vrijheid willen besmet zijn met westerse feministische ideeën. Dat roept vaak machteloze woede op, alsof iemand niet ook zelf op het idee kan komen dat mannelijke autoriteit in haar nadeel kon werken (vgl. Obbo 1981: 3). Vaak wordt de term feminisme vanwege de negatieve connotaties en effecten door Afrikaanse vrouwen geschuwd. Er zijn er die de betekenis ervan zelf ook uitsluitend associëren met westers feminisme; anderen omzeilen het gebruik om strategische redenen. Meer dan eens wordt benadrukt dat de strijd voor gelijkheid van mannen en vrouwen moeilijker is dan de strijd voor nationale bevrijding, 'omdat het in wezen een strijd is tussen man en vrouw, broeder en zuster, vader en moeder,' in de woorden van Gwendolyn Konie. (Boyce Da-

vies 1986: 8)

Vrouwelijke auteurs zijn nog altijd in de minderheid in Afrika, maar ze kunnen niet langer genegeerd worden. Tot zo'n jaar of twintig geleden leek niemand hun bestaan zelfs maar op te merken (Volet 1994). In de meest recente boeken over Afrikaanse literatuur werd het bestaan van vrouwelijke auteurs tot in de jaren tachtig in ieder geval geminimaliseerd. Florence Stratton (1994) spreekt zelfs van uitsluitingspraktijken. In een interessante studie probeert zij het schrijven van mannelijke en vrouwelijke auteurs met elkaar te verbinden: hoe verhouden beide soorten teksten zich tot elkaar in Afrikaanse literatuurtradities?

De meeste feministisch georiënteerde studies over vrouwelijke auteurs beginnen hun betoog met een beschrijving van de manieren waarop schrijfsters door mannelijke onderzoekers en critici zijn weggehouden uit de literaire kritiek, uit algemene handboeken over Afrikaanse literatuur, uit bloemlezingen en literatuurgeschiedenissen (Boyce Davies and Adams 1986; Volet 1993; Stratton 1994). Wat vinden schrijfsters daar zelf van? Op een Afrikaanse schrijversconferentie in Stockholm in 1986 kwam het onderwerp aan de orde. Ama Ata Aidoo hield een lezing getiteld 'To Be an African Woman Writer'. Ze signaleerde eerst de manier waarop schrijfsters door westerse critici zijn genegeerd en vervolgens gaf ze met pijn in het hart toe dat er een even schokkende als steeds langer wordende lijst is van Afrikaanse critici die het tegenover de rest van de wereld doen voorkomen alsof er geen Afrikaanse schrijfsters bestaan of anders dat ze geen serieuze aandacht verdienen (Aidoo 1988: 12). De enige door een Afrikaan geschreven studie over vrouwelijke auteurs (waarom moeten ze toch altijd weer met elkaar in een apart boek of speciaal tijdschriftnummer worden afgezonderd?) is van Oladele Taiwo. Van hem zegt Aidoo dat hij de schrijfsters behandelt 'alsof ze zijn bijvrouwen zijn onder wie hij zijn grillige gunsten verdeelt' (p. 166). Het concept 'gender' als sociaal-politieke categorie kwam in zijn vocabulaire niet voor.

De schrijfsters hebben hun weg naar de wereld buiten Afrika

vooral gevonden dankzij zwarte feministische literatuurkritiek in de Verenigde Staten, waarbij Afrikaans-Amerikaanse en Afrikaanse literatuur van vrouwelijke auteurs vooral als eenheid wordt opgevat. Soms is die eenheid interraciaal uitgebreid tot de uitvinding van universeel vrouwelijk schrijven, los van welke specifieke cultuur dan ook. Voor Afrikaanse schrijfsters betekende die inclusiviteit dat hun werk voornamelijk geplaatst (en soms ingepakt) werd in denkpatronen van buiten Afrika. Hun teksten dreigden op- of onder te gaan in westerse witte of zwarte feministische tradities en visies.

Iets vergelijkbaars was eerder gebeurd met Afrikaanse mannelijke auteurs. In postkoloniale studies gaat het steeds om koloniale en postkoloniale dialogen over ras en kleur, over Europese literatuur en Afrikaanse contra-literatuur (Mouralis 1975). Daarbij worden andere literaire relaties en thema's, uiteenlopende lokale, regionale, nationale, sociale en culturele vormen van intertextualiteit over het hoofd gezien. De talloze manieren waarop Afrikaanse auteurs ook onderling op elkaars werk reageren hebben daarmee te weinig aandacht gekregen. Het ligt toch voor de hand dat een gemeenschap de eigen ervaringen het eerst in eigen kring bespreekt. Door de overtrokken internationale aandacht voor de dominante westerse (post)koloniale discussie is onderzoek naar interne Afrikaanse culturele ontwikkelingen verwaarloosd, waardoor eens te meer de suggestie gewekt wordt dat er buiten de westerse cultuur om niets gebeurt.

Een van de zaken die in de zwarte feministische literatuurkritiek in de Verenigde Staten nogal eens uit het oog verloren werd, is de manier waarop Afrikaanse schrijfsters in hun werk een literaire dialoog aangingen met teksten en schrijftradities van hun mannelijke voorgangers. Florence Stratton (1994) heeft het werk van vrouwelijke en mannelijke Afrikaanse auteurs vanuit dat perspectief vergeleken. Ze laat zien dat er van de kant van vrouwelijke auteurs veel thematische aandacht is voor de ervaring van marginaliteit, terwijl mannelijke auteurs meer gericht zijn op de ideologische implicaties van macht en dominantie (p. 18). Stratton signaleert in het

werk van mannelijke Afrikaanse auteurs een gedeeltelijke voortzetting van de koloniale patriarchale verhoudingen, bijvoorbeeld in de overname van het (koloniale) beeld van Afrika als vrouw, dat allegorisch staat voor Afrikaanse cultuur of Afrikaans nationalisme. Deze allegorie duidt op de veranderde status van hun werk. De ondergeschikte literaire status daarvan in de Europa-Afrikarelatie gaat over in een dominante literaire positie ten opzichte van het werk van vrouwelijke auteurs. Vanuit die literaire verhouding komt dan een Afrikaanse dialoog op gang via literaire teksten waarin gender een nieuwe rol speelt. Een interessant aspect van Strattons boek is haar analyse van het stereotiepe *Mother Africa*-beeld dat alomtegenwoordig lijkt – maar opvallend genoeg uitsluitend in het werk van mannelijke auteurs voorkomt. (p. 39)

Bij de bespreking van het negritudedebat bleek dat Senghors binaire oppositie Europa/rede tegenover Afrika/emotie door zijn vele tegenstanders als problematisch van de hand werd gewezen, omdat op die manier de oude racistische vooroordelen en koloniale stereotypen alleen maar werden bevestigd en in feite overgenomen. Er zit echter, aldus Stratton (p. 41), nog een andere manicheïstische allegorie in de negritude, namelijk de man-vrouwallegorie die staat voor dominantie-onderwerping, geest-lichaam, subject-object. De mannelijke auteur (intellectueel, westers opgeleid) richt zijn aandacht op de vrouw. Hij bezingt haar als een jong meisje of een vruchtbare moeder, als het Afrikaanse landschap dat hij ontdekt en verkent. Dat gebeurt langs twee wegen: in de eerste plaats is er de lijn van de geïdealiseerde, geromantiseerde prekoloniale cultuur en in de tweede plaats de meer politiek geladen nationalistische lijn van Moeder Afrika die heroverd wordt, de nieuwe natie. In beide gevallen is de relatie er een van bezit. Hij is het actieve subject, de nieuwe burger, en zij het passieve object, de natie. In het positieve geval is er 'het metaforisch potentieel van haar fysieke reproduktiecapaciteit'. Wanneer het slecht gaat met de natie doet de prostitutiemetafoor dienst; deze wordt echter niet verbonden met het lot van de vrouw, maar met de degradatie van de man. Stratton concludeert dat

de vrouw in deze mannelijke literaire traditie fungeert als het lichaam waarop deze teksten geschreven worden (p. 54). Het antwoord op dit clichébeeld van de kant van schrijfsters is afwijzend: ze hebben het niet overgenomen in hun werk. Stratton legt dat uit als de weigering mee te werken aan hun eigen seksuele uitbuiting. Ze ziet er ook een afwijzing in van de nationale visie die het clichébeeld in gendervorm behelst: dat je een natie net zo kunt onderdrukken en verkrachten als een vrouw, zoals de geschiedenis heeft laten zien 'sinds Europa Afrika donker en mysterieus als een vrouw binnendrong'. (p. 54)

Dat de eerste generatie auteurs reageerde op racisme en kolonialisme in westerse teksten, was van hen uit gezien een kwestie van *first things first*. Gender bleef zowel in koloniale literatuur als in Afrikaanse teksten van mannelijke auteurs als discussiepunt afwezig of onderbelicht. Het is des te opvallender dat mannelijke auteurs het stereotiepe beeld van Afrika als vrouw van hun eigen tegenstanders overnamen, in de woorden van Stratton (pp. 39 e.v.). Het werd een interraciaal verbindende schakel van mannelijke solidariteit in een gezamenlijk ideaal van superieure actieve mannelijkheid en vrouwelijke dienstbaarheid, zoals die eerder gesignaleerd werd met betrekking tot de Verenigde Staten (zie hoofdstuk 5). En wat te denken van het feit dat bijna alle Afrikaanse dictators zich presenteren als vader van hun natie?

In het werk van vrouwelijke auteurs spelen genderfactoren een rol van betekenis. Ook door mannelijke auteurs wordt de laatste jaren wat meer aandacht geschonken aan genderaspecten. Daarmee reageren ze op het werk van schrijfsters en op de genderdiscussie die daarin gevoerd wordt: ze zijn er meer rekening mee gaan houden. Voor interessante analyses van deze ontwikkelingen verwijs ik naar Stratton (1994). Zij gaat niet in op de situatie van Zuid-Afrika vanwege de raciale implicaties. Dat is hier juist een reden om er wel op in te gaan.

Ras, gender en cultuur in Zuid-Afrika

In de Zuidafrikaanse sociale en politieke context is tijdens

het apartheidsbewind de discussie over gender tot in de jaren zeventig nooit erg diepgaand aan de orde geweest. Ook hier gold *first things first*, ook hier werden tientallen jaren de rangen gesloten langs lijnen van ras. Welke rol hebben vrouwen in een beweging als Black Consciousness gespeeld en hoe gingen mannen en vrouwen daar met elkaar om? Volgens Mamphela Ramphele (1991), een van de leidinggevende vrouwen in de beweging, was gender nooit een politiek punt van discussie. Ze bevestigt dat de beweging desondanks toch een positieve invloed op vrouwen had, al was het maar vanwege de uit Amerika overgewaaide assertieve uitspraak *Black is Beautiful*. Daardoor kregen vrouwen meer zelfvertrouwen en voelden ze zich bevrijd van de dominante witte culturele norm die tot dan toe de schoonheidscriteria gedicteerd had: 'Voor het eerst konden vrouwen verliefd worden op hun donkere huid, hun kroeshaar, hun dikke heupen en hun eigen kleedstijl. Ze werden trots op zichzelf zoals ze waren. Ze waren niet langer 'niet-blanken', maar zwarten met een eigen authenticiteit, een eigen waardigheid. De blekende huidcrèmes, hete-oliekammen, pruiken en ander vroeger vertoon verloren hun greep op veel vrouwen.' (Ramphele 1991: 217)

Dit herscheppen van een eigen zelfbeeld gold mannen en vrouwen en had invloed op de hele samenleving. De vrouwen profiteerden daarvan als zwarten, maar hun zwarte bewustwording had ook gevolgen voor hun assertiviteit als vrouw in intellectueel opzicht, in hun persoonlijke relaties en in hun openbare optreden. Voor Ramphele betekende een rol in Black Consciousness de weg die vrouwen overal in de wereld gaan wanneer ze zich als eenlingen niet langer conformeren met de oude rolpatronen: ze leerde arrogant te reageren op en zich niet te laten intimideren door mannen die enerzijds menen dat een-vrouw-alleen natuurlijk 'beschikbaar' is en die er anderzijds van uitgaan dat 'schoonheid en hersens niet samengaan' (p. 218). Het bleef een ambivalente situatie met aan de ene kant kameraadschap en aan de andere kant seksisme dat op allerlei momenten de kop opstak. De vanzelfsprekendheid dat huishoudelijke taken zoals zorgen voor eten en schoonma-

ken op de vrouwen neerkwamen werd nooit principieel ter discussie gesteld in de beweging. Dat lag aan de mannen die geen zin hadden in zulk werk en aan de vrouwen die zelf nog vastzaten aan hun stereotiepe genderrollen. Het waren dezelfde problemen waar ook vrouwen in de Amerikaanse Black Power Movement mee te maken hadden – en waar niet?

Verder trad in de Black Consciousness Movement ook het bekende mechanisme in werking dat de meest briljante vrouwen behandeld werden als 'eremannen' – zoals ook (ironie) in het apartheidssysteem plaats werd ingeruimd voor 'ereblanken' – bijvoorbeeld Japanse zakenlieden die naar Zuid-Afrika kwamen. Het betekent dat het traditionele rolpatroon gewoon kan blijven voortbestaan, maar dat er voor de gelegenheid enkele uitzonderingen op worden gemaakt. Deze eer viel in dit geval de Black Consciousness-vrouwen te beurt die het risico aandurfden om seksisme op persoonlijke titel aan te vechten. Verder bleef alles bij het oude. In de woorden van Miriam Tlali: 'Wanneer je als vrouw iets bijzonders presteert, is men eerder geneigd je als een soort mede-man te zien dan te accepteren dat je *als vrouw* een bepaalde prestatie verricht. Dat zou te bedreigend zijn' (Schipper 1984: 70). Iemand uit de periferie die mee mag doen kan dat als een eer ervaren en vervolgens het bestaande verschil vergeten of ontkennen. Gayatri Spivak (1987: 106 e.v.) vatte het verschijnsel als volgt samen: 'Het vermeende centrum verwelkomt selectief inwoners van de marge om de marge beter buiten te sluiten.'

Voor het feminisme dat in de Verenigde Staten in de jaren zeventig een grote ontwikkeling doormaakte had de Black Consciousness-aanhang geen oog. Dat kan niet alleen gelegen hebben aan censuur en gebrek aan relevante documentatie: de Amerikaanse Black Power-informatie was immers ook clandestien beschikbaar (zie hoofdstuk 5). Het lag meer aan de gangbare opvatting dat zwart Zuid-Afrika geen behoefte had aan feminisme: 'de feministische beweging werd afgedaan als het verbranden van bh's, goed voor rijke en verveelde witte Amerikaanse vrouwen.' (Ramphele 1991: 221)

Hoe ging het na de Soweto-opstand in 1976? Het hoofdthe-

ma bleef dat de vrouwen 'zij aan zij' naast hun mannen vochten in de bevrijdingsstrijd. Toch werd steeds luider en vaker gesignaleerd, aldus Ramphele, dat zwarte vrouwen te lijden hebben van een driedubbele of zelfs viervoudige onderdrukking: ras, klasse, gender en nationale onderdrukking als gevolg van kolonisatie. Zowel in de Black Consciousness Movement als in de Zuidafrikaanse vakbondsbeweging is niettemin een duidelijke ambivalentie blijven bestaan tussen de onontkoombare noodzaak om vrouwen als gelijken te zien en de diepgewortelde behoefte om de traditionele mannen- en vrouwenrollen te handhaven. (p. 224)

In tal van landen zowel in als buiten Afrika is gebleken dat bevrijding van kolonialisme en politieke onafhankelijkheid niet automatisch een einde aan seksisme maakt: zowel in Algerije als in Zimbabwe of Guinee-Bissau is al gauw het mechanisme van 'back to normal' in de man-vrouwverhouding op gang gekomen. Dat gold overigens niet alleen voor Afrika, maar ook bijvoorbeeld voor vrouwen in de IRA en voor vrouwen in bevrijdingsbewegingen in El Salvador en Nicaragua.

Verwijzend naar de verscheurdheid tussen ras- en genderbelangen bij zwarte vrouwen in de Verenigde Staten bepleit Mamphela Ramphele voor hedendaags Zuid-Afrika een integrale aanpak van racisme en seksisme. Zoals vaak is opgemerkt ten aanzien van racisme en seksisme in Amerika en Europa geldt ook voor Zuid-Afrika dat mensen, die in een raciale verhouding zelf onderdrukt worden, op hun beurt hun ongenoegen afreageren op zwakkeren in hun eigen groep: mannen op vrouwen en mannen en vrouwen op kinderen.

De uitsluitingspraktijken van zwarte schrijfsters waarover hierboven geschreven werd, worden ook in Zuid-Afrika door vrouwelijke auteurs gesignaleerd. In (alweer) een speciaal nummer over vrouwen en literatuur van het tijdschrift *Current Writing* (1990) constateert Cecily Locket dat de mechanismen van seksisme en racisme voortdurend bepaalde groepen onzichtbaar maken. Zij vraagt aandacht voor Zuidafrikaanse witte feministische schrijfsters en critici die volgens haar in een weinig benijdenswaardige positie verkeren: in termen van

ras ziet het paradigma van de macht blanken als 'Zelf' en zwarten als 'de Ander'. Daarbij worden witte vrouwen ondergebracht bij het mannelijke Zelf en zwarte mannen bij de vrouwelijke 'Ander'. Maar in het paradigma van de literaire macht, aldus Locket, wordt het werk van zwarte mannelijke auteurs in ruime mate geaccepteerd door de literaire establishment – schrijvers als Serote, Mtshali, de Soweto-dichters – terwijl dat niet het geval is met werk van zwarte en van witte schrijfsters die niet beantwoorden aan de gevestigde *paternal tradition*. Omstandig probeert Locket vanuit een vrouwelijk postapartheidsperspectief politiek correct te manoeuvreren door weer het punt aan de orde te stellen of ze als blanke wel het recht heeft om namens of over zwarte vrouwen te spreken, nadat ze heeft uitgelegd dat 'wij van onze kant de vertogen van onze onderdrukkers over ons afgewezen hebben' (Locket 1990: 14). Ze vraagt aandacht voor het probleem dat witte vrouwen soms in dezelfde situatie zitten als zwarte, maar dat zwarte vrouwen hen toch vooral blijven zien als agenten van onderdrukking. Vervolgens citeert ze de zwarte critica Nkululeko die vindt dat zwarte en witte vrouwen ieder in hun eigen raciale groep aan het werk zullen moeten om voorwaarden te scheppen die er toe kunnen leiden de onderdrukking van Afrikaanse vrouwen uit te bannen. Daaraan ontleent Locket voor witte vrouwen het recht om over het werk van zwarte vrouwen te praten: na nederig erkend te hebben dat ze tot een bevoorrechte klasse behoort moet ze immers beginnen de ervaring van de zwarte vrouw te begrijpen?

Het betoog is opgezet als een leerproces vanuit een verkapte schuldbelijdenis: 'het is onze taak als witte Zuidafrikaanse feministen om naar zwarte vrouwen te luisteren en niet onze eigen verondersteld superieure theoretische inzichten aan hen op te leggen' (p. 15). Maar waarom zou er per definitie sprake zijn van opleggen (in plaats van voorleggen of uitwisselen)? Is dat inherent aan wit gedrag of zou het misschien ook kunnen worden afgeleerd? Het artikel is een poging af te rekenen met de apartheidserfenis. De boodschap tussen de regels door

is dat vrouwen samen verder moeten, dat zij als witte vrouw daartoe graag het initiatief zou nemen, maar dat dat 'natuurlijk' niet mag.

Een punt dat niet wordt uitgewerkt is dat het al dan niet uitwisselen van theoretische inzichten tussen zwart en wit zich beperkt tot een kleine vooral academische elite en dat racisme en seksisme iets anders betekenen voor meer dan voor minder bevoorrechte vrouwen. Vrouwen die de hele dag hard moeten werken in een fabriek of als dienstbode en ook nog hun eigen huishouden moeten verzorgen hebben geen tijd en energie meer om verhalen te vertellen of op te schrijven. Bovendien hebben ze dikwijls te maken met echtgenoten aan wie ze elke stap buiten de deur moeten verantwoorden.

Ook in de Zuidafrikaanse gender-discussie komt het negatieve zelfbeeld van vrouwen herhaaldelijk aan de orde. Ook hier blijkt dat seksisme in hun eigen omgeving vrouwen onzeker maakt, aanleiding geeft tot zelfhaat en ze verhindert initiatieven te nemen op politiek en cultureel gebied:

> Jonge vrouwen uit traditionele milieus zijn grootgebracht met de opvatting dat meisjes alleen opgemerkt horen te worden vanwege wat ze in dienstbaarheid geproduceerd hebben voor anderen. Het wordt onbescheiden of onbehoorlijk gevonden als hun aanwezigheid op een andere manier opvalt. Als je kijkt naar wat vanuit de traditie gezien werd als vrouwenactiviteiten, dan is er tegenwoordig een gebrek aan geloof in eigen creativiteit (...) Ze zijn gaan twijfelen aan hun eigen mogelijkheden om verhalen boeiend te vertellen en het ontbreekt ze aan zelfvertrouwen om in het openbaar op te treden. (Nise Malange, in Locket 1990: 18)

In de Zuidafrikaanse discussie klinkt bij witte vrouwen een zekere angst door voor een toekomst waarin zijzelf gemarginaliseerd zouden kunnen worden. Een van de vragen van witte vrouwen is bijvoorbeeld:

> Ben ik bevoorrecht of is het probleem eerder dat mijn zwarte landgenoten in Zuid-Afrika geen toegang hebben gehad tot normale sociale, educatieve en andere bestaansvormen? Zijn het de privileges die moeten worden uitgeroeid, of juist het onrechtvaardige verschil dat door 'privileges' onthuld wordt? Wanneer in het kader van noodzakelijke sociale actie erom gevraagd wordt privilege als verschil uit te roeien, hoe kunnen vrouwen daar dan aan beginnen zonder solidariteit, en hoe kunnen ze solidair zijn in een situatie van nieuwe marginalisatie? (De Jong 1992: 162)

Is die angst bij witte vrouwen voor mogelijke uitsluiting vanwege hun witte huidskleur (ze zijn immers in de minderheid) de reden waarom ze niet of nauwelijks kritiek durven leveren op zwarte vrouwen? Op zich kan enige bescheidenheid geen kwaad, omdat die eigenschap in de door blanken geïnstitutionaliseerde raciale verhoudingen nogal onderontwikkeld gebleven is. Bovendien valt er veel te leren van wat er aan ideeën en opvattingen leeft bij zwarte vrouwen.
Dat de meningen ook onder laatstgenoemden niet eensluidend zijn maar divers, maakt de gedachtenwisseling alleen maar interessanter. De zwarte schrijfster Zoë Wicomb (1990: 37) reageert bijvoorbeeld scherp op Lockets (1990: 16) kritiekloos instemmend citeren van een nogal essentialistische definitie van zwart *womanism* door de Nigeriaanse Ogunyemi, die wit feminisme afwijst op grond van raskenmerken. Wicomb gaat daar verontwaardigd tegenin. Op Ogunyemi's pathetische uitroep: 'Wat heb je aan seksuele gelijkheid in een ghetto?' antwoordt ze heel praktisch: 'Dat je een keer je voeten vijf minuten op tafel kunt leggen en dat iemand een kop thee voor je maakt.' Zij bepleit meer aandacht voor wat vrouwen, zwart en wit, gemeenschappelijk hebben in hun hiërarchische relaties met mannen. Vervolgens analyseert ze (Wicomb 1990: 37) de patriarchale visie op zwarte genderrelaties: deze worden volgens haar voor het gemak uitsluitend vastgesteld op basis van raciale solidariteit en ze ziet niet in waarom die pa-

triarchale mentaliteit niet kan worden bestreden in samenhang met de strijd tegen apartheid. In haar betoog doorbreekt ze het angstvallig balanceren van Locket op het koord van de politieke correctheid, met een ferme aanval op Ogunyemi's verheerlijking van zwarte wortels en zwarte solidariteit. Het positieve van de hele discussie is dat er over en weer door de witte en zwarte vrouwen naar elkaar geluisterd wordt, een bemoedigende nieuwe ontwikkeling.

Terug naar Black Consciousness: van verschillende kanten is er kritiek op geleverd als een eenzijdig 'mannelijke' beweging, bijvoorbeeld op grond van het systematisch gebruik van het mannelijk enkelvoud hij en van de uitdrukking *the black man* (vgl. Driver 1990: 234). Een voorbeeld is de definitie van Black Consciousness in het volgende manifest uit 1971:

—Black Conscousness is een geesteshouding, een manier van leven.

—Het basisprincipe van Black Consciousness is dat de zwarte *man* alle waardensystemen moet verwerpen die erop uit zijn om *hem* een buitenlander te maken in het land van *zijn* geboorte en om *zijn* menselijke waardigheid te verminderen.

—De zwarte *man* moet *zijn* eigen waardensystemen opbouwen, zichzelf definiëren en dat niet door anderen laten doen (mijn cursivering).

In het algemeen ligt bij de woordvoerders van Black Consciousness de nadruk uitsluitend op zwart bewustzijn en zwarte ervaring vanuit mannelijk perspectief. De genderfactor is niet aan de orde en dat feit 'weerspiegelde de traditionele cultuur van Afrikanen en Indiërs', in de woorden van Sono (1993: 87 e.v.). De taak van vrouwen ligt – behalve bij de door Ramphele beschreven zeldzame 'eremannen' die deze rol ter discussie stelden – op het verzorgende huishoudelijke vlak en op hun moederschap. Er is veel aandacht vanuit Black Consciousness voor het lijden van de zwarte man, net als in de negritudebeweging. Chabani Manganyi spreekt in *Being Black in the World* (1973) over de ontmenselijking van de zwarte man. Het perspectief is veelzeggend: 'In de levenservaring van de Afrikaan is er vrijwel geen situatie waarin zijn gevoel van ei-

genwaarde gevoed wordt. Zijn vrouw en kinderen kunnen door omstandigheden buiten zijn schuld het weinige respect dat ze voor hem hadden verliezen (...) we zouden kunnen zeggen dat zijn zelfervaring bestaat uit een gevoel van ontmand zijn' (Managui 1973: 10-11). De overeenkomst met eerder genoemde reacties van zwarte mannen in Amerika zijn opvallend. Volgens Dorothy Driver (1990: 236) is de opvatting dat de witte patriarchale overheid de Afrikaan symbolisch gecastreerd heeft en dat daarom de vrouw (in plaats van hem nog verder te vernederen) zijn mannelijkheid moet herstellen, wijdverbreid. Tegelijkertijd echter wordt de vrouw in Manganyi's citaat en passant uitgesloten van de categorie *African*.

In het huidige Zuid-Afrika ontstaat naast de nu wel vanzelfsprekende aandacht voor racisme ook meer gevoeligheid voor seksisme en voor de samenhang tussen beide in taalgebruik, cultuur en wetenschap.

Net als in de Verenigde Staten worden ook in Zuid-Afrika zwarte vrouwen en moeders gezien als onverwoestbaar sterk. Net als de Amerikaanse vrouwelijke slaven hebben ook zwarte vrouwen onder de apartheid hun leven zelden of nooit (kunnen) laten afhangen van wat anderen voor hen deden, in tegenstelling tot de meeste witte vrouwen in Zuid-Afrika. In de boeken van zwarte Zuidafrikaanse schrijfsters komt die kracht van vrouwen en moeders tot uitdrukking, bijvoorbeeld in Ellen Kuzwayo's autobiografie *Call Me Woman*. Op allerlei manieren wordt door auteurs en hun personages naar nieuwe ruimte gezocht waarin de grenzen tussen oude versteende categorieën als wit en zwart of man en vrouw kunnen verschuiven (Driver 1990; Ndebele 1991). Ook in Zuid-Afrika heeft de troop van Moeder Afrika een rol gespeeld in de literatuur, maar ook daar hebben de schrijfsters die niet overgenomen, in het besef dat zo'n etiket de vrouw weliswaar op een voetstuk kan plaatsen, maar haar tegelijkertijd van de vrijheid berooft om, zoals Miriam Tlali het uitdrukte, 'als een gewoon mens door het leven te gaan'.

8
De boomstam en de krokodil. Cultuur en wetenschap van binnenuit en van buitenaf

Olofi schiep de wereld en alles wat daarin was. Hij schiep mooie dingen en lelijke dingen. Hij schiep Waarheid en hij schiep Onwaarheid. Waarheid maakte hij stevig en sterk, Onwaarheid maakte hij broodmager en zwak. En hij maakte ze elkaars vijanden. Hij gaf Onwaarheid een lang mes, zonder dat Waarheid het wist. Op een dag kwamen ze elkaar tegen en werd het vechten. Waarheid, groot en sterk als hij was, had veel zelfvertrouwen, want hij wist niet dat Onwaarheid dat mes had. En zo gebeurde het dat Onwaarheid behendig Waarheid het hoofd afsneed. Dit schokte Waarheid diep en bracht hem tot razernij. Hij begon op de tast naar zijn hoofd te zoeken. Daarbij struikelde hij over Onwaarheid die tegen de grond sloeg,en toen hij diens hoofd voelde hield hij het voor zijn eigen hoofd. Zijn kracht was inderdaad ontzagwekkend. Eén ruk van Waarheid onthoofdde Onwaarheid en het was dit hoofd dat Waarheid op zijn eigen nek zette. Sindsdien hebben wij te maken met dit groteske en verwarrende wangedrocht: het lichaam van Waarheid, het hoofd van Onwaarheid.

En om een eind te maken aan de voortdurende verwarring over waarheid en onwaarheid – zo zouden we aan deze Afro-Cubaanse mythe (in Jeyifo 1990: 33) kunnen toevoegen – hebben de mensen wetenschap uitgevonden. In plaats van dit streven naar een simplistische tweedeling in waar en niet-waar suggereert de filosoof Kwame Anthony Appiah (1992b: 229) de mogelijkheid de wereldwijde discoursverscheidenheid als een bron van rijkdom te zien, die de hele menselijke gemeenschap ter beschikking staat en die het veelkleurige intellectuele landschap kan verschaffen dat we nodig hebben om iets van onze plaats in het universum te begrijpen.

Deze utopische visie wordt doorkruist en belemmerd door een indeling van de wereld in waar en onwaar volgens het pa-

troon van wij en zij. 'Al ligt de boomstam nog zo lang in het water, hij wordt nooit een krokodil,' zegt het Westafrikaanse Mandinka-spreekwoord over de buitenstaanders die er nooit echt bij zullen horen, ook al doen zij nog zo hun best. De wereld bestaat immers uit 'eigen' en 'vreemd' en de Ander wordt nooit 'eigen', nooit krokodil, hoogstens boomstam, hoe hij of zij zich ook wendt of keert. Wat waar en niet waar is, wie er wel en wie er niet bij horen, wordt bij voorkeur beslist op basis van gevestigde normen.

Dat gebeurt soms ook in de wetenschap. Zo is er het voorbeeld van Mendel: zijn erfelijkheidsleer viel aanvankelijk buiten de bestaande wetenschappelijke orde. De academische geleerden zagen er niets in, misschien wel doordat ze te zeer vastzaten aan hun eigen wetenschappelijke stamboom. Foucault (1971: 36), die het voorbeeld van Mendel citeert, waarschuwde de wetenschap voor het gevaar een genootschap van insiders te worden, dat niet langer alert is op de voorwaarden, de spelregels en de mechanismen van uitsluiting en inlijving die zij zelf heeft ingesteld. Ook de wetenschap is niets menselijks vreemd.

In de loop van de geschiedenis zijn sommige soorten mensen niet alleen buiten de grenzen van de wetenschap, maar buiten de grenzen van de mensheid gehouden. Daar werden soms vermeende wetenschappelijke redenen voor opgegeven, waar die outsiders op reageerden. Er is immers altijd en overal sprake van actie en reactie, van discours en tegendiscours, ook als de communicatie ongelijkwaardig is. Het gaat hier nog steeds over wij en zij, over Zelf en Ander, over het trekken van scheidslijnen in cultuur en wetenschap, over reacties van wie buiten die grenzen gehouden werden, en over wetenschap die met deze geschiedenis geleidelijk rekening is gaan houden.

Terugblik in de geschiedenis

Er is veel geschreven over het gedachtengoed van westerse geleerden die van mening waren dat bepaalde mensen geen medemensen konden zijn omdat ze daarvoor enkele noodzakelijke eigenschappen misten. Het zou te ver voeren om de reeks

notoire en soms invloedrijke voorouders die er dit soort opvattingen opnahield hier opnieuw in herinnering te brengen, maar ik kan de verleiding niet weerstaan kort een voetnoot uit deel drie van David Hume's filosofische werken te vermelden om de sfeer op te roepen van diens *Human Understanding* (1748, geciteerd in Gates 1987: 18):

> Ik ben geneigd de negers en in het algemeen alle andere menselijke soorten (want er zijn vier of vijf verschillende soorten) ervan te verdenken dat ze van nature minder zijn dan de blanken. Er was nooit een beschaafde natie van enige andere gelaatskleur dan wit (...) geen kunsten, geen wetenschappen (...) Zulk uniform en blijvend verschil had niet gekund, in zoveel landen en tijden, als de natuur zelf ons oorspronkelijk onderscheid tussen deze mensensoorten niet had gemaakt.

Het gaat er hier niet om te bespreken hoe door insiders als Hume, Kant, Hegel en anderen *geageerd* is (zie daarover bijvoorbeeld Soyinka 1986), maar om de manieren waarop gedoodverfde outsiders *gereageerd* hebben. Overigens hebben ook westerse 'insiders' geregeld kritisch afstand genomen van exclusieve visies als die van Hume, terwijl de zogenaamde outsiders zelf er lang niet altijd afstandelijk of kritisch op ingingen: vaak hebben ze juist geprobeerd te voldoen aan bestaande dominante culturele of wetenschappelijke criteria in plaats van zulke criteria op hun merites te beoordelen of ze aan te vechten.

Het schrift was zo'n criterium. Een tijd lang werden volken wetenschappelijk ingedeeld in schriftloze en schrifthebbende. Vertegenwoordigers van de schrifthebbende volken tekenden de werkelijkheid op van schriftloze. Antropologen zetten de culturele 'werkelijkheid' van deze schriftlozen op schrift, volgens de voorschriften van hun vak, vanuit perspectieven en belangen die meeveranderden met de geschiedenis van de wetenschap (vgl. Leclerc 1972, 1979). Het schrift werd belast met de ambivalentie van de vooruitgang, schrijft Ton Lemaire (1984: 106): 'Geschiedschrijving is van meet af aan medeplich-

tig aan het verbergen van de geschiedenis van de Anderen.'
Niet alleen voor geschiedschrijving maar voor wetenschapsbeoefening in het algemeen geldt dat de meerderheid van de mensen er weinig over te zeggen heeft. Dat maakt de verantwoordelijkheid van onderzoekers des te groter en de eis van zorgvuldigheid des te dwingender. Geschreven teksten gaan een eigen leven leiden. Ze domineren de mondelinge geschiedenis en de mondelinge literatuur, want schrijven is, in de woorden van Walter Ong (1982: 12), 'a particularly pre-emptive and imperialist activity that tends to assimilate other things to itself.' Al schrijvend zetten onderzoekers de werkelijkheid letterlijk naar hun hand, maar die hand wordt geconditioneerd door de regels van de wetenschap. Ze schrijven in op wat er al was, ook als ze daartegenin schrijven.

Schrijven en terugschrijven

Perspectieven zijn onontkoombaar, maar ook omkeerbaar en veranderbaar. Het gebruik van het schrift biedt de mogelijkheid om wat geschreven staat op losse schroeven te zetten door erop terug te schrijven. Dat hebben de op grond van eerder genoemde wetenschappelijke of culturele pretentie afgeschrevenen in toenemende mate gedaan. Dat terugschrijven wordt wel het discours van de 'Ander' genoemd. Sinds de 'Ander' in de mode kwam lijken woorden als 'difference' en 'otherness' soms te fungeren als een talisman die goedkeuring moet garanderen, in de woorden van Edward Said (1989: 213 e.v.), maar dat betekent niet dat het onderzoek op dat terrein nu wel kan worden afgeschaft.
Ik kies een voorbeeld van terugschrijven uit de tijd van de slavernij, toen schrijven en vrijheid rechtstreeks met elkaar geassocieerd werden. Het westerse dictaat dat de mensheid begint bij lezen en schrijven maakte natuurlijk indruk op degenen die van het schrift werden uitgesloten. Voor wie leren schrijven bij de wet verboden is, begint het iets heel aantrekkelijks te krijgen. Voor slaven in Amerika werd het van levensbelang, eerst om het schrift te beheersen en daarmee te 'bewijzen' dat een zwarte een mens was, later ook om degenen die deze re-

gels bedacht hadden te laten zien dat zwarten wel degelijk boeken konden schrijven. Er is niet voor niets een hele stroom van slavengeschiedenissen op gang gekomen ondanks een van staatswege actief ontmoedigingsbeleid waarvoor als reden werd opgegeven dat slaven die konden lezen en schrijven grote problemen opleverden voor hun eigenaars. De slavin Phillis Wheatly was de eerste zwarte die erin slaagde een bundel gedichten gepubliceerd te krijgen. Zij schreef haar poëzie terwijl aan de overkant van de oceaan Kant het verband tussen zwart zijn en gebrek aan intellect noteerde als iets waar we het met elkaar over eens zijn (zie Gates 1987 hfdst. 1). De *Poems on Various Subjects, Religious and Moral, by Phillis Wheatly, Negro Servant to Mr. Wheatly of Boston* werden door een commissie onderzocht op echtheid. Na uitvoerig onderzoek en persoonlijke ondervraging werd haar werk voorzien van de achttien waarmerkende handtekeningen van de commissieleden die haar authenticiteit als auteur moesten bewijzen. Toen het boek in 1773 in Londen verscheen werd het onmiddellijk als 'bewijsstuk' geclaimd door de antislavernij-beweging als het meest overtuigende argument voor de mentale gelijkheid van Afrikanen en westerlingen. Het werd niet als literatuur gelezen maar als document.

Het werk van Phillis Wheatly laat zien hoe iemand zich letterlijk in-schreef in de mensheid. In haar poëzie hield zij zich overigens verre van raciale kwesties. Ze volgde de conventies van de westerse neoklassieke letteren en noemde zelf als haar voorbeelden Milton, Pope, Gray, Addison, Watts. Niettemin begon met haar een literaire traditie van zwarte auteurs die hun menswaardigheid wilden bewijzen tegen een lange westerse traditie in van slavenhalers en geleerden die het tegendeel bewezen achtten. In de woorden van Henry Louis Gates: 'elk stukje creatief schrijven werd tot een politieke uitspraak' (1987: 73, 29). Dat politiek en cultuur met elkaar verweven zijn blijkt niet alleen uit deze poetica maar ook uit de voorafgaande westerse denktrant waarop zij geënt is.

Ook elders is op tal van manieren gereageerd op blanke dominantie en vooroordelen. Mondeling overgeleverde Afri-

kaanse oorsprongsmythen, waarin bijvoorbeeld op uiteenlopende manieren verklaard werd hoe het verschil tussen wit en zwart in de wereld is gekomen, dateren van na de ontmoeting met Europeanen, zoals eerder werd besproken in hoofdstuk 2. Op de westerse verhalen van 'ontdekkingsreizigers' en op koloniale romans werd door Afrikaanse schrijvers teruggeschreven in romans en poëzie die een tijdlang Afrikaanse visies op Afrika afzetten tegen Europese visies op Afrika, terwijl in de poëzie zowel door Afrikanen als door mensen van Afrikaanse afkomst in de diaspora geregeld het geloof in een gezamenlijke Panafrikaanse identiteit beleden werd. Dat geloof kwam tot uitdrukking in culturele bewegingen als indigenisme, Harlem Renaissance, Negritude, de Black Arts Movement en de Black Consciousness Movement. Daarin werd idealiserend teruggegrepen op het verleden of geanticipeerd op een utopische toekomst om het heden draaglijk te maken. Er werd daarbij soms een regelrecht discours van omkering geproduceerd waarin op zijn beurt de westerling 'de Ander' werd.

In zijn klassiek geworden boek *Portrait du Colonisé précédé du Portrait du colonisateur* (1966) analyseerde Albert Memmi de twee welbekende antwoorden van de gekoloniseerde op het dominante vertoog van de kolonisator:

- De assimilatie met de koloniale cultuur, die altijd mislukt omdat een gekoloniseerde per definitie gedoemd is outsider te blijven. Dat echec kan dramatische gevolgen hebben: de Haïtiaanse dichter Edmond Laforest bond in 1915 de Larousse-encyclopedie om zijn nek. Zo sprong hij van een brug en pleegde zelfmoord door zich te verdrinken (Dash 1981: 24 e.v.). Voor de latere negritudedichters werd hij het symbool van wie zich fataal verbindt met de koloniale cultuur.
- Het breken met de koloniale cultuur, het tweede antwoord, leidt tot protest enerzijds, tot zelfverheerlijking en dogmatisch benadrukken van verschillen anderzijds. Een dergelijke reactie is niet minder dan de assimilatiepoging verweven met het oude waartegen het zich zo nadrukkelijk afzet. In beide gevallen blijven de oorspronkelijke discriminerende bewerin-

gen als een subtekst de geschiedenis van de nieuwe cultuur bepalen. De beide geschetste antwoorden zijn niet alleen te vinden in de literatuur, maar ook in de wetenschap van wie tot outsider was bestempeld.

Interculturele wetenschap

Op de benadering die gekoloniseerden voorhield dat zij geen cultuur hadden en dat hun geschiedenis begon bij de komst van de Europeanen in Afrika, schreven Afrikanen soms even chauvinistisch of nationalistisch terug met *success stories* over de eigen cultuurgeschiedenis. Cheikh Anta Diop (1967) is daarvan waarschijnlijk het meest markante voorbeeld. Vanwege ingeroest wantrouwen tegen oude koloniale vooroordelen is westerse theorie vaak extra kritisch tegemoet getreden door onderzoekers uit voormalige koloniën. Mede daardoor is ook in het Westen de twijfel aan de vanzelfsprekendheid van het eigen gelijk sterk gegroeid en is in de hedendaagse wetenschap een herbezinning op gang gekomen ten aanzien van de relatie tussen Zelf en Ander. De oude westerse grenzen tussen wij en zij zijn inderdaad opengebroken.

Intercultureel onderzoek is onderzoek waarmee elementen uit meer dan één cultuur gemoeid zijn. Bijvoorbeeld concepten of methoden uit één cultuur die worden gebruikt bij het bestuderen van een andere cultuur. Dat betekent meteen al een probleem, want waar begint de andere cultuur? De afbakening van cultuur varieert met het perspectief dat men daarop heeft. De demarcatielijn tussen culturele insiders en outsiders kan heel subjectief zijn. In alle gevallen is het noodzakelijk precies aan te geven van welke culturele criteria men uitgaat. Interculturele studie dwingt onderzoekers rekening houden met de eigen erfenis aan vanzelfsprekendheden en steeds weer vragen te stellen over de mogelijke cultuurgebondenheid van visies en kennis. Er is een intensieve interdisciplinaire discussie gaande over het gevaar van autoritaire wetenschap in de hiërarchische relatie tussen subject en object, tussen beschrijvers en beschrevenen. Omdat deze problematiek in verschillende disciplines speelt, geef ik er achtereenvolgens

een voorbeeld van uit de geschiedwetenschap, de antropologie, de sociologie en de literatuurwetenschap.
In haar studie over Afrikaanse historiografie bespreekt Caroline Neale Afrikaanse reacties op oudere visies van westerse historici, zoals de opvatting van de Engelse historicus Trevor-Roper (1963: 871). Nog in 1963 beweerde deze in een BBC-radiolezing dat Afrika geen geschiedenis had, dat in dat werelddeel niets anders te vinden was dan 'oninteressante omzwervingen van barbaarse stammen in schilderachtige maar irrelevante uithoeken van de aardbol.' De Keniaan Ali Mazrui reageerde daarop in 1970 met het voorstel voor een nieuwe aanpak die de voorgaande visie ongedaan moest maken. Genoeg geschiedenis van barbaren en wilden, vond hij, nu maar eens iets anders:

> Het wordt nu belangrijk dat het alsmaar ophopen van extra informatie de Trevor-Ropermythe niet voortzet. Alleen een proces van tegen-selectie kan dit corrigeren, en Afrikaanse historici moeten zich concentreren op die aspecten die door de kleinerende mythologieën werden genegeerd. Zo kan de wil om de menselijke fout te corrigeren in dit geval een doelbewuste discriminatie impliceren met betrekking tot wat benadrukt wordt en wat toegevoegd wordt aan de zee van menselijke informatie. (Neale 1985: 9)

Mazrui presenteert dit als de taak van Afrikaanse historici, een zaak van 'ons' (Afrikanen) tegenover 'hen' (westerlingen). Drieëntwintig jaar later beschrijft de Leidse historicus Wesseling onder de kop 'Geschiedenis en Afrika' (NRC *Handelsblad* 22.7.1993) kort de grote vlucht die de Afrikaanse geschiedenis de afgelopen tientallen jaren heeft genomen, dan vervolgt hij:

> Daarmee zijn de Afrikanen echter nog niet van hun historische problemen af, want veel van de concepten waarmee zij werken komen uit Europa en zijn op het Afrikaanse verleden maar moeilijk toepasbaar (...) wie

het Afrikaanse verleden reconstrueert in termen van de huidige statenstructuur, die reconstrueert in feite niets, want die structuur is een produkt van het zeer recente koloniale verleden. Wie bij deze geschiedenis daarentegen uitgaat van een universele Afrikaanse cultuur wordt echter al evenzeer het slachtoffer van een mythe en een die misschien nog gevaarlijker is dan de nationalistische, want de pan-Afrikaanse ideologie is een vorm van racisme, zoals Appiah laat zien. Dat is een moedige conclusie, maar ook een die de Afrikaanse historici achterlaat met een groot probleem. Hun geschiedenis is ontdekt. Maar hoe haar te schrijven?

Wesseling laat in het midden wie 'hun' geschiedenis ontdekt heeft, maar hij zit nog steeds op de lijn van wij versus zij. Eigenlijk stelt hij zich op als buitenstaander in de discussie door nog weer te doen alsof het gaat om een probleem van uitsluitend *Afrikaanse* historici. Voor wie zich niet in comfortabel cultuurrelativisme wil afzonderen is het echter een *theoretisch* probleem dat de geschiedschrijving als vakgebied betreft en dus in feite historici als zodanig aangaat. Nieuwe terreinen en nieuwe ontwikkelingen noodzaken onderzoekers zich te (her)bezinnen op de problemen die zich dan voordoen en daarmee op hun eigen positie, hun gereedschap, hun concepten, en op de geschiedenis van hun eigen geschiedschrijving. In die wetenschappelijke herbezinning zit de enorme uitdaging om te overleggen over de bruikbaarheid van bestaande concepten en over de vraag in hoeverre bepaalde visies en methoden intercultureel aanvaardbaar zijn of kunnen worden ondanks verschillen in perspectief en achtergrond-denken.
De antropologie is van alle wetenschappen het langst bezig met deze herbezinning op de relatie tussen zelf en ander, en de wetenschappelijke consequenties daarvan. Vanwege de aard en de geschiedenis van hun vakgebied is door antropologen eerder dan in andere disciplines nagedacht over het probleem van de machtsongelijkheid tussen de wetenschapper en zijn indertijd schriftloze object van onderzoek. Veel antropologen

zijn zich in alle mogelijke bochten gaan wringen om zich te onttrekken aan het koloniale gedrag van hun voorgangers.
Een vertegenwoordiger van deze kritische antropologie is Johannes Fabian die blijk geeft van voortdurende reflectie op zijn bezigheid als hedendaags antropoloog. In zijn boek *Power and Performance* (1990) spreekt hij niet meer in termen van wij en zij, maar dialogisch van wij en jullie in een omkeerbare relatie tussen de antropoloog en wat vroeger zijn object genoemd werd. Fabian ziet het werk van de antropoloog als een dialoog met de Ander in een gezamenlijke performance. Op deze manier meent hij te ontkomen aan de aantijging aan het adres van een vorige generatie vakgenoten dat er ongelijkheid en manipulatie bestond tussen subject en object, tussen wetenschapper en informanten, een ongemakkelijk verwijt waaraan niet te ontkomen was en waarvoor naarstig oplossingen aangedragen werden. Fabians stelling is dat onze academische cultuur ons op eigen wegen leidt, maar dat onze pogingen tot zingeving in wezen niet anders en zeker niet van een hogere orde zijn dan die van de mensen die we vanuit onze academische cultuur bestuderen (p. xv). Hij bepleit een ontmoeting op voet van gelijkheid, een echte dialoog, een dialoog waarbij de informatierelatie niet langer asymmetrisch is en waarbij niets verhuld wordt van wat er echt gebeurd is in dat proces. Niettemin blijf je dan zelf de onderzoeker, aldus Fabian, en dus is er nog meer nodig. Aan de hand van wat hij zijn 'ontdekking' noemt, probeert hij een onderzoekssituatie te creëren waarin geen rolverschillen meer bestaan en iedereen deelnemer wordt op voet van gelijkheid: hij laat zien hoe de constructie van kennis over een cultuur met de mensen van die cultuur tot stand kan komen in gezamenlijke inspanning. De theatervoorstelling die de Zaïrese acteurs gaan voorbereiden naar aanleiding van Fabians vraag naar de betekenis van de uitdrukking *Le pouvoir se mange entier* staat model voor het soort onderzoek dat de auteur bepleit. De poging is sympathiek maar ze komt met zichzelf in tegenspraak wanneer we het uiteindelijke produkt analyseren met gereedschap uit een andere discipline, de literatuurwetenschap. Narratologie kan

inderdaad onthullend zijn. *Power and Performance* is een autobiografisch boek, volgens de criteria van autobiografiespecialist Philippe Lejeune (1975): er is sprake van een autobiografisch pact wanneer de identiteit van auteur, verteller en hoofdpersoon samenvallen. Zo'n pact bestaat hier: de auteur Fabian is eerstepersoonsverteller en hoofdpersoon in een verhaal over onderzoek als performance. Hij heeft dan ook het eerste en het laatste woord, al komen zijn gesprekspartners eveneens rechtstreeks aan het woord. Zij richten zich tot hem, zodat hij op zijn beurt de aangesprokene wordt volgens de regels van de dialoog. Alleen, deze dialoog vindt plaats in een hiërarchisch ingebed verhaal, dat vanwege die inbedding onvermijdelijk ondergeschikt wordt aan de kadertekst. Daar komt bij dat de auteur/verteller tussen de bedrijven door aan de lopende wetenschappelijke discussie refereert en daarbij richt hij zich uiteraard niet tot zijn Zaïrese medeacteurs en gesprekspartners in de performance.

In een bespreking van dit theoretisch interessante boek wijst ook Mieke Bal (1993: 309) op het onoverkomelijke probleem: door de vorm waarin de tekst is gegoten kan deze niet anders dan ondergeschikt zijn aan een wat zij noemt 'extreem op zichzelf betrokken eerste persoon'. Men kan sympathie opbrengen voor het hier gepresenteerde ethische dilemma van de wetenschapper die zich bezighoudt met andere culturen: namelijk hoe kan de Ander bestudeerd worden zonder tot stemloos object te worden gereduceerd? Fabians verwoede pogingen om een positie van gelijkheid te creëren kunnen echter niet slagen omdat zijn performance-partners niet in het academisch circuit zitten waar hij deel van uitmaakt en waar zijn onderzoeksresultaat uiteindelijk voor bestemd is. Voor dat discours eist hij, zichtbaar voor de lezer, alle verantwoordelijkheid als auteur zelf op, want alleen zijn naam staat op het omslag. Het probleem is niet opgelost. De tradities van de wetenschap leiden tot een andersoortig discours dan de tradities van de oral performance.

Dat probleem blijkt overigens ook niet op te lossen in het onderzoek binnen een en dezelfde cultuur, zelfs niet binnen een

en dezelfde subcultuur, zoals de sociologe Geneviève Bollème heeft aangetoond in haar belangwekkende studie *Le peuple par écrit* (1986). Daarin beschrijft zij hoe in de loop van de geschiedenis door Europese geleerden in Europa 'het volk' als lage sociale groep binnen hun eigen cultuur is bestudeerd. Ook zij bespreekt de relatie tussen onderzoeker en voorwerp van onderzoek. Elke vorm van kennen onthult een zekere autoriteit. Als iemand praat over volksliteratuur wordt meestal gesproken vanuit kennis van de officiële literatuur die natuurlijk niet 'volks' is.

Belangstelling voor 'het volk' is altijd politiek, zegt Bollème, of resultaat van een bepaalde politiek, vanaf het moment waarop 'het volk' marginaal wordt verklaard of op afstand wordt gehouden (p. 74). De specialisten spreken over het volk, in naam van het volk, en ze weten wat goed is voor het volk. Het woord volk wordt niet gebruikt door wie ermee wordt aangeduid (p. 77). Wat moeten intellectuelen nu doen, ophouden 'het volk' te bestuderen? Dat is niet de conclusie van Geneviève Bollème. Wel vermaant ze hen zich niet langer te gedragen als degenen die de wetten stellen, maar zichzelf te gaan zien als leden van een groep, een cultuur, te midden van andere. Vanwege de ontmoeting met buitenstaanders wordt het noodzakelijk de vraag te stellen naar de gefundeerdheid van de eigen autoriteit en de eigen verworven kennis, een vraag die een bres slaat in het eigen vertoog.

Daardoor wordt de Ander niet zo maar gereduceerd tot bekende categorieën en kunnen de eigen wetenschapstradities kritischer tegen het licht gehouden worden. Geneviève Bollème laat zien hoe het 'volk' door de jaren heen van buitenaf bekeken is, hoe het tot voorwerp van onderzoek en literair thema werd gemaakt. Er is steeds aan gesleuteld, het beeld is telkens bijgesteld, aangepast, precies als in beeldvorming over andere Anderen.

Uiteindelijk is de vraag gerezen of het volk zich wel herkent in wat anderen erover schrijven en zijn er mensen uit het volk zelf opgestaan om namens het volk te gaan spreken en schrijven. De suggestie is dat dan de visie van binnenuit zou zijn

gewaarborgd, maar in feite stapten die vertegenwoordigers daarmee al min of meer uit hun eigen groep, want schrijven is een daad die ook het leven van de insider zelf verandert. Het vertoog vanuit, voor en namens de Ander, of het nu het volk is, een andere cultuur of een stuk van het verleden, zit vol haken en ogen. De kwestie is steeds voor wie dat vertoog bedoeld is. Volgens Ton Lemaire maakt het feit dat de wetenschap 'schriftcentrisch' is alle moeite van antropologen om zich te bevrijden van hun binding aan een bepaalde cultuur uiteindelijk tevergeefs, hoe goedbedoeld die pogingen ook zijn: 'Zolang de antropologie *wetenschap* wil blijven, blijft de antropoloog een professionele vreemdeling die schrijft over de Ander' (Lemaire 1984: 112, 120). Dat geldt ook voor historici en sociologen. Het probleem ligt niet in het schrijven over de Ander, maar in de pretentie dé geschiedenis, de enige exclusieve ware geschiedenis, het ware denken, de ware instituties te vertegenwoordigen.

Last but not least de literatuurwetenschap. Zij heeft een lange en respectabele ervaring met het bestuderen van westerse geschreven teksten, maar ze is pas in een relatief laat stadium boven de eigen westerse heg uit gaan kijken, sommige individuele onderzoekers uitgezonderd. Het concept cultuurrelativisme werd er pas tegen het eind van de jaren zestig binnengehaald. Na Etiemble's krachtig pleidooi in de jaren zeventig voor een werkelijk universele literatuurwetenschap en verschillende interessante Indiase en Afrikaanse comparatistische studies in de jaren tachtig (o.a. Singh 1984; Amuta 1989), was Earl Miners studie *Comparative Poetics. An Intercultural essay on Theories of Literature* (1990) een nieuwe systematische poging om het onderwerp poetica in een grotere studie vanuit een mondiale visie te benaderen. Het gaat er hier niet om dit boek te bespreken noch om de verschillen in poetica-opvattingen als zodanig, maar om het perspectief en de materiaalselectie van de auteur. Hij richt zich duidelijk tot collega's in het Westen, gezien ook zijn gebruik van de voornaamwoorden wij en zij. Er zijn twee opvallende afwezigen in Miners boek. Om te beginnen de orale literatuur, waarvan de afwezigheid ook

nergens wordt uitgelegd. Het spreekt kennelijk vanzelf dat literatuur geschreven literatuur is. In Miners studie worden geschreven literatuur en poetica's volgens evolutionistisch model afgezet op een en dezelfde lijn van ontwikkeling:

> Het onderwerp poetica's gaat over wat er tot dan toe impliciet is in de geschriften van dichters. We kunnen een stap terug gaan naar een tijd voor er zelfs maar impliciete poëtica's bestonden, aangezien poëzie en dichters niet werden gezien als autonome aangelegenheden. Dit geldt ook voor die hedendaagse culturen waarin 'la pensée sauvage' – met een ongedifferentieerde, niet autonome status – de elementen of soorten van denken bevat die wij normaal gesproken als afzonderlijke entiteiten zien. Een duidelijk teken van differentiatie is het benoemen van dichters, van auteurs. (Miner 1990: 13)

Deze 'pensée sauvage' en de ongedifferentieerde status van literatuur en dichters – ze worden voorgesteld als niet-autonoom, behoren ze tot 'de volksziel'? – herinneren aan ideeën over de *mentalité prélogique* en de prille kindertijd van de cultuur in Lévy-Bruhl's *Mentalité primitive* (1922) of de ernstig bekritiseerde opvatting van de jongere Jung dat de 'primitief niet bewust dacht' en dat 'de primitieve mentaliteit niet uitvindt'. (Okpewho 1983: 11 e.v.)
De hardnekkigheid van deze oude erfenis zal in sommige kringen van de literatuurwetenschap het eind van de eeuw nog wel halen. Ik herinner me het ICLA-Congres aan de Sorbonne in 1985, waar deelnemende Indiërs en Afrikanen elkaar vonden in gemeenschappelijke woede en vergeefs protest over het feit dat ze elk in hun eigen groep waren geprogrammeerd om na duizenden kilometers te hebben afgelegd opnieuw soeverein in eigen culturele kring tweehoog in achterkamers van de Sorbonne over hun eigen literatuur van gedachten te wisselen, terwijl beneden in het Amphithéâtre Descartes 'de serieuze zaken' aan de orde werden gesteld. Intussen verandert het literatuurwetenschappelijk rangen- en

standenstelsel langzaam maar zeker, maar gebeurt dat niet vooral ook dankzij zulke protesten?

De tweede grote afwezige in Miners boek is Afrika. Afrika is in de handboeken over vergelijkende literatuurwetenschap die de afgelopen vijftig jaar zijn verschenen altijd de grote afwezige geweest (vgl. Chevrier 1989: 214), zonder opgaaf van redenen. Ook in Miners boek ontbreekt zo'n verklaring, terwijl hij toch het gebrek aan evenwichtige informatieuitwisseling tussen wetenschappers afkomstig uit verschillende culturen even systematisch als alarmerend noemt:

> mensen van de vakgroepen die wij gemarginaliseerd hebben, worden min of meer gedwongen om bij te houden wat er in de studie van westerse literatuur gaande is. Zij weten wat wij doen, maar wij weten niet wat zij verder nog weten. (...) De intellectuele maatstaven van vergelijkende studies hebben ook duidelijke, ethische gevolgen. Net zoals de feministische redenering berust op het feit dat recht moet worden gedaan aan die helft van het ras die ons baart, zo moet ook rekening worden gehouden met die andere driekwart of viervijfde van het ras in elke literaire studie die zichzelf vergelijkend noemt. (Miner 1990: 11)

In de literatuurwetenschap zijn verschillende houdingen ten aanzien van zulke 'verre' literatuur te vinden. De meest voorzichtige is de extreem relativistische: ik blijf van literatuur uit andere culturen af, want ik sta er buiten. Die reactie kan ingegeven zijn door reactionaire motieven, door onverschilligheid of door verstikkende bescheidenheid. Omgekeerd kan het exclusieve alleenrecht voor het bestuderen van de eigen cultuur worden opgeëist door insiders in de mening dat buitenstaanders daartoe niet in staat zijn. Deze opvatting is een betreurenswaardige reactie op even betreurenswaardige voorafgaande koloniale misvattingen en denigrerende uitspraken. Het resultaat is in beide gevallen apartheid. Zo woekert de krokodil-in-eigen-poel-mentaliteit voort, terwijl onderzoekers van elders bij voorbaat als boomstammen geëxcommuni-

ceerd worden.
Tegenover zulk extreem cultuurrelativisme staat die andere extreme opvatting, de evolutionistische vergelijking vanuit het eigen normenstelsel, waar Miner ondanks zijn goede intenties niet aan ontsnapt is. Hij had dat kunnen voorkomen door zijn tekst voor te leggen aan collega's uit culturen van wie hij zelf aan het begin van zijn boek zegt dat 'wij' ze gemarginaliseerd hebben.

Afrika

Interculturele literatuurwetenschap houdt zich bezig met mondelinge en geschreven literatuur uit verschillende culturen. Daarbij kunnen teksten of genres of stromingen vergeleken worden of visies bestudeerd op een bepaalde literatuur die relaties onderhoudt met meer dan één cultuur. Die relaties en de verschillende visies daarop kunnen complex zijn, maar ze kunnen niet ontkend worden zonder het inzicht in de literatuur in kwestie geweld aan te doen. Om een voorbeeld te geven: in een werelddeel als Afrika is het in kaart brengen van cultuur en literatuur sinds de kolonisatie aanzienlijk ingewikkelder geworden. Het hele gebied ten zuiden van de Sahara wordt door sommigen als een relevante culturele afbakening gezien, maar de grens tussen bosgebied en savanne in een bepaalde regio kan dat voor anderen zijn. Ook is Afrika wel opgevat als een losse verzameling van afzonderlijke etnische eenheden. Er wordt gesproken over nationale cultuur als afbakening en over taal als begrenzing van cultuur. Taal, nationaliteit en cultuur vallen meestal niet samen en geven aanleiding tot eindeloze taal- en cultuurdiscussies, of het nu gaat om een cultuur die zich over de grenzen heen in verschillende landen manifesteert, of om het intercontinentale verschijnsel van de francofonie. Het concept zwarte cultuur verwijst naar de cultuur van Afrikanen en mensen van Afrikaanse afkomst en daarmee wordt, zo niet uitsluitend dan toch ten dele, gerefereerd aan een biologische afbakening (vgl. Appiah 1992a). Daartegenover is in Afrika zelf de laatste decennia juist het nationaal bewustzijn in de afzonderlijke landen sterk toegeno-

men, zoals blijkt uit tal van Afrikaanse publikaties op het gebied van de nationale literatuurgeschiedschrijving. In alle gevallen is het zaak de gehanteerde culturele criteria te achterhalen (vgl. Derive 1984: 55 e.v.). Daarbij is het van belang cultuur op te vatten als een constructie die nooit losstaat van de mensen die haar als hun werkelijkheid (wensen te) zien. Doordat er mensen waren die cultuur als exclusief westers opvatten, begonnen anderen een omgekeerde exclusieve opvatting te huldigen: 'zwarte' cultuur werd tegenover 'witte' gezet en Afrikaanse literatuur als globale eenheid tegenover 'westerse'. Dat dit voor groepen mensen een geldige werkelijkheid kan zijn, blijkt onder meer uit de bekende congressen van zwarte schrijvers als die in Parijs in 1956 en in Rome in 1959, en uit wereldfestivals gewijd aan zwarte cultuur in Dakar in 1966 en in Lagos in 1977. In Amerika bestaan aan tal van universiteiten vakgroepen die zich bezighouden met *Black Studies*.

Pleitbezorgers van *francofone*, *anglofone* en *lusofone* Afrikaanse literatuur, of van afzonderlijke nationale literaturen, hebben weer andere culturele werkelijkheden voor ogen. Ook die bestaan zolang bepaalde groepen mensen ze als reëel ervaren of er belang bij hebben. Met een precisering van tijd en ruimte dient elke geschiedschrijving te beginnen.

Culturele verwijzingen in en over literaire werken bevatten een schat aan informatie over visies op culturen en samenlevingen waarmee ze door auteurs, lezers en onderzoekers verbonden worden. Dat kunnen relaties van instemming of van afwijzing zijn en ze zullen variëren alnaargelang de positie en de visie van de betrokkenen. In alle gevallen genereren ze culturele betekenis.

In Afrikaanse literatuur in Europese talen kan bijvoorbeeld het bewust inlassen van woorden uit een Afrikaanse taal dienen als efficiënt middel om een bepaalde identiteit te construeren. Daarmee kan het belang benadrukt worden van verankering in een lokale of een nationale cultuur. Het kan ook een verwijzing zijn naar Afrika als overkoepelende eenheid tegenover wat daarbuiten moet vallen. Dat er zulke verschillende

taal- en cultuurcodes met elkaar geconfronteerd worden binnen één tekst heeft te maken met de in de twintigste eeuw steeds toegenomen interculturele betrekkingen zowel regionaal als intercontinentaal.

Eigenaardig genoeg wordt mondelinge literatuur vaker vertaald in Europese talen dan literatuur die rechtstreeks in Afrikaanse talen geschreven is. Het onderzoek naar de relatie tussen mondelinge en geschreven literatuur in Afrika beperkt zich gemeenlijk vrijwel tot het vaststellen van de sporen van de eerste in de laatstgenoemde, maar de relaties tussen beide zijn aanzienlijk complexer. De orale literatuur is een steeds grotere en meer geïnstitutionaliseerde rol gaan spelen in de media. Zij bedient zich geregeld van woorden en uitdrukkingen uit Europese talen, van verwijzingen naar actuele politieke situaties en hedendaagse internationale gebeurtenissen. Allerlei ontleningen aan nieuwe situaties, aan andere talen en culturen lijken zonder veel moeite te worden ingebed en meegenomen in mondeling overgeleverde literaire vormen. Ook nieuwe genres, zoals popsongs, worden soepel aangepast aan en ingepast in bestaande literatuurtradities, als daaraan behoefte bestaat. De interculturele literatuurwetenschap heeft een taak op het terrein van de mondelinge literatuur zodra deze opgetekend en vertaald wordt: er is dan immers meteen sprake van een interculturele problematiek.

Volgens Frits Staal (1993: 18, 21) is het idee dat iemand die in een taal getraind is daarmee ook een autoriteit zou zijn op het gebied van wat in die taal is geschreven een van de 'wrongheaded and debilitating features of Western academia'. Dat is juist, maar het betekent natuurlijk niet dat ze niet bestaan, de taalkundigen die ook grondig op de hoogte zijn van de literatuur en de cultuur van de volken waarvan ze de talen bestudeerd hebben. Voor de literatuurwetenschap is samenwerking, niet alleen met antropologen, maar ook met zulke taalkundigen absoluut noodzakelijk.

Westen en Niet-Westen

De Leidse Letterenfaculteit is, even afgezien van de klassieke

letteren, administratief simpelweg en sans gêne ingedeeld in Westen en Niet-Westen. Tot voor kort waren deze twee strict gescheiden, budgettair en praktisch. In onderwijs en onderzoek worden de laatste tijd steeds meer verbindingen tussen beide gelegd. Aan de Geschiedenis van de Europese expansie is een R toegevoegd (doelend op het bestuderen van de onstuitbare stroom van reacties die de westerse expansie elders heeft opgeroepen). Er is een intercultureel en interdisciplinair initiatief getiteld *Koloniale en postkoloniale literatuur* en ook bij de Caribische letteren bestaan toekomstplannen waar westerse en niet-westerse vakgroepen bij betrokken zijn. In de stafwerkgroep *Conventie en Originaliteit* buigen onderzoekers van westerse en niet-westerse letteren zich al een aantal jaren gezamenlijk over interculturele vragen. Op het terrein van intercultureel onderwijs en onderzoek is de Leidse universiteit inderdaad buitengewoon goed toegerust: zij heeft alles in huis om wereldliteratuur in de ware zin des woords te onderwijzen en te bestuderen.

In onze tijd bestaan vooral in Amerika twee visies op de taak van letterenfaculteiten die soms lijnrecht tegenover elkaar staan. In het eerste geval wordt de erfenis toegankelijk gemaakt, worden erkende meesterwerken gelezen en wordt uitgelegd waarom ze meesterwerken zijn. In het tweede geval wordt de universiteit gezien als de plaats waar een nieuw debat op gang moet komen over de rol van de wetenschap en de cultuur in het geheel van de maatschappij. Het lijkt me niet een kwestie van of/of maar eerder van en/en.

Bovengenoemd verschil in visie heeft aan de overzijde van de oceaan heftige reacties opgeroepen en tot diepgaande discussies over het curriculum geleid (zie Culler 1988) die bij ons nog niet echt aan de orde zijn omdat, anders dan in Amerika, academici afkomstig uit culturele minderheden in de Nederlandse universitaire wereld een nog vrijwel te verwaarlozen rol spelen. Mede gezien Heinrich Heines uitspraak dat in Nederland alles vijftig jaar later komt, staat ons dan – maar waarschijnlijk eerder – een soortgelijke discussie te wachten. In de Verenigde Staten heeft zij in extreme vorm geleid tot

twee stereotiepe modellen van politiek tegengestelde signatuur: het model van de produktie van kennis, dat de autoriteit van de bestaande canon aanvecht en daartegenover het model van de reproduktie van 'onze gemeenschappelijke' westerse cultuur. Vertegenwoordigers van de tweede visie als Allan Bloom en E.D. Hirsch hebben de alarmklok geluid over het verloren gaan van de *American Universal Human Values*. Dit debat verdeelt zichzelf polariserend in links en rechts, waarbij Academisch Links Nieuw Rechts van populisme beschuldigt en Academisch Nieuw Rechts de andere partij verwijt politieke aspiraties te koesteren in plaats van zich met eeuwige culturele waarden bezig te houden. In een interessant artikel in *Transition* ontwaart W.J.T. Mitchell (1992: 17) als retorische draad door deze klaagzang over cultuurverlies en de neergang van Amerikaanse cultuur heen een vorm van doemdenken over een afbrokkelend imperium en angst voor de opkomst van nieuwe, als bedreigend ervaren centra van culturele macht. Harvard-hoogleraar African American Studies Henry Louis Gates noemde in de *New York Times* (1989: 3) de houding van Bloom en Hirsch esthetisch gezien 'vooroorlogs', 'toen mensen mannen waren en mannen blank, toen intellectuelen en critici blanke mannen waren, en vrouwen en gekleurde mensen stemloze, gezichtloze bedienden die thee schonken en cognacglazen vulden in de bestuurskamers van de Old Boys' clubs.'

De kwestie ligt des te gevoeliger omdat het geloof in de Amerikaanse droom van de culturele 'melting pot' ernstig is aangetast. Van de kant van minderheden is daarom de laatste tientallen jaren stevig druk uitgeoefend om de verschillende identiteiten in het curriculum aan bod te laten komen. Dit heeft geleid tot een zodanige hausse in de Amerikaanse uitgaven van werk van auteurs van Afrikaanse, Arabische en Aziatische afkomst, dat zich in de Europese literaire wereld enige *jalousie de culture* begint te manifesteren. Toen bijvoorbeeld de Amerikaanse rechten van Patrick Chamoiseau's met de Prix Goncourt bekroonde roman *Texaco* voor vijfenzeventig duizend dollar gekocht werden, waren de postkoloniale druiven van

de francofonie zichtbaar zuur voor de Franse Fransen. De *Nouvel Observateur* (26.11-2.12.1992) liet zich schamper uit over Amerikanen die niets van hedendaagse echte Franse ook met de Goncourt bekroonde romans willen weten en dan wel de Antilliaan Chamoiseau 'kopen'. Het is de ironie van de geschiedenis, die soms bepaalde bedoelingen in hun tegendeel doet verkeren. De francofonie had moeten dienen tot meerdere glorie van de Franse cultuur maar blijkt internationaal nu meer aandacht in het buitenland te krijgen dan de 'moedercultuur' die haar gevoed heeft en dus de oudste rechten op internationale waardering en publiciteit meent te hebben. De Kameroenees Ambroise Kom (1993) interpreteert bovengenoemde reactie van de *Nouvel Observateur* als onthullend symptoom van een ideologisch gevecht waarin de 'buitengeslotenen van gisteren' hun eigen canon gaan vaststellen en daarbij de Franse literatuur niet langer onder de categorie 'nos grands auteurs' rubriceren maar onder 'auteurs étrangers'. De meest eerbiedwaardige Franse auteurs en intellectuelen blijken het in Amerika steeds vaker af te leggen tegen francofone Antillianen en Afrikanen als Maryse Condé, Edouard Glissant, Valentin Mudimbe. 'Wat ook de bedoeling geweest is van degenen die de francofonie zo hartstochtelijk hebben bevorderd,' merkt Ambroise Kom fijntjes op, 'we moeten elkaar gelukwensen met de contacten en de ontwikkelingen die we er vandaag de dag uit zien voortkomen.' (p. 5)

Chamoiseau is maar een van de auteurs uit voormalige koloniën die belangrijke westerse literaire prijzen in de wacht hebben gesleept. Naast hem zijn er opvallend veel andere prijswinnende 'outsiders' in de westerse letteren. Na Tahar Ben Jelloun won onlangs ook Amin Maalouf de Franse Prix Goncourt; Engelse Booker Prize-winnaars zijn bijvoorbeeld Salman Rushdie en Ben Okri. Recente Nobelprijswinnaars zijn o.a. Wole Soyinka, Naguib Mahfouz, Octavio Paz, Derek Walcott en Toni Morrison. Vanuit Amerikaans perspectief stelt Mitchell (1992: 14) simplistisch vast dat DE belangrijkste hedendaagse literatuur afkomstig is uit ex-koloniën, terwijl het belangrijkste onderzoek op het gebied van de literatuur

door de voormalige imperiale centra zou worden geproduceerd. De vraag is op grond van welke criteria hij dat meent te kunnen weten en meten.
Intussen is wel duidelijk dat de universiteiten vaak geen gelijke tred hebben weten te houden met de hedendaagse onstuimige culturele veranderingen. Elke westerse letterenfaculteit zou in ieder geval zonder veel extra moeite aandacht kunnen besteden aan auteurs uit andere culturen die in Europese talen schrijven. Die literatuur wordt ten onrechte nog vaak beschouwd als een te verwaarlozen lelijk jong eendje, en zelfs de opvallend talrijke literaire prijzen hebben veel letterendocenten nog niet doen inzien dat het hier om een prachtige zwaan gaat.
Ook de uitgeverswereld weet er niet goed raad mee. De romanschrijver Ahmadou Kourouma vertelde mij de voorgeschiedenis van zijn beroemd geworden en in vele talen vertaalde roman *Les soleils des Indépendances* waaraan hij tien jaar werkte. Hij bedacht zijn zinnen in het Mandinka en herschiep de saveur van die taal in het Frans. De tekst die uiteindelijk zo wereldwijd geprezen zou worden vanwege zijn verrassende originaliteit en zijn geweldige betekenis voor het Frans als literaire taal, werd aanvankelijk door alle grote Franse uitgevers (waaronder de Editions du Seuil) afgewezen op twee gronden: het boek was te politiek en het Frans deugde niet. De auteur legde het manuscript in een la, totdat iemand hem op een advertentie van een Canadese uitgeverij wees die op zoek was naar werk van Afrikaanse auteurs. Na lang aandringen van vrienden stuurde Kourouma zijn tekst toch maar op. De uitgever reageerde meteen en het boek werd onmiddellijk een groot succes in Canada: hij kreeg er de Prix de la Francité voor. Om Kourouma in Frankrijk alsnog te pousseren verkocht zijn uitgever de rechten aan de Editions du Seuil voor het symbolische bedrag van één Canadese dollar. Zo kwam het boek nu ook in Frankrijk uit. Het werd een doorslaggevend succes en uiteindelijk kreeg Ahmadou Kourouma zelfs de Prix de l'Académie française.
Met het door mij geciteerde Westafrikaanse spreekwoord

over de vreemdeling eindigde ik mijn oratie aan de Vrije Universiteit, daarmee onszelf als westerse onderzoekers manend tot bescheidenheid: we zijn niet zomaar krokodil met de krokodillen, specialist op het gebied van een cultuur die de onze niet is. Dat blijft natuurlijk gelden. Dit spreekwoord kent echter, zoals het spreekwoorden betaamt, meer toepassingen. Het kan, zoals we zagen, aanzetten tot even star als steriel denken in termen van wij en zij, van insiders en outsiders.
In de interdisciplinaire theoriediscussie heeft de rigide dichotomie van insiders en outsiders geleidelijk plaats gemaakt voor intensieve vergelijkende studie van verschillende culturele vertogen, van visies en concepten op basis van interdiscursiviteit (Zima 1991, Schipper 1993) – een begin van het hoopvolle beeld dat Appiah (1992b: 230) schetste? Aan die fundamentele discussie kan de interculturele literatuurwetenschap een stevige steen bijdragen. Dat culturen voortdurend in verandering zijn, maakt het werkterrein niet minder boeiend. De Mandinkacultuur, waaruit de schrijver Ahmadou Kourouma afkomstig is, is ook de bakermat van het genoemde spreekwoord. De aanvankelijke Franse verwarring rond Kourouma's uiteindelijk veelgeprezen en wereldwijd vertaalde roman is kenmerkend voor de hedendaagse mondiale ontwikkelingen: de traditionele grenzen tussen insiders en outsiders zijn problematisch geworden en het vertrouwde onderscheid tussen boomstam en krokodil is minder vanzelfsprekend dan ooit.

9
Conclusies

Elke keer dat ik weer een verslag lees van een Afrikaanse ramp – een honger in Ethiopië, een oorlog in Namibië – vraag ik me af waar het goed voor is om de theorieën te weerleggen waar dat kwaad mee verbonden is; de oplossing is voedsel, of bemiddeling, of een andere meer materiële, meer praktische stap. En toch is hedendaags Afrika (onze hedendaagse wereld) grotendeels het produkt, dikwijls het onbedoelde en onvoorziene produkt van theorieën. We kunnen de wereld niet simpelweg veranderen met bewijsmateriaal en beredenering, maar we kunnen dat zeker ook niet zonder.

Kwame Anthony Appiah

In dit boek ging het over visies van binnenuit en van buitenaf op ras, cultuur en wetenschap. Daarbij werd veel aandacht besteed aan beeldvorming van Zwart over Wit en van Zwart over Zwart, omdat daarover aanzienlijk minder gepubliceerd is dan omgekeerd. Achtereenvolgens werden voorbeelden gegeven van westers 'caudatus-denken', van beeldvorming over Europeanen in Afrikaanse mondelinge verhalen en in romans, en van ideeën over Afrika en 'zwartheid.' Ook diverse visies op de complexe relaties van ras en gender werden besproken. Het gevoel 'een probleem te zijn' blijkt bij betrokkenen tot verschillende strategieën, reacties en keuzes te leiden tussen de polen van passieve aanpassing en actieve afwijzing.
Het antwoord op de vraag wie wel en wie niet bij 'ons' mag horen heeft, zo bleek, met groepsbelangen te maken. Het benadrukken van de eigen groepsidentiteit komt vaak voort uit angst voor dreigende dominantie van buitenaf. Vandaar de neiging problemen 'onder ons' te houden en geen negatieve zaken of controversiële kwesties uit eigen huis naar buiten te brengen. Zij, de anderen, de buitenstaanders, moeten een goe-

de indruk van ons krijgen, want zij hebben altijd al genoeg negatiefs over ons te melden gehad. Tegenliteratuur is geen vrijblijvende aangelegenheid, zo blijkt niet alleen in tijden van oorlog en fascisme in Europa, maar net zo goed in koloniale en apartheidssituaties in Afrika of in de Harlem Renaissance en de Black Arts Movement in de Verenigde Staten. Er wordt telkens opnieuw gediscussieerd over engagement en over de relatie van literatuur met propaganda.

In de discussie binnen de gedomineerde groep wordt vaak rekening gehouden met de machtige Ander die de normen van de Beschaving, de Kunst of de Literatuur stelt. Dat geldt zowel voor eerder besproken zwarte Amerikaanse als voor Afrikaanse reacties op blanke dominantie. Er is echter een belangrijk verschil tussen beide: Amerikanen projecteren hun visie op Afrika vanuit een ander werelddeel, een andere culturele situatie. In Harlem bestond in de jaren twintig bij zwarte mensen enerzijds dat zoeken naar eigen identiteit, anderzijds werd ingespeeld op exotisme en primitivisme (waar hun witte landgenoten eveneens door gefascineerd waren). Sommige zwarte intellectuelen hadden kritiek op die romantisch exotische beeldvorming – W.E.B. Du Bois bijvoorbeeld – anderen gingen er graag in mee.

Het Amerikaanse beeld van Afrika vormt, vanaf de jaren twintig, aan weerskanten van de *color line* vooral een uitvinding van buitenaf die bestaat uit een mengsel van drumritmes, wilde dieren, dans, onbedorvenheid, schoonheid, onschuld, een 'exotisch herwaarderen van Afrika [dat] gepaard gaat met het rehabiliteren van de kleur Zwart' (Mudimbe-Boyi 1992: 182). De situatie is ambigu, enerzijds verheft de zwarte schrijver zichzelf tot subject – en dit geldt evenzeer voor de Harlem Renaissance als voor latere zwarte poëzie – en construeert hij vanuit die positie een hem onbekend Afrika; anderzijds voelt hij zich de Ander, een door de machtige Amerikaanse cultuur gedomineerd object.

Vanuit hun contact met de Europese cultuur blijkt het beeld van Afrika dat vanuit de Afrikaanse negritude- of Black Consciousness-beweging wordt gecreëerd ook niet wars van ro-

mantische (Moeder) Afrika-metaforen, maar er is een belangrijk verschil, namelijk dat de Afrikaanse auteurs Afrika als hun eigen geboorteland beschrijven en bezingen. In tegenstelling tot hun mannelijke collega's hebben Afrikaanse schrijfsters de Moeder Afrika-cultus niet tot de hunne gemaakt, maar visies op gender tot een vernieuwende ontwikkeling gemaakt.

Uiteenlopende opvattingen over Zelf en Ander hebben niet alleen hun sporen nagelaten in literaire teksten en culturele stromingen, maar ook in wetenschappelijke vraagstellingen en redeneringen. Mensen zijn van nature altijd minder benieuwd naar wat afwijkt van hun geïnternaliseerde visies. Op grond van natuurlijke vanzelfsprekendheid is vaak hiërarchisch onderscheid gemaakt naar ras en gender: zwarte mannen werden in de Europese negentiende eeuw afgebeeld als 'vrouwelijk', als natuur tegenover cultuur, als irrationeel tegenover rationeel, als dierlijk tegenover menselijk, maar de argumenten werden op verschillende manieren aangepast en ingevuld, alnaargelang de categorie die tegenover het eigen ras of de eigen soort geplaatst werd. (Stepan en Gilman: 88)

Een van de conclusies van het vorige hoofdstuk was dat het vertrouwde onderscheid tussen boomstam en krokodil discutabel is geworden: de oude culturele en wetenschappelijke grenzen tussen wij en zij zijn vervaagd of gedeeltelijk uitgewist..

Postkolonialisme

De term postkolonialisme is gevormd naar analogie van andere 'post'-begrippen, zoals poststructuralisme en postmodernisme. Het concept suggereert dat het koloniale verleden voorgoed is afgesloten: voorbij is voorbij, we zijn met elkaar aangekomen in een postkoloniaal tijdperk Nu de stemmen en visies vanuit marges en periferieën meer gehoor hebben gevonden in het centrum van de machtige westerse cultuurkritiek lijkt het onderscheid tussen centrum en periferie irrelevant, net als de daarmee samenhangende oude binaire opposities. Een postkoloniaal appel relativeert de oude raciale, nationale,

regionale, culturele en politieke grenzen tussen voormalige insiders en outsiders. Er heerst echter nogal verwarring over wat het betekent. Het begrip postkolonialisme is met name ook problematisch omdat het de aandacht afleidt van de manier waarop de opkomst ervan voorwaarde lijkt voor en verbonden is met *global capitalism* (een begrip dat ik voor het gemak maar vertaal met globaal kapitalisme), zoals Arif Dirlik (1994: 332) aantoont. Hij onderscheidt drie betekenissen: 1. postkoloniaal verwijst letterlijk naar postkoloniale maatschappijen of intellectuelen; 2. postkoloniaal is ook in gebruik als algemene term voor de wereldsituatie vanaf de periode na het kolonialisme, even vaag als de term Derde Wereld, en graag gebruikt ter vervanging daarvan; 3. de term staat ook voor de beschrijving van het wetenschappelijk discours over die wereldsituatie, als een heroriëntatie op die veranderde mondiale omstandigheden.

Het is opvallend dat de geografische verwijzing die nog wel in de term Derde Wereld aanwezig was (zij het ongenuanceerd) uit de vervangende term totaal verdwenen is. Daarmee is niet langer uit de geografische plaatsbepaling maar alleen nog uit het discours zelf af te lezen hoe 'postkoloniaal' de sprekers en hun visies zijn. Het gaat om het ongedaan maken van het oude eurocentrisme, niet vanuit de geschiedenis van de westerse wereld of los daarvan, maar *op het raakvlak van hun relatie*: de normen en waarden van die geschiedenis worden verplaatst, gedecodeerd of omgekeerd. Kritiek op het eurocentrisme komt in het algemeen neer op het onvoorwaardelijk weigeren nog langer te fungeren als Europa's Zelf of Ander (Dirlik 1994: 333). Wat in de inleiding genoemd werd een gefixeerde positie als subject of object verandert in voortdurend wisselende subjectposities, afhankelijk van de relaties van het moment. Dit laatste is een reactie op de ervaring dat een simplistische binaire oppositie Zelf-Ander niet toereikend bleek om alle verscheidenheid onder te brengen. In dat proces heeft de Derde Wereld haar oude geografische grenzen achter zich gelaten en nieuwe connecties aangeknoopt met gelijkgezinde groepen in de zogenaamde Eerste Wereld.

Deze wisselende subjectposities moeten steeds met precisie worden benoemd, afhankelijk van de momentopname van een specifieke relatie, niet structureel gefixeerd, maar onderkend als historisch, politiek, sociaal en cultureel veranderlijk. Het gaat steeds minder om oude vaste nationale, raciale of gender-categorieën, zoals kolonie-metropool, Derde Wereld-Eerste Wereld, zwart-wit, vrouw-man. Een politiek van plaatsbepaling betekent niet dat alle waarden inwisselbaar zijn, maar dat waarden beweeglijk zijn en niet te vangen in oude oppositionele tweedelingen. Postmodernisme en postkolonialisme 'gebaren naar het *beyond*' en veranderen het heden 'in een uitgebreide, ex-centrische plek van ervaring en bemachtiging' in de woorden van Homi Bhabha (1994: 4 e.v.), die daar waarschuwend aan toevoegt:

> Als belangstelling voor postmodernisme beperkt blijft tot het verheerlijken van de versplintering van de 'grote verhalen' van het Post-Verlichting rationalisme, dan blijft het, met al zijn intellectuele prikkeling, wel een vérgaand provinciale onderneming (...). Want de demografie van het nieuwe internationalisme ligt in de geschiedenis van postkoloniale migratie, de verhalen van culturele en politieke diaspora's, in de ingrijpende maatschappelijke verdringing van boeren en oorspronkelijke bevolkingsgroepen, in de poetica's van ballingschap, het grimmige proza van politieke en economische vluchtelingen.

Hoewel er in de westerse universitaire wereld vaak met instemming op deze voorstelling van zaken gereageerd wordt, is bij onderzoekers in Afrika en Azië die geen balling, migrant of academisch toerist werden maar in eigen land zijn blijven wonen en werken eerder sprake van terughoudendheid tegenover deze visie, die de suggestie wekt dat er buiten internationalisering en globalisering om nergens iets gebeurt. Op een conferentie over *Globalization and Culture* (Duke University) in november 1994 uitte bijvoorbeeld de Indiase onderzoekster Geeta Kapur de nodige reserves: 'Er is veel minder sprake van

shifting en van *displacement* dan Homi Bhabha ons wil voorschrijven en ik heb er ernstige kritiek op. Er moet veel meer nadruk gelegd worden op dialoog TUSSEN de verschillende ruimtes, het is niet alleen maar een zaak van hybriditeit.'

Een ander punt van discussie is in hoeverre de wereld in het algemeen en de westerse wereld in het bijzonder als postkoloniaal bestempeld kunnen worden. Sommigen gaan zo ver dat ze de Verenigde Staten, Canada en Australië per definitie postkoloniaal noemen (Ashcroft e.a. 1989), zonder rekening te houden met hun status als Eerste Wereldlanden of hun koloniserende status ten opzichte van de oorspronkelijke bevolking in hun eigen binnenland. Anderen bekritiseren dit standpunt heftig. Wat de intellectuelen uit voormalige koloniën betreft, is er een groot verschil tussen wie in het Westen wonen en werken en wie in hun eigen land gebleven zijn. De uit de Derde Wereld afkomstige intellectuelen met banen aan universiteiten in het Westen bevinden zich in een zekere machtspositie. Zij reageren op cultuurimperialistische neigingen en generaliserende uitspraken van westerse intellectuelen en onderzoekers, wat natuurlijk niet zonder belang is. Hun situatie brengt echter ook verschillende tegenstrijdigheden mee als gevolg van de hedendaagse wereldwijd toenemende mondiale culturele en economische verstrengeling. Enerzijds is er de (algemeen menselijke) neiging om te generaliseren vanuit de eigen lokale naar de globale situatie, anderzijds is er de nadruk op pluraliteit of diversiteit. Vanuit die aandacht voor verscheidenheid wordt soms verwaarloosd of ontkend welke wereldwijd werkzame krachten de voorwaarden stellen voor het al dan niet voortbestaan van deze diversiteit.

Met name in de Verenigde Staten is de toon van de postkoloniale boodschap soms opvallend optimistisch. Er valt duidelijk iets te vieren: het kolonialisme is voorbij en we hoeven alleen nog maar de oude ideologische en culturele restanten van die erfenis uit het discours te verwijderen. De Derde Wereld is in die visie ingekrompen tot het discours van in het Westen opererende intellectuelen (al dan niet uit de Derde Wereld afkomstig). De postkoloniale taal is het Engels en de

postkoloniale discussie speelt zich weliswaar af op het raakvlak van de relatie tussen voormalige insiders en outsiders, maar de geografische lokatie daarvan bevindt zich wel in westerse academische instellingen. (Dirlik 345; Spivak 1987)

Afrika en de hedendaagse wetenschap

Kennis van Afrika heeft aan alle menswetenschappen bijgedragen en de verschillende disciplines hebben stuk voor stuk hun uitgangspunten en ideeën bijgesteld op grond van nieuwe gegevens en inzichten (Bates, Mudimbe en O'Barr 1993). Dat betekent niet dat in Amerika, Europa en Afrika gelijkelijk van die nieuwe gegevens en inzichten geprofiteerd wordt.

Biodun Jeyifo (1990) constateert met grote ongerustheid dat de Afrikanistiek als onderzoeksgebied haar centrum naar het Westen heeft verlegd. Daar lijkt volgens hem de belangrijkste doelstelling te zijn meer prestige te verwerven voor Afrikastudies in de westerse wereld. Deze lokatieverschuiving weg van Afrika en van de Afrikaanse universiteiten onderstreept de problematische 'voortdurende produktie en reproduktie van Afrika's marginalisering ten opzichte van de centra van economische en discursieve macht'. (p. 46)

De wetenschappelijke en politieke implicaties van de hedendaagse postkoloniale betrekkingen zijn dan ook niet dezelfde in Noord en Zuid, zoals Paulin Hountondji opmerkt. In een commentaar met de veelzeggende titel 'Scientific Dependence in Africa Today' (1990) beschrijft hij deze afhankelijkheidsgeschiedenis van binnenuit. De internationale werkverdeling heeft wetenschappelijke uitvinding en ontwikkeling tot het monopolie van het Noorden gemaakt, terwijl de inbreng van landen in het Zuiden zich dient te beperken tot het importeren en toepassen van wat anderen bedacht hebben. De economische en wetenschappelijke verhoudingen hebben in Afrika bij onderzoekers in alle disciplines nogal eens het gevoel teweeg gebracht 'dat alles wat ertoe doet zich ergens anders afspeelt' (p. 6). Afrikanen zien zich gedwongen genoegen te nemen met een beperkte lokale kennissituatie waarin ze zich wetenschappelijk opgesloten voelen, als ze niet kiezen voor ver-

trek naar het Westen. Er zijn vrijwel geen mogelijkheden voor internationale uitwisseling tussen Afrikaanse onderzoekers onderling of met collega's uit andere Derde-Wereldlanden. Doordat de noodzakelijke academische infrastructuur ontbreekt in Afrika is er een enorme *brain-drain* naar het Westen op gang gekomen. Als er al fondsen beschikbaar zijn voor wetenschappelijk onderzoek, dan is dat vanuit de eis dat het lokaal en praktisch gericht moet zijn. Het mag nooit gaan om de wetenschap op zich: sinds de koloniale tijd is dat de norm gebleven. Zo wordt in hoge mate de oude koloniale middelmatigheid voortgezet, terwijl studenten juist geconfronteerd dienen te worden met de hoogste kwaliteit als voorbeeld en als maatstaf. De fondsen die daarvoor nodig zijn ontbreken meestal: wetenschappelijk onderzoek en economische activiteit gaan nog altijd hand in hand, met als gevolg een afgedwongen integratie in de wereld van de kapitalistische markt, als 'periferisering van de Derde-Wereldeconomie,' zoals Samir Amin het uitdrukte. (Hountondji 1990: 9)

Het is absoluut niet hetzelfde of een wetenschapper van Noord naar Zuid gaat of omgekeerd. De Europeaan of Amerikaan die naar Afrika gaat is niet op zoek naar wetenschap maar naar wetenschappelijke 'grondstoffen'; eventueel is hij ook nog uit op een toepassing van zijn vondsten. Hij gaat in Afrika niet op zoek naar paradigma's, naar theoretische en methodologische modellen, maar enerzijds naar nieuwe informatie en feiten die zijn paradigma's zouden kunnen verrijken, en anderzijds naar landen die ver genoeg weg zijn van zijn eigen samenleving, om zijn nucleaire of andere riskante experimenten zonder gevaar voor eigen mensen uit te voeren. (Hountondji 1992)

Er is heel wat hedendaagse kennis geboren uit wetenschappelijke investeringen van het noorden in het zuiden. Die hebben aan bestaande disciplines bijgedragen of nieuwe doen ontstaan, zoals de antropologie. Veel van deze kennis gaat buiten Afrikaanse en andere Derde-Wereldlanden om, maar is verrijkend voor Europa, het is kennis die 'gerepatrieerd, gekapitaliseerd en opgehoopt wordt in het centrum van het systeem'

(p. 247): het Afrikaanse traject is een simpele omweg in dienst van een systeem dat zichzelf genoeg is, een bolwerk van technologisch meesterschap. Het is de vraag wat er in dit geheel gebeurt met traditionele kennis en vaardigheden. In het beste geval blijven ze naast de nieuwe kennis voortbestaan, in het slechtste geval worden ze weggevaagd uit het collectieve geheugen. Dit zijn zo maar een paar 'postkoloniale' problemen uit ontwikkelingslanden. Er valt, wat Afrika betreft, cultureel en wetenschappelijk nog weinig te vieren in het postkoloniale tijdperk. Wil er toekomst voor de mensheid zijn, aldus Adebayo Williams (1991), dan moet de vraag aan de orde worden gesteld hoe het zit met de culturele productie in het zuiden, in dit geval Afrika, en met de rol van Afrikaanse intellectuelen en kunstenaars in de mondiale context van de industrialisatie en de multinationalisatie van cultuur.

Frappant is bijvoorbeeld de manier waarop Afrikaanse literatuur als grondstof verwerkt wordt in de westerse universitaire *discourse*-fabrieken met westers gereedschap, voor westerse consumptie. Het centrum voor serieuze studie van Afrikaanse literatuur lijkt verschoven van Afrika naar westerse universiteiten. Dat komt ook doordat in het Westen lang niet altijd bekend is waar actuele discussies aan Afrikaanse universiteiten over gaan. Die discussies dringen vaak niet door buiten de grenzen van de betreffende natie. In de wanhopig ongelijke uitwisseling tussen machtige samenlevingen in de Eerste Wereld en de verarmde samenlevingen van de Derde Wereld, heeft Afrika weinig inbreng meer in de internationale discussie, behalve via Afrikanen die deel uitmaken van de postkoloniale intelligentsia in de westerse wereld.

Adebayo Williams gaat in op het succes van deconstructie in Amerika waar deze kritische benadering een machtig pedagogisch wapen betekent in de historische en politieke werkelijkheid van de Amerikaanse samenleving. Daar heersen de marktprincipes en is het individu de maat van alle dingen geworden. Dat is echter een totaal andere werkelijkheid dan die van Afrika en de rest van de Derde Wereld. Het simpelweg ontkennen of vergeten dat er binnen het geheel van de *global*

totality nog andere autonome structuren bestaan dan de Amerikaanse, illustreert volgens Adebayo Williams de mate waarin deconstructie misleid kan worden door haar eigen wetenschappelijke criteria. Voor Afrikanen die hun eigen precaire situatie beter willen begrijpen is het nog verder deconstrueren van het uiteengevallen geheel in zijn ogen een ramp: 'Afrikaanse theoretici moeten juist alle verbroken verbindingen herstellen, alle losse eindjes aan elkaar knopen.' (Williams 1991: 18)

De hier geciteerde Afrikaanse onderzoekers stellen alle drie het Afrikaanse zelfbeschikkingsrecht over eigen cultuur en wetenschap aan de orde: het blijft problematisch dat een discours vanuit het centrum van de economische, technologische, culturele en wetenschappelijke macht over de meeste kennis en het meeste onderzoeksmateriaal UIT Afrika beschikt zonder dat die met onderzoekers en universiteiten IN Afrika gedeeld worden.

Van evolutionisme naar universalisme

Het eind van de Koude Oorlog zag de Fransman Michel Camdessus, hoofd van het Internationaal Monetair Fonds (IMF), als een nieuw begin: 'De wereld is één geworden,' constateerde hij, en van die wereldeenwording was het IMF volgens hem een microcosmos-model. Dit proces, waarvan de volledige realisering enige tijd zou kosten, hield in dat thans overal, onverwijld en onomkeerbaar, de basisstructuren van de markteconomie moesten worden geschapen. (Malcolmson 1993: 118)

Niet alleen economen spreken veel over universalisme – het IMF sprak zelfs in een recente nieuwsbrief over 'universeel lidmaatschap' (p. 119). Ook in de postkoloniale discussie gaat het over universalisme en relativisme. Wat is er nieuw onder de zon? In het verleden heeft de wetenschap het kolonialisme dikwijls in de kaart gespeeld (Leclerc 1972). E.B. Tylors antropologische evolutieleer bijvoorbeeld kwam goed van pas om de belangen van het kolonialisme te rechtvaardigen: er moest beschaving naar de inboorlingen gebracht worden, want ze

waren zover achtergebleven ten opzichte van het Westen. In een volgende koloniale fase bleken de inlanders echter lastig te zijn geworden van al die geïmporteerde beschaving, zoals George Hardy's eerder geciteerde boodschap (p. 58) duidelijk maakte: het probleem was dat er te veel kennis werd gebracht. Om het indammen van de kennisstroom te rechtvaardigen kwamen de antropologische ideeën van het cultuurrelativisme op het juiste moment om het evolutionisme te vervangen: het Westen moest die andere culturen zoveel mogelijk intact laten. Galmt de echo van de oude koloniale boodschap door in de postkoloniale episode van dit vervolgverhaal?
Cultuurrelativisme met de nadruk op het respect voor het eigene kan op het eerste gezicht aantrekkelijk lijken, maar is het in wezen ooit iets anders geweest dan een theoretisch protest tegen de opmars van westerse dominantie? Cultuurrelativisme bevestigt etnocentrisme. Sommige etnocentrismes zijn echter, in Orwells zin, gelijker dan andere. Eén onderscheid tussen eurocentrisme en andere vormen van etnocentrisme is in ieder geval de ongelijkheid in politieke en economische macht. In de postkoloniale discussie over universalisme en hybriditeit is de samenhang met de locatie vanwaaruit de wisselende subjectposities en fragmentaties worden bestudeerd en vastgesteld, zoals gezegd, onderbelicht gebleven. Dirlik (1994: 344 e.v.) beschouwt postkolonialisme als een onderbouwing van globaal kapitalisme. Enerzijds heeft de wereldwijde fragmentatie-gedachte, dat overschrijden van nationale, etnische, culturele, gender- en andere grenzen, iets heel aantrekkelijks, het is de droom van echt democratisch wereldburgerschap. De meeste mensen in de wereld hebben echter geen notie van hun nieuwe hybriditeit. In de buitenuniversitaire werkelijkheid gaan allerlei groepen elkaar om vermeende etnische redenen nog steeds te lijf en de meerderheid is in wereldeconomisch opzicht totaal gemarginaliseerd van welk centrum dan ook. Dat het grootste deel van de wereld aan de discussie over postkolonialiteit en hybriditeit geen deel en geen boodschap heeft, betekent overigens niet dat deze discussie niet gevoerd moet worden.

De transnationalisatie van de economische produktie is echter wel universeel geworden, in de zin dat ze weliswaar uit Europa afkomstig, maar niet langer aan Europa als geografisch of historisch centrum gebonden is. De culturele kritiek op het eurocentrisme speelt dit economisch universalisme in de kaart, omdat daarmee 'een culturele dekmantel gelegd wordt over materiële verhoudingen, en zo de kritische aandacht wordt afgeleid van het globale kapitalisme naar de culturele eurocentrische ideologie' (Dirlik 1994: 347). De mogelijke connecties tussen postkolonialisme en globaal kapitalisme blijken niet erg in de belangstelling te staan bij veel postkoloniale intellectuelen merken Malcolmson (1993) en Huggan (1993) op. Een kritisch perspectief op de culturele en wetenschappelijke consequenties van die verbondenheid is dringend gewenst, ook al gaat de invloed van intellectuelen op verandering in de wereld langs smalle weggetjes vol hobbels en kuilen.

In het begin van dit boek werd opgemerkt dat kwantitatieve ongelijkheid van gegevens over visies op Zelf en Ander het uiteindelijke resultaat eenzijdig beïnvloedt. Die overweging rechtvaardigt een krachtig pleidooi voor een betere uitwisseling en verdeling van culturele en wetenschappelijke kennis. Technologisch is dat niet ondenkbaar. Ook een betere verdeling van de materiële welvaart is niet onmogelijk.

Het modieuze *post*-denken kan wat mij betreft langzamerhand beter vervangen worden door een oriëntatie op wat vóór ons ligt: waar willen we heen, wat is onze *pre*-situatie? Chinua Achebe zei ooit dat er iets is waar het Noorden weinig en het Zuiden veel van heeft, en dat is hoop. De boodschap van 'het einde van de geschiedenis' biedt weinig perspectief. Wie de moed niet opgeeft zal zich moeten bezighouden met de mondiale verhouding van Zelf en Ander, want hun lot is, *for better for worse*, even onlosmakelijk verbonden als de twee krokodillen in het Ashantisymbool.

Fragmenten uit interviews

LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR (*NRC Handelsblad* 25.10.1974)

'Zolang er Afrikanen zullen zijn, zal er negritude zijn. Zolang er een Nederlandse staat is en een Nederlandse cultuur, zolang zal er neerlanditeit bestaan. Tacitus had het al over de robur Batavorum (de kracht van de Bataven). Mijns inziens wordt de Nederlandse beschaving niet gekenmerkt door burgerlijk realisme, zoals zo vaak wordt beweerd. Neem nu genieën als Frans Hals, Rembrandt of Vermeer. Hun originaliteit, de kracht van hun kunst, dat is die robur Batavorum. Vandaag ben ik in Friesland geweest, en ik vond het prachtig om te zien hoe energiek de Friezen nog steeds zijn. Precies zo is het met de negritude, die een blijvende inbreng in het geheel van de mensheid betekent.'

U hebt in 1971 in Dakar gezegd: 'Negritude, negroness, komt voort uit de ervaring van de neger en niet uit zijn genen.' Kunnen blanken deelhebben aan de negritude?

'Mijn vroegste analyse van de negritude heeft zich ontwikkeld, is genuanceerder, complexer geworden. De geschiedenis en de geografie van een land scheppen iets als een blijvend temperament. Zo kun je bijvoorbeeld de Nederlandse beschaving verklaren uit de geografie (een klein land bij de zee) en zijn geschiedenis (een klein land dat zich altijd heeft moeten verdedigen tegen de agressie van grote buurlanden), maar de kenmerken van de Nederlandse beschaving zijn ook terug te vinden in de genen, in de robur Batavorum. Dat heeft allemaal met elkaar te maken. Iemand die geen Nederlander van

geboorte is, bijvoorbeeld een Indonesiër of een Surinamer, kan de neerlanditeit wel verwerven. Zo is het ook met de negritude: het is de geschiedenis, de geografie, de gezamenlijke wil om een Afrikaans leven te leiden.
Ziet u, we worden van alle kanten aangevallen, zowel door de anglofonen als door de francofonen. Tegen mijn engelstalige broeders die ons bekritiseren, zoals bijvoorbeeld mijn vriend Wole Soyinka – die vindt 'dat de tijger ook niet over zijn tigritude spreekt'- zeg ik dat zij een Frans-Engels geschil aanwakkeren, en dat interesseert mij niet. Aan Wole Soyinka antwoord ik: Nee! De tijger spreekt niet over zijn tigritude, omdat hij een dier is, maar de mens spreekt over zijn menselijkheid. De Grieken spraken over hun godinnen met groene ogen en blanke armen. Een Sérère-gedicht van mijn etnische groep bezingt de schoonheid van de mens met een zwarte huid. De blanken zingen over hun blankheid en de zwarten zingen over hun zwartheid, dat is volkomen natuurlijk.
Ik stel vast, dat veel blanke critici eigenlijk niet van de negritude houden en proberen terrein terug te winnen. In Algiers in 1969, toen francofone en anglofone zwarten de négritude aanvielen, waren alle Franse journalisten tevreden, vanaf de linkse krant *Le Monde* tot aan de rechtse *Figaro.* Dat bedoel ik met terugpakken. Het is een vorm van cultureel imperialisme: ze willen niet dat wij onze negritude bevestigen. Er zijn ook zwarten die de negritude aanvallen vanuit een minderwaardigheidscomplex. En ook in dat geval zijn het de blanken die hen terugpakken door te zeggen dat wij allemaal gelijksoortig zijn. Er bestaat geen ongekleurd mensdom.'

De Kameroenees Marcien Towa (1971) heeft u verweten 'teveel aan Europa te vergeven.' Denkt u dat er in Europa een mentaliteitsverandering valt waar te nemen, dat Europa zich tegenwoordig minder etnocentristisch opstelt dan in het verleden of ziet u een tegenovergestelde beweging?

'Het probleem is niet eenvoudig. In zekere zin is de houding van Europa ten aanzien van de andere continenten, en met na-

me ten aanzien van Afrika, sterk veranderd. Zoals u weet, hebben onderzoekers 200 miljoen doden geteld als gevolg van de mensenjacht die zich voltrok gedurende de drieënhalve eeuw van de slavenhandel. Dat cijfer begint zwaar te wegen op het Europese geweten. Verder is het zo dat, sinds haar ontdekking van uitheemse beschavingen, en in het bijzonder van de Afrikaanse kunst, Europa zich nu meer leent voor een dialoog met andere culturen. Overigens heeft het nog een lange weg te gaan voordat het echt kan accepteren dat het een werelddeel te midden van andere is, dat de Europese beschaving maar één kant is van wat ik noem de *Civilisation de l'Universel.*'

Hoe stelt u zich de verwezenlijking van die 'Universele Beschaving' voor? Wat zou Europa daaraan kunnen bijdragen, en wat zou volgens u de betekenis van Afrika daarvoor zijn?

'Aan het eind van de 19de eeuw was Europa nog onder de invloed van de leer van Gobineau, wiens sporen men zelfs aantreft bij de socialisten. Er was, volgens hem, een beschaafd continent: Europa; een continent op weg naar de beschaving: Amerika; een half-barbaars continent: Azië; en een barbaars continent: Afrika. De etnologen, schrijvers en kunstenaars van de eerste helft van de 20ste eeuw hebben, aangemoedigd door de *révolution nègre* van de Parijse School, kennis gemaakt met de spirituele en artistieke rijkdom van de andere werelddelen en geleidelijk de waarheid ontdekt dat iedere beschaving slechts een aspect is van de totale menselijke beschaving. Het gaat er nu om, via de dialoog van culturen waar UNESCO op aandringt, samen te bouwen aan de *Civilisation de l'Universel,* waaraan iedere natie, ieder continent, en ieder ras zijn onvervangbare talenten bijdraagt. Europa, met zijn esprit van methode en organisatie, draagt zijn wetenschappelijke ontdekkingen en technieken bij. Afrika, ik bedoel zwart Afrika, draagt zijn communautaire en artistieke kwaliteiten bij, in het bijzonder zijn levensfilosofie, die gebaseerd is op de complementariteit, en in de kunst en literatuur, zijn gevoel

voor beeldanalogie, ritme en melodie.'

WOLE SOYINKA (*Vrij Nederland* 12.8.1978)

'Ik groeide op in een kolonie, te midden van anti-koloniale bewegingen, las pamfletten en kreeg in de gaten wat maatschappelijk onrecht is. Dat bleef de eerste tijd beperkt tot de ervaring wat kolonialisme was. Toch begreep ik ook voor de onafhankelijkheid al, dat wij in Nigeria onszelf een aantal vragen moesten stellen, bijvoorbeeld de vraag wat voor maatschappijvorm we eigenlijk wilden.
Dat ging toen nog niet in termen van kapitalistisch of socialistisch. Nee, nee, nee, niet in die tijd. Het was algemener, je realiseerde je dat er ernstige misstanden waren en dat gelijke kansen voor iedereen een fabeltje was. Je zag toen al het weerzinwekkende schouwspel op gang komen van de nieuwe politici die letterlijk de herenhuizen van de koloniale bazen betrokken: ze namen de zaak gewoon over.'

Senghor heeft eens tegen mij gezegd dat, als Afrika de gelegenheid zou hebben gehad om Europa te koloniseren, alles heel anders zou zijn gegaan: Afrikanen waren in de geschiedenis nooit racistisch opgetreden wanneer ze gebied van niet-Afrikanen bezetten.

'Alles wat vandaag de dag in Afrika gebeurt, bevestigt mij, wat ik altijd al geloofde, namelijk dat Afrikanen net zo in staat zijn tot wreedheid, stompzinnigheid, corruptie als welk ander ras in de wereld ook. Ik weet dus niet wat er gebeurd zou zijn als Afrika Europa zou hebben gekoloniseerd, maar ik kan geen theorie aanvaarden die ervan uitgaat dat Afrikanen in bepaalde opzichten anders zijn dan andere mensensoorten. Er zijn inderdaad tijden geweest, dat ik hartgrondig wenste de andere kant eens een dosis toe te dienen van wat racisme, zoals ik het zelf ervaren heb, betekent. (...). Van racisme in de kranten kijk ik niet meer op, al registreer ik het wel, ergens in een hoekje van mijn bewustzijn, zoals dat gaat met gewone, bekende zaken. Die laat je rusten, je geeft er geen commen-

taar meer op. Racisme is een *Europees* probleem en mensen als jij moeten dat maar oplossen. Niet ik. Het Europese racisme raakt mij uiteindelijk niet zolang ik er zeker van kan zijn dat de kant waartoe ik behoor sterk genoeg is om het effect van dat racisme miniem te maken; we zouden ook het contact met Europeanen kunnen loslaten, maar het is natuurlijk het beste dat we zelf zó sterk komen te staan, dat Europeanen eerst eens beginnen na te denken alvorens hun racisme zo openlijk te demonstreren als ze vaak plegen te doen. Toen ik een paar maanden geleden weer eens een schokkende racistische ervaring had, dacht ik bij mezelf, ach wat zou je ook anders verwachten? Ik ga niet tegen deze mensen preken. Ik dacht ook, kijk, als ik terug ben in mijn eigen land en jullie komen je daar zo gedragen, dan zul je wel merken wat er gebeurt. Daarom word ik gedwongen te zorgen dat mijn Afrikaanse omgeving, economisch, politiek, fysiek, cultureel, een bastion blijft van mijn raciale integriteit. Begrijp je, dáárom kan ik me niet opwinden over de manier van berichtgeven in de Europese kranten, ik verwacht niets beters. En dat is de houding van de meeste Afrikanen vandaag.'

Buchi Emecheta (*NRC Handelsblad* 21.5.1983; *Hervormd Nederland* 16.7.1983)

De meeste Afrikaanse romans zijn door mannen geschreven. In Oost-Afrika concludeerde een critica zelfs dat er daardoor geen andere keus voor vrouwen in romans wordt geboden dan de stereotiepen moeder of hoer. Op een recente conferentie over 'Vrouwen en literatuur in Afrika' was dat een veelgehoorde klacht.

'Ik denk dat het een terecht verwijt is. De enige goede vrouw is de vrouw die slooft voor haar kinderen en die daaraan eventueel ten onder gaat. Dat opofferen vindt men prachtig. Zij moet vooral niets voor zichzelf vragen. Het soort moeder dat Nnu Ego is in *De zegeningen van het moederschap.* Als je niet in die categorie thuishoort, als je je kritisch en onafhankelijk opstelt, dan blijft de conclusie over dat je wel een prostituée

moet zijn. Ik wil niet generaliseren, maar de suggestie is vaak dat het werk van vrouwen, als zij geen moeders zijn in de traditionele zin, erin bestaat het leven van de man te vernietigen, terwijl het beeld van de man veel gevarieerder en dikwijls ook veel positiever wordt afgeschilderd. Uitzonderingen op de regel zijn natuurlijk schrijvers als Ngugi wa Thiong'o (Kenia) of Sembène Ousmane (Senegal).
Misschien is de gedachte dat een vrouw echt zelfstandig zou zijn bedreigend voor veel mannen. Ik heb dat zelf gemerkt toen ik terug was in Nigeria na jaren in Engeland te hebben gewerkt. Schrijven en publiceren en dan nog bovendien een heel aantal kinderen redelijk groot brengen in je eentje, dat gaat kennelijk te ver.'

Volgens de Nigeriaanse criticus Ojo-Ade is het allemaal de schuld van Westers neo-kolonialisme als Afrikaanse mannen en vrouwen met elkaar in conflict zijn geraakt op het terrein van wederzijdse rechten en plichten.

'Onzin. De vrouw in Afrika was altijd afhankelijk, dat dateert niet van de koloniale tijd. Zoals ik in *De zegeningen van het Moederschap* laat zien, wordt de positie van de vrouw bepaald door de man die haar vader is en vervolgens door de man met wie zij trouwt.
Het argument, dat vrouwen die voor hun rechten opkomen besmet zouden zijn met westerse feminisme, is al te gemakkelijk, alsof daarmee de zaak zou zijn afgedaan. Natuurlijk is het waar dat westerse vrouwen soms problemen hebben die in onze maatschappij niet zo meespelen. Het moeder-dochter-conflict bijvoorbeeld speelt bij ons nauwelijks een rol, omdat de familie zoveel groter is en je niet zo dicht op elkaar leeft in een klein gezin waar een moeder zich voortdurend met die ene dochter bemoeit. Eenzaamheid, isolement, komen bij ons ook niet zoveel voor als in het Westen. Ik denk dat niettemin ook in Afrika de eis van gelijkheid steeds sterker wordt, overal waar vrouwen durven breken met hun traditionele situatie.'

Zie je jezelf als een feministe?

'Natuurlijk ben ik voor gelijkheid, maar in Afrika liggen de problemen van de vrouw heel anders dan in Europa. Weet je, ik reis geregeld naar Amerika op uitnodiging van mijn uitgever daar en dan hoor je soms de meest waanzinnige opvattingen van feministisch vrouwengroepen die Afrikaanse vrouwen willen 'helpen'. In Pennsylvania vertelden vrouwen mij trots dat ze geld hadden gekregen van de Ford Foundation voor een vrouwenproject in Ghana: ze wilden dat besteden aan de problemen van de Ghanese lesbische vrouw, zodat die in haar land dezelfde rechten zou hebben met haar partner als een getrouwd paar. Ik viel om van verbazing. Waarom verdiepten ze zich niet beter in de werkelijke situatie van de gemiddelde Afrikaanse vrouwen in plaats van hun eigen problemen te projecteren op een samenleving die zoveel urgentere problemen kent? De meeste Afrikaanse vrouwen zijn de hele dag bezig met de strijd om het bestaan, ze sjouwen water, zoeken brandstof om eten op te koken, ze werken op het land om al ploeterend hun gezin in leven te houden. Geef zulke vrouwen waterleiding, zorg dat ze beurzen krijgen voor meer opleiding, maar kom niet aan met zelfbevredigende solidariteit.'

Sembène Ousmane (*NRC Handelsblad* 28.2.1975; *Vrij Nederland* 20.7.1991)

'We zijn begonnen met schrijven vanuit het koloniale systeem. Dit systeem gaat nu gedeeltelijk schuil achter de façade van de zwarte bourgeoisie. Mijn werk als schrijver is nauw verbonden met de strijd voor echte onafhankelijkheid. In Afrika dachten we eerst dat in 1960 met de onafhankelijkheid het paradijs aanbrak. Nu weten we beter: de blanke is dan wel vertrokken, maar degenen die nu aan de macht zijn gedragen zich op dezelfde manier. Deze omstandigheid heeft overigens één positieve kant: we kunnen eruit opmaken dat het, althans voor onafhankelijk Afrika, geen kwestie van ras meer

is. We worden geconfronteerd met onze eigen bourgeoisie die aan de macht is en zich gewillig met de stroom laat meevoeren, om net zo te kunnen worden als de blanke bourgeoisie. Deze mensen zijn gewillige handlangers van het imperialisme in Afrika. Wij moeten de moed hebben hun praktijken aan de kaak te stellen. Zij vinden schrijvers en kunstenaars lastig, maar vrijheid wordt een mens nooit aangereikt. Vrijheid moet je zelf scheppen. In geen geval zal men van hogerhand ooit aan een kunstenaar zomaar zonder meer de vrijheid geven om zich te manifesteren zoals hij dat wenst, net zomin als een volk die vrijheid zomaar kan verwerven. Het is altijd een kwestie van strijd. Als u constateert, dat de vrijheid van meningsuiting geweld wordt aangedaan in het Afrika van de jaren zeventig, dan kan ik alleen maar zeggen dat dat nog wel erger zal worden in de jaren tachtig tot aan de volgende eeuw toe. De vooruitzichten zijn ongunstig. Afrika is op weg naar wat ik pleeg te noemen het Afrikaanse fascisme, een combinatie van Westers kapitalisme en Afrikaanse feodaliteit. We moeten evenwel onderscheid maken tussen de vrijheid van meningsuiting in de pers en de vrijheid van de literaire schrijver.

De schrijver heeft een bijzondere verantwoordelijkheid. Als hij zwijgt, betekent dat dat het volk zich ook niet kan uiten. De schrijver moet in onze samenleving de stem zijn van het volk, maar daar komt in Afrika nog het probleem bij van het lezerspubliek. De mensen die graag willen lezen, zijn vaak te arm om boeken te kopen. Kunst speelt een belangrijke rol in het leven van de mensen, vooral in Afrika waar de dingen zo vaak symbolisch geduid worden. De schrijver heeft deel aan de vorming, aan de hervorming van de mentaliteit van de mensen voor wie hij schrijft. De kunst moet haar oude symbolische functie terugvinden.'

'Voor mij heeft negritude nooit bestaan. Ik zie het zó: op een gegeven moment werd op de Seine-oevers die theorie geboren bij een minderheid die zich verpletterd voelde door de Westerse beschaving en die verder niets anders te doen had dan de eigen navel te krabben. Het was eigenlijk een soort minderwaardigheidscomplex dat zich op die manier manifesteerde. Soms, zoals in Zuid-Afrika, kan de negritude-gedachte tijdelijk een rol spelen. Maar als we denken aan de 'vader' van de negritude, Senghor, dan zien we dat diezelfde Senghor onderhandelde met Vorster, dat diezelfde Senghor contact had met Salazar en consorten. Dat zijn volgens mij de merites waarop je de vader van de negritude moet beoordelen. Op die manier wordt het voor mij alleen maar een enorme mystificatie. Als Senghor zich anders had opgesteld, dan had voor ons misschien, let wel misschien, die negritude een fase kunnen zijn in onze culturele ontwikkeling.
Wat we nodig hebben en waar we naar op zoek zijn in Afrika, dat zijn nieuwe modellen, voorbeelden, en die zullen we zelf moeten creëren.
Ik ben de Europese labels beu, Europa blijft andere volken steeds etiketten opplakken. Een van de Afrikaanse antwoorden daarop was ooit de negritude-beweging, maar dat was uitsluitend een etappe in het leven van de Afrikanen die in Europa woonden in de jaren dertig en veertig, en sprak de Afrikanen in Afrika helemaal niet aan. In Europa had zo'n beweging misschien korte tijd enige functie, maar in Afrika niet of nauwelijks. Misschien kun je zo'n idee even hanteren, als een soort groepsinstinct, maar ik zie er niets positiefs in. Het is een doodlopende straat.
Door de jaren heen is mijn visie onveranderd gebleven op de strijd om de vooruitgang, die onze mensen zelf moeten voeren. Uiteraard is met de situatie mijn thematiek meeveranderd, en de techniek hier en daar ook. Dat geldt voor de Afrikaanse literatuur als geheel. Het antikolonialisme is eruit verdwenen. Niemand zegt meer: dit of dat komt door de kolo-

nialen. Niet dat ze vrij te pleiten zijn, maar we doen veel meer een appèl op onze eigen verantwoordelijkheid. Onze eigen politici, ambtenaren en religieuze leiders worden onder de loep genomen, met als gevolg dat de schrijvers soms vervallen in afropessimisme. Bij alles wat niet goed gaat, raak je gemakkelijk ontmoedigd. Kijk naar de alarmerende bevolkingsexplosie, ziekten, droogte, de manier waarop de bourgeoisie zich verrijkt heeft, hoe kom je ooit een stap verder? De bijbel en de koran zeiden het al: Afrika is vervloekt, een ras van knechten. Maar ik doe daar niet aan mee. Al was mijn grootvader slaaf en mijn vader gekoloniseerd, ik weiger, ik zal nooit mijn hand ophouden om te bedelen. Het is Europa zelf dat ervan uit blijft gaan dat wij niet zonder haar kunnen. Europa is verantwoordelijk voor vier eeuwen slavenhandel en een eeuw kolonialisatie. De kolonisatie was volgens Europa zo goed voor ons, maar hoeveel kaders waren er opgebouwd bij de onafhankelijkheid van Afrika? Wat hebben jullie voor Suriname gedaan? Hoeveel wetenschappers hebben jullie daar opgeleid, hoeveel ingenieurs en dokters? Jullie hebben lang gekoloniseerd zonder veel zichtbaar resultaat en moeten wij dan alles voor elkaar hebben in dertig jaar onafhankelijkheid?
Een belangrijke ontwikkeling in onze literatuur is de opkomst van romanschrijfsters. In de Europese media is vaak een verkeerd beeld gegeven van de Afrikaanse vrouw. Om te beginnen zijn er in onze religieuze kunst meer altaren voor en beelden of maskers van godinnen dan in Europa.
Vrouwen in Afrika hadden in onze eigen tradities meer macht dan jullie denken. In mijn eigen familie in de Casamance waren altijd de vrouwen de baas, terwijl ze de man het idee gaven dat hij de chef was. Onze schrijfsters geven een heel intrinsiek beeld van hedendaagse vrouwen en snijden met buitengewoon veel moed tot voor kort onbespreekbare onderwerpen aan. Ze breken op die manier taboes af.
Ik zie tekenen van een nieuwe, meer democratische etappe, al is het nog geen vrijheid. Als het van de literatuur afhing, hadden we natuurlijk allang een ideale maatschappij verwezenlijkt.'

Wole Soyinka zei ooit tegen mij dat een aantal Afrikaanse leiders zich marxist noemde en vervolgens ophield met denken, terwijl Sembène me in 1975 verzekerde dat er voor Afrika geen andere oplossing was dan het marxisme.

'Daar denk ik nog precies zo over, ook al is er in het oostblok weinig van terechtgekomen. Dat Mengistu, Bokassa en Idi Amin er niets van gebrouwen hebben, zegt evenmin iets over marxisme of kapitalisme als het feit dat Stalin of Hitler niet deugden. Daarover kunnen we het gemakkelijk eens zijn, maar Europa vindt mij tegenover zich in de geschiedenis van de mensheid waar het gaat over de deportatie van meer dan een miljoen zwarten in slavernij ten behoeve van westerse economische ontwikkeling. Daar wil ik graag een standpunt over innemen. Het Westen reageert arrogant op het instorten van het oostblok; het kapitalisme heeft zich ingegraven in de multinationals. Regeringen hebben er vrijwel geen greep meer op. Wie is er eigenlijk verantwoordelijk voor economische beslissingen vandaag? Het lijkt me een klemmende vraag voor Europeanen, al is het Westen niet het centrum dat mij preoccupeert.
Nu Afrika op niemand meer kan rekenen, wordt het steeds dringender dat we, het afropessimisme voorbij, onszelf organiseren. Mijn droom is het welzijn van Afrika en daarmee van de rest van de wereld.'

Maryse Condé (*NRC Handelsblad* 8.5.1987; november 1994, ongepubliceerd)

'De meeste lezers van een boek als *Ségou* lezen het om andere redenen dan ik bedoelde. Ze zien het als een spannend verhaal met veel avonturen en passie. Mij ging het erom het verval van Afrika in een historisch kader te plaatsen, te laten zien hoe de geschiedenis ingreep in het leven van mensen in een Afrikaanse cultuur die harmonisch was toen de invloed van buitenaf zich nog niet had laten gelden.
In de Antilliaanse literatuur ben ik lang apart gezet als ie-

mand die romans over Afrika schrijft. Sinds *Ségou* heeft men op de Antillen wel begrepen dat het Afrika van vroeger ook hun Afrika is. In *Ségou* schrijf ik immers over de strijd waarin we allemaal nog Afrikanen waren, de strijd voor de slavenhandel. Dus gaat *Ségou* ook over ons. De ergste vergissing die een Antilliaan kan maken is te denken dat zijn wortels uitsluitend in Afrika liggen en dat hij daar zijn identiteit moet zoeken. Dat heb ik zo'n jaar of vijftien, twintig zelf ook gedaan. Wat we gemeenschappelijk hebben is dat we allemaal uit Afrika afkomstig zijn. Maar er zijn twee, drie eeuwen voorbijgegaan sinds ons vertrek en we hebben in de landen waar we leven, de Antillen en zwart Amerika, een cultuur opgebouwd, die even fascinerend en complex is als culturen elders in de wereld. Daar ligt onze taak, daar moeten we ons uiten, daarover moeten we schrijven, zonder chauvinisme en natuurlijk met de herinnering aan een ver verleden in Afrika. Maar Antillianen en Afrikanen hebben niet dezelfde identiteit.'

Hebt u affiniteit met het feminisme?

'Ik heb me nooit aangetrokken gevoeld tot het westerse feminisme. Er zit een latent hiërarchisch denken in, namelijk dat de zwarte vrouw een soort nulgraad is van het vrouw zijn: de meest onderdrukte, iemand die niets te bieden heeft, het tegenbeeld van wat de vrouw moet zijn of worden. De Afrikaanse zuster moet door de witte vrouw bij haar bevrijding geholpen worden; ik verafschuw dat paternalisme. In hun eigen maatschappij zijn Afrikaanse vrouwen vaak veel sterker en vaak veel overtuigder van hun eigen waarde dan witte vrouwen in de geïndustrialiseerde samenleving.'

Om op die identiteitsvraag terug te komen...

'Het probleem van mijn eigen identiteit heb ik lang geleden opgelost. Er is vaak over ons gezegd dat Antillianen namaakeuropeanen waren en dat de goede Antilliaan iemand is die perfect Frans, Nederlands of Engels spreekt. Hij moet weten

wat de kolonisator weet, hij moet passen in de westerse culturele context. Maar inmiddels hebben Antillianen de weigering van Aimé Césaire begrepen, die in een van zijn gedichten uitroept: 'Al wordt de stam van de boom wit geschilderd, de schors daaronder blijft schreeuwen.'
Helaas zijn ze misschien daardoor slachtoffer geworden van het waanidee dat ze hun identiteit in Afrika moesten gaan zoeken. Het Caribisch gebied is een plek waar mensen van verschillende oorsprong en uit verschillende culturen elkaar ontmoet hebben. Men heeft geprobeerd ons als een soort inventaris uit elkaar te halen. Dit element komt uit India, dat uit Afrika, dat uit Europa. Dat is verkeerd. Het is niet zo belangrijk waar die elementen vandaan komen. Het gaat erom dat ze een geheel vormen en dat geheel hebben de Antillianen ervan gemaakt, een manier van leven, een cultuur, een identiteit die voelbaar is voor wie daar komt, vanaf Trinidad tot aan de grote Antillen, Jamaica, Cuba enzovoort. Natuurlijk zijn er ook onderlinge verschillen, in taal bijvoorbeeld, maar de charme van de Antillen is juist die verscheidenheid aan expressie in één culturele gemeenschap.
Daar komt nog een ander punt bij: er wordt veel gesproken over creoliteit, over Antillianiteit. Die heeft de afgelopen jaren een andere betekenis gekregen, met de verspreiding van de volken uit het Caribisch gebied en hun culturen over alle kapitalistische landen ter wereld, van de Verenigde Staten en Latijns-Amerika tot Europa. Ga je die mensen vanwege hun vertrek uit de regio dan hun Antillianiteit, hun creoliteit ontzeggen? Dat kan niet, dat kan zelfs niet als ze in andere talen beginnen te schrijven. Een Haïtiaanse die als klein kind naar de Verenigde Staten of Canada komt en daar als ze in de twintig is in het Engels begint te schrijven, tegen de Amerikaanse *mainstream* cultuur in, die is daarom niet minder een Caribische, als en zolang ze haar identiteit als zodanig beleeft. Die kan niemand een individu in Montreal, in New York, Parijs, of waar dan ook, afnemen. Het is naar mijn mening onhoudbaar om creoliteit te reduceren tot de lokale Creoolse taal die je moet kunnen spreken, tot het bepaalde eiland waar iemand

geboren en op school geweest moet zijn om erbij te horen. Die opvatting houdt volstrekt geen rekening met de Antilliaanse werkelijkheid van vandaag. Vijftig jaar geleden reisden Antillianen niet of nauwelijks buiten hun eigen gebied. Nu heeft tachtig procent van de Antillianen minstens vijf jaar en meestal langer in het buitenland geleefd. Hun culturen vermengen zich met andere op allerlei onvoorziene manieren en het heeft geen zin om te doen alsof dat niet zo is. Hoe banger mensen voor die invloeden van buitenaf zijn, des te meer hebben ze de neiging zich in zichzelf terug te trekken, maar de Antilliaanse identiteit is een esprit die voortdurend in beweging is, die niet voor eens en voor altijd geografisch af te bakenen of cultureel vast te omlijnen is. Dat is de situatie van vandaag.'

Is de behoefte van mensen om hun eigen identiteit af te grenzen en te benadrukken een reactie op het racisme dat ze ondervinden?

'Er bestaat zeker verband tussen racisme en identiteit. Als we in onze eigen identiteit geloven, trekken we ons niets meer aan van de blik van de ander, waardoor die blik verandert. We moeten weten dat we sterk zijn en creatief, dan vechten we op een betere manier voor onze rechten. Het is niet een cadeau dat de witte wereld ons moet geven uit liefdadigheid of edelmoedigheid. We moeten voorwaarden stellen op basis van onze eigen kracht, in termen van een gemeenschap die structuur heeft. Kijk maar naar Zuid-Afrika, waar de zwarten zich niet langer hebben laten terugdringen in de thuislanden. Het gaat erom dat de zwarte gemeenschap een sterke gemeenschap wordt, zelfbewust en overtuigd van de waarden die zij vertegenwoordigt.'

ANIL RAMDAS (*Trouw*, 29.4.95)

'In Suriname groeide ik op binnen de Hindoestaanse gemeenschap, een beschermde gemeenschap die van andere etnische groepen eigenlijk weinig wilde weten. Hier in Nederland

leerde ik voor het eerst Surinamers kennen als Surinamers – in Suriname niet. Daar zie je Hindoestanen en Creolen en Javanen en Chinezen als aparte groepen. Hier begon je elkaar als Surinamers te zien, je kreeg een soort verbondenheid, een gedeeld herkomstland dat je als de basis van jouw gemeenschap ging beschouwen.
In de praktijk viel dat erg tegen. Want Chinese vrienden wisten helemaal niks van mij en ik helemaal niks van hen, van hun cultuur, van hun manier van leven, van hun familie, van hun omgang met elkaar, van de betekenis van heel kleine dingen. Dat heeft mijn nieuwsgierigheid in een stroomversnelling gebracht, niet in Suriname, maar pas hier in Nederland.
Je probeerde hier aan een Surinaamse identiteit te werken, omdat Nederland je met die vraag confronteerde: wie je bent, waar je staat, wat je positie in de wereld is. Maar eerlijk gezegd is zo'n Surinaamse identiteit al gauw gedoemd te mislukken. Een van de vormen die ze aannam heeft mij altijd benauwd: de anti-Nederlandse identiteit als Surinaamse identiteit. Toen begin jaren tachtig in Nederland de antiracismebeweging sterk opkwam werd sterk gedacht in termen van zwart versus wit. Dat vond ik een vijandige en negatieve levenshouding. Mijn nieuwsgierigheid stopte niet bij de Surinaamse Javanen, Chinezen en Creolen, maar ik was ook geïnteresseerd in Nederlanders en in de vluchtelingen die ik hier leerde kennen, de Tamils die ik hier voor het eerst ontmoette, de Zaïrezen enzovoort. Daar hadden juist die Surinamers helemaal niets mee, die een geweldig anti-racisme bepleitten en de eenheid van alle zwarten – waar die eenheid op gebaseerd zou zijn was niet zo duidelijk, maar ze was in ieder geval niet wit – juist die Surinamers hadden vaak een bekrompen manier van kijken naar asielzoekers en vluchtelingen. Misschien waren er in grote lijnen twee groepen. Enerzijds de groep die de Surinaamse identiteit helemaal niet nodig had, mensen die zoveel zelfvertrouwen hadden, dat zij voornamelijk werkten aan een eigen persoonlijke manier van kijken naar de wereld, en die was altijd veel complexer dan alleen maar Suriname of alleen maar Nederland of alleen maar die koloniale rela-

tie. Anderzijds mensen die in Nederland alleen de Surinaamse identiteit benadrukten en niets anders. In Suriname zelf wordt door sommigen nu het heil geprojecteerd in de plaatselijke gemeenschap. Want misschien zijn wij samen wel uniek, onschuldig en aardig: Suriname, het Caribisch gebied als het nieuwe *Motherland.* Ik kan niet anders dan dat afdoen als mooie romantische fictie.'

Ligt het niet voor de hand dat culturele identiteit door iemand die in Suriname woont op een andere manier gezocht wordt dan door iemand die in Nederland woont?

'Het is een illusie te denken aan het Caribisch gebied als aparte culturele entiteit en dat de band met Nederland, met Europa, doorgesneden moet worden. Ik vraag dan: wat moeten die Caribische landen met elkaar doen, want meer dan een etnisch sentiment is er niet. Concreet gezien lijken ze erg op elkaar, wat hebben ze met elkaar uit te wisselen? Wat kunnen ze wijzer van elkaar worden, ook in economische zin? Wat kunnen ze met elkaar ruilen? Helemaal niks, want ze produceren allemaal hetzelfde. En hoe had je je dat dan voorgesteld, dat afsnijden van de buitenwereld? Wat is de consequentie voor de families van al die landen in de buitenwereld? Denk aan het feit dat al die families in de buitenwereld, in Nederland, op het ogenblik er voor zorgen dat in Suriname de verpaupering niet doorzet. Waarom moet je je zo nodig afzetten tegen Nederland en tegen alles wat daar mee te maken heeft? En tegen de Surinamers die in Nederland hun heil hebben gezocht en daar iets hebben gevonden? Alleen vanuit een Caribisch gedroomd isolement?'

De Franse cultuur is veel nadrukkelijker aanwezig op de Franse Antillen dan de Nederlandse cultuur in Suriname of op de Nederlandse Antillen. Wat vind jij van Nederlands 'overzeese' culturele betrekkingen?

'De culturele betrekkingen tussen Nederland en Suriname zijn altijd eindeloos pijnlijk geweest. Het Nederlandse cul-

tuurrelativisme is begonnen in de Tweede Wereldoorlog. Het bestond daarvoor natuurlijk al in Indië. De Indië-ambtenaren, die later naar Suriname werden doorgeschoven, vonden dat er niet te veel westers onderwijs moest komen, want daardoor vervreemdden mensen van de landbouw. Te veel scholing leidt bovendien tot trek naar de stad en daar komen de inlanders met vreemde ideologieën in aanraking. Er kan opstand of revolutie van komen en allerlei ander onheil. Dus heeft men ernaar gestreefd om al die gemeenschapjes in hun eigen kleine dessa's te houden en ze alsjeblieft niet te veel opleiding te geven. De radiostations zonden geen Mozart en Bach meer uit, dat werd nu Creoolse muziek, Afrikaanse, Javaanse en Hindoestaanse muziek. Op die manier is een dubbelzinnige en halfhartige kolonisatie op gang gekomen, die het land in grote verwarring heeft gebracht, zoals nu nog zichtbaar is in Suriname.'

Zie je diezelfde halfhartigheid ook in de manier waarop Nederland met andere culturen in eigen land omgaat? Wat voor visie heb jij op integratie of apartheid van de verschillende culturen hier en op de rol van de overheid?

'Ook hier is dat relativisme een van de meest afschuwelijke oplossingen. Kijk, Nederland heeft altijd sterk die houding gehad, je moet al die culturen in hun eigen waarde laten, maar ook in hun eigen rotzooi laten stikken. En als dat niet gaat, dan moet je zuiltjes maken en leiders aanwijzen – liefst aanwijzen – die je kunt aanspreken en van wie je kunt eisen dat ze in ruil voor posities en subsidieregelingen hun achterban rustig houden. Dat is in Nederland ook de houding geweest in het minderhedenbeleid. Daar komt men nu van terug, zo blijkt in het debat. Het fundamentele belang van Nederlands leren wordt eindelijk beter ingezien: die mensen hebben gekozen voor Nederland. Men ziet ook dat de tweede generatie hier zal blijven en rechten op Nederland doet gelden die veel verder gaan dan vroeger ooit voor mogelijk was gehouden. Er wordt ook beter ingezien dat dit een vorm van assimilatie is

die niet betekent dat een vreemde cultuur verdwijnt en opgaat in een andere.
Er is een veel ingewikkelder spel op gang gekomen, waarbij de Nederlandse cultuur op een heel merkwaardige manier wordt verrijkt met meisjes die wel een hoofddoek dragen maar daaronder naar een walkman luisteren. Met Turkse jongens die met snelle scooters naar de moskee rijden. Met Creoolse studenten medicijnen die voor een zwaar examen wel even naar oma gaan voor een *wassi* (een ritueel bad) om daardoor gezegend te zijn. En Hindoemeisjes die persé met Hindoejongens willen trouwen om zich vervolgens samen af te kunnen zetten tegen de Hindoestaanse traditie. Er is een zo complexe culturele ontwikkeling gaande, dat je je afvraagt waar de overheid moet ingrijpen. Privésfeer en openbare sfeer moeten volgens mij in ieder geval streng gescheiden worden. De overheid moet zich niet inlaten met de manier waarop minderheden en etnische groepen hun cultuur willen beleven. Zodra ze dat gaat doen gebeuren er ongelukken. Want dan richt je organisaties op waarbij verkeerde leiders, demagogen, boeven en schurkjes, er met jouw geld vandoor gaan. Vervolgens begin je dan te zeggen: ze misbruiken de voorzieningen. Dat heb je dus zelf eerst in de hand gewerkt waarna simpelweg de hele groep met dat misbruik geïdentificeerd wordt. Nee, de overheid moet ervoor zorgen dat mensen hetzelfde recht krijgen op de Nederlandse cultuur, op de Nederlandse verworvenheden, op de Nederlandse taal, op de Nederlandse voorzieningen. En voor de rest moeten de mensen met rust gelaten worden en zelf hun weg bepalen, ten opzichte van Turkije, ten opzichte van Marokko, ten opzichte van Suriname. Daar hebben ze de tijd voor nodig, daar hebben ze de ruimte voor nodig. Je kunt niet anders dan die ruimte creëren door een tolerante houding aan te nemen. De ware vorm van tolerantie zou zijn: het kan mij niet schelen hoe jij eet, wat jij thuis draagt en naar welke muziek jij luistert. Dat is ieders eigen zaak. Wat wel moet is toegang tot onderwijs, toegang tot huisvesting, toegang tot werk, net als iedereen.
Stel, ik ga naar Venezuela en ik ga daar lekker geen Spaans

spreken. Ik ga daar lekker mijn India in stand houden, want ik ben toch een Hindoe en ik moet mijn Hindoe-zijn toch in stand kunnen houden. Sterker nog, ik wil eigenlijk wel dat de Venezolaanse overheid mij geld geeft waardoor ik een Hindoeschool kan oprichten voor de Hindoes die daar zijn. En dat mijn Hindoecultuur gesubsidieerd wordt door die omringende gemeenschap, want wij betalen ook onze belastingen. Dat is een beetje het idee, hè, maar daar moet je niet aan beginnen, dat is onzin.'

Vind jij dat intellectuelen een speciale rol te vervullen hebben binnen hun eigen culturele groep?

'Kijk, mensen uit de minderheden die culturele zeggingskracht hebben hier in Nederland proberen heel sterk een eigen identiteit en een eigen rol ten opzichte van de wereld te bepalen, die veel verder gaat dan alleen hun eigen kleine groep. Dus een schrijfster als Ellen Ombre, die ik erg goed vind, kun je geen Surinaamse schrijfster noemen. Ze is een Nederlandse schrijfster omdat ze in het Nederlands schrijft, maar ze schrijft wel over de hele wereld. Niet alleen haar cultuur van herkomst interesseert haar. Ze schrijft met net zoveel gemak over haar reis naar Nigeria als over arme wijken in Paramaribo. Zij ziet zichzelf niet automatisch als woordvoerder of voorganger van een bepaalde culturele groep.
Het is geen religie. Neem nu een beeldhouwer van Indiase afkomst in Londen, die zegt: 'Ja natuurlijk heb ik Indiase invloeden ondergaan, maar ook een heleboel Engelse en Europese... Ik ben gewoon een Britse kunstenaar.'

Dat geldt natuurlijk ook voor kunstenaars van Britse herkomst die invloeden uit andere culturen hebben ondergaan.'

'Uiteraard kun je mensen niet losdenken van de reizen die ze hebben gemaakt. Daar heeft Edward Saïd over geschreven en daar heeft hij volstrekt gelijk in. Als je de invloeden van *The Empire* zou wegdenken, zou er van die Britse cultuur maar

weinig overblijven. Voor Nederland geldt dat op een andere manier. Daar had je vroeger een heel kosmopolitische stroming, Slauerhof, Ter Braak, Willem Frederik Hermans ook wel, dat soort mensen. Daarna heeft zich een insulaire inkapseling voorgedaan, het zich blindstaren op het eigen zelf, dat vind ik het saaie gedeelte van de Nederlandse cultuur. Er is eigenlijk maar weinig Nederlandse literatuur, momenteel, die zich op een gedreven manier met de wereld bezighoudt, enkele uitzonderingen daargelaten. De echte wandelaars in de wereld, die vind ik verreweg het leukst.'

Je hebt je langzamerhand een heel eigen plek gecreëerd in de Nederlandse samenleving. Dat geeft ook wel jalousie de métier *in Surinaamse kring. Ik las een commentaar van Julian With, die jou 'de vibrator van het blanke geweten' noemde en je overlaadde met verwijten in het blad* Black Flash.

'Ja, dat is natuurlijk een geval apart. Dat zegt niets over mij en alles over die jongen. Hij heeft hetzelfde gedaan met Astrid Roemer en met praktisch alle mensen die zich met cultuur bezighouden. Het is het effect van de plaatselijke dorpsgek hier, die je natuurlijk in alle gemeenschappen hebt, maar die door niemand serieus genomen kan worden. Hij is ook wel een grappenmaker die uitmuntend kan schelden, maar niet veel meer dan dat. Hij spreekt namens zichzelf en raakt zo zijn eigen frustraties kwijt, maar dat zegt absoluut niets over mijn positie in de Surinaamse gemeenschap.
Wel neem ik soms uitgesproken standpunten in binnen de Surinaamse gemeenschap, bijvoorbeeld in de recente discussie over reorganisatie van de omroep. De NOS werd NPS en er kwam een congres over nieuwe zendtijdverdeling tussen minderheden- en nietminderheden-programma's. Mijn visie riep daar veel woede op vanwege mijn standpunt dat minderhedenprogramma's erg weinig hebben bijgedragen aan de integratie van de minderheden en dat ik het nut niet zie van de programma's zoals die tot nu toe worden gemaakt, in het Turks of in andere talen. Want elke avond om kwart voor zes

op radio 5 zul je een Turks programma horen dat van het begin tot het eind, drie kwartier in het Turks is. Het gaat over Turkije, het gaat over Nederland, het gaat over de wereld.
Wie leert daar iets van? Nederlanders leren er niets van over de Turkse cultuur en de Turkse kleine groep die zich nog uitsluitend op Turkije oriënteert maakt plaats voor een nieuwe generatie van Turkse jongeren die willen communiceren met Nederlanders, met Surinamers, met Marokkanen, met asielzoekers, met minderheden, met de rest van de wereld. Die hebben een andere kijk op de media. Zulke programma's als Paspoort zijn gebaseerd op het oude koloniale idee van de Wereldomroep om de vroegere gemeenschappen van Nederlanders in het buitenland te informeren over het thuisfront, de Nederlandse politiek en de cultuur, waardoor ze echte Nederlanders zouden blijven. Hetzelfde principe is toegepast op de minderheden die hier naar toe kwamen, wat geresulteerd heeft in dit soort programma's.
Mijn advies: "Jongens, houd daarmee op en laat mooie multiculturele programma's maken door mensen die op een open manier naar de wereld kijken, programma's die hier gewoon op Nederland drie vertoond worden om negen uur 's avonds. Waarom moet je van de Turken eisen dat zij verplicht Turkse programma's moeten gaan maken en ze ook nog verplicht moeten gaan bekijken?" Toen ik dat gezegd had, kreeg ik de wereld over me heen, dat wil zeggen de kleine groep van zwarte intellectuelen, die daar haar brood aan verdient. Ik kwam daarmee natuurlijk aan hun economisch bestaan. Ik werd uitgemaakt voor bounty, zoals dat dan heet, zwart van buiten, wit van binnen. Dat was verraad van binnenuit en dat namen ze mij heel erg kwalijk. Ik wil maar zeggen, er is inderdaad een groep die daar woedend over is en die vindt dat ik de zwakken onvoldoende in bescherming neem tegenover de witte gemeenschap, dat ik heul met de vijand, enzovoort. Maar het merendeel van Surinamers en ook Indiërs, Turken en Marokkanen vindt in mijn werk, geloof ik, wel de tederheid die ik op wil brengen voor het spel dat er gespeeld wordt.'

Philomena Essed ziet racisme nog steeds als een heel belangrijk probleem in de samenleving. Ben je dat met haar eens?

'Ik denk dat Philomena Essed geweldig gelijk had in het begin van de jaren tachtig. Nederland had een beeld van zichzelf als het alleronschuldigste en allertolerantste land ter wereld. Racisme zou er nooit aan de orde zijn. Dat zelfbeeld heeft Philomena Essed heel erg veroordeeld. Dat lag ook aan gebeurtenissen: de opkomst van racistische partijen, de moord op Kerwin Duinmeyer, daar paste het boek van Philomena Essed erg goed in. Het was een belangrijk moment voor Nederlanders om zich bewust te worden van de situatie in eigen land. Maar kijk, wat mij te ver gaat bij Philomena Essed, is dat zij het begrip racisme als een soort wetenschappelijke categorie hanteert en zelfs, nota bene, als een soort psychische verklaringsgrond voor de *hele* gemeenschap. Dat gaat echt te ver, het getuigt van te weinig subtiliteit over hoe Nederland in elkaar zit. Ik ken langzamerhand te veel Nederlanders en ik ken de Nederlandse cultuur nu te goed om dé Nederlander als soort een bepaalde mate van racisme toe te schrijven.
Aan de andere kant erger ik mij aan de manier waarop bijvoorbeeld in de media heel sterk een soort ons-kent-ons-gevoel in stand gehouden wordt. Wanneer men daar een nieuwe kracht nodig heeft voor het een of ander, wordt soms met zoveel nadrukkelijkheid gezocht naar iemand uit de zwarte wereld dat elke zwarte die solliciteert meteen het slachtoffer wordt van verstikkende liefdadigheid. Of omgekeerd, dat zo'n houding juist wordt afgewezen als te politiek correct, zodat men gewoon op de oude voet blijft doorgaan met die oude ons-kent-ons coöptatie. Dat gebrek aan evenwicht irriteert mij enorm. Er is toch niet meer nodig dan een zekere, ja, een etnische sensitiviteit om te snappen dat zo'n redactie wel erg weinig vrouwen bevat en erg weinig Surinamers en Antillianen. Sensitiviteit vanuit een vorm van nieuwsgierig enthousiasme in plaats vanuit een vertoon van eigen goedheid.'

Hoe zou voor jou de ideale Nederlandse samenleving eruitzien? Daarin worden mensen dus niet vastgepind op hun cultuur van herkomst?

'Ze mogen zelf uitmaken hoe belangrijk die voor hen is. Ik denk dat je een ideale samenleving kunt definiëren als een samenleving waarin de openbare gemeenschap haar verantwoordelijkheid voor de openbare kwesties volledig neemt. Daarbij gaat het om belangrijke dingen in het leven als werk, huisvesting, gezondheid en onderwijs, terwijl alle andere aspecten, zeg maar de dingen waar ik mij altijd druk over maak, in die samenleving duidelijk worden overgelaten aan de gemeenschappen en subculturen zelf. Een houding van: het leven bestaat uit eten en flauwekul, en juist die flauwekul is wel heel belangrijk, maar die gaat de overheid geen bliksem aan. Daar heeft ze helemaal geen verstand van. Zo'n overheid, zo'n staat, zou aangenaam zijn. Waarbij de staat natuurlijk wel een bepaalde wettelijk vorm van fatsoen inachtneemt, want ik zeg niet dat je bijvoorbeeld Artikel 1 uit de grondwet moet schrappen. Integendeel, ik vind dat een van de mooiste verworvenheden van de samenleving. Maar dan moet je ook zorgen dat mensen niet gekwetst of vernederd worden in bepaalde situaties. Met meer overtuiging dan nu het geval is.
Voor mij wordt het voldoende, wanneer ik een café hier in de Pijp binnen zou wandelen – waar toch wel allemaal blanke mensen zitten en allemaal blanke lakentjes op de tafeltjes liggen en blanke schlagers ten gehore worden gebracht – dat ik daar een biertje kan drinken en niet het café word uitgegooid maar min of meer genegeerd word en m'n gang kan gaan. Als ik daar weg ga, dan mogen de mensen hun gesprek over de zwarten wat mij betreft hervatten. Maar niet waar ik bij ben. Ik bedoel, dat vind ik al een geweldige verworvenheid, dat iemand aanvoelt dat hij natuurlijk allerlei oordelen kan en mág hebben over de Chinezen en de joden en de weet ik wat allemaal, maar dat hij ook tegelijkertijd beseft dat dat een privé-aandoening is, net als een aambei. Dat is zijn probleem, zijn manier van naar de wereld kijken, maar daar wil ik dan ook niet mee lastig gevallen worden.'

Bibliografie

Achebe, Chinua. *Things Fall Apart.* Londen: Heinemann, 1958.

Achebe, Chinua. *Morning Yet on Creation Day. Essays,* Londen: Heinemann, 1975.

Achebe, Chinua. 'An Image of Africa,' in: *Research in African Literatures 9.1* (1978): 1-15.

Achebe, Chinua. *Hopes and Impediments: Selected Essays 1965-1987.* Londen: Heinemann, 1988.

Adotevi, S.S.K., *Négritude et négroloques.* Parijs: 10-18, 1972.

Aidoo, Ama Ata. 'To Be an African Woman Writer – An Overview and a Detail.' in: Holst Petersen 1988: 155-172.

Ako, Edward O. *'L'Etudiant Noir* and the Myth of the Genesis of the Negritude Movement.' in: *Research in African Literatures*

15.3 (1984): 341-353.

Alphen, Ernst van. 'The Other Within.' in: R. Corbey en J.Th.Leerssen (red.) *Alterity, Identity, Image. Selves and Others in Society and Scholarship.* Amsterdam: Rodopi, 1991: 1-16.

Amin, Samir, 'La dimension culturelle du développement. L'Eu-rocentrisme – critique d'une idéologie'. in: *Bulletin du Forum du Tiers Monde* 8/9 (1988): 13-21 (a).

Amin, Samir, *L'Eurocentrisme, critique d'une idéologie,* Parijs: Seuil, 1988 (b).

Amuta, Chidi. *The Theory of African Literature.* London: Zed Books, 1989.

Andrade, Mario de, *La poésie africaine d'expression portugaise.* Paris: Jean-Pierre Oswald, 1969.

Anthias, Floya en Nira Yuval-Davis. *Racialized Boundaries. Race, Nation, Colour and Class, and the Anti-Racist Struggle.* London/New York: Routledge, 1992.

Appiah, Kwame Antony. *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture.* London: Methuen, 1992 (a).

Appiah, Kwame Anthony. 'Inventing an African Practice in Philosophy: Epistemological Issues.' in: V.Y.Mudimbe (red.) *The Surreptitious Speech.* Présence Africaine *and the Politics of Otherness 1947-1987.* Chicago/London: University of Chicago Press, 1992: 227-237 (b).

Asante, Molefe Kete, *The Afrocentric Idea.* Philadelphia: Temple University Press, 1987.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffith en Helen Tiffin. *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures.* London and New York: Routledge, 1989.

Baker Jr., Houston A. *Afro-American Poetics. Revisions of Harlem and the Black Aesthetic.* Madison: The Universtity of Wisconsin Press, 1988.

Baker Jr., Houston A. 'Our Lady: Sonia Sanchez and the Writing of a Black Renaissance.' *in: Henry Louis Gates (red.) Reading Black, Reading Feminist. A Critical Anthology.* New York: Meridian, 1990: 318-347.

Bakhtin, M.M. *Speech Genres and Other Late Essays.* Austin: University of Texas Press, 1986.

Bal, Mieke. 'First Person, Second Person, Same Person: Narrative As Epistemology.' in: *New Literary History* 24.2 (1993): 293-320.

Balandier, Georges. *Anthropo-logiques.* Parijs: Presses universitaires de France, 1974.

Baldwin, James. *The Fire Next Time.* New York: Del Publishers, 1962.

Bates, Robert H., V.Y.Mudimbe en Jean O'Barr (red.). *Africa and the Disciplines. The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities.* Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Beauvoir, S. de, *Le deuxième sexe I, Les faits et les mythes.* Parijs: Gallimard, 1949.

Berger, Peter L., en Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality.* Harmondsworth: Penguin, (1966) 1973.

Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant. *Eloge de la Créolité.* Parijs: Gallimard, 1989.

Bernstein, Hilde. *Steve Biko.* London: IDAF, 1978.

Beti, Mongo (pseudoniem Eza Boto). *Ville cruelle. Trois écrivains noirs.* Parijs: Présence Africaine, 1954.

Beti, Mongo. *Le pauvre Christ de Bomba.* Parijs: Laffont, 1956.

Beti, Mongo. *Mission terminée.* Parijs: Correâ/Buchet/Chastel, 1957.

Beti, Mongo. *Le roi miraculé.* Parijs: Correâ/Buchet/Chastel, 1958.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture.* Londen/New York: Routledge, 1994.

Biko, Steve. *I Write What I Like. A Selection of His Writings.* Aelred Stubbs (red.) Londen: Heinemann, 1978.

Bollème, Geneviève. *Le peuple par écrit.* Parijs: Seuil, 1986.

Bond-Stuart, Kathy. *Independence is Not Only for One Sex.* Harare: Zimbabwe Publishing House, 1987.

Borges, Jorge Luis. *De cultus van het boek.* Amsterdam: Meulenhoff, 1981.

Bourne, Jenny. *Towards an Anti-racist Feminism.* Londen: Institute of Race Relations, 1984.

Boyce Davies, Carol. 'Feminist Consciousness and African Literary Criticism.' in: Carole Boyce Davies en Anne Adams Graves (red.) *Ngambika. Studies of Women in African Literature.* Trenton, N.J.: Africa World Press, 1990.

Breman, Jan e.a. *Imperial Monkey Business. Racial Supremacy in Social Darwinist Theory and Colonial Practice.* Amsterdam: VU University Press, 1990.

Brewster Smith, M. 'The Metaphorical Basis of Selfhood.' in: Marsella e.a. 1985: 56-88.

Bruckner, Pascal. *Le sanglot de l'homme blanc.* Parijs: Seuil, 1983.

Budlender, Geoff. 'Black Consciousness and the Liberal Tradition: Then

and Now.' in: Pityana, Ramphele e.a. 1991: 228-237.
Buikema, Rosemarie en Anneke Smelik (red). *Vrouwenstudies in de Cultuurwetenschappen.* Muiderberg: Coutinho, 1993.
Calvet, Louis-Jean. *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie.* Parijs: Payot, 1974.
Césaire, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal* (1939). Parijs: Présence Africaine, 1956.
Césaire, Aimé. *Les armes miraculeuses.* Parijs: Gallimard, 1946.
Césaire, Aimé. *Terrements.* Parijs: Présence Africaine, 1960.
Césaire, Aimé. *Et les chiens se taisaient.* (1946) Parijs: Présence Africaine, 1961.
Césaire, Aimé. *Liminaire. Nouvelle somme de la poésie du monde noir,* themanummer *Présence Africaine,* 57, 1966: 3.
Césaire, Aimé. 'Truer than biography: Aimé Césaire interviewed by René Depestre' in: *Savacou* 5 (1971): 71-80.
Chamoiseau, Patrick. *Texaco.* Parijs: Gallimard, 1992.
Chapman, Michael (red.). *Soweto Poetry.* Johannesburg: McGraw-Hill, 1982.
Chapman, Michael en Achmat Dangor. *Voices from Within. Black Poetry from Southern Africa.* Kaapstad: Ad. Donker, (1982) 1990.
Chemain-Degrange, Arlette. *Emancipation féminine et roman africain.* Dakar: Nouvelles Editions Africaines, 1980.
Chevrier, Jacques. 'Les littératures africaines dans le champ de la recherche comparatiste.' in: Pierre Brunel en Yves Chevrel (red.) *Précis de littérature comparée.* Parijs: Presses Universitaires de France, 1989: 215-244.
Chinweizu, Jemie Onwuchekwa en Ihechukwu Madubuike. *Toward the Decolonization of African Literature.* Enugu: Fourth Dimension, 1980.
Cisse, E., *Faralako, roman d'un petit village africain.* Rennes: Impimerie commerciale, 1958.
Clark, John Pepper. 'Thèmes de la poésie africaine d'expression anglaise.' in: *Présence Africaine,* 54.2 (1965): 96-115.
Clifford, James. *The Predicament of Culture. Twentieth-CenturyEthnography, Literature and Art.* Cambridge, Mass/Londen: Harvard University Press, 1988.
Collins, Patricia Hill. 'The Social Construction of Black Feminist Thought.' in: Micheline R. Malson, Elisabeth Mudimbe-Boyi, Jean F. O'Barr en Mary Wyer. *Black Women in America. Social Science Perspectives.* Chicago/Londen: University of Chicago Press, 1990.
Condé, Maryse. 'Pourquoi la négritude? Négritude ou révolution?' in: *Les littératures d'expression française. Négritude africaine, négritude caraïbe.* Parijs: Université Paris Nord, 1973: 150-154.
Cook, Mercer en Stephen E.Henderson. *The Militant Black Writer in Africa and the United States.* Madison/Milwaukee/Londen: University of Wisconsin Press, 1969.
Corbey, Raymond en J.Th. Leerssen. *Alterity, Identity, Image. Selves and Others in Society and Scholarship.* Amsterdam: Rodopi, 1991.
Coulthard, G.R. *Race and Colour in Caribbean Literature.* Londen/New York/Toronto: Oxford University Press, 1962.

Coulthard, G.R. 'Parallelisms and Divergencies Between ıNegritudeı and ıIndigenismoı.' in: *Caribbean Studies* 8.1 (1968): 43-68.
Courville, Cindy. 'Re-examining Patriarchy as a Mode of Production: The Case of Zimbabwe.' in: Stanlie M. James en Abena P.A. Busia (red.) *Theorizing Black Feminisms. The Visionary Pragmatism of Black Women.* Londen/New York: Routledge, 1993: 31-43.
Culler, Jonathan. *Framing the Sign. Criticism and Its Institutions.* Norman/Londen: University of Oklahoma Press, 1988.
Dadié, Bernard B. *Un nègre à Paris.* Parijs: Présence Africaine, 1959.
Dadié, Bernard B. *Climbié.* Parijs: Seghers, 1959.
Dadié, Bernard B. *Patron de New York.* Parijs: Présence Africaine, 1964.
Damas, L. *Black Label.* Paris: Présence Africaine, 1956.
Dash, J. Michael. *Literature and Ideology in Haiti 1915-1961.* Londen: MacMillan, 1981.
Davies, Miranda (red.) *Third World, Second Sex. Women's Struggles and National Liberation.* Londen: Zed Press, 1983.
Davis, Angela. *Women, Race, and Class.* London: The Women's Press, (1981) 1984.
Derive, Jean. 'Littérature comparée: problèmes de méthode et positions idéologiques.' in: Amadou Koné (red.) *Littérature et Méthodologie.* Abidjan: Céda, 1984: 53-64.
Depestre, René, zie Césaire 1971.
Depestre, René. *Bonjour et Adieu à la Négritude.* Parijs: Robert Laffont, 1980.
Diop, Cheikh Anta. *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?* Parijs: Présence Africaine, 1967.
Dirlik, Arif.'The Postcolonial Aura: Third World Criticism inthe Age of Global Capitalism.' in: *Critical Inquiry* 20 (1994): 328-356.
Donaldson, Laura E. *Decolonizing Feminisms. Race, Gender, and Empire-building.* Londen/New York: 1992.
Du Bois, W.E.B. *The Souls of Black Folk.* Chicago: A.C. McClurg & Co., 1903.
Driver, Dorothy. 'M'a-Ngoana O Tsoare Thipa ka Bohaleng – The Child's Mother Grabs the Sharp end of the Knife: Women as Mothers, Women as Writers'. in: Martin Trump (red.) *Rendering Things Visible. Essays on South African Literature.* Johannesburg: Ravan Press, 1990: 225-255.
Edwards, Paul (red.). *Equiano's Travels. The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa the African (1789).* Londen: Heinemann, 1977.
Ellison, Ralph. *Invisible Man.* New York: Random House, 1952.
Equiano's Travels, zie Edwards 1977.
Erikson, Erik H. *Identity and the Life Cycle* (1959). New York: W.W.Norton, 1980.
Esedebe, P. Olisanwuche. *Pan-Africanism. The Idea of a Movement 1776-1963.* Washington D.C.: Howard University Press, 1982.
Essed, Philomena. *Diversiteit.* Baarn: Ambo, 1994.
Even-Zohar, Itamar, 'Polysystem Theory'. in: *Poetics Today* 1.3 (1979): 287-305.
Fabian, Johannes. 'Presence and Representation: The Other and Anthropo-

logical Writing.' in: *Critical Inquiry* 16.4 (1990): 753-727. (a)
Fabian, Johannes. *Power and Performance. Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire.* Madison: University of Wisconsin Press, 1990.(b)
Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs.* Parijs: Seuil, 1952.
Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth.* Harmondsworth: Penguin, 1961.
Featherstone, Mike (red.). *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity.* Londen/New Delhi: Sage Publications, 1990.
Feuser, Wilfried F. 'Afro-American Literature and Negritude.' in: *Comparative Literature* 28.3 (1976): 289-308.
Feuser, Wilfried. 'The Decolonization of Negritude.' in: *Research in African Literatures* 18.2 (1987): 259-265.
Finnegan, Ruth, *Oral Literature in Africa.* Oxford: Clarendon Press, 1970.
Finnegan, Ruth, *Oral Poetry. Its Value, Significance and Social Context.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
Fokkema, D.W., 'Empirische literatuurwetenschap.' in: R.T. Segers (red.) *Vormen van literatuurwetenschap.* Groningen: Wolters-Noordhoff, 1985.
Foucault, Michel. *L'ordre du discours.* Parijs: Gallimard, 1971.
Frankenberg, Ruth. *White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
French, Marilyn. *Beyond Power: On Men, Women, and Morals.* New York: Ballantine Books.
Gaidanzwa, Rudo B. *Images of Women in Zimbabwean Literature.* Harare: College Press, 1985.
Gates Jr., Henry Lewis. *Figures in Black. Words, Signs, and the Racial Self.* New York/Oxford: Oxford University Press, 1987.
Gates Jr., Henry Louis. 'Whose Canon Is It, Anyway?' in: *New York Times Book Review,* 26.2.1989.
Gates Jr., Henry Louis (red.). *Reading Black, Reading Feminist. A Critical Anthology.* New York: Meridian, 1990.
Gates Jr., Henry Louis. *Loose Canons. Notes on the Culture Wars.* New York/Oxford: Oxford University Press, 1992.
Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books, 1973.
Geiss, Immanuel. *Panafrikanismus. Zur Geschichte der Dekolonisation.* Frankfurt a.d. Main: Europäische Verlagsanstalt, 1968.
Gérard, Albert. Naschrift bij Nwezeh 1985.
Gerhart, Gail M. *Black Power in South Africa. The Evolution of an Ideology.* Berkeley/Los Angeles/Londen: University of California Press, 1978.
Gibson, Donald B. *Modern Black Poets. A Collection of CriticalEssays.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973.
Giddings, Paula. *When and Where I Enter. The Impact of Black Women on Race and Sex in America.* Toronto/New York/Londen: Bantam Books, 1984.
Goffman, Erving. *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity.* New York: Simon & Schuster, (1963) 1986.
Görög-Karady, Veronika. *Noirs et Blancs. Leur image dans la littérature orale africaine.* Parijs: Sélaf, 1976.

Görög-Karady, Veronika, i.s.m. Gérard Meyer. *Images féminines dans les contes africains (aire culturelle manding)*. Parijs: Cilf/Edicef, 1988.
Gordimer, Nadine (interview met Peter Brusse). 'De verbittering stapelt zich op.' in: *de Volkskrant*, 13.6.1981.
Grant, Joanne (red.). *Zwart Protest*. Tilburg: Nederlands Boekhuis, 1968.
Gray, Stephen. *Southern African Literature: An Introduction*. Kaapstad: David Philip, 1979.
Hall, Stuart. *Het minimale zelf en andere opstellen*. Amsterdam: SUA, 1991.
Hardy, Georges, *Nos grands problèmes coloniaux*. Parijs: A. Colin, 1929.
Harris, Wilson, *The Womb of Space: The Cross-Cultural Imagination*. Westport, Connecticut: Greenwood, 1983.
Hausser, Michel. *Pour une Poétique de la négritude*, I. Parijs: Editions Silex, 1988; II. Parijs: Editions Nouvelles du Sud, 1991.
Henderson 1969, zie Cook en Henderson.
Hernton, Calvin C. *The Sexual Mountain and Black Women Writers. Adventures in Sex, Literature, and Real Life*. New York: Doubleday Anchor Books, (1987) 1990.
Herskovits, M., *The Human Factor in Changing Africa*. New York: Alfred Knopff, 1962.
Hoenjet, Hans, 'Gelouterde discipel. Vertaalde roman van Anita Desai' (boekbespreking van *De behoeder*), in: *NRC Handelsblad*, 9.9.1988.
Hoffmann, Léon François, *Le nègre romantique. Personnage littéraire et obsession collective*. Parijs: Payot, 1973.
Holst Petersen, Kirstin. *Criticism and Ideology. Second African Writers' Conference. Stockholm 1986*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 1988.
Hooks, Bell. *Ain't I A Woman. Black Women and Feminism*. Londen: Pluto Press, (1981) 1982.
Hooks, Bell. *Talking Back. Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston MA: South End Press, 1989.
Hountondji, Paulin. 'Scientific Dependence in Africa Today.' in: *Research in African Literatures* 21.3 (1990): 5-15.
Hountondji, Paulin. 'Daily Life in Black Africa.' in: V.Y.Mudimbe (red.). *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987*. Chicago/Londen: University of Chicago Press, 1992: 344-364.
Huggan, Graham. 'Postcolonialism and its Discontents.' *Transition* 62 (1993): 130-135.
Hughes, Langston. *The Big Sea*. New York: Alfred Knopf, 1940.
Hughes, Langston. 'Black Writers in a Troubled World.' *Colloquium on Negro Art* (Georganiseerd door de Society of African Culture en UNESCO, m.m.v. de Senegalese regering, 1966). Parijs: Présence Africaine, 1968: 505-510.
Huygen, Maarten. 'Zwart en Apart in Amerika.' in: *NRC Handelsblad* 2.7.1994.
Idema, W.L. (red.). *De vorsten van het woord. Teksten over dichterschap en poëzie uit Oosterse tradities. Studies en vertalingen*. Amsterdam: Meulenhoff, 1982.
Irele, Abiola, 'A Defence of Negritude,' in: *Transition* 13 (1964): 9-11.
Jackson, Blyden en Louis D. Rubin Jr. *Black Poetry in America. Two Essays*

in Historical Interpretation. Charlotte NC: Louisiana State University Press, 1974.
Jahn, Janheinz, *Múntú.* L'homme africain et la culture néo-africaine. Parijs: Seuil, 1961.
Jahn, Janheinz, *A History of Neo-African Literature. Writing in Two Continents.* Londen: Faber and Faber, 1968.
Jahoda, G. *White Man. A Study of the Attitudes of Africans to Europeans in Ghana Before Independance.* Londen/New York/ Accra: 1961.
James, Stanlie. 'Introduction.' in: James en Busia (red.) 1993: 1-9.
James, Stanlie M. en Abena P.A. Busia (red.). *Theorizing BlackFeminisms. The Visionary Pragmatism of Black Women.* Londen/ New York: Routledge, 1993.
JanMohamed, Abdul R. *Manichean Aesthetics. The Politics of Literature in Colonial Africa.* Amherst: University of Massachusetts Press, 1983.
Jeyifo, Biodun. 'The Nature of Things: Arrested Decolonizationand Critical Theory.' in: *Research in African Literatures* 21.1 (1990): 33-46.
Jeyifo, Biodun. 'Race' and the Pitfalls of Ventriloquial Deconstruction: Gayatri Chakravorti Spivak's Regressive Monoloque on Africa.' Ongepubliceerd, 1989.
Joseph, Gloria I. and Jill Lewis. *Common Differences. Conflicts in Black and White Feminist Perspectives.* New York: Anchor Press Doubleday, 1981.
Joachim, Sébastien. *Le négre dans le roman blanc (1945-1977). Lecture sémiotique et idéologique.* Montreal: Les Presses Universitaires de Montréal, 1980.
Jong, Marianne de. 'Dialogism in Two African Novels.' in: *Theoria* (1992): 39-54.
Kabira, Wanjiku Mukabi. 'Gender and Politics of Control.' Ongepubliceerd, lezing voor een Kola Workshop. Nairobi: augustus 1991.
Kabira, Wanjiku Mukabi. 'Gender Ideology: The Cultural Context.' Ongepubliceerd. Universiteit van Nairobi: 1991 (a).
Kane, Ch.H., *L'aventure ambiguë.* Parijs: Julliard, 1961.
Kesteloot, L., *Les écrivains noirs de lanque française: naissance d'une littérature.* Brussel: Vrije Universiteit, 1963.
King, Deborah K. 'Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology.' in: Micheline R. Malson, Elisabeth Mudimbe-Boyi, Jean F. O'Barr en Mary Wyer (red.). *Black Women in America. Social Science Perspectives.* Chicago/Londen: University of Chicago Press, 1990: 265-296.
Koffi, Raphaël, Atta. *Les dernières paroles de Koime.* Parijs: Debresse, 1961.
Kom, Ambroise. 'Francophonie et enseignement des littératures africaines: quels enjeux?' Ongepubliceerde lezing voor de 19th Annual Meeting of the African Literature Association, Guadeloupe: 19-21.4.1993.
Kourouma, Ahmadou. *Les soleils des indépendances.* (Montreal 1968) Parijs: Seuil, 1970.
Kuzwayo, Ellen. *Call Me Woman.* Londen: The Women's Press,1985.
Lakoff, George en Mark Johnson. *Metaphors We Live By.* Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Lallemand, Suzanne. *L'apprentissage de la sexualité dans les contes d'Afrique de l'Ouest.* Parijs: L'Harmattan, 1985.
Langley, J. Ayodele. *Pan-Africanism and Nationalism in West-Africa, 1900-1945: A Study in Ideology and Social Classes.* Londen: Oxford University Press, 1973.
Laye, Camara. *Le regard du roi.* Parijs: Plon, 1954.
Leacock, Eleanor. 'Women, Development, and Anthropological Facts and Fictions.' in: G.Huizer en B.Manheimm (red.). *The Politics of Anthropology.* Den Haag/Parijs: Mouton, 1979.
Leclerc, Gérard. *L'observation de l'homme. Une histoire des enquêtes sociales.* Parijs: Seuil, 1979.
Leclerc, Gérard. *Anthropologie et colonialisme.* Parijs: Seuil, 1972.
Legitime Défense 1.1 (1932).
Lejeune, Philippe. *Le pacte autobiographique.* Parijs: Seuil, 1975.
Lemaire, Ton. *Over de waarde van culturen. Een inleiding in de kultuurfilosofie tussen europacentrisme en relativisme.* Baarn: Ambo, 1976.
Lemaire, Ton. 'Antropologie en schrift'. in: Ton Lemaire (red.). *Antropologie & Ideologie.* Groningen: Konstapel, 1984: 103-126.
Lemaire, Ton, *De Indiaan in ons bewustzijn. De ontmoeting van de Oude met de Nieuwe Wereld.* Baarn: Ambo, 1986.
Lerner, Gerda (red.). *Black Women in White America: A Documentary History.* New York: Pantheon Books, 1972.
Lévy-Bruhl, L. *La mentalité primitive* (1922), Parijs: Presses Universitaires de France, 1960.
Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale II.* Parijs: Plon, 1973.
Lindfors, Bernth (red.). *Contemporary Black South African Literature, A Symposium.* Washington DC: Three Continents Press, 1985.
Littleton, Arthur en Mary W. Burger (red.). *Black Viewpoints.* Londen/New York/Ontario: Mentor Books, 1971.
Locket, Cecily. 'Feminism(s) and South African Writing in English in South Africa.' in: *Current Writing* 2 (1990): 1-21.
Lorde, Audre. *Sister Outsider. Essays and Speeches.* Trumansburg, New York: The Crossing Press, 1985.
Magubane, Bernard Makhosewze. *The Ties That Bind. African-American Consciousness of Africa.* Trenton NJ: Africa World Press, 1987.
Malcolm X. *Malcolm X Speaks. Selected Speeches and Statements.* George Breitman (red.). New York: Grove Press, (1965) 1966.
Malcolmson, Scott L. 'Time's Valley'. in: *Transition* 60 (1993): 118-137.
Malson, Micheline R., Elisabeth Mudimbe-Boyi, Jean F.O'Barr en Mary Wyer (red.). *Black Women in America. Social Science Perspectives.* Chicago/Londen: University of Chicago Press, 1990.
Manganyi, Chabani. *Being Black in the World.* Johannesburg: Spro-cas/Ravan, 1973.
Martin, Tony. *Race First: The Ideological and Organizational Struggles of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association.* Westport, Conn.: Greenwood Press, 1976.
Martin, Tony. *Literary Garveyism. Garvey, Black Arts and the Harlem Renaissance.* Dover, Mass.: The Majority Press, 1983.
Marsella, Anthony J., George de Vos. en Francis L.K. Hsu (red.). *Culture*

and Self: Asian and Western Perspectives. New York, Londen: Tavistock, 1985.
Martinus Arion, Frank. *Stemmen uit Afrika.* Rotterdam: Flamboyant/P: (1957) 1978.
Matip, Benjamin. *Afrique, nous t'ignorons.* Paris: Lacoste, 1956.
Melone, Thomas. *De la négritude dans la littérature négro-africaine.* Parijs: Présence Africaine, 1962.
Memmi, Albert. *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur.* Voorwoord Jean-Paul Sartre. Parijs: Jean-Jacques Pauvert, 1966.
Memmi, Albert. *L'homme dominé,* Parijs: Gallimard, 1968.
Michard-Marchal, Claire, & Claudine Ribery, *Sexisme et sciences humaines.* Lille: Presses Universitaires de Lille, 1982.
Michaud, Guy e.a. *Identités collectives et relations interculturelles.* Parijs: Editions Complexe, 1978.
Milbury-Steen, Sarah L. *European and African Stereotypes in Twentieth-Century Fiction.* New York/Londen: New York University Press, 1981.
Miles, R. *Racism.* Londen: Routledge, 1989.
Miller, Christopher. *Blank Darkness. Africanist Discourse in French.* Chicago: University of Chicago Press, 1985.
Miner, Earl. *Comparative Poetics. An Intercultural Essay on Theories of Literature.* Princeton: Princeton University Press, 1990.
Mitchell, W.J.T. 'Postcolonial Culture, Postimperial Criticism.' in *Transition* 56 (1992): 11-19.
Mouralis, Bernard, *Les Contre-littératures.* Parijs: PUF, 1975.
Mphahlele, Ezekiel. *The African Image.* (Revised Edition) New York: Praeger, 1974.
Mphahlele, (Ezekiel) Es'kia. 'Africa in Exile'. in: *Daedalus* 66/69 (1982): 29-48.
Mtshali, Oswald M. 'Black Poetry in South Africa: What it means.' in: Chr. Heywood (red.). *Aspects of South African Literature.* Londen: Heinemann, 1976: 121-130.
Mudimbe, V.Y. (red.) *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987.* Chicago/Londen: Chicago University Press, 1992.
Mudimbe-Boyi, Elisabeth, 'Harlem Renaissance and Africa: An Ambiguous Adventure.' in: V.Y. Mudimbe (red.) 1992: 174-184.
Mukherjee, Arun. 'Whose Post-Colonialism and Whose Post-Modernism?' in: *World Literature Written in English* 30 (1990): 1-9.
Mutloatse, M. (red.) *Forced Landing. Africa South: Contemporary Writings.* Johannesburg: Ravan Press, 1980.
Naerssen, Ton van. *De gelede ruimte. Inleiding over ongelijke ontwikkeling en imperialisme.* AI Cahier 4, 1979.
Ndebele, Njabulo S. 'Beyond 'Protest': New Directions in South African Literature'. in: Holst Petersen (red.) 1988.
Ndebele, Njabulo S., *Rediscovery of the Ordinary. Essays on South African Literature and Culture.* Johannesburg: COSAW, 1991.
Neale, Caroline. *Writing 'Independent' History. African Historiography, 1960-1980.* Westport, Connecticut/Londen: Greenwood Press, 1985.

Nederveen Pieterse, Jan. *Wit over Zwart. Beelden van Afrika en Zwarten in de Westerse populaire cultuur.* Amsterdam: KIT/Den Haag: Novib, 1990.
Ngcobo, Lauretta. 'African Motherhood – Myth and Reality.' in: Holst Petersen (red.) 1988: 141-150.
Ngugi wa Thiong'o. *Decolonising the Mind.* Londen: James Currey, 1986.
Ngugi wa Thiong'o. *Moving the Centre.* Londen: James Currey, 1993.
Notten, Eleonore van. *Wallace Thurman's Harlem Renaissance.* Amsterdam: Rodopi, 1994.
Ntamunoza, M.M. 'Quelques aspects de la poésie zaïroise moderne.' in: *West African Journal of Modern Languages* 75/76.2 (1976): 75-86.
Nwezeh, Emmanuel, 'Littérature africaine et littérature comparée'. in: *Revue de Littérature Comparée* 1 (1985): 31-42.
Obbo, Christine. *African Women. Their Struggle for Economic Independence.* Londen: Zed Press, 1981.
Ogundipe-Leslie, Molara. 'African Women, Culture and Another Development.' Parijs: *Présence Africaine* 141 (1987): 123-139.
Ogundipe-Leslie, Molara. 'Beyond Hearsay and Academic Journalism: The Black Woman and Ali Mazrui.' in: *Research in African Literatures* 24.1 (1993): 105-112.
Ojo-Ade, Femi. *Black Culture.* Ile-Ife: Obafemi Awolowo University Press, 1989.
Okpewho, Isidore. *Myth in Africa.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
Okpweho, Isidore. *The Epic in Africa. Towards a Poetics of the Oral Performance.* New York: Columbia University Press, 1979.
Ong, Walter. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word.* LondEn/New York: Methuen, 1982.
Ousmane, Sembène. *O pays, mon beau peuple.* Paris: Amiot-Du-mont, 1958.
Ousmane, Sembène. *Le mandat* précédé de *Véhi Ciosane.* Paris: Présence Africaine, 1966.
Oyono, Ferdinand. *Une vie de boy.* Parijs: Julliard, 1956 (a).
Oyono, Ferdinand. *Le vieux nègre et la médaille.* Parijs: Julliard, 1956.
Padmore, George. Pan-Africanism or Communism? The Coming Struggle for Africa. *(1956)* New York: Doubleday, 1972.
Patterson, Orlando. 'Blacklash.' in: *Transition* 62 (1963): 4-26.
Penel, Jean Dominique, *Homo caudatus. Les hommes à queue d'Afrique Centrale: un avatar de l'imaginaire occidental.* Paris: Société d'Etudes linguistiques et anthropologiques de France, 1982.
Pike, Kenneth. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Behavior.* Den Haag: Mouton, 1967.
Pityana, Barney, Mamphele Ramphele e.a. (red.) *Bounds of Possibility. The Legacy of Steve Biko and Black Consciousness.* Kaapstad: David Philip/London & New Jersey: Zed Books, 1991.
Poggioli, R. *The Theory of the Avant-Garde.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.
Preiswerk, Roy en Dominique Perrot. *Ethnocentrisme et histoire.* Parijs: Editions Anthropos, 1975.
Preto-Rodas, A. *Negritude as a Theme in the Poetry of the Portuguese-speaking World.* Gainesville: University of Florida Press, 1970.

and Self: Asian and Western Perspectives. New York, Londen: Tavistock, 1985.
Martinus Arion, Frank. *Stemmen uit Afrika.* Rotterdam: Flamboyant/P: (1957) 1978.
Matip, Benjamin. *Afrique, nous t'ignorons.* Paris: Lacoste, 1956.
Melone, Thomas. *De la négritude dans la littérature négro-africaine.* Parijs: Présence Africaine, 1962.
Memmi, Albert. *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur.* Voorwoord Jean-Paul Sartre. Parijs: Jean-Jacques Pauvert, 1966.
Memmi, Albert. *L'homme dominé,* Parijs: Gallimard, 1968.
Michard-Marchal, Claire, & Claudine Ribery, *Sexisme et sciences humaines.* Lille: Presses Universitaires de Lille, 1982.
Michaud, Guy e.a. *Identités collectives et relations interculturelles.* Parijs: Editions Complexe, 1978.
Milbury-Steen, Sarah L. *European and African Stereotypes in Twentieth-Century Fiction.* New York/Londen: New York University Press, 1981.
Miles, R. *Racism.* Londen: Routledge, 1989.
Miller, Christopher. *Blank Darkness. Africanist Discourse in French.* Chicago: University of Chicago Press, 1985.
Miner, Earl. *Comparative Poetics. An Intercultural Essay on Theories of Literature.* Princeton: Princeton University Press, 1990.
Mitchell, W.J.T. 'Postcolonial Culture, Postimperial Criticism.' in *Transition* 56 (1992): 11-19.
Mouralis, Bernard, *Les Contre-littératures.* Parijs: PUF, 1975.
Mphahlele, Ezekiel. *The African Image.* (Revised Edition) New York: Praeger, 1974.
Mphahlele, (Ezekiel) Es'kia. 'Africa in Exile'. in: *Daedalus* 66/69 (1982): 29-48.
Mtshali, Oswald M. 'Black Poetry in South Africa: What it means.' in: Chr. Heywood (red.). *Aspects of South African Literature.* Londen: Heinemann, 1976: 121-130.
Mudimbe, V.Y. (red.) *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987.* Chicago/Londen: Chicago University Press, 1992.
Mudimbe-Boyi, Elisabeth, 'Harlem Renaissance and Africa: An Ambiguous Adventure.' in: V.Y. Mudimbe (red.) 1992: 174-184.
Mukherjee, Arun. 'Whose Post-Colonialism and Whose Post-Modernism?' in: *World Literature Written in English* 30 (1990): 1-9.
Mutloatse, M. (red.) *Forced Landing. Africa South: Contemporary Writings.* Johannesburg: Ravan Press, 1980.
Naerssen, Ton van. *De gelede ruimte. Inleiding over ongelijke ontwikkeling en imperialisme.* AI Cahier 4, 1979.
Ndebele, Njabulo S. 'Beyond 'Protest': New Directions in South African Literature'. in: Holst Petersen (red.) 1988.
Ndebele, Njabulo S., *Rediscovery of the Ordinary. Essays on South African Literature and Culture.* Johannesburg: COSAW, 1991.
Neale, Caroline. *Writing 'Independent' History. African Historiography, 1960-1980.* Westport, Connecticut/Londen: Greenwood Press, 1985.

Nederveen Pieterse, Jan. *Wit over Zwart. Beelden van Afrika en Zwarten in de Westerse populaire cultuur.* Amsterdam: KIT/Den Haag: Novib, 1990.
Ngcobo, Lauretta. 'African Motherhood – Myth and Reality.' in: Holst Petersen (red.) 1988: 141–150.
Ngugi wa Thiong'o. *Decolonising the Mind.* Londen: James Currey, 1986.
Ngugi wa Thiong'o. *Moving the Centre.* Londen: James Currey, 1993.
Notten, Eleonore van. *Wallace Thurman's Harlem Renaissance.* Amsterdam: Rodopi, 1994.
Ntamunoza, M.M. 'Quelques aspects de la poésie zaïroise moderne.' in: *West African Journal of Modern Languages* 75/76.2 (1976): 75–86.
Nwezeh, Emmanuel, 'Littérature africaine et littérature comparée'. in: *Revue de Littérature Comparée* 1 (1985): 31–42.
Obbo, Christine. *African Women. Their Struggle for Economic Independence.* Londen: Zed Press, 1981.
Ogundipe-Leslie, Molara. 'African Women, Culture and Another Development.' Parijs: *Présence Africaine* 141 (1987): 123–139.
Ogundipe-Leslie, Molara. 'Beyond Hearsay and Academic Journalism: The Black Woman and Ali Mazrui.' in: *Research in African Literatures* 24.1 (1993): 105–112.
Ojo-Ade, Femi. *Black Culture.* Ile-Ife: Obafemi Awolowo University Press, 1989.
Okpewho, Isidore. *Myth in Africa.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
Okpweho, Isidore. *The Epic in Africa. Towards a Poetics of the Oral Performance.* New York: Columbia University Press, 1979.
Ong, Walter. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word.* LondEn/New York: Methuen, 1982.
Ousmane, Sembène. *O pays, mon beau peuple.* Paris: Amiot-Du-mont, 1958.
Ousmane, Sembène. *Le mandat* précédé de *Véhi Ciosane.* Paris: Présence Africaine, 1966.
Oyono, Ferdinand. *Une vie de boy.* Parijs: Julliard, 1956 (a).
Oyono, Ferdinand. *Le vieux nègre et la médaille.* Parijs: Julliard, 1956.
Padmore, George. Pan-Africanism or Communism? The Coming Struggle for Africa. (1956) New York: Doubleday, 1972.
Patterson, Orlando. 'Blacklash.' in: *Transition* 62 (1963): 4–26.
Penel, Jean Dominique, *Homo caudatus. Les hommes à queue d'Afrique Centrale: un avatar de l'imaginaire occidental.* Paris: Société d'Etudes linguistiques et anthropologiques de France, 1982.
Pike, Kenneth. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Behavior.* Den Haag: Mouton, 1967.
Pityana, Barney, Mamphele Ramphele c.a. (red.) *Bounds of Possibility. The Legacy of Steve Biko and Black Consciousness.* Kaapstad: David Philip/London & New Jersey: Zed Books, 1991.
Poggioli, R. *The Theory of the Avant-Garde.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.
Preiswerk, Roy en Dominique Perrot. *Ethnocentrisme et histoire.* Parijs: Editions Anthropos, 1975.
Preto-Rodas, A. *Negritude as a Theme in the Poetry of the Portuguese-speaking World.* Gainesville: University of Florida Press, 1970.

Price, Sally. *Primitive Art in Civilized Places.* Chicago: University of Chicago Press, 1989.
Ramdas, Anil. *In mijn vaders huis.* Amsterdam: Jan Mets, 1993.
Ramphele, Mamphela. 'The Dynamics of Gender Within Black Consciousness Organisations: A Personal View.' in: Barney Pityana e.a. (red.) 1991: 214-227.
Randall, Dudley (red.). *The Black Poets. A New Anthology.* Toronto/New York/Londen: Bantam Books, (1971) 1988.
Redding, Saunders. *To Make a Poet Black.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1939.
Redmond, Eugene B. *Drumvoices. The Mission of Afro-American Poetry. A Critical History.* New York: Anchor Press/Doubleday, 1976.
Rossi, Ino en Edward O'Higgins. 'Theories of Culture and Anthropological Methods.' in: Ino Rossi (red.). *People in Culture.* New York: Praeger, 1980: 29-102.
Roumain, Jacques, *La montagne ensorcelée,* Paris: Editeurs Français Réunis, 1972.
Sachs, Albie. 'Preparing Ourselves For Freedom.' in: Ingrid de Kok and Karen Press *Spring is Rebellious. Arguments about Cultural Freedom by Albie Sachs and Respondents.* Kaapstad: Buchu Books, 1990: 19-29.
Sadoff, Dianne F. 'Black Matrilineage: The Case of Alice Walker and Zora Neale Hurston.' in: Malson, Mudimbe-Boyi, O'Barr en Wyer (red.) 1990: 197-222.
Said, Edward W. *Orientalism.* New York: Vintage Books, 1979.
Said, Edward W. *The World, the Text and the Critic.* Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1983.
Said, Edward. 'Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors.' in: *Critical Inquiry* 15.2 (1989): 205-25.
Sartre, Jean-Paul, 'Orphée Noir.'in: *Situations III,* Parijs: Gallimard, 1949: 22-288.
Schefold, Reimar, 'Marginale culturen', in: Spectrum-Jaarboek, Spectrum, Utrecht/Antwerpen 1981: 193-198.
Schipper, Mineke, 'Littérature zaïroise et société décolonisée.' in: *Kroniek van Afrika* 4 (1972): 187-194.
Schipper, Mineke. *Le Blanc et l'Occident au miroir du roman africain de langue française.* Assen: Van Gorcum/Yaoundé: Editions CLE, 1973.
Schipper, Mineke. *Het Zwarte Paradijs. Afrikaanse scheppings en oorsprongsmythen.* Maasbree: Corrie Zelen, 1980.
Schipper, Mineke. 'Eurocentrism and Criticism: Reflections on the Study of Literature in Past and Present.' in: *World Literature Written in English* 24.1 (1984): 16-27.
Schipper, Mineke (red.). *Unheard Words: Women and Literature in Africa, the Arab World, Asia, the Caribbean and Latin America.* London/New York: Allison and Busby, 1985.
Schipper, Mineke. 'Literaire kritiek vanuit intercultureel perspectief.' in: Ernst van Alphen en Irene de Jong (red.). *Door het oog van de tekst. Essays voor Mieke Bal over visie.* Muiderberg: Coutinho, 1988: 172-182.
Schipper, Mineke. *Beyond the Boundaries. African Literature and Literary Theo-*

ry. London: Allison & Busby, 1989.
Schipper, Mineke, 'Culture, Identity, and Interdiscursivity.' in: *Research in African Literatures* 24.4 (1993): 39–48.
Schipper, Mineke, *Een vrouw is als de aarde. Afrikaanse spreekwoorden en zegswijzen over vrouwen*. Baarn: Ambo, 1995.
Schröder, R.E.V.M. (red.). *Eurocentrism and Science, Higher Education and Research in the Netherlands*. NUFFIC *Bulletin*. 26. 3/4 (1982).
Schulte Nordholt, J.W. *Het volk dat in duisternis wandelt*. Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1960.
Senghor, L.S. *Poèmes*. Parijs: Seuil, 1964.
Senghor, L.S. *Liberté I, Négritude et humanisme*. Parijs: Seuil 1964.
Shange, Ntozake. *For Colored Girls Who Have Considered Suicide. When the Rainbow Is Enuf*. New York: Bantam, 1977.
Shusterman, Richard. 'The Fine Art of Rap.'*New Literary History* 22.4 (1991): 613–632.
Siebelink, Jan. *De herfst zal schitterend zijn*. Amsterdam: Meulenhoff, 1980.
Sinclair, Andrew. *The Savage. A History of Misunderstanding*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1977.
Singh, Gurbhagat. *Western Poetics and Eastern Thought*. Delhi: Ajanta Publications, 1984.
Songolo, Aliko. 'Early *Présence Africaine*: Muffled Discourse.' in: *ALA Bulletin* 14.3. (1988): 24–29.
Sono, Themba. *Reflections on the Origins of Black Consciousness in South Africa*. Pretoria: HSRC Publishers, 1993.
Soyinka, Wole. *This Past Must Address Its Present*. Nobel Lecture. Stockholm: The Nobel Foundation, 1986.
Spivak, Gayatri Chakravorti, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York/London: Methuen, 1987.
Staal, Frits. *Concepts of Science in Europe and Asia*. Leiden: International Institute for Asian Studies, 1993.
Steady, Filomina Chioma. 'Women and Collective Action. Female Models in Transition'. in: James en Busia, 1993: 90–101.
Steady, Filomina Chioma (red.). *The Black Woman Cross-Culturally*. Cambridge Mass.: Schenkman, 1981.
Stepan, Nancy Leys en Sander L. Gilman. 'Appropriating the Idioms of Science: The Rejection of Scientific Racism.' in: Dominick LaCapra (red.). Ithaca/London: Cornell University Press, 1991: 72–103.
Stimpson, Catharine R. *Where the Meanings Are*. New York/Londen: Methuen, 1988.
Stratton, Florence. *Contemporary African Literature and the Politics of Gender*. Londen: Routledge, 1994.
Tambiah, Stanley Jeyaraja. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
Tevoedjre, A. *L'Afrique révoltée*. Parijs: Présence Africaine, 1958.
Towa, Marcien. *Léopold Sédar Senghor: négritude ou servitude*. Yaoundé: Editions Clé, 1971.
Towa, Marcien. *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*. Sherbrooke: Naaman, 1985.
Vail, Leroi en Landeg White. *Power and the Praise Poem*. Charlottesville/Lon-

don: Johns Hopkins University Press, 1991.
Volet, Jean-Marie. *La parole aux Africaines ou L'idée de pouvoir chez les romancières d'expression française de l'Afrique sub-saharienne.* Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1994.
Voltaire. *Candide et autres contes* (1795). Parijs: Aux Quais de Paris, 1960.
Voorhoeve, Jan en Ursy M. Lichtveld. *Creole Drum. An Anthologyof Creole Literature in Surinam.* New Haven/Londen: Yale University Press, 1975.
Wagner, Jean. *Black Poets of the United States. From Paul Laurence Dunbar to Langston Hughes* Urbana/Chicago/Londen: University of Illinois Press, 1973.
Walker, Alice. *The Color Purple.* New York: Simon & Schuster, 1982.
Walker Alice. *In Search of Our Mothers' Gardens. Womanist Prose.* Londen: The Women's Press, 1983.
Wallace, Michele. *Black Macho and the Myth of the Superwoman.* New York: Warner Books, 1978.
Warner, Keith Q. (red.). *Critical Perspectives on Léon Gontran Damas.* Washington D.C: Three Continents Press, 1988.
Weinreich. Peter. 'The Operationalization of Identity Theory in Racial and Ethnic Relations.' in: John Rex en David Mason (red.). *Theories of Race and Ethnic Relations.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986: 299-320.
Weiss, Ruth. *The Women of Zimbabwe.* Harare: Nehanda Publishers, 1986.
Wellek, René. *Concepts of Criticism.* New Haven/Londen: Yale University Press.
Wesseling, H.L. 'Geschiedenis en Afrika.' in: *NRC Handelsblad* 22.9.1993.
Wheatly, Phillis. *Poems.* Philadelphia: A.Bell, 1773.
Wicomb, Zoë. 'To Hear the Variety of Discourses.' in: *Current Writing* 2 (1990): 35-44.
Williams, Adebayo. 'Towards a Theory of Cultural Production in Africa. in: *Research in African Literatures* (1991): 5-20.
Wright, Richard. *The Outsider.* New York: Harper & Row, 1953.
Young, Robert. *White Mythologies. Writing History and the West.* Londen/ New York: Routledge, 1990.
Zavalloni, Marisa. 'Ego-Ecology: The Study of the Interaction between Social and Personal Identities.' in: Anita Jakobson-Widding (red.). *Identity: Personal and Socio-Cultural. A Symposium.* Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1983.
Zima, Peter V. *Literarische Aesthetik: Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft.* Tübingen: Francke, 1991.
Zima, Peter V. 'Les mécanismes discursifs de l'idéologie.' in: *Revue de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles* 4 (1981): 719-740.
Zima, Peter V. *Literatuur en maatschappij,* Amsterdam/Assen: Van Gorcum, 1981.
Zima, Peter V. *Literarische Aesthetik: Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft.* Tübingen: Francke, 1991.